Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Clarissa França Higgins de Carvalho e Souza

“Eu tinha mó preconceito, né, Exu não!”: narrativas de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras/ Estudos da Linguagem.

Orientadora: Profa. Liliana Cabral Bastos

Rio de Janeiro

Abril de 2018

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Clarissa França Higgins de Carvalho e Souza

“Eu tinha mó preconceito, né, Exu não!”: narrativas de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Liliana Cabral Bastos

Orientadora
Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Liana de Andrade Biar

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Glenda Cristina Valim de Melo

UniRio

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 25 de abril de 2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

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

Clarissa França Higgins de Carvalho e Souza

Bacharelou-se em Comunicação Social/ Jornalismo pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) em 2011. Cursa Licenciatura em Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade Federal Fluminense (UFF) desde 2012. Atua como professora de Língua Portuguesa, Literatura, Redação e como revisora *freelancer*. Começou o doutorado em Letras/ Estudos da Linguagem, no PPGEL/ PUC-Rio, em 2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Ficha Catalográfica

França, Clarissa Higgins de Carvalho e Souza

"Eu tinha mó preconceito, né, Exu não!": narrativas de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana / Clarissa França; orientadora: Liliana Cabral Bastos. – 2018.

167 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2018.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Práticas religiosas de matriz africana. 3. Narrativas de resistência. 4. Racismo. 5. Estigma. 6. Discurso. I. Bastos, Liliana Cabral. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 400

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

À exaltação de todas as expressões de amor por Deus, pelo ser humano e pela natureza, em todas as culturas, entre todas as organizações sociais, praticadas por todas as raças, em qualquer tempo.

Agradecimentos

À Força Divina que anima todos os seres viventes, dotando-nos da ânsia pelo sentido das coisas, de vontade de realização, de cuidado atento, de perplexidade diante da beleza e da simplicidade da vida, de garra para perseverar nas lutas de cada dia, de sabedoria para transformar insatisfação em equanimidade, do êxtase que flui de uma consciência em paz. Namastê! Axé! Saravá! Paz e bem! Amém! Paz profunda! Felicidade!

A todos os seres que estão em eterna harmonia com as leis do universo e prestam serviço à humanidade, por meio de suas bênçãos, seu exemplo e sua intercessão. Minhas humildes reverências!

À minha amada família, que proveu condições materiais, psíquicas e espirituais para que eu concluísse este trabalho. Agradeço à minha mãe, Angela, e ao meu pai, Olney, por me apoiarem todos os dias e investirem tempo e esforços na minha educação; ao meu irmão, Lucas, por dividir comigo tantas experiências de amor e dor; aos meus avós, Maria Helena, Hyanira, Américo e Luiz, pela presença marcante em toda a minha história de vida; aos meus tios/tias e primos/primas, pela amizade e convivência fraterna. Desfrutem comigo das alegrias desta conquista!

Agradeço aos meus queridos irmãos de caminhada espiritual, por serem Luz, Verbo e Carne; por compartilharem comigo o pão e o vinho; por serem as contas vivas do rosário do Mestre. Agradeço, em especial, a Rafael, Tiago, Sueli, Cláudia e Vagner, que compartilharam comigo seu precioso tempo e suas valiosas experiências, participando diretamente desta pesquisa. Muito obrigada!

Meu carinho aos amigos de mestrado: Amanda, Cristina, Jacqueline, Luís, Milena e Raquel, com os quais eu vivi momentos divertidos, amorosos, sinceros, cheios de vida! Que alegria foi dividir as conquistas e as lutas da Academia com vocês! E vamos continuar juntos por muito e muito tempo!

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

A todas as maravilhosas professoras do mestrado, às geniais e sensíveis Lili e Liana, que, por meio da experiência, do conhecimento e do carinho, contribuíram para que hoje eu me reconheça como pesquisadora de uma linhagem de excelência, tanto em competência quanto em engajamento social; professora com sólida formação crítica e humana; cidadã consciente e participativa. Admiro muito vocês!

Meu especial agradecimento à minha professora-orientadora, Liliana Cabral Bastos, pelo voto de confiança; por ter aceitado percorrer esta trajetória comigo, mesmo antes de termos definido tema, métodos, campo; por ser um exemplo de competência e profissionalismo; por me ensinar tanto! Mais quatro anos juntas, Lili!!! :)

Aos meus professores e mestres, da escola formal e de todas as outras escolas, das faculdades, da vida, que participaram da minha formação intelectual, acadêmica e humana. Vocês são parte de uma longa caminhada!

À professora Glenda Melo, a quem eu admirei desde o primeiro contato, durante a JED 2016, por prontamente aceitar contribuir com esta pesquisa, participando da banca de mestrado e indicando valiosos textos sobre performances identitárias de raça e gênero. Muito obrigada!

À professora Amitza Torres Vieira, do Departamento de Letras da UFJF, que generosamente aceitou o convite para participar da minha banca de mestrado como membro suplente. Muito obrigada!

A todos os meus amigos, aos quais eu tanto amo e quero bem, aos amigos mais íntimos: Ingrid, Karina e João. Muito obrigada por me amarem e me apoiarem em todas as horas, mesmo me conhecendo bem. Amo vocês!!!

Aos colegas e funcionários do Departamento de Letras da PUC-Rio, em especial à querida Chiquinha, pela convivência, pelas trocas de conhecimento, pelas dicas. Obrigada!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos para a realização desta pesquisa. Agradeço de coração.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Resumo

França, Clarissa; Bastos, Liliana Cabral (Orientadora). **“Eu tinha mó preconceito, né, Exu não!”: narrativas de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana**. Rio de Janeiro, 2018. 167p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa tem por objetivo aprofundar os conhecimentos e as reflexões sociais a respeito da resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, a partir da microanálise narrativa-interacional de uma entrevista entre duas pessoas engajadas nessas práticas. A Perspectiva Sociointeracional do Discurso e a Análise de Narrativa fundamentam o trabalho, que é qualitativo-interpretativista, com inspiração etnográfica. Durante a entrevista, os participantes coconstróem uma narrativa central, cujo conteúdo é a história de vida do entrevistado, a partir de pequenos episódios narrativos encaixados, relacionados ao contexto religioso em que se inserem. Os interlocutores precisam manejar a tensão do estigma das práticas religiosas de matriz africana, que perpassa toda a conversa, e resistir a ela. A análise do encontro social sugere a existência de um vínculo entre a referida estigmatização e os macrodiscursos racistas, que desvalorizam as negritudes e oprimem a pessoa negra. Além disso, o estudo do contexto interacional aponta que outros estigmas, como o de religião e o de classe social, contribuem para rotular as práticas religiosas de matriz africana como desviantes. Os interlocutores recorrem à reflexividade no ato de narrar, que cumpre a função de resistir aos estereótipos depreciativos (selvageria, maldade, primitivismo, ignorância) aos quais as práticas religiosas de matriz africana foram relacionadas no senso comum. Desta forma, distribuem discursos alternativos, com valores e crenças adequados às identidades sociais que pretendem performar.

Palavras-chave

Estigma; narrativas de resistência; práticas religiosas de matriz africana; racismo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Abstract

França, Clarissa; Bastos, Liliana Cabral (Advisor). **“I had a lot of prejudice, right, Exu no!”: narratives of resistance to the stigmatization of religious practices of african matrix**. Rio de Janeiro, 2018. 167p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present research aims to deepen the knowledge and social reflections regarding the resistance to stigmatization of religious practices of african matrix, from the narrative-interactive microanalysis of an interview between two people engaged in these practices. Sociointeractional Perspective of Discourse and Narrative Analysis ground the work, which is qualitative-interpretativist, with ethnographic inspiration. During the interview, the participants co-create a central narrative, whose content is the life story of the interviewee, based on small narrative episodes embedded, related to the religious context in which they are inserted. The interlocutors need to handle the tension of the stigma of religious practices of african matrix, that permeate all conversation, and they also have to resist it. The analysis of the social encounter suggests a link between this stigmatization and the racist macrodiscourses, which devalue blacknesses and oppress black people. In addition, the study of the interactional context points out that other stigmas, such as religion and social class, contribute to labeling religious practices of african matrix as deviant. The interlocutors resort to reflexivity in the act of narrating, which fulfills the function of resisting the derogatory stereotypes (savagery, wickedness, primitivism, ignorance) to which religious practices of african matrix have been related in common sense. as well as counteracting it to the values and beliefs that practitioners consider appropriate to their social identities. In this way, they distribute alternative discourses, with values and beliefs appropriate to the social identities they intend to perform.

Keywords

Narratives of resistance; racism; religious practices of african matrix; stigma.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Sumário

1 **Introdução** (ou Levanta cedo, se quer caminhar com preto-velho) 13

2 **Práticas religiosas de matriz africana: um contexto familiar** (ou Foi no terreiro de umbanda que eu aprendi a amar) 17

2.1 As práticas religiosas de matriz africana 17
2.2 Experiência etnográfica 19
2.3 O campo de pesquisa 20

3 **Metodologia** (ou É trabalhando que se faz congá) 23

3.1 A construção do objeto de pesquisa: perspectiva socio-interacional do discurso, análise de narrativa e antropologia 24
3.2 Posicionamento metodológico 25
3.3 Etnografia nos Estudos da Linguagem 26
3.4 Caminho da pesquisa 29
3.4.1 Motivações (explícita e implícita) 30
3.4.2 Geração dos dados 31
3.4.3 Seleção dos dados 32
3.5 Caracterização geral dos dados 32
3.6 Transcrição dos dados 33
3.7 Segmentação da análise 34
3.8 Categorias analíticas 34
3.9 Participantes das entrevistas 35
3.10 Implicações da pesquisa 37
3.10.1 Questões éticas 37
3.10.2 Questões políticas 39

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

4 **Estigma e práticas religiosas de matriz africana**
(ou Vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar do tempo do cativeiro) 40

4.1 Estigma em contexto microssocial 42
4.1.1 Estigma e interação 43
4.1.2 Estigma e narrativa 47
4.1.2.1 Estigma no evento narrado 48
4.1.2.2 Estigma no evento narrativo 48
4.2 Estigma em contexto macrossocial 49
4.2.1 Estigma e senso comum 49
4.2.2 Estigma e estereótipos 50
4.3 Estigma de religião 53
4.4 Estigma de raça 59
4.5 Outros estigmas 68
4.6 Reflexões sobre o capítulo 70

5 **Narrativa, interação e identidades**
(ou Nessa vida tudo passa, nossa carne é consumida) 72

5.1 Análise de narrativa 72
5.1.1 Narrativas e a coconstrução das identidades sociais 73
5.1.2 Ferramentas analíticas: categorias e estruturas 75
5.1.3 Narrativas de resistência 78
5.2 Análise interacional 81
5.2.1 Face e trabalho de face 81
5.2.2 Reformulação 82
5.3 Performances identitárias 82
5.3.1 Performances religiosas 83
5.3.2 Performances de raça 85
5.3.3 Performances de grupo 86

6 **Análise** (ou Jurema preta, quem te deu sua linda cor?) 89

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6.1 A caracterização do estigma 92
6.1.1 Análise interacional 92
6.1.2 Análise de narrativa 97
6.1.3 Análise macrossocial 101
6.2 O gerenciamento do estigma 105
6.2.1 Análise interacional 105
6.2.2 Análise de narrativa 108
6.2.3 Análise macrossocial 113
6.3 A construção de um sistema de coerência próprio 116
6.3.1 Análise interacional 117
6.3.2 Análise de narrativa 121
6.3.3 Análise macrossocial 128
6.4 Resultados da análise 130

7 **Considerações finais**
(ou Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora) 142

8 **Referências bibliográficas**
(ou Foi pemba que me ensinou a ler) 150

9 **Anexos** (ou Me abre as portas, me fecha os trabalhos) 165

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Nada te perturbe, nada te amedronte
Tudo passa, a paciência tudo alcança
Nada me perturbe, nada me amedronte
Tudo passa, a paciência tudo alcança

Com fé em Deus, nada falta
Só Deus basta
Confia em Deus, nada falta
Só Deus basta

(Ponto cantado de umbanda)

1
Introdução
(ou Levanta cedo, se quer caminhar com preto-velho)

Levanta cedo, se quer caminhar com preto-velho
É devagar, é devagarinho
Quem anda com preto-velho nunca fica no caminho

Vistas de dentro, por uma pessoa que tem a experiência de se conectar com o Sagrado por meio de práticas religiosas de matriz africana – como é o meu caso, este é um universo fascinante e envolvente, onde o Divino é vivenciado não só por meio da fé no invisível, mas é também sentido, de forma tangível, no próprio corpo, no ambiente, na natureza. Apesar da minha experiência pessoal neste contexto ser profundamente espiritual e sacralizada, percebo a posição conflituosa que as práticas religiosas de matriz africana ocupam no imaginário nacional do brasileiro, reunindo, simultaneamente, ideias de fé, devoção, magia, medo.

A partir desta pespectiva, este trabalho se debruçará sobre uma entrevista de pesquisa guiada pela temática das práticas religiosas de matriz africana, com o objetivo de ressaltar a importância das narrativas de resistência à estigmatização dessas práticas.

O estigma será, então, analisado como macrodiscurso, como ideologia de depreciação das performances de religião e de raça, que são tornadas relevantes no contexto estudado, podendo atualizar-se (ou não) nos jogos interacionais em nível microssocial.

Esse entendimento se justifica na medida em que as interações são tratadas como rituais complexos, nos quais podemos reforçar certos valores compartilhados culturalmente, ao mesmo tempo em que resistimos a outras expectativas, trançando em nossas palavras mechas que reforçam padrões de comportamento, juntamente com mechas que rompem com as tradições dominantes.

É importante, também, distinguir as *práticas religiosas* das *religiões* de matriz africana. Meu foco recairá sobre as práticas, independentemente de o praticante se declarar afiliado a uma religião de matriz africana. Esta escolha se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

justifica pela percepção de que o imaginário do brasileiro já é diretamente remetido à tradição cultural africana quando se fala nas práticas religiosas em questão, não sendo necessária a afiliação formal a religiões específicas. Sendo assim, a percepção estigmatizante da tradição cultural africana pode acontecer na interação, independentemente da confissão religiosa dos atores sociais envolvidos. Até porque a estigmatização das negritudes não é apenas uma questão religiosa, mas também faz parte do macrodiscurso racista.

Tendo isso em vista, o objetivo geral do trabalho será produzir conhecimento sobre as narrativas de resistência, observando-se, em particular, o gerenciamento da estigmatização das práticas religiosas de matriz africana na história de vida de um médium praticante de umbanda, coconstruída com a pesquisadora/ entrevistadora durante a entrevista de pesquisa.

A conjugação do contexto religioso de matriz africana, da análise de narrativa, do posicionamento que sustenta a intrínseca relação entre a estereotipação dessas práticas e o racismo, e da perspectiva da resistência discursivo-argumentativa na interação social é inédita nos estudos da Sociolinguística Interacional e traz um caráter original, ético e político a esta pesquisa.

Portanto, acredito que a dissertação contribuirá, em nível teórico, com a ampliação dos conhecimentos estruturais, temáticos e argumentativos das narrativas de resistência, e em nível sócio-político, com a conscientização dos sujeitos-cidadãos, com a promoção de práticas interacionais mais acolhedoras e humanizadas, e com o estímulo à resistência frente às injustiças sociais de qualquer ordem, em especial às injustiças relacionadas ao racismo e à discriminação religiosa.

Para cumprir o objetivo geral da pesquisa, lançarei mão das teorias e do ferramental analítico concernente à perspectiva sociointeracional do discurso, transdisciplinar, ou mesmo "indisciplinar" (MOITA LOPES, 2006), por natureza. Deste modo, a característica multiteórica da pesquisa se refletirá em uma análise segmentada em três camadas: interacional, narrativa e macrossocial, nas quais constarão categorias analíticas específicas dos campos da linguagem, da narrativa, da construção de performances identitárias, além de observações de cunho antropológico a respeito dos macrodiscursos que circulam no contexto sócio-histórico-cultural pesquisado.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Importante situar o leitor, desde já, sobre o caráter qualitativo, interpretativista, etnográfico e construcionista desta pesquisa, que elege a entrevista como unidade de análise, por meio das transcrições detalhadas da fala – como se vê amiúde em trabalhos fundados sobre os pressupostos teóricos da Sociolinguística Interacional e da Análise de Narrativa.

A análise interpretativista dos dados será orientada para responder quatro perguntas de pesquisa, que constituem os objetivos específicos da dissertação:

1) Que estratégias linguístico-discursivas os interagentes utilizaram para gerenciar os estereótipos estigmatizantes às práticas religiosas de matriz africana?

2) Que características nos habilitam a entender a história de vida coconstruída durante a entrevista de pesquisa como uma narrativa de resistência?

3) Qual é a estrutura argumentativa da narrativa de resistência em questão?

4) Que entendimentos podemos construir a partir da observação das características dessa narrativa de resistência?

Feita esta apresentação inicial sobre a temática, os objetivos, as contribuições e o modo de desenvolvimento da pesquisa, passo à apresentação da estrutura da dissertação, com uma breve descrição sobre cada um dos capítulos subsequentes.

O capítulo 2, "Práticas religiosas de matriz africana: um contexto familiar (ou Foi no terreiro de umbanda que eu aprendi a amar)", esclarecerá o contexto da pesquisa, apresentando, dos pontos de vista ético e êmico, ou seja, a partir da perspectiva do senso comum e da perspectiva de pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana, quais são essas práticas. Também comentará a experiência etnográfica da pesquisadora, situando o campo de pesquisa como um construto simbólico, que busca compreender as práticas religiosas de matriz africana como uma experiência de elevação espiritual.

No capítulo 3, "Metodologia (ou É trabalhando que se faz congá)", traçarei o caminho da pesquisa: mostrarei o recorte do objeto de pesquisa, meu

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

posicionamento metodológico, o processo de geração e transcrição dos dados, a seleção de categorias analíticas e a estruturação da análise; descreverei os participantes das entrevistas e investigarei as implicações éticas e políticas deste trabalho.

Em seguida, o capítulo 4, "Estigma e práticas religiosas de matriz africana (ou Vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar do tempo do cativeiro)", fará uma revisão sócio-teórico-cultural do conceito de estigma, enfatizando os trabalhos de Erving Goffman (1988) e Howard Becker (2008), bem como reportagens que circularam recentemente na mídia, contendo exemplos de terrorismo religioso e racismo religioso relacionados às práticas religiosas de matriz africana.

Outros construtos teóricos relevantes para a análise serão desenvolvidos no capítulo 5, "Narrativa, interação e identidades (ou Nessa vida tudo passa, nossa carne é consumida)". Na seção sobre a análise de narrativa, apresentarei a correlação entre a socioconstrução de narrativas e de identidades sociais, as estruturas mais ou menos canônicas e as categorias da análise de narrativa, as narrativas de resistência. Na seção sobre a análise interacional, desenvolverei os conceitos de face, trabalho de face e reformulação. E na seção sobre performances identitárias, falarei sobre as performances identitárias religiosas, de raça e de grupo.

O capítulo 6, "Análise (ou Jurema preta, quem te deu sua linda cor?)", contém dados contextuais sobre o evento comunicativo analisado, bem como as transcrições detalhadas dos excertos selecionados, as interpretações de cada excerto (obedecendo às segmentações temáticas e teóricas propostas no início do capítulo) e os resultados da análise interpretativista, que retomam as perguntas de pesquisa.

As "Considerações finais (ou Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora)" constituem o sétimo capítulo, que encerra o texto desta dissertação com a retomada de todo o desenrolar da pesquisa, as respostas às perguntas de pesquisa e ao objetivo geral do texto, as últimas reflexões da pesquisadora e as possíveis aplicações e contribuições deste estudo.

Por fim, vale ressaltar que todas as epígrafes e os títulos alternativos dos capítulos da dissertação são citações/homenagens a curimbas (ou pontos cantados) tradicionais de umbanda.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

2
Práticas religiosas de matriz africana: um contexto familiar (ou Foi no terreiro de umbanda que eu aprendi a amar)

Mas eu sempre te amei, sempre hei de te adorar
Umbanda querida, dona da terra e do mar
Umbanda, umbanda ê
Umbanda, umbanda á
Foi no terreiro de umbanda que eu aprendi a amar

Neste capítulo, meu objetivo é esclarecer o campo simbólico da pesquisa: o que estou chamando, ao longo de todo o texto, de práticas religiosas de matriz africana. Explico, ainda, que as práticas são tratadas na pesquisa como meios de elevação espiritual e que o campo compreende, também, a rede de relações entre pessoas engajadas nessas práticas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

2.1
As práticas religiosas de matriz africana

Este trabalho tematiza um estereótipo inferiorizante, relacionado às práticas religiosas de matriz africana, que circula no senso comum brasileiro. Entendo que esta visão depreciativa pode gerar interações estigmatizantes e, a partir disso, analiso uma interação entre duas pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana, com o objetivo de propor alternativas, tanto à visão estereotípica que se tem dos praticantes e de suas atividades, quanto às práticas interacionais estigmatizantes, que acredito poderem ser substituídas por práticas acolhedoras.

Para tanto, acredito ser útil, em primeiro lugar, observar a terminologia usada no senso comum para referenciar este contexto[1] prático-religioso, que é pejorativa e, por si só, contribui para o entendimento do estereótipo depreciativo.

[1] Ao longo de toda a dissertação, refiro-me às práticas religiosas de matriz africana como *campo*, quando assumo a perspectiva êmica, de experiência de elevação espiritual; mas também me refiro às práticas como *contexto*, quando assumo a perspectiva ética, que pode englobar tanto a visão espiritual quanto os estereótipos associados às práticas em questão.

O contexto que eu nomeei na pesquisa como “práticas religiosas de matriz africana”, é, muito comumente, chamado de “macumba”, “magia negra”, “feitiçaria”, “amarração” e gera medo, repulsa e até mesmo um espírito combativo às práticas e seus praticantes, em pessoas que não conhecem este contexto e/ ou que não se identificam pessoalmente com ele.

Em seguida, após observar como as práticas religiosas de matriz africana são tratadas no senso comum, julgo cabível nomeá-las, para esclarecer o objeto desta pesquisa. Ressalto que o imaginário da “macumba” está associado, principalmente, aos despachos; aos sacrifícios animais; à presença de fumo e bebidas alcoólicas em rituais religiosos; ao culto aos Orixás, Voduns, Inquices e ancestrais divinizados; ao uso de vestimentas e acessórios ritualísticos específicos, como roupas brancas, guias e fios de conta; às consultas aos oráculos de origem africana; à incorporação ou possessão mediúnica; à comunicação ou ao mero contato com espíritos desencarnados; aos cantos, toques e danças de músicas religiosas tradicionais, acompanhadas por atabaques e/ou palmas; aos banhos de ervas; às defumações; às oferendas; à manipulação dos elementos da natureza para atingir equilíbrio e harmonia na vida; às desimpregnações, imantações e aos assentamentos energéticos; ao uso de símbolos gráficos e das diferentes vibrações das cores para fins magísticos; às reuniões religiosas realizadas em sítios naturais, como praias e cachoeiras; entre outras práticas.

Como se pode ver, para os efeitos da minha pesquisa, o que é mais pertinente na caracterização do contexto de estudo é a possibilidade de atribuição de um valor negativo, que gere relações humanas marcadas pelo pré-julgamento, pela violência simbólica, pela exclusão social, pela depreciação de identidades. Entendo, ainda, que essa possibilidade de depreciação está diretamente relacionada ao estatuto desprestigiado das negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010) na ordem social eurocêntrica em que vivemos.

Por isso, apesar de o foco desta pesquisa recair sobre as performances identitárias religiosas, também observo outros atravessamentos identitários relevantes para a compreensão das rotulações que se afixam às práticas religiosas de matriz africana, como raça, classe social e orientação sexual.

Mesmo que meu interesse de pesquisa não esteja na descrição e análise de todos os atravessamentos identitários que comparecem no contexto dessas práticas religiosas, procurarei elucidá-los, na medida em que contribuírem para o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

aprofundamento da compreensão dos estereótipos estigmatizantes, em âmbito macrossocial, e da resistência ao estigma, no âmbito microssocial, a saber: a entrevista de pesquisa em análise.

2.2
Experiência etnográfica

Meu interesse pela temática em questão e a aquisição dos conhecimentos que são aqui discutidos (ainda que sejam apresentados de forma introdutória) advêm da minha experiência etnográfica, como participante de uma comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009) que inclui as práticas religiosas de matriz africana em seu repertório de atividades.

Tomando como algumas características das comunidades de prática o compartilhamento de histórias, discursos, visões de mundo e informações, percebo que o engajamento comum, meu e de Rafael[2], na mesma comunidade de práticas religiosas de matriz africana facilitou o desenrolar da entrevista de pesquisa e propiciou um conforto emocional aos participantes que, sabendo que compartilhavam de discursos de resistência ao estigma e de visões de mundo positivas em relação às práticas religiosas de matriz africana, mantiveram um ambiente favorável também ao compartilhamento de histórias e informações sobre a temática norteadora da pesquisa.

No capítulo de análise interpretativa dos dados, o suporte teórico é mobilizado de modo central, enquanto minha experiência etnográfica assume caráter secundário nas interpretações, cooperando mais efetivamente com a elucidação do vocabulário específico do contexto religioso ao leitor, do que como subsídio para as interpretações formuladas.

No entanto, acredito que a experiência etnográfica seja a causa principal para que eu me sinta habilitada a interpretar as histórias que Rafael e eu cocriamos durante a entrevista de pesquisa, no sentido de oferecer ao leitor uma visão

[2] Como veremos ao longo desta dissertação, selecionei para o capítulo de análise uma entrevista de pesquisa, feita com Rafael (nome fictício) no dia 09/12/2016, entre as seis entrevistas realizadas na fase de geração de dados, devido às habilidades do narrador, entre outros critérios, esclarecidos na metodologia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

diferenciada, de quem construiu por meio da vivência (e não de teorias) uma relação de amor e respeito com as práticas religiosas de matriz africana.

As interpretações que eu construo nesta pesquisa distinguem-se pelo reconhecimento, na minha própria história e nas histórias de tantas outras pessoas que eu tive a oportunidade de conhecer, de valores e benefícios espirituais reais, de acordo com as expectativas e buscas pessoais de cada um.

Sendo assim, sublinho a necessidade que tive de cultivar o olhar crítico para as minhas próprias experiências, por meio do questionamento da familiaridade do meu contexto religioso, com base na proposta de Gilberto Velho:

> em princípio, dispomos de um mapa que nos *familiariza* com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos. Isso, no entanto, não significa que conheçamos o ponto de vista e a visão de mundo dos diferentes atores em uma situação social nem as regras que estão por detrás dessas interações, dando continuidade ao sistema. Logo, sendo o pesquisador membro da sociedade, coloca-se, inevitavelmente, a questão de seu lugar e de suas possibilidades de relativizá-lo ou transcendê-lo e poder 'pôr-se no lugar do outro' (1981, p. 127).

Entendo, também, que a vivência das práticas religiosas de matriz africana se reflete na construção do ponto da minha análise, que é, igualmente, o ponto desta pesquisa: mostrar como se dá, na interação, a resistência ao estigma em foco – a fim de que os movimentos linguístico-discursivo-argumentativos dos participantes da pesquisa possam ser identificados e oferecidos à reflexão e à apreciação de outros sujeitos sociais, em outros contextos.

Considero, por fim, que a minha experiência etnográfica contribui para a formação da minha perspectiva analítica e das causas sociopolíticas com as quais este trabalho acadêmico está comprometido.

2.3
O campo de pesquisa

O caráter etnográfico desta pesquisa volta-se para a experiência de elevação espiritual por meio das práticas religiosas de matriz africana. Assim, construo um campo simbólico, uma etnografia próxima ao que os etnógrafos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Hélio Silva e Claudia Milito chamaram de etnografia de “clima” ou de “estado de ânimo compartilhado” (1995, p. 35 apud COELHO, 2016, p. 18).

De dentro deste campo simbólico, de experiências pessoais e espirituais, crio, também, uma performance identitária de grupo (FABRÍCIO & BASTOS, 2009), que se refere às pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana. Esta delimitação discursivo-identitária é útil à pesquisa na medida em que torna o campo experiencial mais visível e analisável, em termos interacionais.

Há ainda outra focalização possível para meu amplo campo de pesquisa, que produz efeitos analíticos observáveis (como veremos no capítulo de análise), advinda do fato de os participantes da entrevista pertencerem à mesma comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009).

Portanto, considero que a etnografia versa sobre um campo de experiências, focalizado e analisado a partir das lentes da identidade de grupo e da comunidade de prática, que permitem uma abordagem mais prática do objeto.

Tendo em vista que a comunidade de prática é uma das lentes que captam o campo simbólico da pesquisa, julgo pertinente apresentar alguns dados desta comunidade, que auxiliarão na compreensão da análise.

As principais práticas religiosas da comunidade de prática em questão possuem matrizes africanas, a saber: a umbanda e o candomblé. No entanto, os membros da comunidade reúnem-se em um centro espiritualista que adota a filosofia universalista, ou seja, apoia e integra diferentes tradições religiosas.

Portanto, não meramente por efeito da estigmatização, mas por valor filosófico e prática pessoal, os membros costumam assumir a identidade social de “universalistas”, e não de “umbandistas” ou “candomblecistas”, por exemplo, já que muitos deles acumulam práticas religiosas orientais, cristãs e de matrizes indígenas em suas vivências pessoais, além das práticas religiosas de matriz africana.

Outra característica marcante da comunidade de prática é seu caráter não-proselitista, com o qual eu sou completamente alinhada. Isso me leva a não ter interesse em expor excessivamente as práticas do grupo, nem seus membros, nem suas filosofias de vida, além daquilo que seja estritamente necessário à compreensão dos dados analisados nesta dissertação.

Não é objetivo deste trabalho fazer proselitismo de nenhuma espécie, nem para centros específicos, nem para religiões específicas, mas somente apresentar valores alternativos/ positivos para as práticas religiosas de matriz africana,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

entendidas aqui como meios de conectar o ser humano, a natureza e o Princípio Divino, realizadas em qualquer instituição religiosa ou independentemente de instituições religiosas.

Acredito que, desta forma, esteja dando a minha contribuição pessoal para o fim da estigmatização deste campo de experiências.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3
Metodologia
(ou É trabalhando que se faz congá)

Não é brincando que se vence na umbanda
É trabalhando que se faz congá
Vocês tão vendo esse congá firmado
Pai Benedito ajoelhado
Junto aos pés de Oxalá

A pesquisa qualitativa no campo da linguagem, mais especificamente na área do discurso e da interação, tem se consolidado como mecanismo de revisão de comportamentos sociais não acolhedores. Este trabalho se alinha com tal proposta e busca, como objetivo norteador, produzir conhecimento sobre a resistência ao estigma que concerne às práticas religiosas de matriz africana no contexto brasileiro.

Obviamente, não tenho a pretensão de recortar um objeto de pesquisa tão amplo quanto o mundo além-África. Mas considero um horizonte pequeno dizer que vou estudar como a resistência ao estigma na história de vida de um médium de um centro espiritualista do Rio de Janeiro. É isso, mas também não é.

É isso na medida em que meu campo de pesquisa, simbólico e experiencial, é abordado a partir da minha comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009), a saber, o centro espiritualista onde se praticam umbanda, candomblé, encantaria, kimbanda e outros cultos, do qual eu participo ativamente há mais de dois anos. E *não é isso* porque entendo que a estigmatização das práticas religiosas de matriz africana está diretamente relacionada ao racismo e à depreciação das negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010) em contextos de hegemonia branca. Deste modo, este trabalho ressalta a relação do fenômeno particular que esmiúça com a linha do espaço-tempo que o inscreve.

A partir deste olhar panorâmico, abordo meu objeto de investigação com quatro perguntas de pesquisa, que servirão de base para a análise interpretativista dos dados:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

1) Que estratégias linguístico-discursivas os interagentes utilizaram para gerenciar os estereótipos estigmatizantes às práticas religiosas de matriz africana?

2) Que características nos habilitam a entender a história de vida coconstruída durante a entrevista de pesquisa como uma narrativa de resistência?

3) Qual é a estrutura argumentativa da narrativa de resistência em questão?

4) Que entendimentos podemos construir a partir da observação das características dessa narrativa de resistência?

Considero que a formulação das perguntas de pesquisa já é uma das etapas analíticas deste trabalho, visto que foram redigidas após a observação dos dados, levando em conta o conteúdo temático contido neles e minha intenção inicial de estudar a resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, a fim de gerar reflexões pessoais e políticas que culminem em práticas interacionais acolhedoras e humanizadas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.1
A construção do objeto de pesquisa: perspectiva sociointeracional do discurso, análise de narrativa e Antropologia

As perguntas de pesquisa já anteciparam a natureza interdisciplinar desta dissertação. Aqui, os estudos da interação, da narrativa e da Antropologia cooperam na análise interpretativista dos dados.

Partindo da perspectiva sociointeracional do discurso, recorro ao trabalho de Erving Goffman para analisar estigma, acobertamento, tipos de contatos e alinhamentos (1988). Do campo da análise de narrativa, lanço mão das obras de Labov e Waletzky (1967), Labov (1972), Linde (1993), Georgakopoulou (2006), Bamberg & Georgakopoulou (2008), Bastos (2008), Bastos & Biar (2015), como fontes seminais, para discorrer sobre a estrutura das narrativas analisadas, e também desenvolvo o conceito de narrativas de resistência, com base nos trabalhos de Velho

(1981), Castells (1999), Ewick e Silbey (2003), Bosi (2002) e Foucault (1995). E a base etnográfica desta pesquisa vem da Antropologia, já que a etnografia tem sido a metodologia de pesquisa mais consagrada naquele campo (MARCUS & CUSHMAN, 2003). As reflexões sobre a circulação do macrodiscurso do racismo também se fundamentam no olhar antropológico.

3.2
Posicionamento metodológico

Assim como Moita Lopes (2006), Biar (2009) e Bastos e Biar (2015), concordo que a análise qualitativa, interpretativista, de abordagem construcionista moderada (DENZIN & LINCOLN, 2006; SCHWANDT, 2006) é a metodologia mais adequada para a pesquisa do contexto microssocial, já que, em sua natureza, é um campo cujos dados manifestam as estruturas ordenadoras do contexto macrossocial.

Por contexto microssocial, ou simplesmente micro, entendo as interações face a face ou quase-mediadas (THOMPSON, 2008): os encontros sociais. E por contexto macrossocial, ou macro, entendo o sistema social que organiza determinada cultura.

A interpretação construcionista dos dados foi feita com base na perspectiva dialética de análise, que conjuga as abordagens êmica e ética (PIKE, 1954; BERRY, 1990; MARTIN & NAKAYAMA, 2007), isto é, considerando os sentidos compartilhados pelos participantes durante a interação, mas não se limitando a estes sentidos, por se tratar de uma análise engajada, comprometida com a busca de práticas sociais acolhedoras e a desconstrução de discursos que sustentem opressões sociais (BIAR, 2009).

É importante esclarecer que esta pesquisa parte do pressuposto de que o conhecimento é perspectivado por quem o produz e que o pesquisador participa diretamente da (nem digo "influencia a") pesquisa, como o sujeito organizador da confluência de vozes sociais que a compõem. Logo, não me vejo como um sujeito apartado de meu objeto de pesquisa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Desta forma, ao passo que construí esta dissertação, fui também me construindo como sujeito consciente do racismo, da resistência linguística à estigmatização, das técnicas de acobertamento que aliviam a tensão das narrativas.

O processo de integração de tantas vivências, desencadeadas pela pesquisa, ao meu repertório moral e intelectual não foi simples nem instantâneo. Por isso, apesar de me apresentar como sujeito pesquisado, tanto quanto sujeito pesquisador, devo admitir que a busca pelo distanciamento analítico fez parte deste processo de (auto)construção. E acredito que tenha contribuído para a apuração do meu olhar.

O ir-e-vir, da posição discursiva de sujeito à posição discursiva de objeto, durante o trato dos dados, foi necessário para que eu ocupasse a cadeira de agente, consciente do que estava fazendo, até me perceber, efetivamente, como pesquisadora-cidadã.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.3
Etnografia nos Estudos da Linguagem

A etnografia, como já disse anteriormente, é uma metodologia de pesquisa consagrada na Antropologia e tem se firmado como procedimento de pesquisa também nos Estudos da Linguagem, se bem que não seja reproduzida nos mesmos moldes tradicionais, praticados em seu campo de origem.

No campo da linguagem, a etnografia clássica tem sido adaptada às especificidades da área, para atender os casos de pesquisadores que vão a campo gerar e gravar dados de interação, em meio à observação, participante ou não-participante, dos contextos de pesquisa. Devido às particularidades do trabalho de campo nos Estudos da Linguagem, os procedimentos têm sido nomeados como "lente etnográfica", "cunho etnográfico", "complementações etnográficas" (COSTA, 2015) ou "estudo de dimensões etnográficas" (ARAÚJO, 2015), por exemplo.

O trabalho de campo, nas pesquisas de linguagem e discurso, nem sempre assume os compromissos de imersão prolongada, de adequação do pesquisador a uma rotina de observação e produção de um diário de campo, de descrição geográfica do ambiente observado, de descrição psicossocial de todos os

participantes do campo de pesquisa, de descrição dos eventos que acontecem paralelamente no campo.

Por outro lado, a nossa lente etnográfica está comprometida com a explicitação do ponto de vista do observador (BIAR, 2012), com o entendimento de que produzimos conhecimento perspectivado, com a descrição do contexto de pesquisa e dos participantes da pesquisa, com a produção de notas de campo que nos ajudarão a realizar análises perspicazes, mas que não serão, necessariamente, compartilhadas em sua totalidade no relatório final da pesquisa.

Nosso maior compromisso na etnografia, como estudiosos da linguagem, é trazer ao público a materialidade discursiva das interações e ressaltar as particularidades da fala, na medida em que constituem comportamentos sociais, e não apenas normas morfossintáticas ou semânticas de uso da língua. Desta forma, a escolha vocabular, as estruturas sintáticas, as entonações e as pausas, as hesitações, os olhares, os gestos, as histórias contadas e as recusadas, os risos, os desconfortos são destacados em nossas transcrições – que já são procedimentos analíticos – como o material que possibilitará construirmos sentidos micro e macrossociais. Esses são nossos dados, propriamente ditos.

Não nos limitamos a transformar conversas em discurso reportado. E não fazemos isso apenas para marcar território. Acreditamos que a descrição do ambiente social é sempre perspectivada e feita conforme a visão de mundo de quem a produz. Assim, entendemos que a substituição de palavras por "sinônimos", a alteração de estruturas de voz ativa para voz passiva, a interpretação direta das emoções construídas na interação, sem a observação minuciosa dos recursos que compõem a fala, são exemplos de imposições interpretativas, que colocam a perspectiva do observador/etnógrafo no patamar de única possível ou, pelo menos, como a mais adequada para determinado encontro social.

Ao darmos visibilidade para as falas dos interagentes, por meio das transcrições, e ao compartilharmos as experiências de campo que embasam determinadas interpretações, desnudamos, na medida do possível, nossa perspectiva analítica e, com isso, convidamos o leitor a concordar ou não com nossas análises.

Esta busca por transparência na pesquisa, característica dos trabalhos produzidos segundo a perspectiva interacional do discurso, é o elemento que guia a gravação e a escuta atenta dos dados, as transcrições, a seleção de excertos e o refinamento da transcrição dos excertos selecionados. Essas etapas demandam

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

energia e esforços que, em muitos casos, justificam a seleção enxuta dos excertos analisados, eleitos de acordo com a representatividade que alcançam, em relação ao conjunto dos dados gerados.

Em contrapartida, o analista pode se debruçar com mais afinco nos sentidos que constrói para cada excerto e desenvolver interpretações em profundidade, que explorem variadas categorias analíticas e contem com duas ou três camadas de análise (interacional, narrativa, macrossocial).

Procurei caracterizar o tipo de etnografia que tem sido praticada nos Estudos da Linguagem, mais especificamente nas pesquisas realizadas conforme a perspectiva sociointeracional do discurso, para contrastá-la com a etnografia clássica da Antropologia, pois, em meu ponto de vista, trata-se de procedimentos de pesquisa diferentes.

Tendo isso em vista, entendo que (i.) a consideração da fala como dado de análise, (ii.) a explicitação dos processos que levam o analista a produzir determinados sentidos, e não outros, (iii.) e a saída do lugar de observador (participante ou não-participante) para assumir o lugar de participante da pesquisa, igualmente analisável nas interações sejam contribuições importantes que o campo da Sociolinguística Interacional pode legar aos estudos antropológicos e a outras áreas que recorram à etnografia como metodologia de pesquisa.

Por tudo isso, com base nesta exposição, trato esta dissertação como um trabalho etnográfico dos Estudos da Linguagem, considerando as especificidades que a etnografia apresenta em nosso campo de saber.

Esclarecidos os entendimentos sobre a etnografia no campo da linguagem, aproveito para explicitar, também, alguns objetivos deste procedimento metodológico: (1) compreender comportamentos e identidades sociais a partir das características da fala, (2) construir sentidos, situados e generalizáveis, para as práticas sociais e (3) verificar a atualização de discursos macrossociais (hegemônicos ou de resistência) nas interações microssociais.

O alçamento da fala ao estatuto de matéria-prima da investigação etnográfica permite que produzamos conhecimentos facilmente aplicáveis ao cotidiano, pois aponta caminhos acessíveis a todos aqueles que desejarem engajar-se na revisão de seus comportamentos durante os encontros sociais. Assim sendo, a etnografia, nos Estudos da Linguagem, mostra como é possível afastar-se dos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

discursos que engendram a opressão social e, proporcionalmente, aproximar-se das práticas que consideram o outro como pessoa humana, assim como nós mesmos.

3.4
Caminho da pesquisa

Entrei no mestrado ao mesmo tempo em que comecei a me engajar em práticas religiosas de matriz africana, na umbanda, na kimbanda, no candomblé e na encantaria.

Em março de 2016, ainda não fazia ideia do que iria pesquisar, qual linha de pesquisa adotaria, nem como as práticas religiosas de matriz africana passariam a fazer parte da minha identidade social de forma tão proeminente. Mas, ao longo do primeiro semestre do mestrado, fui percebendo que não seria capaz de me envolver com uma pesquisa que não fosse apaixonante para mim e que meu encantamento inicial com as práticas religiosas de matriz africana poderia ser o dínamo que eu precisava para me aprofundar na vida acadêmica.

E, assim, comecei a namorar os estudos do discurso, a entender um pouco mais sobre a interação como unidade de análise da vida social, a compreender o engajamento político inerente a este ramo dos Estudos da Linguagem e a viver uma vida dedicada a servir ao sagrado: nas pessoas, na natureza, no divino. Muitas novidades para mim. Todas de acordo com a necessidade interior de engajamento, de completude. Aceitei o desafio de encarar meu contexto religioso como campo de pesquisa, mesmo sem saber ao certo por onde começar.

Mas não demorou muito para que a pesquisa do mestrado ganhasse um norte. Logo no início da etapa formativa específica, que compreendeu disciplinas sobre discurso, interação e narrativa, conheci o trabalho de Erving Goffman e sua teorização sobre estigma. Acendeu em mim a luz de que as práticas religiosas de matriz africana, o estigma e a interação formariam o conjunto base da minha pesquisa acadêmica.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.4.1 Motivações (explícita e implícita)

Lembro-me nitidamente da aula sobre estigma e minha lembrança é de um momento de interação social no qual eu me percebi, pela primeira vez, um sujeito estigmatizado – ou, nas palavras de Goffman, um "desviante normal" (1988, p. 141).

Realizei o caráter constitutivo do discurso naquele dia. Acredito que as experiências, muito mais do que o conhecimento intelectual, fazem parte do que somos, de nossas identidades. Fui constituída como portadora de um traço diferencial: a prática religiosa de matriz africana. Lembrei as minhas mudanças de assunto quando começava alguma temática religiosa, as vezes que saía escondida para o centro, as justificativas que fui instada a dar ao passar a usar branco às sextas-feiras, a vergonha por cheirar a charuto às vezes. Entendi que, em termos goffmanianos, isso se chama acobertamento, que é a técnica de controle da tensão do estigma.

O tema tocava meu dia a dia, minhas relações familiares, minha comunidade espiritual, minha identidade social e mais: meu reposicionamento social como pesquisadora acadêmica, professora, membro de uma comunidade de práticas religiosas de matriz africana. Engajamento maior, impossível.

Essa foi a motivação explícita, a que eu percebi e encampei de cara, no momento de partida, antes mesmo da geração de dados ou de qualquer outra etapa da pesquisa. Não é à toa que estigma é o tema central desta dissertação, o fio condutor do trabalho, o foco do objetivo geral de pesquisa.

Todavia, ao longo do trabalho – mais especificamente, com um movimento de autoescuta que iniciei para me ajudar a acompanhar as mudanças que esta pesquisa etnográfica gerou em mim –, percebi que havia outra bandeira sendo levantada em minhas falas, na condução das entrevistas, nos jeitos de formular o tema, nas minhas explicações sobre a pesquisa para amigos e outros pesquisadores.

Percebi que meu trabalho era uma defesa implícita da filosofia universalista, apresentada como postura conciliadora de diferenças sociais, oferta de letramento possível para quem busca meios fraternos para lidar com as divergências de crença e prática espiritual que convivem em diferentes culturas, e nos termos técnicos que venho empregando nesta dissertação: procurei apresentar o universalismo como uma filosofia que propicia práticas de interação acolhedoras.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Eu e as pessoas entrevistadas no percurso desta dissertação nos declaramos universalistas. Sabendo disso, acredito que minha pesquisa tenha sido conduzida com o propósito, inicialmente implícito, agora explicitado, de mostrar a relevância espiritual das práticas religiosas de matriz africana, não em detrimento de nenhuma outra tradição, mas como caminhos espirituais tão dignos quanto quaisquer outros.

3.4.2 Geração dos dados

Escolhi tomar a entrevista de pesquisa como o principal instrumento de geração de dados para este trabalho. Alinho-me, desta forma, aos pesquisadores que entendem a entrevista como evento social, caro à análise qualitativa, interpretativista e construcionista (GOFFMAN, 2002; MISHLER, 1991; BASTOS & BIAR, 2015), que ancora esta dissertação.

As entrevistas que constam neste trabalho são tratadas como encontros sociais entre mim e um participante entrevistado, semiestruturadas (MINAYO, 1993), em um contexto imediato (lugar, horário, cenário e outros ouvintes), guiadas por dois outros contextos: o da dissertação e o da temática religiosa que me une a cada entrevistado.

Deixei os entrevistados à vontade para decidirem os locais e os horários das entrevistas, conforme suas rotinas pessoais, procurando, na medida do possível, ambientes silenciosos e privados, para que ficássemos à vontade para contar histórias de estigma, que não costumam fazer parte de memórias agradáveis. Também para facilitar a emergência de narrativas, garanti a anonimização dos dados a todos os entrevistados.

As entrevistas foram gravadas em áudio, com a ciência e o consentimento dos entrevistados. Além dos dados de áudio, fiz notas de campo, referentes às situações de entrevista e à observação participante no campo de pesquisa, a fim de enriquecer minhas análises interpretativistas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.4.3 Seleção dos dados

Encerrada a fase de geração de dados, passei à seleção dos dados que fariam parte do meu capítulo de análise. Durante este processo, submeti dados à análise conjunta no grupo de pesquisa que eu integro, o NAVIS (Narrativa e Interação Social, PUC-Rio/CNPq); discuti questões analíticas com a minha orientadora; fiz exercícios analíticos com os dados gerados, durante as disciplinas do mestrado, para contar com as avaliações e os conhecimentos das professoras e dos colegas do Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem (PUC-Rio); além de submeter análises de dados a eventos acadêmicos da minha área de atuação.

A partir disso, escolhi analisar uma entrevista de pesquisa, a do Rafael, entre as seis realizadas, devido aos meus interesses de investigação, à temática e à forma de desenvolvimento da entrevista selecionada, bem como às características do narrador, que me impressionou particularmente pela sua habilidade narrativa.

Além disso, verifiquei que as categorias que usei na análise das narrativas de Rafael são representativas de todo o *corpus* gerado, apresentando recorrência nas seis entrevistas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.5
Caracterização geral dos dados

Com base na proposta de Biar (2012), apresento uma tabela que mostra, visualmente, o *corpus* que alimenta a etnografia desta dissertação.

Dados analisados

Entrevistado	Entrevistador	Duração	Linhas transcritas	Conteúdo temático
Tiago (1)	Clarissa	38’56”	212	Início na umbanda, universalismo, infância na Igreja Católica, aprendizados na umbanda, mediunidade, tratamentos espirituais, missão pessoal na umbanda, relação das práticas religiosas com a preservação da natureza.
Rafael	Clarissa	50’04”	431	História de vida, início na umbanda, missão pessoal na umbanda, relação atual com a

				umbanda, discriminação racial, discriminação religiosa, ciência x religião, universalismo, religiões naturalistas, tradição oral x tradição escrita, primeiro encontro com um Exu e outras histórias pessoais sobre o contexto religioso.
Tiago (2)	Clarissa	67'38"	134	Relação da família com a umbanda, dificuldade de falar sobre a prática da umbanda em determinados contextos interacionais, universalismo, discriminação religiosa, discriminação racial, discriminação de classe, candomblé, religiões brasileiras, relação do tráfico de drogas com o fechamento de terreiros no Rio de Janeiro.
Sueli	Clarissa	23'11"	37	Início na umbanda, missão pessoal na umbanda, universalismo, relação com outras religiões, discriminação religiosa no local de trabalho.
Cláudia	Clarissa	42'21"	79	História de vida, início na umbanda, missão pessoal na umbanda, universalismo, relação atual com a umbanda, discriminação racial, discriminação religiosa, diferenças culturais em relação à umbanda em contextos internacionais e no Brasil.
Vagner	Clarissa	22'38"	24	Início na umbanda, aproximações entre o sagrado, a arte e a natureza, missão pessoal na umbanda.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.6
Transcrição dos dados

Assim como Mishler (1991), Riessman (1993), Garcez (2002), Bastos e Biar (2015), entendo a transcrição como etapa analítica da pesquisa etnográfica no campo da linguagem. Transcrever é interpretar: entonações, ênfases, pausas, reformulações, hesitações não costumam ser explicitadas por quem está conversando, mas são construídas por quem está analisando um encontro social.

A partir deste entendimento, realizei as transcrições dos dados subordinadas ao objetivo desta pesquisa: produzir uma análise engajada, voltada para a compreensão de práticas sociais – e não um trabalho estruturalista ou ortográfico. Por isso, optei pela grafia não modificada nas transcrições. As convenções criadas baseiam-se nos trabalhos de Garcez, Bulla e Loder (2014) e Bastos e Biar (2015), e estão dispostas em tabela anexa.

3.7
Segmentação da análise

Com o objetivo de tornar a análise mais clara, didática e organizada, realizei, primeiramente, a segmentação temática dos dados, da seguinte forma: no primeiro eixo temático, reuni excertos em que ficou evidente (1) a caracterização do estigma, no segundo eixo temático, excertos que apresentaram (2) o gerenciamento do estigma e no terceiro eixo temático, excertos que mostraram (3) a construção de um sistema de coerência (LINDE, 1993) próprio da situação comunicativa em questão.

Em seguida, para cada tema a ser analisado, abri três seções, privilegiando, em cada uma delas, uma perspectiva teórica, a saber: análise interacional, análise de narrativa e análise macrossocial.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.8
Categorias analíticas

Transcritos os dados e formuladas as perguntas de pesquisa, parti para a seleção de excertos representativos das questões do *corpus*, com base na observação das categorias analíticas mais recorrentes nos dados. As categorias distinguem-se entre interacionais, narrativas e macrossociais, conforme a segmentação teórica da análise, já explicada na subseção anterior.

As categorias que cobrem a análise segundo a perspectiva sociointeracional do discurso são: contato misto/ contato em bases iguais (GOFFMAN, 1988), alinhamento intragrupal/ alinhamento exogrupal (GOFFMAN, 1988),

acobertamento (GOFFMAN, 1988), estratégias de neutralização do desvio (BIAR, 2015), reformulação (BILMES, 2011; GAGO et al., 2012) e trabalho de face (GOFFMAN, 1980; 2009). Além disso, construí significados a partir da observação dos detalhes da fala, expressos na transcrição.

A análise das narrativas transcritas centrou-se no conceito de narrativas de resistência (VELHO, 1981; CASTELLS, 1999; EWICK & SILBEY, 2003; BOSI, 2002; FOUCAULT, 1995) e baseou-se nas categorias da narrativa canônica de Labov (1972): sumário, orientação, complicação, avaliação, resolução e coda; em estruturas narrativas não-canônicas (GEORGAKOPOULOU, 2006; BAMBERG & GEORGAKOPOULOU, 2008; BASTOS & BIAR, 2015); nos estudos de Linde (1993) sobre as histórias de vida, enfatizando o construto sistema de coerência; nas noções de ponto das narrativas (LABOV & WALETZKY, 1967), pontos de virada (MISHLER, 2002) e *accounts* (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009); e no formato narrativo de saga heroica, proposto por Gergen (1997).

É importante ressaltar, também a centralidade da observação do processo de construção de identidades sociais, por meio da organização da experiência em histórias, nas seções de análise de narrativa.

E a análise macrossocial buscará compreender a aproximação entre a estigmatização das práticas religiosas de matriz africana e diferentes atravessamentos identitários, tais como raça, classe social, orientação sexual e formação intelectual. O principal foco desta lâmina analítica está na associação do macrodiscurso hegemônico do racismo aos estereótipos estigmatizantes das práticas religiosas de matriz africana.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.9
Participantes das entrevistas

Os trabalhos publicados no campo da Sociolinguística Interacional alinham-se à busca da transparência e da exposição dos processos de pesquisa ao leitor, bem como ao entendimento de que o pesquisador é um participante analisável na situação de interação. Ciente desta prática, nesta seção, procuro descrever os participantes das entrevistas, conforme a leitura social a que eles estão submetidos,

levando em conta atributos relevantes para as análises desta dissertação, tais como: raça, faixa etária e profissão.

Por participantes das entrevistas entendo as pessoas entrevistadas, que são membros ativos e atuantes do centro espiritualista de filosofia universalista ao qual eu também pertenço. Além dos entrevistados, eu mesma me compreendo como participante da pesquisa.

As entrevistas analisadas formam o *corpus* deste trabalho, que conta com seis participantes, descritos a seguir.

Os nomes civis dos cinco entrevistados foram substituídos por nomes fictícios. Apenas o meu nome, pela necessidade evidente da pesquisa, foi mantido nas descrições destes participantes. Os codinomes foram criados para que a fonte dos dados não possa ser identificada pelo leitor comum.

Rafael é psicólogo, tem 40 anos, é branco. Aceitou participar da pesquisa prontamente e me recebeu em seu consultório, num horário vago entre dois pacientes. Ele é membro do centro espiritualista em questão há quase vinte anos e vem de uma família em que já se praticavam o espiritismo kardecista e a umbanda tradicional.

Tiago é estudante de engenharia, tem 31 anos, é branco. Foi o primeiro entrevistado desta pesquisa e me concedeu duas entrevistas, ambas em sua casa. Na primeira entrevista, eu ainda estava formulando meu tema de pesquisa e não segui o roteiro semiestruturado que adotei posteriormente. Por isso, realizamos um segundo encontro. Tiago é membro da casa espiritual há mais de 10 anos. Frequentou a Igreja Católica Apostólica Romana na infância, por influência da família.

Sueli é professora, tem por volta de 50 anos, é negra. Conversou comigo no centro ao qual pertencemos, antes de uma gira de umbanda. Ela participa do centro há aproximadamente 15 anos e, antes de conhecer a umbanda, não tinha religião. Tem uma filha evangélica e mãe católica, com as quais convive amorosamente, apesar das diferenças de crença e prática.

Cláudia é psicóloga, tem por volta de 40 anos, é negra. Recebeu-me com entusiasmo em sua casa para a entrevista e compartilhou comigo informações sobre

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

sua pesquisa, que também envolve umbanda, porém no ramo da psicologia. Ela é membro do centro em questão há mais de 20 anos e frequenta giras de umbanda desde criança, época em que ia às giras acompanhada por familiares e amigos.

Vagner é artista plástico, tem por volta de 50 anos, é negro. Conversamos no centro, antes de uma reunião administrativa. Ele enfatizou os aspectos positivos da religiosidade e a possibilidade de expressar o sagrado através da arte. Vagner é faz parte do centro há aproximadamente 20 anos.

Clarissa é professora, tem 30 anos, é branca. Conduziu as entrevistas analisadas nesta pesquisa sozinha, tomando por base um roteiro semiestruturado, que partia de uma pergunta sobre como se deu o início das práticas religiosas de matriz africana na vida do participante, além de abordar histórias de constrangimento ou discriminação social.

Minha família é evangélica, muito atuante na Igreja Batista, à qual eu pertenci durante a infância e a adolescência. Antes de conhecer o centro do qual sou membro, eu era ateísta e não praticava nenhuma religião. E acredito que toda esta dissertação fale muito mais sobre mim do que qualquer autodescrição que eu possa fazer...

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

3.10
Implicações da pesquisa

Pesquisas que envolvem interação, ainda mais etnográficas e com engajamento social, geralmente têm implicações éticas e/ou políticas. Esta seção contém meus esforços por identificar as implicações éticas e políticas deste trabalho.

3.10.1 Questões éticas

É impossível garantir certas preservações em uma pesquisa (auto)etnográfica. Todos que me conhecem ou que quiserem investigar um pouco

mais estes dados poderão saber qual é o centro ao qual eu e meus entrevistados pertencemos. Mesmo assim, usei codinomes e procurei descaracterizar excertos que identificassem facilmente as fontes. Este é um cuidado com a pessoa que está se expondo na interação e também uma preocupação ética desta pesquisa.

Outra questão ética que tem sido discutida atualmente é o fato de um pesquisador branco falar sobre racismo ou de uma pessoa socialmente privilegiada falar sobre discriminação social. Eu, como pessoa branca e socialmente privilegiada, estudante de pós-graduação *stricto sensu*, pertencente à classe média brasileira, entendo que minha condição social impõe limitações à minha pesquisa, mas não concordo que deva me calar diante de questões evidentes nos meus dados, no meu cotidiano como praticante de religiões de matriz africana, na história do meu país. A forma que encontrei para lidar com este embate, de forma consciente e respeitosa, foi olhar as questões raciais a partir do meu lugar de fala: como pessoa branca e privilegiada, para, assim, também colocar em discussão este privilégio branco.

Não pretendo explicar o que o negro sente ao sofrer racismo nem os constrangimentos sociais contra os quais a pessoa negra luta diariamente. Não teria condição de fazer este trabalho e concordo que ele seria injusto e mal feito. Mas tenho condição de refletir sobre o meu papel social e como ele se expressa nos discursos que analiso, além de abrir espaço às vozes de pessoas negras, que falam sobre o racismo adotando a perspectiva êmica.

Além disso, tenho lutado contra dois extremos: o de não me atrever a interpretar e o de sustentar interpretações injustas, que exijam de um material algo que ele não se presta a construir. Destaco a importância da análise conjunta dos dados neste processo, especialmente no grupo de pesquisa ao qual pertenço, o NAVIS (Narrativa e Interação Social, PUC-Rio/CNPq), e, informalmente, com a parceria de pesquisadores-amigos, meus colegas de mestrado.

Diferentes perspectivas analíticas têm me ajudado a perceber as crenças e os valores que formam minhas identidades sociais e a pensar se quero continuar sustentando-as em minhas interações ou não, se prefiro fazer o esforço de abandoná-las. Acredito que ninguém esteja fadado a uma visão de mundo para sempre, as visões de mundo não são cristalizadas, gravadas sobre pedra. Mas, em contrapartida, entendo que é necessário fazer esforço, ter muita força de vontade e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

persistência laboral para mudar hábitos, às vezes praticados durante toda uma vida.

3.10.2 Questões políticas

Entre as implicações políticas, posiciono-me como pesquisadora-cidadã, empreendedora de um trabalho socialmente engajado, em busca de mais fraternidade entre as pessoas, independentemente de raça, credo, classe social, gênero, orientação sexual ou qualquer outro atravessamento identitário.

Não ignoro a relação histórica entre os exemplos de terrorismo religioso e racismo religioso que proliferaram na cidade do Rio de Janeiro e em suas adjacências logo após o resultado da eleição do bispo Marcelo Crivella (PRB) para prefeito do Rio, em outubro de 2016[3]. E faço questão de chamar a atenção para este fato, a fim de que cada cidadão-eleitor que entrar em contato com esta pesquisa possa aprofundar a consciência dos possíveis resultados de seus votos políticos.

Considero, ainda, que os resultados desta pesquisa podem oportunizar letramento para todos aqueles que, assim como eu, buscam tomar consciência de seus comportamentos e aprimorá-los, para que sejam acolhedores e abertos às diferenças.

E, por fim, alegro-me em perceber que esta pesquisa dialoga com o trabalho desenvolvido por militâncias negras e sociais[4], que vêm distribuindo discursos de resistência às opressões da ordem macrossocial.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

[3] Mais detalhes desses exemplos no capítulo 4: "Estigma e práticas religiosas de matriz africana (ou Vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar do tempo do cativeiro)".

[4] Destaco as exercidas por meio dos sites: "Revista AzMina" (http://azmina.com.br/2016/04/apropriacao-cultural-e-um-problema-do-sistema-nao-de-individuos/), "Geledés" (https://www.geledes.org.br/tais-araujo-fala-sobre-feminismo-e-luta-contra-racismo-eu-tornei-negra/) e "Um modo de vida contra o medo da vida" (http://modocontraomedo.blogspot.com.br/2015/08/apropriacao-cultural-sob-uma-analise.html), que são recursos de letramento para esta pesquisadora e influenciam diretamente a construção desta dissertação.

4

Estigma e práticas religiosas de matriz africana (ou Vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar do tempo do cativeiro)

Vovó não quer casca de coco no terreiro
Pra não lembrar do tempo do cativeiro
Meu cativeiro, meu cativeiro, meu cativeirá
Pra não lembrar do tempo do cativeiro

O objetivo geral desta pesquisa, como já temos enfatizado, é ampliar os conhecimentos sobre a resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, observando o gerenciamento do estigma em histórias de vida de pessoas engajadas nessas práticas. Para sustentar essa análise, vamos nos basear nos trabalhos de Goffman (1988) e Becker (2008), "Estigma" e "Outsiders: estudos de sociologia do desvio", respectivamente.

Assim, entendemos estigma como a profunda depreciação de um atributo diferencial na relação interpessoal, a ponto de gerar desconforto, vergonha, constrangimento e até humilhação para o indivíduo estigmatizado, que se torna "inabilitado para a aceitação social plena" (GOFFMAN, 1988, p. 7), já que a aceitação social depende do alinhamento do indivíduo com a norma social, ou os estereótipos validados no senso comum.

Goffman relembra que os primeiros registros que conhecemos do termo estigma são oriundos dos gregos antigos, que o utilizavam para "se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava" (1988, p. 11).

Ele continua sua análise relacionando os sentidos metafóricos que se acrescentaram ao termo, já na Era Cristã: erupções sobre a pele que sinalizavam graça divina e sinais corporais de distúrbio físico – que é uma apropriação médica da metáfora religiosa.

Ressaltando o relativismo da noção de estigma, que fala sobre uma "linguagem de relações e não de atributos", Goffman destaca que "um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso" (1988, p. 13).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

É importante esclarecer que a leitura que fazemos sobre as noções goffmaniana de estigma e beckeriana de desvio é relativista, ou seja, apoia-se em uma tradição interpretativa interacionista, que compreende que o estigma se constrói ou se atualiza na interação, a partir da rotulação de desvios sociais.

Como esclareceu Gilberto Velho (2003), para nós, interacionistas,

> não existem desviantes em si mesmos, mas sim uma relação entre atores (indivíduos, grupos) que acusam outros atores de estarem consciente ou inconscientemente quebrando, com seu comportamento, limites e valores de determinada situação sociocultural. Trata-se, portanto, de um confronto entre acusadores e acusados (p. 23).

Portanto, não entendemos que determinado atributo seja essencialmente estigmatizado nas relações sociais, apesar de sustentarmos que existem macrodiscursos cristalizados, hegemônicos, muitas vezes repetidos, objeto de pouca reflexão em âmbito social, que ditam as expectativas do grupo social em relação ao que é "normal" e o que é "desviante".

Esses macrodiscursos hegemônicos, generalizadores e balizadores de expectativas socioculturais estão sendo entendidos nesta pesquisa como "estereótipos", que circulam no senso comum e podem, ou não, desencadear a construção de estigmas na interação, conforme se deem as relações entre os atributos diferenciais em questão e os estereótipos a eles concernentes (GOFFMAN, 1988, p. 13).

Outra formulação importante para o entendimento das práticas religiosas de matriz africana como "atributos diferenciais", neste trabalho, é o "desvio", de Howard Becker (2008), tomado como qualquer comportamento rotulado como anormal, não-convencional e, por isso mesmo, "desviante", num encontro social.

Desta forma, percebe-se que o desvio não é, em si mesmo, uma conduta imoral ou indigna, mas uma construção dialógica, situada, que pode ter maior ou menor grau de impregnação social, de acordo com as relações de poder de quem rotula um comportamento e quem pratica determinado comportamento rotulado.

Observando ambas as definições, percebe-se o paralelo dos conceitos "estigma" e "desvio", no que tange à relativização de ambos, ainda que Goffman radicalize as consequências desencadeadas pelo estigma, ao passo que a leitura de Becker sobre os desvios sociais, neste quesito, é menos drástica.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Para Goffman, o estigma resulta no total descrédito do sujeito estigmatizado na interação social, na medida em que este assume uma "identidade deteriorada" (1988, como verificamos no título da obra), ao passo que Becker apenas sinaliza que quem adere a situações desviantes assume a identidade de "pessoa rotulada de desviante" (2008, p. 22).

Para os entendimentos deste trabalho, ambas as noções, de desvio e estigma, são cabíveis analiticamente, uma vez que posicionar-se socialmente como pessoa engajada em práticas religiosas de matriz africana pode levar o praticante a assumir uma identidade desviante ou mesmo uma identidade deteriorada, conforme o contexto microssocial em que essa informação seja compartilhada.

No entanto, apesar da ciência de que o objeto de estudo desta dissertação pode ser analisado ora como estigma, ora como desvio, o termo estigma é privilegiado no decorrer da análise, devido ao posicionamento ético-político desta pesquisadora, que vem sustentando que a estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, em contexto macrossocial, pode estar associada a situações de racismo, intolerância religiosa, discriminação cultural, discriminação de classe social ou discriminação de orientação sexual.

Assim como Goffman (2002), entendemos os encontros sociais (micro) como objeto de estudo da ordem social (macro) e entendemos também a conceituação de estigma como uma reunião, em si mesma, de micro e macro, na medida em que congrega a atualização de estereótipos na relação interpessoal (1988, p. 13). Deste modo, passaremos, agora, a observar mais detalhadamente a construção do estigma nesses dois níveis, micro e macrossocial.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

4.1
Estigma em contexto microssocial

Em contexto microssocial, isto é, nos encontros sociais da vida cotidiana, podemos observar a estigmatização decorrente do contato de indivíduos "normais" com indivíduos portadores de "atributos diferenciais", ou as estratégias que pessoas estigmatizadas usam para construírem suas identidades de forma mais

favorável, mitigando estereótipos estigmatizantes, diante de um público virtual não estigmatizado (GOFFMAN, 2009).

4.1.1 Estigma e interação

Para situar o estigma como construto produzido na interação, Goffman cria o conceito de "contato", que seria o ambiente interacional mais ou menos favorável à construção do estigma. Assim, existem os "contatos mistos", que são caracterizados pela participação de pessoas portadoras de atributos diferenciais juntamente com pessoas "normais", na mesma interação, e os "contatos em bases iguais", nos quais interagem indivíduos igualmente estigmatizados ou igualmente "normais".

Se aceitarmos que a atualização de um estigma só pode se dar em um ritual de interação, especialmente em contatos mistos, aderimos, conjuntamente, à perspectiva crítica em nossas análises, já que todo indivíduo identificado como estigmatizado apontará, também, a existência de outro indivíduo que tenha gerado a estigmatização, ou seja, alguém que é capaz de oprimir outra pessoa.

O trabalho seminal de Goffman debruça-se sobre a construção do estigma nos "contatos mistos", e não nos "contatos em bases iguais". Isto é: nos exemplos que o autor elege, um atributo pode apresentar valor depreciativo na relação com outra pessoa que não o manifeste. Apropriando-nos da conceituação de Becker, poderíamos dizer que o desvio se constrói quando há alguém que assim o rotule, este alguém, por sua vez, rotulado como normal.

Na entrevista de pesquisa que selecionamos para o capítulo de análise, o tópico da conversa são as práticas religiosas de matriz africana, entendidas como um atributo diferencial ou traço desviante compartilhado pelos dois interagentes. Na leitura de Goffman, temos um contato em bases iguais, entre duas identidades estigmatizadas.

Entretanto, percebemos que o estigma não só está evidenciado em toda a narrativa da história de vida do entrevistado, que "permanece sensível aos códigos e condutas convencionais" (BIAR, 2015, p. 116), como também estimula a emergência de "estratégias de neutralização do desvio" (BIAR, 2015) e de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

"narrativas de resistência" (EWICK & SILBEY, 2003), como observaremos no capítulo de análise.

Assim sendo, aplicaremos, nesta dissertação, o aparato analítico de estigma em um contato em bases iguais, ampliando a aplicação das formulações teóricas de Goffman em outros contextos interacionais, assim como fez Leandro Cristóvão, em sua tese de doutorado em Estudos da Linguagem (2016). Pois, como Sacks (1984) bem identificou, estamos o tempo todo esforçando-nos para sermos comuns e nossas identidades sociais encontram-se a serviço deste trabalho.

Nesse esforço de nos adequarmos às requisições dos grupos sociais nos quais interagimos, podemos empregar o que Goffman denominou como técnicas de controle da tensão e da informação (1988, pp. 51, 84, 102, 113).

As técnicas de controle da tensão dizem respeito aos indivíduos "desacreditados" (1988, p. 51), que são os que exibem atributos diferenciais, sem conseguirem ocultá-los aos olhos de seus interlocutores. Um exemplo seria alguém que tem o rosto desfigurado. Neste caso, o estigma pode fazer parte da interação desde o primeiro instante do encontro social e, sendo assim, a tensão que se instaura deve ser gerenciada pelo estigmatizado e por seu interlocutor, a fim de que a interação se sustente.

Para evitar as dificuldades interacionais, a identidade desacreditada pode praticar o "encobrimento" (1988, p. 84) do estigma, procurar desviar o foco da atenção da conversa para outro atributo ou situação não diferencial.

Já as técnicas de controle da informação, ou "acobertamentos" (1988, p. 113), podem ser aplicadas pelos indivíduos "desacreditáveis" (p. 51), isto é, aqueles que têm a possibilidade de manipular o estigma, esconderem seus atributos diferenciais durante uma interação.

No caso do estigma concernente às práticas religiosas de matriz africana, que é o tema central deste trabalho, os indivíduos estigmatizados são "desacreditáveis" e podem "acobertar" esta informação em determinados grupos aos quais pertencem, para não sofrerem com a assunção de uma identidade deteriorada. A depreciação da pessoa engajada em práticas religiosas de matriz africana, em muitos casos, depende de sua autorrevelação ou de um flagrante.

Entendemos, ainda, que o encobrimento e o acobertamento do estigma podem ser formas de preservação da face do indivíduo que se sente em exibição

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

durante um contato misto (1988, p. 24). Além desses recursos, Goffman também menciona a distância física como forma de proteção da identidade (pp. 93, 94), isto é, a pessoa pode evitar interagir, para que não se sinta socialmente exposta.

Apesar da dificuldade interacional que enfrentam, algumas identidades deterioradas mais ousadas podem querer arriscar-se à exposição. Para elas, todo um código social é descrito, segundo o qual seria preciso desenvolver comportamentos que respondessem a questões-padrão, tais como:

> fórmulas para se sair de situações delicadas, o apoio que ele deveria dar a seus iguais; o tipo de confraternização que deveria ser mantido com os normais; os tipos de preconceitos contra seus iguais que ele deveria ignorar e os tipos que ele deveria atacar abertamente; até que ponto deveria apresentar-se como uma pessoa tão normal quanto qualquer outra e até que ponto deveria aceitar um tratamento ligeiramente diverso; os fatos sobre seus iguais de que se deveria orgulhar; o fato de ter que se defrontar com seu próprio atributo diferencial (GOFFMAN, 1988, p. 120).

Outras formulações importantes para a análise interacional desta dissertação, entre o escopo de conceitos que orbitam em torno de estigma, são as de "alinhamento intragrupal" (1988, p. 123) e "alinhamento exogrupal" (p. 126).

Se um indivíduo está discursivamente alinhado com pessoas que são suas companheiras de sofrimento, que ostentam os mesmos estigmas, ele mantém um alinhamento intragrupal. Ao passo que, se está discursivamente alinhado aos "normais", ou seja, às pessoas não estigmatizadas, seu alinhamento é exogrupal.

Na entrevista escolhida para nossa análise, observando a narrativa central e a situação de interação como um todo, percebemos que Rafael e Clarissa estão em alinhamento intragrupal, visto que se posicionam discursivamente como pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana. Entre os possíveis efeitos do alinhamento intragrupal estão a militância e o elogio aos valores e às contribuições especiais da classe em questão (1988, p. 125).

Voltando a tratar do contexto deste trabalho, percebemos que o próprio ato de pesquisar o estigma de um ambiente familiar caracteriza a militância de Clarissa e pode ser entendido como um esforço em diferenciar o "familiar" do "conhecido" (VELHO, 1981), a fim de desconstruir estereótipos que alimentam relações de poder opressoras.

Como veremos na análise, Rafael, ao contar sua história de vida com as características de uma narrativa de resistência, também adere a esta militância. Na

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

penúltima subseção do capítulo de análise, intitulada "A construção de um sistema de coerência próprio", notamos também que as crenças e valores coconstruídos na entrevista prestigiam a classe estigmatizada, reforçando o alinhamento intragrupal.

Mais um efeito relevante do alinhamento intragrupal no qual os participantes da entrevista se encontram posicionados é o de "chamar a atenção para a situação de seus iguais (...), consolidando uma imagem pública de sua diferença como uma coisa real e de seus companheiros estigmatizados como constituindo um grupo real" (GOFFMAN, 1988, p. 125).

Em nosso caso, este aspecto ressalta o efeito constitutivo do trabalho, já que as pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana estão sendo discursivamente construídas como um grupo estigmatizado, digno de análise científica e socialmente relevante. Afirmamos isso por meio da percepção de que, na interação, ambos os participantes se reconhecem como pessoas estigmatizadas e, por isso, precisam resistir a esse rótulo social.

Apesar de o principal alinhamento da interação em análise ser intragrupal, em diversos momentos da história de vida de Rafael veremos que ele (com a aquiescência de Clarissa) lança mão de saberes de outras culturas e tradições para construir discursivamente sua narrativa de engajamento às práticas religiosas de matriz africana. Nestes casos, ocorre também alinhamento exogrupal, busca de reconhecimento dos "normais", afirmação de valores não estigmatizados e/ ou hegemônicos, ou ainda, nas palavras de Goffman, a busca pelo "bom ajustamento" (1988, p. 132), que pode ser compreendida como a habilidade de parecer estar à vontade com seu atributo diferencial, aceitar-se exatamente como se é, parecer bem resolvido. O bom ajustamento facilitaria o trabalho dos não estigmatizados em agirem de modo espontâneo (GOFFMAN, 1988, p. 127).

Goffman (1988) chama esse tipo de postura, ora em alinhamento intragrupal, ora em alinhamento exogrupal, de "ambivalência" (p. 117):

> [q]uer mantenha uma aliança íntima com seus iguais ou não, o indivíduo estigmatizado pode mostrar uma ambivalência de identidade quando vê de perto que eles comportam-se de um modo estereotipado, exibindo de maneira extravagante ou desprezível os atributos negativos que lhes são imputados. (...) Em resumo, ele não pode nem aceitar o seu grupo nem abandoná-lo (p. 118).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Podemos pensar que o alinhamento exogrupal coadotado por Rafael e Clarissa considera a leitura potencial de pessoas "normais" que a dissertação de Clarissa enseja, e que os participantes buscam, com tal alinhamento, aproximar-se de seu público leitor com uma identidade mais favorável e com uma postura que facilite a compreensão do outro em relação às especificidades de seu grupo.

Os efeitos do alinhamento exogrupal, em nossa análise interacional, traduzem-se como estratégias de neutralização do desvio (BIAR, 2015), por exemplo, empregadas para gerenciar o estigma que une entrevistadora e entrevistado. Nesses casos, Rafael e Clarissa demonstram aceitar-se "alegre e inconscientemente, como igua[is] aos normais enquanto, ao mesmo tempo, se retir[am] voluntariamente daquelas situações em que os normais considerariam difícil manter uma aceitação semelhante" (GOFFMAN, 1988, p. 132).

4.1.2 Estigma e narrativa

As narrativas que consideramos nesta pesquisa são contadas em interação, em âmbito microssocial. Tomando esta perspectiva como ponto de partida, na análise que faremos, nos valeremos da proposta de Bauman (1986) de observar as narrativas em dois níveis: o do evento narrado e o do evento narrativo. Por este motivo, julgamos pertinente desenvolver os construtos teóricos que embasam a análise do estigma nesses dois níveis em uma subseção específica.

Tomaremos como eventos narrados os que se desenrolaram no tempo-espaço recriado por Rafael durante suas narrativas: o conteúdo contado, em si mesmo, composto pelas ações, pela ambientação, pelas avaliações de Rafael em relação ao que estava contando.

E o evento narrativo é, em nosso caso, a interação de Rafael e Clarissa, a própria situação comunicativa da entrevista, o tempo-espaço presente no qual a história de vida do entrevistado foi coconstruídas pelos participantes do encontro social.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

4.1.2.1 Estigma no evento narrado

A construção do estigma nos eventos narrados por Rafael vai se basear em experiências de contatos que envolvem pessoas "normais" e pessoas portadoras de "atributos diferenciais".

Assim, o entrevistado contará sua história desde a fase em que se comportava como pessoa "normal", quando sentia medo das práticas religiosas de matriz africana e via-as como "primitivas", assumindo seu preconceito, até o momento em que aderiu às práticas e passou a se posicionar discursivamente como estigmatizado, declarando sua "dificuldade de expressar" seus hábitos no ambiente acadêmico.

Na primeira posição discursiva, Rafael se contrapõe à família, especificamente às figuras da avó e do pai umbandistas, e aos membros do centro universalista que passou a frequentar, ainda na assistência (não como participante efetivo). Na segunda posição discursiva, as atitudes de Rafael contrastam com as de seu grupo acadêmico, na época em que cursava a faculdade. Isso nos leva a perceber que, mesmo construindo discursivamente uma mudança de atitude, interna e externa, em relação à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, os eventos que ele narra, nos quais há o reconhecimento do estigma, referem-se sempre a "contatos mistos".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

4.1.2.2 Estigma no evento narrativo

A observação do evento narrativo, a entrevista propriamente dita, mostra que se trata de um "contato em bases iguais" (GOFFMAN, 1988), visto que os interagentes conversam de igual para igual no que tange ao engajamento em práticas religiosas de matriz africana e reconhecem-se como sujeitos passíveis de estigmatização.

Neste caso, a discriminação que Rafael praticava anteriormente é ironizada e enfatizada como ato superado. Mas, ainda assim, perceberemos na análise a dificuldade dos participantes em levantarem a bandeira das práticas religiosas de

matriz africana por elas mesmas, apoiadas nos valores característicos das diferentes negritudes[5] (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010) estigmatizadas.

4.2
Estigma em contexto macrossocial

Passando à observação do contexto macrossocial, dos discursos que organizam a ordem social, percebemos que esses discursos circulam num repertório compartilhado de informações culturais, a saber, o senso comum, de onde são concebidos os estereótipos – generalizações homogeneizantes de determinados grupos e categorias.

O senso comum é, de modo geral, alvo de pouca reflexão individual, e os estereótipos, que simplificam as identidades de grupos com base em atributos distintivos, são campos propícios à proliferação e à difusão de macrodiscursos estigmatizantes, que podem ser atualizados nas interações sociais por meio do alinhamento dos participantes a esses discursos ou da resistência a eles.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

4.2.1 Estigma e senso comum

Ao observarmos o estigma em contexto macrossocial, temos como foco a identificação de macrodiscursos estigmatizantes, de larga circulação, alvo de poucas reflexões e questionamentos, que formam uma rede de significados amplamente difundidos em agrupamentos sociais diversos.

Mesmo entendendo que os indivíduos podem ter autonomia interacional para resistir a esses discursos ou para se alinharem a eles, cabe apontar sua existência e inscrevê-los no âmbito do senso comum. Nas palavras de Goffman, o estigma mobiliza "um idioma de expressão e sentimento que pertence a toda a sociedade" (1988, p. 125), e não apenas a um grupo segregado.

Portanto, não estamos simplesmente retomando a definição fundadora de Dürkheim (1960), segundo a qual o senso comum contrapõe-se ao conhecimento

[5] Ver a subseção 5.3.2, "Performances de raça", no capítulo 5: "Narrativa, interação e identidades (ou Nessa vida tudo passa, nossa carne é consumida)".

científico, pois é fonte de distorções e equívocos, ao passo que a academia seria reconhecida como o local de produção de saberes válidos e confiáveis. Nem estamos entendendo que o senso comum é apenas o modo como o ser humano comum define a vida cotidiana, como afirmaram os sociólogos Peter Berger e Thomas Luckmann (1968). Mas estamos nos alinhando ao valor do senso comum como o "conhecimento compartilhado entre os sujeitos da relação social. Nela [relação social] o significado a precede, pois é condição de seu estabelecimento e ocorrência. Sem significado compartilhado não há interação" (MARTINS, 1998, pp. 3-4).

Nas situações de interação, os significados compartilhados no senso comum são negociados entre os participantes e frequentemente reinventados por eles, mas o conhecimento do senso comum opera como uma base sobre a qual os novos significados da vida cotidiana serão construídos. Em resumo, o senso comum compõe o aparato cultural que habilita as pessoas a se comunicarem, pois encerra um repertório de temas, valores e informações variadas, que está disponível aos indivíduos integrantes de uma sociedade.

Esta base compartilhada de conhecimentos, que chamamos senso comum neste trabalho, é, ainda, terreno fértil para a frutificação de estereótipos, assunto que desenvolveremos a seguir.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

4.2.2 Estigma e estereótipos

A partir de macrodiscursos pouco questionados, é comum que se criem também rotulações generalizantes, que definem certos grupos ou categorias sociais de acordo com características predominantes neles, que tendem a apresentar, para os de fora, uma visão homogeneizada dos indivíduos enquadrados em tais rótulos (BECKER, 2008). A essas generalizações homogeneizantes e sobrepostas à percepção de realidades individuais dissonantes estamos denominando estereótipos.

O antropólogo Thomas Hylland Eriksen (1991) afirma que o conceito de estereótipo, usado analiticamente pela Antropologia, refere-se à criação e à aplicação de noções padronizadas de distintividade cultural de um grupo e também diferenças de poder (p. 66). Neste sentido, podemos pensar os

estereótipos como discursos cristalizados a partir dos quais negociamos relações de poder. Assim, alinhar-se a um estereótipo estigmatizante (macro), numa interação (micro), mesmo inconscientemente, leva o sujeito a tomar parte num jogo social de construção de hegemonias, que desqualifica, logo, subtrai poder, do grupo estereotipado.

Analisando as imbricações do conceito de estereótipo com as relações sociais de poder, a analista do discurso Dylia Lysardo-Dias postula uma dimensão ideológica para os estereótipos:

> eles são portadores de uma forma possível de compreensão do mundo social e oferecem modelos culturais a partir dos quais os membros de um grupo estabelecem suas relações de poder com os outros membros e vivenciam a "realidade". Pela repetição, eles instituem hegemonias que se relacionam a formas de poder. Dessa maneira, os estereótipos materializam os valores próprios de um grupo social e sua identificação envolve, necessariamente, um questionamento desses valores (2012, p. 32).

Conforme afirmou Lysardo-Dias, a dimensão ideológica dos estereótipos já prevê que a própria identificação discursiva deles envolve seu questionamento. Veremos esta teorização atualizada no capítulo de análise de dados, quando Rafael evoca estereótipos para, depois, desconstruí-los discursivamente.

Ainda sobre a questão dos estereótipos e as relações de poder, Gilberto Velho (1981) já dizia que "a dimensão do poder e da dominação é fundamental para a construção dessa hierarquia e desse mapa" (p. 127) de categorias sociais, que se estabelecem por meio de estereótipos, tais como o do trabalhador nordestino, que é "ignorante, infantil, subnutrido" ou o do surfista, que é "maconheiro, alienado".

A antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer, no trabalho "Os quilombos e as fronteiras da Antropologia" (2005), sustenta que os estereótipos podem estar relacionados ao racismo e à discriminação (p. 94), o que corrobora o ponto da análise desta pesquisa. Os sociólogos Marcos Vinicius de Freitas Reis e Tiago Jorge Sousa Lopes (2017) também colaboram com a elucidação do estereótipo negativo atribuído às práticas religiosas de matriz africana, definindo-o "pela associação à imagem do diabo, que é representado quase sempre como algo vil, prejudicial e maléfico. Esses estereótipos sobre as religiões afro-brasileiras fazem com que leigos se representem de forma pejorativa sobre elas". E Sérgio Luis do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Nascimento, que é doutor em Educação, também relaciona tais estereótipos ao racismo e à imputação de atributos como imoralidade, ignorância e primitivismo ao negro e suas manifestações culturais (NASCIMENTO, 2016).

Outra pesquisadora que associa os estereótipos relacionados à pessoa negra ao racismo é Ana Célia da Silva (1995). Ela relembra que o negro foi estereotipado como selvagem, demônio, mau, primitivo, com o objetivo de "justificar" socialmente a escravidão do negro, os maus tratos e a discriminação histórica (pp. 44-45).

O sociólogo Reginaldo Prandi (1995) alarga a lista de atributos vinculados ao estereótipo do negro no Brasil:

> descrever um negro, segundo o sentimento inscrito nos estereótipos raciais do nosso dia-a-dia, é fácil: negros são preguiçosos, sujos, fedorentos, metidos, despudorados, ignorantes, macumbeiros. Migrantes, são ainda beberrões, malandros e bandidos, cafetões e prostitutas. São as domésticas que se entregam à luxúria dos meninos de família. Gente desbocada e interessada no prazer, na dança maliciosa dos salões, avenidas, sambódromos e candomblés. Gente que gasta o dinheiro da difícil sobrevivência "pra fazer a fantasia", que faz de tudo para manter o luxo de seus deuses africanos, reiterando uma predisposição de ostentação e mau gosto. E mentem, sempre. Pobres porque preguiçosos e ignorantes, amontoam-se nas favelas e nos cortiços, vivendo do tráfico de drogas, do jogo do bicho, do pequeno e do grande crime. Personagens de uma tragédia social, que em grande parte é absolutamente real, nós poderíamos descrevê-los nestes versos de "O rancho da goiabada" de João Bosco e Aldir Blanc: "[...] são pais-de-santo, paus-de-arara, são passistas/ são flagelados, são pingentes, balconistas/ palhaços, marcianos, canibais, lírios pirados/ dançando dormindo de olhos abertos à sombra da alegoria/ dos faraós embalsamados" (pp. 114-115).

Na lista de atributos depreciativos associados ao estereótipo de "ser negro" (como se esta fosse uma identidade inerente), levantada por Prandi, vemos os vocábulos "macumbeiros", "candomblés", "deuses africanos" e "pais-de-santo", que mostram a estreita relação entre estereotipia, racismo e práticas religiosas de matriz africana, no senso comum e na cultura popular, como exemplifica a música mencionada na citação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

4.3
Estigma de religião

Esta dissertação, como se vê, alça à análise, principalmente, dois tipos de estigma, entre os integrantes da lista relacionada por Erving Goffman: o estigma de religião e o estigma de raça. O autor menciona, juntamente com estes, as deformidades físicas, as culpas de caráter (tais como: "distúrbio mental, prisão, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical") e os estigmas tribais ("de raça, nação e religião") (1988, p. 14), como traços que se impõem à atenção e fazem com que o indivíduo que os manifesta não seja aceito nas relações sociais, não seja percebido como completamente humano (p. 15).

Quanto à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana no contexto brasileiro, podemos considerar que essas práticas são realizadas por minorias, que resistem a uma ordem social pautada pelo discurso judaico-cristão, cujas religiões hegemônicas são de matrizes cristãs, ainda que o Estado seja oficialmente laico e a sociedade requeira a alcunha de "plurirreligiosa", nos dizeres de Anderson Pereira Portuguez, que é doutor em Geografia Humana (PORTUGUEZ, 2015, p. 13).

Levando isso em consideração, podemos entender o estigma de religião à luz de Bourdieu (2007), que declara que uma religião hegemônica discrimina a existência de qualquer outra, com crenças e ritos distintos, que conteste sua hegemonia. Para os efeitos de nosso estudo, em particular, podemos expandir o conceito de "religião" para "práticas religiosas" e perceber as práticas cristãs como hegemônicas e as práticas de matrizes africanas como estigmatizadas.

Os contatos sociais entre pessoas engajadas em diferentes práticas religiosas, tradicionalmente em nossa cultura, costumam gerar conflitos, diretos ou implícitos, que culminam em estigma e podem chegar a atos de violência para com grupos e indivíduos (FONSECA, 2001; OLIVEIRA, 2014; SILVA, 2007[b]; ROCHA, 2011; SILVA, 2012).

Essa tensão social relativa às práticas religiosas individuais pode alimentar as esquivas nas interações e levar pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana a acobertarem sua religiosidade, identificando-se como espíritas, católicas ou sem religião formal (FONSECA, 2001, p. 104).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Para Reis e Lopes (2017) “as religiões afro-brasileiras são estigmatizadas mesmo diante da diversidade pós-moderna. Seus adeptos ainda são obrigados a ocultar sua religião em alguns espaços, por conta do medo de serem rechaçados ou sofrerem retaliações” (p. 146) provenientes do alinhamento ao “hegemonismo cristão” (p. 164). Veremos essas esquivas e o medo de ser rechaçado atualizados na história de vida de Rafael, quando ele narra episódios de estigma ambientados na faculdade.

Já o sociólogo Ricardo Mariano (1995) entende que as religiões afro-brasileiras e espíritas são os principais alvos da intolerância religiosa no contexto nacional, devido à oposição ideológica, ao racismo e à concorrência na “prestação de serviços religiosos” (p. 108). Reis e Lopes (2017) ainda associam a estigmatização das práticas religiosas de matriz africana a uma “nova roupagem” das perseguições históricas a minorias religiosas, que se praticaram no seio do cristianismo europeu desde a Idade Média, levando ao acobertamento de atributos e à modificação de identidades individuais, a fim de se adequarem aos padrões culturais eurocêntricos.

A estigmatização das práticas religiosas de matriz africana tem gerado atos extremos de intolerância religiosa, como a depredação de locais de culto, símbolos sagrados e ataques a pessoas engajadas nessas práticas, os quais o cientista social Antônio Ozaí da Silva (2004) chega a chamar de “inquisição”:

> [a] inquisição está presente no cotidiano dos indivíduos: no âmbito do espaço doméstico, nos locais do trabalho, nos espaços públicos e privados. Ela assume formas sutis de violência simbólica e manifestações extremadas de ódio, envolvendo todas as esferas das relações humanas. A intolerância é, portanto, uma das formas de opressão de indivíduos em geral fragilizados por sua condição econômica, cultural, étnica, sexual e até mesmo por fatores etários. Muitas vezes nos surpreendemos ao descobrir a nossa própria intolerância. A construção de uma sociedade fundada em valores que fortaleçam a tolerância mútua exige o estudo das formas de intolerância e das suas manifestações concretas, aliado à denúncia e combate a todos os tipos de intolerância (p. 8).

De acordo com notícia publicada pelo jornal El País em 03 de novembro de 2017, entre 2011 e 2016, as denúncias de discriminação por motivo religioso cresceram 4.960% no Brasil:

> Foram de 15, em 2011, para 759, em 2016, de acordo com os dados do Disque 100, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH). Em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

> 2016, 69 eram candomblecistas (9,09%), 74 eram umbandistas (9,75%) e 33 são descritas como "religião de matriz africana" (4,35%), totalizando 23,19%[6].

Na mesma notícia, o jornal divulgou que, de dezembro de 2016 a agosto de 2017, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (Ceplir) recebeu 52 denúncias de intolerância religiosa, sendo 34 (65%) oriundas de pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana no Estado do Rio de Janeiro.

Seguindo a sugestão de Silva (2004), listamos alguns exemplos recentes de intolerância religiosa, que entendemos como atos de violência motivados pelo estigma de religião, a fim de contribuir com reflexões que possibilitem interações mais abertas ao diálogo, à tolerância e, por que não, ao acolhimento das diferenças:

(1) O Jornal Estado de Minas, em 13/10/2017, publicou a notícia "Aplicativo recebe denúncias de violência contra praticantes de religiões afro. Somente nos últimos dois meses, 32 casos de intolerância e atos violentos foram registrado no Rio de Janeiro", na qual denunciou a ação de criminosos, "supostamente cristãos neopentecostais", que gravaram vídeos ameaçando sacerdotes de religiões afro-brasileiras, obrigando-os a destruírem peças religiosas[7].

(2) O portal Bahia Notícias, em 27/10/2017, divulgou o caso da ialorixá Mãe Almerinda de Nanã e Xangô, que foi ofendida e difamada nas redes sociais, como "discípula de belzebu, mãe de belzebu". As ofensas não foram publicadas apenas nos perfis da Mãe Almerinda, mas também em perfis de familiares[8].

(3) No dia 12 de novembro de 2017, o jornal O Estado de São Paulo contou histórias de depredações dos terreiros das ialorixás Mãe Vivian Tybara, na Baixada Fluminense (RJ), e Mãe Carmen de Oxum, em São Paulo. Conforme

[6] Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/03/politica/1509708790_213116.html . Acesso em 19/01/2018.
[7] Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2017/10/13/interna_nacional,908407/aplicativo-recebe-denuncias-de-violencia-contra-praticantes-de-religio.shtml . Acesso em 19/01/2018.
[8] Disponível em: http://www.bahianoticias.com.br/justica/noticia/57694-intolerancia-religiosa-difamada-ialorixa-abre-mao-de-indenizacao-por-retratacao.html . Acesso em 19/01/2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

relatado na notícia, Mãe Vivian teve seu terreiro "destruído 'em nome de Jesus' em outubro. 'É uma guerra santa desnecessária', desabafa. 'Sou nascida e criada no candomblé e conheço o histórico de perseguições', diz". E Mãe Carmen

> deixou o país após ser vítima de agressão, filmada e compartilhada nas redes sociais. No vídeo, ela é humilhada e forçada a quebrar imagens do próprio terreiro. Ela havia sido surpreendida por sete homens armados ao voltar das compras. "Fizeram a destruição completa da minha casa: disseram que se eu continuasse lá, matariam todos", conta Carmen, por telefone, da Áustria. A mãe de santo não registrou denúncia. "Estou com medo de voltar ao Brasil"[9].

(4) O Jornal do Brasil, no dia 08/12/2017, publicou a reportagem "Por que aumentam os casos de intolerância religiosa no Brasil?", na qual contou a história do ataque sofrido pela Mãe Waleska Pereira, em São Joaquim de Bicas, interior de Minas Gerais.

> Era terça-feira, dia 24 de outubro [2017], quando o policial reformado e pastor da Igreja Universal, João Camargo, e outros quatro homens apareceram na Casa Espírita Império dos Orixás de Nossa Senhora da Conceição e São Jorge Guerreiro. Armado, o bando ameaçou a mãe de santo Waleska Pereira e disse que ali construiriam uma igreja para Deus[10].

(5) O portal Sul 21, em 12/12/2017, postou a matéria "Entidades religiosas denunciam perseguições e pedem delegacia contra crime de intolerância no RS", denunciando que "na madrugada de 16 de fevereiro, criminosos invadiram e vandalizaram a sede do Templo Africano Oxum e Ogum, localizado no bairro Pioneiro, em Caxias do Sul, na Serra Gaúcha". Em virtude do ato de terrorismo religioso, o terreiro ficou fechado até dia 08 de dezembro de 2017. Esse e outros crimes de intolerância religiosa, cometidos ao longo de 2017, motivaram a realização de uma audiência pública em Caxias do Sul (RS), no dia 11 de dezembro[11].

Não podemos ignorar o fato de que os exemplos de estigmatização e intolerância religiosa citados anteriormente apontam para uma relação

[9] Disponível em: http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,e-uma-guerra-santa-desnecessaria-diz-ialorixa-do-rio-sobre-ataques,70002081287 . Acesso em 19/01/2018.
[10] Disponível em: http://www.jb.com.br/pais/noticias/2017/12/08/por-que-aumentam-os-casos-de-intolerancia-religiosa-no-brasil/ . Acesso em 19/01/2018.
[11] Disponível em: https://www.sul21.com.br/jornal/entidades-religiosas-denunciam-perseguicoes-e-pedem-delegacia-contra-crime-de-intolerancia-no-rs/ . Acesso em 19/01/2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

macrossocial entre neopentecostalismo, crime organizado e "guerra santa" declarada às práticas religiosas de matriz africana, sobretudo no Estado do Rio de Janeiro, ainda que saibamos que nem todos os casos de terrorismo religioso se enquadram neste perfil.

Como registrou o antropólogo Vagner Gonçalves Silva (2007[b]):

> as igrejas neopentecostais ao combaterem os terreiros afro-brasileiros – em nome da evangelização e da libertação espiritual – promovem um afastamento entre esses dois campos religiosos. Tal afastamento estimula o crescimento dessas igrejas em função da evasão de adeptos e de clientes dos terreiros e da degeneração da imagem pública destes últimos (p. 228).

Tenho especial cuidado em salientar que, apesar de me alinhar aos posicionamentos que identificam o confronto discursivo entre religiões neopentecostais e práticas religiosas de matriz africana, bem como de concordar com a identificação, em nível macrossocial, da hegemonia do discurso religioso judaico-cristão e das práticas religiosas cristãs na sociedade ocidental e em contexto brasileiro, de maneira nenhuma empreendo o esforço de construir um estereótipo às avessas, segundo o qual cristãos vilipendiariam práticas religiosas de matriz africana. Até porque, em meu entendimento e prática particulares, cristianismo e práticas religiosas de matriz africana não se contrapõem necessariamente, mas podem ser complementares, praticados lado a lado – isso depende unicamente de quem os pratica.

Para corroborar este posicionamento, cito Jeyson Messias Rodrigues, que é um sociólogo e cientista da religião evangélico, que vem desenvolvendo um trabalho de diálogo inter-religioso no Alagoas e promovendo ações sociais de resistência ao estigma de religião que recai sobre as práticas de matriz africana. Ele publicou o trabalho "Intolerância religiosa: alteridade e violência simbólica" (2012), no qual reconhece a "demonização da religiosidade afro-brasileira enquanto manifestação de discriminação étnico-racial e intolerância religiosa" (p. 111) e resiste veementemente contra essa "demonização" e "discriminação" em seu texto.

Outra intelectual evangélica, Magali do Nascimento Cunha, doutora em Ciências da Comunicação, publicou um texto no site da revista Carta Capital em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

16/11/2017[12], no qual faz uma revisão história sobre os evangélicos que se engajaram na luta contra o racismo e cita diversos nomes de lideranças religiosas e militâncias político-sociais, que, apesar da extensão, faço questão de reproduzir a seguir, como forma de estabelecer um diálogo inter-religioso nesta dissertação:

> Destaco na Igreja Metodista o pastor Antônio Olímpio de Sant'Ana, fundador da Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo (CENACORA), nos anos 1980. A leiga Marilia Schuller, que serviu por 14 anos nos projetos de superação do racismo do Conselho Mundial de Igrejas, e segue em atuação. O pastor Melchias Silva, com o projeto Atitude Afro, e a busca de justiça para população negra dentro e fora das igrejas. O pastor Welinton Pereira da Silva e seu engajamento em processos de inclusão social. As leigas Diná da Silva Branchini, Keila Guimarães e Maria da Fé Vianna, em seus esforços por ações afirmativas. As pastoras Maria do Carmo Kaká Lima e Lídia Maria de Lima, empenhadas no fazer teológico sob o olhar da mulher negra.
>
> Da tradição Batista recordo o pastor Marco Davi de Oliveira, liderança do Movimento Negro Evangélico, autor do livro "A religião mais negra do Brasil: Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo". Sua parceira e esposa Nilza Valéria Zacarias, jornalista que atua na Frente Evangélica pelo Estado de Direito, ao lado do pastor Ariovaldo Ramos, também disseminador da causa negra entre evangélicos. O jovem pastor Henrique Vieira, ativista na política institucional e nas mídias alternativas, com ações e apelos pela igualdade e a justiça. O teólogo Ronilso Pacheco, ativista social e autor do livro "Ocupar, Resistir, Subverter: igreja e teologia em tempos de violência, racismo e opressão" (Editora Novos Diálogos).
>
> Entre presbiterianos, há nomes históricos, como o pastor Jovelino Ramos, perseguido pela ditadura e exilado em 1968, e o pastor Joaquim Beato, incansável propagador da busca por igualdade racial dentro das próprias igrejas. Entre os mais jovens está o pastor Eduardo Dutra, ativista do movimento negro evangélico.

Retomando a temática da onda de intolerância religiosa que vem crescendo no Brasil, concordamos com Reis e Lopes (2017), quando defendem que

> é de extrema importância que haja discussões nas escolas e na sociedade em geral para conscientizar as pessoas sobre o contexto plurirreligioso em que estão inseridas, para que o respeito não seja apenas algo imposto por lei, mas sim uma qualidade inerente à pessoa (p. 161).

Desta forma, entendemos que a formação do cidadão, aberta, consciente e voltada para a construção da fraternidade, é uma das ações que podem minimizar esta onda de intolerância religiosa em nossa sociedade. Juntamente com Glenda

[12] Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/superacao-do-racismo-tambem-e-coisa-de-evangelicos . Acesso em 26/01/2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Melo (doutora em Linguística Aplicada), Luciana Rocha (doutora em Linguística Aplicada) e Silva Júnior (doutor em Educação) (2013), também destacamos a importância social da formação crítica do professor, que "pode contribuir para desnormalizar e contestar" (p. 245) discursos opressores.

Cabe relembrar que, nesta pesquisa, nos apropriamos do conceito goffmaniano de alinhamento intragrupal (vide 4.1.1) para construir discursivamente a identidade social das pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana como uma identidade estigmatizada e socialmente minoritária, oprimida por macrodiscursos hegemônicos, principalmente nos quesitos religião e raça. Levando isso em conta, apoiamo-nos no multiculturalismo crítico para advogar a relevância da definição dessa identidade social, a fim de que seja possível empreender intervenções estatais que protejam os direitos desse grupo (HALL, 2003), de modo que as denúncias contra as estruturas de opressão, atualizadas em relações conflitantes, sejam legalmente eficazes (p. 53; também SILVA, 2012).

Com esta pequena revisão de reflexões teóricas e textos jornalísticos, vemos a existência do estigma de religião – com o foco nas práticas religiosas de matriz africana – no contexto macrossocial brasileiro e, também, em exemplos que o atualizam em contextos microssociais. Nas histórias que arrolamos, vemos atos de depredação de templos e intimidação de pessoas engajadas nas práticas de matriz africana, que estamos denominando atos de intolerância ou terrorismo religioso, motivados pelo estigma de religião, deixando claro o recorte e a relevância do objeto de estudo desta pesquisa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

4.4
Estigma de raça

Além de serem percebidas como um atributo diferencial estereotípico no que tange à religiosidade, devido à associação ao que é maléfico, prejudicial, selvagem, primitivo ou diabólico, no senso comum, as práticas religiosas de matriz africana também acumulam o estigma de raça em sua rotulação social desviante.

Nascimento (2016) estabelece o vínculo entre preconceito racial e preconceito religioso por meio da associação entre as práticas religiosas de matriz africana, o medo do feitiço no imaginário popular e o estereótipo do negro como feiticeiro (p. 6). Como salientou o pesquisador, doutor em Ciências Sociais, Rodrigo Marques Leistner, no contexto macrossocial impera uma hierarquização entre os sistemas de crenças identificados com as negritudes, que são tomados como "fetichistas", e os sistemas de crenças identificados com as branquitudes, entendidos *a priori* como "racionais" (2014). Neste sentido, as práticas religiosas oriundas de populações negras são reputadas como indicativos do "atraso mental" de africanos e afrodescendentes e esse alinhamento ideológico dá suporte à hierarquização do nível de humanidade concernente às diferentes raças, fazendo com que negros sejam percebidos como menos humanos do que não-negros (GOFFMAN, 1988, pp. 14, 15). Logo, constrói-se discursiva e socialmente o estigma de raça em torno das práticas religiosas de matriz africana.

Esse estigma de raça também diz respeito ao desvio em relação ao discurso hegemônico do eurocentrismo, cujo projeto sociocultural é reproduzir o padrão europeu em diferentes contextos (GIDDENS, 1991). No Brasil, essa tentativa de europeização remontaria ao período colonial, com ações de encobrimento das culturas ameríndias e africanas em território nacional (GIDDENS, 1991, p. 6).

Além disso, as expressões religiosas de origem africana continuaram sendo alvo de discriminação e intolerância, sofrendo diversas repressões históricas no país, na primeira metade do século XX, como registram os trabalhos dos médicos e antropólogos Nina Rodrigues (1976; 2006) e Arthur Ramos (2001), e do cronista João do Rio (1906). Nascimento (2016) declara que esses autores "responderam a um universo imaginário que associava feitiçaria não somente à cor de pele de um indivíduo, mas também às suas heranças culturais" (p. 5).

Bruno Faria Rohde, que é mestre em Cultura e Sociedade, concordando com o historiador José Henrique Motta de Oliveira, relembra, ainda, a intensificação da repressão aos cultos "atrasados" e "mistificadores" de origem africana, na era Vargas, principalmente durante o Estado Novo (1937-1945), empreendida com o apoio da Igreja Católica. O discurso disseminado então era de que tais cultos tinham o único objetivo de enganar incautos e sofredores (OLIVEIRA, 2008[b] apud ROHDE, 2009).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Mesmo nos dias atuais, continuamos vendo a "discriminação oficial" às práticas religiosas de matriz africana. Um exemplo disso foi a sentença proferida pelo juiz federal Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal (Rio de Janeiro), em abril de 2014, segundo a qual candomblé, umbanda e outras manifestações religiosas afro-brasileiras não poderiam ser consideradas religiões, pois "não contêm os traços necessários de uma religião, a saber, um texto base (corão, bíblia, etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado"[13].

Para o antropólogo Andreas Hofbauer (2003),

> [a] fusão ideológica entre escravidão, cor negra e imoralidade, de um lado, e a fusão entre cor branca, ideal moral-religioso e status de liberdade de outro lado, fez parte de um discurso de dominação que foi inventado pelas classes dominantes (um discurso que justificava a exploração) (p. 12).

Fora a repressão evidente, o racismo em contexto brasileiro é reforçado pela prática do silenciamento racial e cultural, perpetuado por discursos de "Ciência da Raça e dos discursos de escravidão, abolição, democracia racial e miscigenação" (MELO, ROCHA & SILVA JÚNIOR, 2013), que estabeleceram "o debate sobre o racismo como uma postura racista" (p. 241).

Prandi (1995), concordando com Fernandes (1965) e Hasenbalg & Silva (1993), já sustentava a visão de que a democracia racial e os discursos de igualdade social seriam míticos e mesmo perversos, ao afirmar que o "Brasil está longe de ser uma democracia racial, em que brancos, negros e gentes de outras origens pudessem ter as mesmas oportunidades sociais, embora goste de se ver e mostrar como país sem preconceito e sem discriminação racial" (p. 113). A este respeito, Sueli Carneiro, que é doutora em Educação, relembra sobre que bases foi fundado o "mito da cordialidade e democracia racial brasileira": como eufemismo discursivo para o "estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado e a miscigenação daí decorrente" (1995, p. 546).

Na esteira da reflexão social e discursiva sobre a construção da questão racial e sobre o racismo no Brasil, tendo em vista a memória nacional, que remonta à escravidão, à opressão do negro e à repressão das negritudes (PAULA,

[13] Disponível em: https://oglobo.globo.com/sociedade/mpf-recorre-de-decisao-da-justica-que-nao-reconhece-umbanda-candomble-como-religioes-12507234 . Acesso em 26/01/2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

2010, 2012; SANTOS, 2010), a proposta deste trabalho é considerar as práticas religiosas de matriz africana como alvos coparticipantes dos macrodiscursos racistas, na medida em que estão associadas às negritudes no presente contexto sócio-histórico-cultural.

Adotando este olhar, não negamos, em contrapartida, a "possibilidade de as negritudes fazerem uma pluralidade de performances" (PAULA, 2010, p. 132), mas apenas buscamos evidenciar que o estigma de religião que afeta as práticas religiosas de matriz africana, por tudo o que temos visto na revisão sócio-teórico-cultural contida neste capítulo, tem uma relação inegável com o racismo no contexto brasileiro, podendo até ser identificado como caso de racismo religioso, quando direcionado a pessoas negras, como veremos adiante.

Identificamos, ainda, a inspiração dessa construção discursiva nas teorias queer, pois, como afirmaram Melo, Rocha e Silva Júnior (2013), "discutir a questão racial sob lentes queer no Brasil significa focar nos discursos da escravidão, da abolição e seus efeitos semânticos nas práticas sociais" (p. 243). Além do mais, entendemos que instâncias como o negro, as negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010), as matrizes africanas, a africanidade e a afrodescendência são construídas discursivamente, e não são dadas como atributos essenciais de indivíduos e grupos.

Deste modo, se o "sujeito social é constituído discursivamente pela integração entre raça, gênero, sexualidade, classe social e nível de escolaridade, etc." (MELO, ROCHA & SILVA JÚNIOR, 2013, pp. 244-245), percebemos a oportunidade discursiva e social de elucidar que neste "et cetera", ou seja, entre os atributos infindos e inomináveis que constituem o sujeito social, estão suas práticas religiosas e que elas também são relevantes para pensarmos sobre o estigma de raça.

O sociólogo Reginaldo Prandi (2007) corrobora esta construção discursiva do sujeito social engajado em práticas religiosas de matriz africana como um dos alvos do estigma de raça, ao afirmar que as práticas religiosas de matriz africana têm que "carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra" e que, por isso, "têm poucas chances de se sair melhor na competição — desigual — com outras religiões" (p. 21).

O psicólogo e pesquisador de religiões afro-brasileiras e relações raciais interseccionais Eduardo Fonseca também discorre sobre o estigma racial que recai

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

sobre as práticas de matriz africana: "quanto à questão étnica, os adeptos das religiões afro-brasileiras sofrem preconceitos e estigmas baseados nos mesmos estereótipos raciais existentes em nossa sociedade" (2001, p. 101).

O professor Walmyr Junior, em texto publicado pelo Jornal do Brasil no dia 09 de novembro de 2016, referiu-se ao fenômeno do estigma de raça aplicado às práticas religiosas de matriz africana como "racismo religioso", "tendo em vista que a história de fundação da religiosidade de matrizes africanas é fruto da resistência dos escravos no Brasil"[14].

A Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, do Ministério dos Direitos Humanos (MDH), também se apropriou da expressão na nota "Combate à intolerância e ao racismo religioso são pautas prioritárias do MDH", publicada no dia 10 de outubro de 2017. Para o MDH, o racismo religioso é uma violação dos direitos humanos:

> De janeiro a junho de 2017, o Disque 100 registrou 169 denúncias de intolerância religiosa. Deste total, a maioria das ocorrências (39,05%) teve como vítimas praticantes de candomblé, umbanda e demais religiões de matriz africana. Serviço de utilidade pública do Ministério dos Direitos Humanos (MDH), a ferramenta recebe demandas relativas a violações de Direitos Humanos[15].

Avançando a proposta que iniciamos na subseção 4.3, "Estigma de Religião", listamos, a seguir, exemplos de notícias e reportagens que mostram a atualização do estigma de raça como macrodiscurso constituinte do estereótipo sobre as práticas religiosas de matriz africana:

(1) No dia 18/09/2017, a revista Carta Capital publicou, on-line, um artigo da feminista interseccional negra Joice Berth[16], "Intolerância religiosa: a livre expressão do racismo brasileiro", no qual ela relembra cinco casos de terrorismo étnico-religioso, ocorridos nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador, São Luís e São Paulo, e afirma que o objetivo desses atos de intolerância é a "anulação da

[14] Disponível em: http://www.jb.com.br/juventude-de-fe/noticias/2016/11/09/racismo-religioso-e-o-retrato-da-intolerancia-no-brasil/ . Acesso em 26/01/2018.

[15] Disponível em: http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/noticias/2017/10-outubro/combate-a-intolerancia-e-ao-racismo-religioso-sao-pautas-prioritarias-do-mdh-3 . Acesso em 26/01/2018.

[16] Joice Berth se autodeclara como negra. Ver http://justificando.cartacapital.com.br/2017/09/18/intolerancia-religiosa-livre-expressao-do-racismo-brasileiro/ .

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

expressão cultural e religiosa que remete à ancestralidade africana presente na formação do país"[17].

(2) O portal da BBC Brasil, no dia 14/10/2017, publicou a reportagem "'Capoeira gospel' cresce e gera tensão entre evangélicos e movimento negro", na qual mostra que o apagamento das raízes africanas da prática de capoeira é uma forma de racismo e apropriação cultural. Na reportagem, é possível ler trechos de uma carta de repúdio à "capoeira gospel", divulgada pelo Colegiado Setorial de Cultura Afrobrasileira, que faz parte do Conselho Nacional de Políticas Culturais do Ministério da Cultura:

> "Temos lutado contra o racismo em suas diversas e perversas manifestações. A demonização perpetrada por pastores, mestres ou professores de 'capoeira gospel', ensinando o ódio e a intolerância contra as raízes da capoeira e contra seus praticantes não evangélicos, é um crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana", diz a carta[18].

(3) Também no site da revista Carta Capital, dia 20/10/2017, Pai Rodney publicou o texto intitulado "Sobre capoeira gospel, bolinho de Jesus e afins", no qual estabelece uma relação entre o racismo e a apropriação cultural característica da "sociedade de consumo", na qual os traços das negritudes são apagados, "sobretudo aqueles que de alguma forma remetem à herança religiosa", a fim de transformar artigos de origem africana ou afro-brasileira em mercadorias mais agradáveis e vendáveis.

> A conversão de baianas do acarajé às igrejas neopentecostais tentou afastar do famoso bolinho de feijão fradinho os traços afro-religiosos, eliminando os rituais que antecediam sua venda, retirando os símbolos que enfeitavam o tabuleiro e as próprias baianas, mudando o nome africano. Para conter esse movimento foi necessária a intervenção de uma lei, mas o estrago é profundo, pois não se trata apenas de refutar os elementos específicos de uma cultura. Estamos falando de dominação, de uma posse indevida que visa à exploração e ao lucro[19].

(4) Mais uma publicação do site da revista Carta Capital, postada no dia 16/11/2017, "A superação do racismo também é coisa de evangélicos", estabelece

[17] Disponível em: http://justificando.cartacapital.com.br/2017/09/18/intolerancia-religiosa-livre-expressao-do-racismo-brasileiro/ . Acesso em 26/01/2018.
[18] Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/brasil-41572349 . Acesso em 26/01/2018.
[19] Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/sobre-capoeira-gospel-bolinho-de-jesus-e-afins . Acesso em 26/01/2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

um nexo entre o estigma de religião e o estigma de raça, colocando-os em termos indissociáveis, já que entende que o racismo também se manifesta "na violência contra religiões de matriz africana".

(5) O portal Brasil de Fato, em 23/11/2017, publicou a matéria "O que a intolerância religiosa tem a ver com racismo?", que contém a seguinte declaração do ativista político-social curitibano Candieiro:

> Eu agradeço aos terreiros de candomblé, eu agradeço aos terreiros de umbanda, que mantiveram viva a minha tradição, a minha cultura, o meu respeito, a minha visão de mundo. Se não fossem os terreiros de candomblé eu não teria nada disso, porque esse país, essa cidade, esse estado, foi pensado para ser branco em todos os sentidos, e nós não somos[20].

Uma análise dos exemplos listados deixa clara a conexão entre racismo, terrorismo religioso, apropriação cultural e sociedade de consumo. Esse esforço de apagar os traços característicos das negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010), quer para criar produtos palatáveis ao mercado hegemônico, quer para adequar-se à "normalidade" social, pode ser entendido como uma operação de "branqueamento", de acordo com Cristiana Tramonte, que é doutora em Ciências Humanas pela UFSC (2001; 2014).

> Por ora, vale dizer que o "branqueamento" refere-se, sobretudo, à negação dos traços, signos e crenças de origem africana e não simplesmente à composição étnica de seus adeptos ou à ausência de um ou outro elemento ritual, justificada pela necessidade de evitar conflitos ou pela sua inadequação ao contexto, como os atabaques em área urbana, por exemplo (Tramonte, 2014, p. 91).

No capítulo de análise, veremos que Rafael e Clarissa, por vezes, apagam esses traços, signos e crenças de origem africana quando se referem às suas práticas religiosas na umbanda, sob a justificativa de evitarem conflitos – quando observamos os eventos narrados – ou como a reinterpretação de um contexto religioso – quando observamos o evento narrativo. Por isso, analisaremos esta operação linguístico-discursiva como "branqueamento", nos termos de Tramonte (2001; 2014).

[20] Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2017/11/23/o-que-a-intolerancia-religiosa-tem-a-ver-com-racismo/ . Acesso em 26/01/2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

A respeito da terminologia escolhida, convém esclarecer que, nesta pesquisa, não nos alinhamos à posição defendida por alguns pesquisadores, segundo a qual o surgimento da umbanda representaria uma tentativa de "branqueamento" da tradição religiosa africana, da qual o "digno representante" em terras brasileiras seria o candomblé (ORTIZ, 1976; PRANDI, 1996, 1998, 2000). Até porque, entendemos que o candomblé que se pratica no Brasil, assim como a umbanda, é uma religião brasileira, e não africana (JENSEN, 2001; PRANDI, 2004).

Também não empregamos o termo "branqueamento" para nos referirmos a uma tentativa de embranquecimento da pele do brasileiro, a fim de diluir as características raciais do negro e, assim, diminuir visualmente a importância das negritudes na formação da cultura nacional, como bem desenvolveram o historiador Thomas Skidmore (1989), a psicóloga Maria Aparecida Silva Bento (2002), a doutora em Educação Ana Célia da Silva (2007[a]), a historiadora Idalina Oliveira (2008[a]), o antropólogo Andreas Hofbauer (2003), entre outros.

Em nosso caso, interessa observar a estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, entendidas no senso comum, de forma pejorativa e estereotípica, como "macumba", lugar simbólico onde pouco importa se o praticante está alinhado à umbanda, ao candomblé, à quimbanda, ao omolokô, ao batuque, à encantaria, ao xangô, ao tambor-de-mina ou a outras práticas religiosas de matriz africana. Desde que seja identificado socialmente por meio de referências pejorativas e/ou ofensivas, como "macumbeiro", "feiticeiro", "mago negro", ainda que a pessoa não se afilie formalmente a uma religião afro-brasileira, pode enfrentar, principalmente, os estigmas de raça, religião, classe e sexualidade (ver 4.5), e ser alvo de intolerância religiosa (TRAMONTE, 2001).

Por fim, antes de concluirmos as reflexões sobre o estigma de raça, cabe chamar a atenção para a expressão "racismo religioso", que apareceu em alguns dos exemplos midiáticos citados nesta subseção, especialmente pelo fato de que as práticas religiosas de matriz africana acolhem, também, pessoas brancas, que, obviamente, não são vítimas de racismo em nosso contexto social.

A este respeito, entendemos, juntamente com Yasmin Rodrigues (2017), cientista social e candomblecista, que o racismo trata

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

> do efeito que seu corpo causa em outro corpo quando se veem e como o outro te enxerga. E, vamos combinar?, este 'outro' generalizado não enxerga o branco como originalmente perigoso. E o racismo é antinegro. Antinegro. Pessoas brancas não sofrem racismo de qualquer tipo, sequer o religioso. E isso não é negar trajetórias brancas marcadas pela violência religiosa, mas admitir que esses corpos que nascem blindados, em algum momento, vestiram-se de vulnerabilidade quando colocaram sobre si símbolos tipicamente negros[21].

Alinhados a esta visão, não adotamos a expressão "racismo religioso", indistintamente, para todos os casos de terrorismo étnico-religioso que identificamos. Entendemos racismo como uma forma de discriminação e opressão social que atinge pessoas negras. E o estigma de raça que atravessa as práticas religiosas de matriz africana, em contexto macrossocial, está relacionado à herança cultural africana que tais práticas religiosas perpetuam, e não, necessariamente, às características particulares dos praticantes, que podem ser negros ou brancos.

Por outro lado, em contextos microssociais, acreditamos que o estigma de raça pode estar, sim, associado às pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana, independentemente da leitura racial à qual estejam submetidas socialmente. E, no caso de pessoas brancas, entendemos que o estigma de raça não pode ser tomado como sinônimo de racismo, pelas razões já expostas, ao passo que, no caso de pessoas negras, o estigma de raça e o racismo religioso se sobrepõem.

Esclarecemos esse entendimento, novamente, com apoio de Yasmin Rodrigues: "penso que o 'xis' desta questão está em algo que para o Povo do Santo é simples: no candomblé, nossa noção de corpo se estende também às nossas insígnias sagradas"[22]. Logo, uma pessoa, branca ou negra, revestida das "insígnias sagradas" de sua prática religiosa, se for socialmente estereotipada como "macumbeira", pode sofrer com os efeitos da estigmatização religiosa e racial, conjuntamente, por ser um ícone vivo da memória social relacionada às tradições religiosas e culturais associadas à feitiçaria, ao primitivismo, à selvageria ou, simplesmente, às negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010), no senso comum.

[21] Disponível em http://flordedende.com.br/e-os-brancos-do-candomble/ . Acesso em 27/01/2018.
[22] No mesmo texto citado anteriormente, disponível em http://flordedende.com.br/e-os-brancos-do-candomble/ . Acesso em 27/01/2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Portanto, consideramos que a base que sustenta socialmente o estigma de raça que envolve as práticas religiosas de matriz africana no Brasil é o racismo, ainda que nem todas as identidades deterioradas pelo estigma de raça possam ser identificadas como oprimidas pelo racismo.

4.5
Outros estigmas

Seguindo a proposta do cientista social Antônio Ozaí da Silva (2004), procedemos à teorização sobre o estigma em contexto étnico-religioso considerando uma combinação de traços de intolerância, já que "à intolerância religiosa soma-se a intolerância política, cultural, étnica e sexual" (p. 8).

Fonseca (2001) faz uma análise da estigmatização das práticas religiosas de matriz africana no Brasil e identifica a "participação no culto religioso de homossexuais, negros e pobres" (p. 98) como o principal motivo para sua rotulação desviante.

Deste modo, além dos estigmas de religião e raça, já desenvolvidos nas subseções anteriores, sublinhamos que, com base nas reflexões de Goffman (1988), a construção discursivo-social das práticas religiosas de matriz africana é atravessada por outro estigma tribal, o de classe social (p. 14), e também por outro tipo de estigma, identificado pelo teórico como "culpa de caráter" (p. 14), a saber: a homossexualidade.

Sobre o estigma de sexualidade, Fonseca (2001) afirma que:

> os mesmos preconceitos e estigmas dirigidos aos homossexuais no contexto da sociedade mais ampla se estendem às religiões afro-brasileiras, que são permissivas. Desse modo, o comportamento sexual de alguns devotos dessas religiões é considerado desviante, uma vez que transgride as normas sexuais de conduta, contrariando o padrão recomendado e considerado normal (p. 99).

E sobre o estigma de classe social:

> a maioria dos membros das religiões afro-brasileiras é constituída de pobres que vivem na periferia dos grandes centros urbanos, nos mesmos locais onde funciona grande parte dos terreiros. Sofrem preconceitos e estigmas baseados na ideia de que as religiões afro-brasileiras são mais apropriadas aos extratos sociais mais

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

> pobres da sociedade, compostos de pessoas consideradas intelectualmente ignorantes, por terem sido privadas culturalmente dos bens simbólicos gerados pela educação formal, sendo mais facilmente seduzidas por religiões mágicas e irracionais, estereótipos atribuídos às religiões afro-brasileiras (FONSECA, 2001, p. 102).

Como exemplo da associação do estigma de sexualidade às práticas religiosas de matriz africana, podemos citar a reportagem "Homossexualidade e candomblé", publicada no site da revista Carta Capital, no dia 22/09/2017, onde se lê:

> Num momento em que o debate sobre a tal "cura gay" retoma a cena, parece oportuno marcar a posição do candomblé enquanto território de acolhimento e inclusão. Religião e homossexualidade sempre pareceram andar em sentidos opostos, mas a postura dos povos de matriz africana, desde sempre, foi em outra direção. Isso rendeu ao candomblé mais um estigma e ratificou sua vocação para ser a grande religião dos excluídos[23].

E para exemplificar o estigma de classe social, citamos a matéria "As origens da violência contra religiões afro-brasileiras", publicada na Revista Cult, do Portal UOL, em 21/09/2017, que aponta a sobreposição dos recortes de raça e classe social no Brasil, ao afirmar que a maioria dos alunos de escolas públicas são negros, mas que essa população não recebe ensinamentos sobre as negritudes (estigmatizadas) na escola.

A notícia divulga, ainda, que "as perseguições às religiões afro-brasileiras, especialmente quando perpetradas pelo próprio Estado", são "uma forma de 'manter a ordem capitalista'". E prossegue afirmando que

> uma das formas de combate à violência religiosa é a criação de melhores condições de ensino nas escolas públicas para que se aborde em sala de aula o respeito religioso e os males do racismo. "Os alunos das escolas públicas, em sua maioria, são negros, mas o que se ensina a eles é a história branca e europeia. Eles aprendem mitologia grega, mas não aprendem mitologia iorubá.[24]

Observar a construção do estigma concernente às práticas religiosas de matriz africana de forma interseccional, isto é, considerando as múltiplas

[23] Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/homossexualidade-e-candomble . Acesso em 24/01/2018.
[24] Disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/violencia-religiosa-candomble-umbanda/ . Acesso em 24/01/2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

performances identitárias desviantes que estão associadas ao estereótipo das práticas, no senso comum, leva-nos a perceber que, no mínimo, os atributos estereotípicos de religiosidade, raça, sexualidade e classe social dos praticantes tendem a ser rotulados como desviantes, em relação aos padrões da heteronormatividade (BUTLER, 2004; 2010).

Tal observação, associada à compreensão de que a identidade de grupo das pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana está alinhada à abertura e ao acolhimento de diferentes identidades sociais – mesmo as estigmatizadas – como um valor ético, confere o embasamento necessário para que construamos discursivamente as práticas religiosas de matriz africana como uma performance de resistência à referida heteronormatividade.

4.6
Reflexões sobre o capítulo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Após identificarmos, na teoria e na mídia, o estigma concernente às práticas religiosas de matriz africana, no que tange aos estereótipos macrossociais e, também, a relatos de encontros microssociais, compreendemos a relação estreita entre os estigmas de religião e raça, no contexto pesquisado, além de outros atravessamentos de atributos diferenciais, como classe social e orientação sexual.

A partir dessa observação, cabe-nos ressaltar que, onde há estigma, há opressão social. Retomando as palavras de Goffman: "a estigmatização de membros de certos grupos raciais, religiosos ou étnicos tem funcionado, aparentemente, como um meio de afastar essas minorias de diversas vias de competição" (1988, p. 150).

Portanto, esta pesquisa assume o dever moral-científico-político de atuar contra a depreciação das diferenças identitárias, constituindo-se como uma ação social empreendida com a intenção de democratizar o acesso às vias de competição e, assim, contribuir para a consolidação real da fraternidade no contexto histórico-cultural-social em que se insere.

O estigma, "linguagem de relações e não de atributos" (GOFFMAN, 1988, p. 13), mora no discurso. E no discurso deve ser desnudado, desmontado. Particularmente, acredito que, para tanto, a interação respeitosa, amorosa/

fraterna, movida pelo interesse sincero na troca com o outro é superior a toda especulação prévia sobre o que se pode ou não dizer a alguém, seja ele portador de um desvio social ou não. E, deste modo, em meu entendimento, a maior contribuição que nós, analistas do discurso interacionistas, podemos legar à sociedade é a do incentivo às práticas sociais acolhedoras, por meio de elucidarmos as técnicas discursivas de acolhimento/ estigmatização nas interações sociais.

Ainda assim, em meu caso, como pesquisadora participante do campo etnográfico que pesquiso, tenho consciência de que, talvez, eu e minha comunidade de prática não sejamos diretamente beneficiados pelos resultados de meus esforços investigativos. Essa reflexão encontra base teórica em Goffman, para quem a militância política em busca da assimilação pacífica do atributo diferencial gera anomalias em toda a vida do indivíduo que assume esta causa, afastando-o ainda mais do que seria uma vida normal em sua sociedade (1988, p. 125). Logo, percebo que, para mim, talvez não haja "nenhuma solução 'autêntica'" (p. 135).

Para o autor, a geração que se dispõe à luta política pelo fim de um estigma ainda não se beneficiará de seus esforços, visto que chamará ainda mais atenção e, consequentemente, depreciação, para suas questões. Desta forma, ficará evidenciada a existência de um grupo social, uma categoria etiquetada pelo estigma em questão. Já a geração seguinte à que lutou pelo fim do estigma – ou pessoas que assumam a mesma identidade de grupo em outros contextos microssociais – pode colher os frutos dessa luta (GOFFMAN, 1988, p. 125).

Apesar dos contratempos, Goffman admite que o estigma tem "a sua própria história, uma história que é regularmente mudada por uma ação social intencional" (1988, p. 149). Sendo assim, a possibilidade de reformulação das percepções de um atributo diferencial é ratificada pelo autor e endossada neste trabalho.

Por conseguinte, entendemos que a análise sociointeracional de uma história de vida construída com a estrutura de uma narrativa de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana contribui para os objetivos desta pesquisa e permite que observemos, em uma situação real, os níveis micro e macrossocial do estigma, bem como suas diferentes nuances.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

5
Narrativa, interação e identidades
(ou Nessa vida tudo passa, nossa carne é consumida)

Por que tanto orgulho na Terra?
A kimbanda me ensinou que a vaidade a gente guarda
Num caixote de madeira
A sete palmos de terra
Numa laje fria
Onde o orgulho cai por terra
Nessa vida tudo passa
Nossa carne é consumida
Só se fica a verdade
De uma alma iluminada
Que viveu pra caridade

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Como temos desenvolvido ao longo do trabalho, estamos construindo uma pesquisa qualitativa e interpretativista, a partir da observação micro/macrossocial, como fenômenos imbrincados e interdependentes. Portanto, para fundamentar nossas análises, além da exposição sobre estigma, realizada no capítulo anterior, apresentamos conceitos da análise de narrativa, empregada segundo a perspectiva sociointeracional do discurso, assim como categorias de análise interacional.

Desta forma, buscamos situar as narrativas como as formas discursivas, por excelência, da organização das experiências vividas e, também, como meios privilegiados para a construção de identidades sociais.

5.1
Análise de narrativa

As histórias que vivemos e contamos iluminam a forma como compreendemos a nós mesmos e o mundo. Quando compartilhamos histórias pessoais, estreitamos relações, solidificamos amizades, perpetuamos a memória de momentos felizes, mantemos a consciência alerta para não repetirmos comportamentos inadequados ou prejudiciais, preservamos as emoções que nos

constituem como seres humanos. Por meio das histórias que contamos e ouvimos, orientamos nossa ação no mundo.

Tal reflexão, sobre o propósito de contarmos histórias, encontra respaldo em Mishler (2002), para quem a questão central da análise de narrativa é

> como um narrador seleciona e organiza experiências e eventos de forma que contribuam coletivamente para o propósito pretendido da história – o porquê de a história estar sendo contada justamente dessa maneira, justamente nesse cenário (p. 106).

As narrativas, na perspectiva sociointeracional do discurso, são um modo linguístico característico da interação, que leva em consideração as expectativas envolvidas em cada situação comunicativa, de acordo com a cultura na qual se insere (LINDE, 1993; BRUNER, 1997; MISHLER, 2002; BASTOS, 2005, 2008).

Portanto, para construirmos interpretações coerentes sobre elas, não observamos as narrativas com base na ordem cronológica em que os "fatos aconteceram" (como inicialmente propuseram Labov e Waletzky, em 1967), mas analisamos as narrativas sob a orientação de um olhar sociológico, que as entende como contagens situadas, seletivas e contextualizadas de lembranças e eventos. Deste modo, as histórias podem atuar na manutenção da ordem social ou, mais que isso, interferir na estrutura social normativa (BASTOS, 2005, pp. 80-81).

Logo, não tomamos as narrativas como representações de eventos passados, mas como práticas de organização da experiência vivida, que veiculam macrodiscursos, hegemônicos ou de resistência.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

5.1.1 Narrativas e a coconstrução das identidades sociais

A análise de narrativas pode elucidar o modo como são coconstruídas as identidades sociais. Nas palavras de Moita Lopes (2001), "a análise das práticas narrativas possibilita ter acesso aos modos como as identidades sociais são construídas de uma forma ou de outra à luz dos cânones e exceções da cultura, história e instituições onde essas práticas se situam" (p. 65).

Ainda de acordo com o autor:

> os construtos teóricos de dialogicidade (quem conta certas histórias para quem), situacionalidade (em que espaços culturais, históricos e institucionais) e constitutividade do discurso possibilitam um arcabouço teórico que explica como na análise das práticas narrativas se tem acesso à socioconstrução das identidades sociais. Portanto, por meio da investigação das narrativas se pode compreender como as instituições se reproduzem ou se transformam e certos modos de viver a vida social são apresentados como legítimos ou não (MOITA LOPES, 2001, pp. 63-64).

Pensando sobre a socioconstrução das identidades, Bastos (2005) versou sobre a plasticidade das identidades sociais, que podem ser modeladas e remodeladas em diferentes contextos comunicativos. Ela argumentou que as histórias ainda podem ser úteis para revisarmos posturas e comportamentos adotados no passado. Assim, entre os personagens de uma história que narramos,

> podemos estar nós mesmos, de quem nos distanciamos (mais ou menos) enquanto narradores. Com frequência, podemos, assim, rever e criticar nossas ações passadas, veiculando atitudes e emoções em relação a elas. Como vimos acima, esse filtro crítico e afetivo através do qual criamos as estórias que contamos, está necessariamente, vinculado a nossos valores e crenças, a nossa cultura, a nossa história (p. 80).

A partir desses conhecimentos, podemos perceber a viabilidade de tomarmos a análise de narrativa como uma forma de conhecermos as identidades sociais, bem como a dinâmica da vida social e "o sentido de quem somos" (BASTOS, 2005, p. 75; ver também BAUMAN, 1986; BASTOS, 2004, 2008; BASTOS & BIAR, 2015).

Outra característica basilar no que tange à compreensão das identidades sociais por meio da análise de narrativas "é o fato de a narrativa relatar uma exceção a um cânone cultural: o narrador se dispõe a contar uma história quando houve a quebra de uma expectativa" (MOITA LOPES, 2001, p. 65).

Neste sentido, são produtivas também as reflexões de Mishler (2002), que percebe a existência de "contradições e tensões dos diversos mundos sociais nos quais simultaneamente somos atores" (p. 111). Ou seja, as histórias nos ajudam a compreender de forma mais adequada os eventos que fogem às regras sociais e as mudanças pelas quais passamos no decorrer de nossas vidas.

Assim, assumimos uma "concepção relacional de identidade" (MISHLER, 2002, p. 111), que favorece nosso autoconhecimento e uma harmonização com os fatos dissonantes de nossa própria história de vida.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Por fim, examinando os dados selecionados para esta pesquisa à luz da análise de narrativa interessada em construções identitárias, notamos a pertinência e a canonicidade do *corpus* escolhido, integrante de uma história de vida (LINDE, 1993 – ver a próxima subseção), na medida em que a "pesquisa voltada para a construção identitária tem-se interessado sobretudo pelas estórias em que os narradores falam deles mesmos" (BASTOS, 2005, p. 81).

5.1.2 Ferramentas analíticas: categorias e estruturas

Para a análise estrutural das narrativas, destacamos os estudos sobre a narrativa canônica (BASTOS & BIAR, 2015), de William Labov e Joshua Waletzky (1967) e William Labov (1972), que nos fornecem as categorias: sumário (resumo da história), orientação (apresentação do ambiente, dos personagens, do tempo, do contexto), complicação/ ação complicadora (sequência de orações narrativas que contêm os acontecimentos da história), avaliação (clima emocional da história, atitude do narrador em relação à narrativa), resolução (desfecho da história) e coda (mecanismo de retorno do tempo da narrativa ao tempo presente).

Do trabalho de Labov e Waletzky (1967) também vem a noção de ponto da narrativa: o motivo pelo qual o narrador conta determinada história. O mesmo autor distingue, ainda, dois tipos de avaliação: as explícitas, nas quais o narrador interrompe o fluxo da narrativa para avaliar a experiência que conta e expressar seus sentimentos; e as encaixadas, que expressam as emoções do narrador por meio de traços suprassegmentais ou recursos de dramaticidade, como: entonação, pausas, ênfase, volume da voz, timbre, falas reportadas, além de gestos e expressões faciais.

É interessante notar, juntamente com Bastos e Biar (2015), que as narrativas podem ser mais ou menos canônicas, já que nem sempre apresentam a estrutura idealizada por Labov ou, quando a apresentam, não necessariamente comparecem nessa estrutura todas as categorias e características que definem as narrativas canônicas.

Isso posto, examinemos dois outros conceitos que se mostrarão pertinentes em nossas análises estruturais: as narrativas hipotéticas (GEORGAKOPOULOU,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

2006; BAMBERG & GEORGAKOPOULOU, 2008; BASTOS & BIAR, 2015) e as pequenas histórias (GEORGAKOUPOULOU, 2006; BAMBERG & GEORGAKOUPOULOU, 2008; BASTOS 2008).

Bastos e Biar explicam as narrativas hipotéticas como histórias que não aconteceram ou que estão projetadas para o futuro (2015, pp. 106-107). Já as pequenas histórias são "breves, com tópicos específicos, organizadas em torno de personagens, cenários e um enredo" (RIESSMAN, 2001, p. 697).

Bastos (2008) destaca, também, que as pequenas histórias podem ser curtas ou muito curtas e que o critério mínimo necessário para decidir se um determinado segmento de fala é (ou não) uma narrativa deve ser a presença de pelo menos dois eventos em sequência temporal, não necessariamente no passado (p. 78).

A autora ainda aponta que as pequenas histórias podem ser episódios inseridos em narrativas maiores, chamadas de trajetórias (BASTOS, 2008, p. 83), cujo ponto pode ser a construção do sofrimento, a argumentação, a exposição, a brincadeira, entre outros (BASTOS, 2008, p. 78). Essa observação será particularmente relevante em nossa análise, que considerará a história de vida como uma narrativa central (RIESSMAN, 1993) autobiográfica, entendida com o mesmo sentido de uma "grande narrativa" ou de uma "trajetória" (BASTOS, 2008) com valor argumentativo, na qual se encaixam diversos episódios, chamados, também, de narrativas encaixadas (MISHLER, 1991; LINDE, 1993; TODOROV, 2006).

De posse desses conhecimentos, leremos a narrativa central à luz da pesquisa de Charlotte Linde (1993) sobre as histórias de vida, que ressalta a organização lógica e sequencial dos relatos narrativos, cuja avaliação principal focaliza o próprio narrador.

De acordo com Linde (1993), as histórias de vida têm reportabilidade estendida, isto é, não ficam desgastadas ao longo do tempo, mas podem ser contadas e recontadas, para construir e reafirmar a identidade social do narrador em diferentes contextos e épocas.

A história de vida de Rafael, que será analisada nesta pesquisa, é contada a partir do contexto religioso, que envolve o entrevistado e a entrevistadora/ pesquisadora. Logo, atualiza-se, na interação, o sistema de coerência (LINDE, 1993, p. 165) das práticas religiosas de matriz africana, como uma forma de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

estruturar a experiência compartilhada pelos indivíduos que interagem, conforme as crenças, a cultura, os valores e os interesses que compartilham. Vale lembrar que os sistemas de coerência estão no centro da construção dos sentidos nas histórias de vida (LINDE, 1993).

Outra contribuição relevante da análise de narrativa para esta pesquisa é a categoria analítica *account* (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009), que, neste trabalho, será empregada para destacar as *justificativas* dos interlocutores. Entendemos que, em certo sentido, toda narrativa é um *account* para tomar um turno mais longo na interação; ou, de outro modo, podemos pensar nos *accounts* que o narrador faz ao longo da história, as justificativas que fornece para as ações narradas, a fim de preservar sua face (GOFFMAN, 1980; 2009).

Logo, percebemos que o uso de *accounts* costuma ser motivado por uma autoavaliação negativa por parte do narrador, que pode desencadear a expectativa de uma avaliação negativa por parte do ouvinte. E o *account*, neste caso, funciona como uma estratégia linguístico-discursiva de proteção da própria face, durante a interação[25].

Em Mishler (2002) encontramos mais um construto caro às nossas análises: os "pontos de virada" (p. 106). Eles representam acontecimentos inesperados, que levam o narrador a dar uma guinada no rumo de sua narração, reeditando sua identidade, revisando sua história e recontextualizando seu passado, de modo que os significados de suas relações passadas sejam percebidos de outro modo (pp. 107-109).

> Os entrevistados relatam esses eventos como algo que modificou sua compreensão sobre experiências passadas. Tais eventos lhes abrem direções de movimento inesperadas e que não podiam ser previstas pelas suas visões anteriores do passado, levando-os a um senso de si próprios diferente e levando-os também a mudanças que traziam consequências para a maneira como eles se sentiam e para as coisas que faziam (MISHLER, 2002, pp. 107-108).

Analisar os pontos de virada nas narrativas de história de vida pode ser útil para perceber, entre outras questões, a hierarquização dos acontecimentos e episódios narrados, visto que aqueles que levaram o narrador a modificar sua visão de mundo e revisar seus comportamentos podem ser mais relevantes para a

[25] Ver a próxima subseção: "Análise interacional".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

compreensão de suas identidades sociais atuais, em comparação com outros episódios (BASTOS, 2008) cujos efeitos discursivos sejam menos evidentes.

O trabalho do psicólogo construcionista Kenneth Gergen é outra contribuição relevante para a análise desta pesquisa na medida em que lança as bases para a compreensão das narrativas de saga heroica.

Para Gergen (1997), existem três formas básicas de narrativas: as progressivas, as regressivas e as estáveis, classificadas de acordo com o andamento da avaliação (em termos labovianos) ao longo do tempo: se gradualmente o narrador constrói um clima positivo ou negativo, ou se o ambiente emocional permanece constante. Tendo isso em vista, as sagas heroicas seriam macronarrativas (longos períodos de tempo) com séries de fases progressivas e regressivas, cheias de reviravoltas. Essas fases apresentam-se em episódios de curta duração, ou micronarrativas.

Outra análise de Gergen (1997) produtiva neste trabalho é que micronarrativas biográficas ganham mais consistência quando são inseridas em narrativas que incluem descrições de situações mais antigas. Isso pode explicar o fato de Rafael responder à pergunta sobre como chegou à umbanda com a história de toda a sua vida, desde a infância.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

5.1.3 Narrativas de resistência

Na análise de narrativa de cunho interpretativista e sociologicamente orientado, não podemos perder de vista os aspectos macrossociais, visto que a sociedade, organizada pela cultura, impõe ao indivíduo normas de comportamento e relacionamento, para que este seja aceito pelo grupo. Tais normas apresentam-se aos sujeitos como mais ou menos facilmente aceitáveis, pois alguns podem se sentir favorecidos e outros, desfavorecidos pela estrutura social coercitiva.

O favorecimento social não tem a ver com questões morais ou virtuosas, mas com convenções arbitrárias e relativas, culturais. Portanto, pessoas podem ser injustiçadas no meio em que vivem por questões de raça, gênero, orientação sexual, religião, classe social, nível de instrução formal, local de moradia ou origem, inserção no mercado de trabalho, deficiências físicas ou cognitivas, mobilidade urbana, só para citar alguns exemplos.

Ao mesmo tempo em que é instrumento de opressão, a ordem social é a estrutura que motiva as lutas sócio-políticas, a fonte da fragmentação das estruturas de poder, já que a coerção social também impulsiona a resistência. Para Castells (1999), a identidade de resistência é criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da dominação, e criam trincheiras de resistência, com base em princípios diferentes, ou mesmo opostos, às instituições sociais (p. 24).

Nessas "trincheiras de resistência" estão as narrativas, que, como temos sustentado, consistem em uma prática discursiva coconstruída na interação. É igualmente interessante notar que as narrativas emergem de forma dinâmica entre os participantes de um encontro social, a partir da tensão entre a afirmação de identidades sociais e a coerção dos padrões socioculturais (SACKS, 1984; LINDE, 1993; BRUNER, 1997; MISHLER, 2002; BASTOS, 2005; BASTOS & BIAR, 2015).

Patricia Ewick e Susan Silbey (2003) argumentam, ainda, que a resistência é possibilitada pela circulação de narrativas nas quais a estrutura social é exposta e a orientação usual de coerção é derrubada. Isso requer senso de oportunidade, tino para inverter a ordem social em proveito próprio, com autonomia para transformar repressão em possibilidade.

Relacionando as reflexões de Castells e Ewick & Silbey, podemos entender que as narrativas de resistência estão na contramão do capital cultural (posição social, dinheiro, rede de relações, educação) e representam uma forma criativa de romper com as estruturas macrossociais de dominação.

O antropólogo Gilberto Velho comparece à teorização sobre as identidades e narrativas de resistência na medida em que chama a atenção

> para o fato de que mesmo nas sociedades mais hierarquizadas há momentos, situações ou papeis sociais que permitem a crítica, a relativização ou até o rompimento com a hierarquia. Na sociedade complexa contemporânea existem tendências, áreas e domínios onde se evidencia a procura de contestar e redefinir hierarquias e distribuições de poder. Ao contrário de sociedades tradicionais mais estáveis ou integradas, está longe de haver um consenso em torno dos lugares e posições ocupados e de seu valor relativo. Existe o dissenso em vários níveis, a possibilidade do conflito é permanente e a realidade está sempre sendo negociada entre atores que apresentam interesses divergentes (1981, p. 127).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Pensando não só sobre o conteúdo narrativo, mas também sobre sua estrutura, Alfredo Bosi (2002) falou sobre a resistência social como tema e como processo de composição. No caso deste trabalho, podemos nos apropriar da proposta de Bosi e pensar na resistência como *forma* de organização – ao analisarmos a estrutura narrativa – e como *conteúdo* da fala narrativa de Rafael (pp. 128, 129).

O filósofo, teórico social e crítico literário Michel Foucault contribui, também, para os desenvolvimentos sobre narrativas de resistência que traçamos em nossa análise, na medida em que defende a possibilidade de o indivíduo exercer sua liberdade mesmo diante de macrodiscursos dominantes. Para ele, sempre há tensão nas relações de poder, pois

> não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se sobrepor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Elas constituem reciprocamente uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível. Uma relação de confronto encontra seu termo, seu momento final (e a vitória de um dos dois adversários) quando o jogo das reações antagônicas é substituído por mecanismos estáveis (1995, p. 248).

Partindo desses pressupostos, tomaremos as narrativas de resistência como estratégias individuais de luta contra a coerção social, cuja temática contrapõe-se à dos discursos hegemônicos e cuja forma de organização contribui para enfatizar as identidades de resistência que as performam. Tais narrativas são ações que criam realidades sociais e legitimam sentidos alternativos para a ordem social.

Entendidas desta maneira, as narrativas de resistência são estratégias linguístico-discursivas fortemente argumentativas, que advogam a posição divergente de indivíduos ou grupos oprimidos frente a estereótipos cristalizados no senso comum, em determinados contextos sócio-histórico-culturais, em busca de esfacelar tais estereótipos e construir e compartilhar novas crenças e novos valores. Consequentemente, invertem temporariamente – durante as situações de interação – as relações de poder já estabelecidas na ordem social e, se forem disseminadas e adotadas majoritariamente, podem assumir o estatuto de discursos hegemônicos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

5.2
Análise interacional

Para procedermos à análise interacional dos dados, tomaremos por base os trabalhos de Erving Goffman (1980, 1988, 2002, 2009), que entendem os encontros sociais como objeto de estudo da ordem social (GOFFMAN, 2002). Desta forma, analisaremos as falas da entrevista selecionada levando em conta a categoria face (GOFFMAN, 1980; 2009) e seus desdobramentos teóricos.

5.2.1 Face e trabalho de face

Nesta análise, consideramos que a face (GOFFMAN, 1980; 2009) é a noção dinâmica do *self* em interação, que atua construindo uma (auto)imagem favorável para o indivíduo que fala, de acordo com as possibilidades de negociação de valores que se apresentam na situação comunicativa, em dado contexto cultural.

Entendida a construção da face como um jogo dialógico, percebemos, também, a reciprocidade neste processo. Ao construir uma face favorável para si mesmo, um interlocutor necessariamente sublinha os aspectos positivos da face de seu ouvinte, já que as peças deste jogo são códigos e valores compartilhados pelos interagentes. Portanto, quando as faces são sustentadas sem desarmonias, o encontro social mantém a ordem padrão, pautada no respeito mútuo e na consideração pelo outro. Já quando há ataque e ameaça à face de algum interagente, o constrangimento causado é reflexivo, pois a face respeitosa de quem ataca também é simultaneamente ameaçada.

Para entendermos mais profundamente o dinamismo do conceito de face, podemos elucidar o trabalho de face (GOFFMAN, 1980; 2009), que são as táticas (verbais e não-verbais) que os interagentes utilizam para se apresentarem de forma favorável, para serem bem vistos e bem recebidos num encontro social. Durante o trabalho de face, os interagentes sustentam uma face adequada às expectativas do grupo que interage, geralmente alinhadas aos padrões socioculturais em que estão inseridos. A sustentação da face segue rituais de solidariedade e educação nas relações.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

No entanto, a face favorável pode ser, intencionalmente ou acidentalmente, atacada durante a interação, isto é, pode haver exposição de marcas de estigma que estão sendo acobertadas, ou de questões inadequadas às expectativas compartilhadas para a interação. Neste caso, o ataque gera uma ameaça à face do outro, bem como à face do próprio falante. Quando há desequilíbrio na interação, motivado por conflitos de face, os interagentes atuam voltados para a recuperação de suas faces, com estratégias de defesa de face.

5.2.2 Reformulação

Apesar de o cerne da análise interacional ser o conceito goffmaniano de face (1980; 2009), a categoria reformulação (BILMES, 2011; GAGO et al., 2012; VIEIRA & GAGO, 2016), usual em trabalhos de Análise da Conversa de base etnometodológica, também foi produtiva para a compreensão dos dados.

Por reformulação entendemos o rearranjo de um dito anterior, na interação, de forma que a nova estruturação se adéque melhor aos sentidos que estão sendo negociados pelos interlocutores. Em outras palavras, a reformulação é uma "segunda versão" de uma formulação anterior, enunciada como estratégia argumentativa, ou seja, com o propósito de levar o falante a atingir seus objetivos comunicativos numa conversa (VIEIRA & GAGO, 2016, pp. 319, 320).

Assim, juntamente com Gago et al. (2012), "consideraremos então, formulação como um 'primeiro dizer' que tenha um referente, e 'reformulação' um 'segundo dizer' que retome o que foi formulado inicialmente" (p. 8).

5.3
Performances identitárias

Analisar a história de vida de Rafael cumpre, entre outras, a função de captar as diferentes performances identitárias dos participantes da entrevista, visto que "contar histórias é uma ação, é fazer alguma coisa – ou muitas coisas simultaneamente – em uma determinada situação social. Uma dessas coisas é, necessariamente, a construção de nossas identidades" (BASTOS, 2008, p. 77).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Importante ressaltar, de partida, a transitoriedade das identidades sociais, que só podem ser consideradas como tais na medida em que são atualizadas e reiteradas nas interações e, de forma nenhuma, são intrínsecas a uma pessoa ou grupo de pessoas. Nos dizeres de Bastos (2005), "se compreendemos identidade como uma construção social, que envolve um processo dinâmico e situado de expor e interpretar quem somos, o relato de narrativas revela-se um lócus especialmente propício a essa exposição" (p. 85).

A este respeito, De Fina (2003) argumentou que as identidades são alcançadas na interação, conforme as negociações estabelecidas entre os interlocutores, e não dadas *a priori*. Por isso, entendemos a identidade social como uma performance discursiva, nos termos de Cristóvão (2016):

> [p]erformance, neste trabalho, é a noção que se utiliza para entender a prática da identidade. Ao dizer, por exemplo, "performance de gênero", estou fazendo referência à prática, ao fazer que produz uma identidade de gênero. Essa ideia dá às identidades um caráter dinâmico. (...) [P]ara que uma performance seja legitimada, não basta que seja feita. Ela precisa ser feita repetidamente. (pp. 91, 92).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

5.3.1 Performances religiosas

Clarissa, pesquisadora/ entrevistadora, e Rafael, entrevistado, performam identidades engajadas em práticas religiosas de matriz africana durante a situação em que interagem. No caso de Rafael, cuja história de vida está sob a lupa, uma série de episódios narrativos contados sequencialmente, ambientados no contexto religioso em questão, ratificam esta afirmação. Por se tratar de uma interação guiada por Clarissa, as histórias de Rafael não são secundarizadas pela pesquisadora. No entanto, como registram seus relatos etnográficos, percebe-se que há regularidade nas práticas de ambos os interagentes.

A noção de performance também comparece nesta pesquisa com apoio em Goffman (2002), que usou o termo para se "referir a toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência." (p. 29). O autor desenvolveu sua teorização sobre performance com base na metáfora teatral, já que, para ele, as identidades são desempenhadas a

cada situação comunicativa, encenadas de acordo com os propósitos interacionais dos interlocutores, que buscam construir uma (auto)imagem favorável em suas relações sociais.

Quando eu delimito o contexto desta dissertação às práticas religiosas de matriz africana, engendro, simultaneamente, um grupo de pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana, com performances identitárias e discursivas específicas, que as distinguem de pessoas que não estão engajadas nessas práticas. Perceber este movimento constitutivo do meu discurso é uma atividade analítica relevante nesta pesquisa, já que leva à teorização sobre as identidades sociais que se constroem de forma situada, no/ pelo discurso.

Retomando a metáfora da performance teatral proposta por Goffman (2002), Riessman (2008) destaca que assumir o caráter performativo das identidades sociais não significa questionar a autenticidade dos sujeitos, mas sim desnaturalizar o processo de construção de identidades e mostrar que elas são performadas para audiências (p. 7), em shows que buscam convencer a plateia (p. 106).

Contrapondo a teorização de Riessman (2008) às estratégias argumentativas coconstruídas por Rafael e Clarissa para legitimar as práticas religiosas de matriz africana durante a entrevista de pesquisa em análise (como, por exemplo, a enunciação de narrativas de resistência (EWICK & SILBEY, 2003), a construção de um sistema de coerência próprio (LINDE, 1993), o uso de estratégias linguístico-discursivas de neutralização do desvio social (BIAR, 2015), o combate aos estereótipos), percebemos que, realmente, ambos os interagentes realizam uma performance religiosa, a fim de convencer a "audiência" da dissertação quanto à validade de suas crenças e valores.

Outra reflexão sobre performance pertinente aos sentidos que estamos propondo neste estudo é a de Bauman (1986). Ele concebe o ato de narrar como uma ação no mundo, uma performance que formata as experiências e, consequentemente, situa identidades (pp. 3-4). A partir desse ponto de vista, Bauman enfatiza que cada performance é única e, portanto, deve ser observada como um microcosmo independente, ainda que reproduza estruturas gerais de convenções sociais.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Bastos (2008) dialoga com essa visão de narrativa como performance e aprofunda a triangulação entre práticas narrativas, ações no mundo e performances identitárias:

> [a] narrativa é, dessa forma, compreendida como a forma básica de organização da experiência humana. Além disso, contar histórias é uma ação, é fazer alguma coisa – ou muitas coisas simultaneamente – em uma determinada situação social. Uma dessas coisas é, necessariamente, a construção de nossas identidades. Ao criarmos cenários, personagens e sequências de ações, nos posicionamos diante de tais cenários, personagens e ações, sinalizando quem somos. As narrativas são performances de identidade (cf. Mishler, 1999; Bastos, 2004, 2005) (BASTOS, 2008, p. 77).

Considerando, assim como Bastos (2008), a interdependência entre narrativa, performance e identidade, podemos entender que a performance religiosa de Rafael e Clarissa, no papel de pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana, está presente não somente nos eventos narrados (BAUMAN, 1986) durante a história de vida de Rafael, mas também é uma das performances que os interagentes acumulam durante o evento narrativo (BAUMAN, 1986), a saber, a própria entrevista de pesquisa – além de desempenharem os papeis de entrevistado/entrevistadora, pesquisadora/pesquisado, membros da mesma comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009), entre outros.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

5.3.2 Performances de raça

Outra noção que deve ser explicitada para a compreensão adequada do objeto de estudo desta pesquisa é de performance de raça. Neste sentido, cabe ressaltar que não sustentamos compreensões essencializadas de raça, com base em atributos biológicos, como cor da pele ou características do cabelo (PAULA, 2012, p. 13), mas entendemos a performance de raça como uma construção discursiva dialógica, na qual cooperam as práticas dos indivíduos que buscam determinada performance racial, juntamente com a leitura social que os outros indivíduos do grupo podem fazer da referida performance, com base em seus contextos sócio-histórico-culturais.

A compreensão da identidade racial como performance vai na contramão da "prática comumente exercida pelos indivíduos posicionados entre as hegemonias sociais: a de indicar os 'outros' como sendo todos iguais", mesmo sem conhecê-los, "posto que o 'outro' não lhe interessa" (PAULA, 2010, p. 132).

Assim como Rogéria Costa de Paula, que é doutora em Linguística Aplicada, sustentamos que a "noção de performance ajuda a problematizar as relações raciais e os roteiros sociais previamente construídos para posicionar as negritudes em lugares sociais de desprestígio e inferiorização" (2012, p. 1). Desta feita, este posicionamento, por si só, pode contribuir com um dos objetivos éticos desta pesquisa, qual seja o de confrontar o desprestígio e a inferiorização das negritudes, que se refletem, entre outros fenômenos, na estigmatização das práticas religiosas de matriz africana.

O cientista político Marcio André dos Santos (2010) sugeriu, como estratégia de confrontação a esse desprestígio das negritudes, uma "autoatribuição positiva de suas identidades raciais", para que haja "o fortalecimento da autoestima de grupo", em detrimento do racismo (p. 8). Como exemplo de performance identitária cultural-racial positiva para as negritudes, o autor citou o movimento *hip hop* (p. 7).

Este trabalho apoia tal visão, buscando fortalecer as atribuições positivas das negritudes, vistas como "as muitas formas de identidade negra", ou seja, performances de raça diversificadas e plurais (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010). Além disso, buscamos afirmações identitárias para as negritudes também por meio da resistência aos estereótipos estigmatizantes, desconstruindo-os discursivamente e oferecendo novos valores e crenças, que os contraponham de forma positiva.

5.3.3 Performances de grupo

Focalizando o evento comunicativo que selecionamos para desenvolver a presente pesquisa, percebemos que as performances identitárias desempenhadas pelos participantes podem ser consideradas em termos individuais, na medida em que cada um busca construir a ideia de si mesmo e de como quer ser reconhecido

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

(RIESSMAN, 2008), mas também podem indicar a construção de uma identidade de grupo (FABRÍCIO & BASTOS, 2009).

Denominaremos como identidade de grupo o alinhamento dos participantes da interação entre si e, de igual modo, em relação à comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009) à qual pertencem, já que entrevistado e entrevistadora frequentam um mesmo local onde realizam práticas religiosas de matriz africana e demonstram compartilhar valores, crenças e códigos de conduta.

Tendo isso em vista, analisaremos a identidade de grupo performada pelos participantes desta pesquisa como a construção (1) de uma ideia de igualdade entre os membros, (2) da coesão do grupo e (3) de uma memória partilhada da experiência. Os membros do grupo reconhecem a autoridade institucional e esta, por sua vez, é a responsável por legitimar a identidade coletiva (FABRÍCIO & BASTOS, 2009, pp. 46-48).

Acrescente-se a isso o fato de que a própria entrevista de pesquisa, que tematizou o contexto religioso dos participantes, pode ser interpretada como um evento que corrobora a identidade de grupo dos interagentes, na medida em que favorece a coesão do grupo, abre espaço para o compartilhamento das memórias dos participantes e favorece a resistência social contra a estigmatização de suas práticas religiosas, bem como a ação política em favor do acolhimento das diferenças.

Nos dizeres de Bastos (2008):

> a existência e manutenção do grupo também podem ser atribuídas à sua potencialidade de funcionar como lócus de narração, isto é, como um lugar no qual os indivíduos se reúnem para compartilhar suas histórias. Ao contar essas histórias, ao socializar a experiência individual, o grupo se constitui inclusive como um lugar de ação social e política (cf. Boltanski, 1999) (p. 84).

O fato de Clarissa e Rafael (juntamente com outras pessoas) compartilharem interesses religiosos, interagirem regularmente em torno desses interesses e construírem/ disseminarem saberes a partir de suas experiências em conjunto permite que os compreendamos, também, como uma comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009).

Comunidades de prática existem com o objetivo de desenvolver competências específicas dos participantes, que geram e trocam conhecimentos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

entre si. Esses participantes unem-se em torno de um interesse comum, enquanto este interesse durar e for alimentado com paixão, compromisso e identificação com os conhecimentos especializados do grupo (WENGER & SNYDER, 2001, p. 15 apud MOURA, 2009, p. 331).

Entendemos, ainda, que o conceito de comunidade de prática é dinâmico, rico e complexo. Nele, a noção de "prática" é enfatizada e, por isso, torna-se mais relevante em determinados contextos do que conceitos como "comunidade discursiva" ou "redes sociais". Observar as comunidades de prática é uma forma de focalizar o que seus participantes fazem, já que são as atividades em comum que indicam que eles pertencem a um grupo social. As práticas ou atividades tipicamente envolvem muitos aspectos de comportamento, incluindo estruturas de linguagem e padrões discursos e interacionais (HOLMES & MEYERHOFF, 1999, pp. 174-175).

Deste modo, estão no palco, durante a situação de interação, performances identitárias individuais e uma identidade de grupo, que aponta para os ideais de uma comunidade de prática específica.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6
Análise
(ou Jurema preta, quem te deu sua linda cor?)

Jurema preta, quem te deu sua linda cor?
Jurema preta, Caboclo do Mato lhe chamou

O *corpus* selecionado para esta dissertação foi gerado a partir de uma entrevista entre Rafael (nome fictício) e Clarissa, ambos pertencentes à mesma comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009), um centro espiritualista/ universalista, e engajados em práticas religiosas de matriz africana.

A análise que se segue terá como objetivo responder as três perguntas de pesquisa apresentadas no capítulo metodológico:

1) Que estratégias linguístico-discursivas os interagentes utilizaram para gerenciar os estereótipos estigmatizantes às práticas religiosas de matriz africana?

2) Que características (estruturais, temáticas, discursivas) nos habilitam a entender a história de vida coconstruída durante a entrevista de pesquisa como uma narrativa de resistência?

3) Qual é a estrutura argumentativa da narrativa de resistência em questão?

4) Que entendimentos podemos construir a partir da observação das características (estruturais, temáticas, discursivas e argumentativas) dessa narrativa de resistência?

A estruturação deste capítulo analítico será feita a partir de três eixos temáticos: (1) a caracterização do estigma; (2) o gerenciamento do estigma; (3) a construção de um sistema de coerência (LINDE, 1993) próprio. Dentro de cada

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

eixo também segmentaremos a análise em três camadas: interacional, narrativa e macrossocial, buscando a clareza da interpretação.

Por "caracterização do estigma" compreendemos os modos como entrevistado e entrevistadora mostram reconhecer a existência dos macrodiscursos estigmatizantes das práticas religiosas de matriz africana, que circulam no senso comum. Assim, nesta subseção analisaremos excertos nos quais os participantes do encontro social fazem referência a estereótipos que serão desconstruídos ao longo da entrevista.

Já na análise sobre o "gerenciamento do estigma" buscaremos observar as estratégias que os interagentes empregam para lidar com o estigma que eles demonstram conhecer (como verificaremos na análise do primeiro eixo temático).

E, por fim, na "construção de um sistema de coerência próprio" veremos como, efetivamente, os estereótipos estigmatizantes serão substituídos por valores e crenças adequados à experiência de vida dos participantes, com o apoio teórico nos desenvolvimentos de Charlotte Linde (1993) sobre sistemas de coerência.

Em cada um dos recortes temáticos, a análise interacional enfatizará categorias como: contato misto/ contato em bases iguais (GOFFMAN, 1988), alinhamento intragrupal/ alinhamento exogrupal (GOFFMAN, 1988), acobertamento (GOFFMAN, 1988), estratégias de neutralização do desvio (BIAR, 2015), reformulação (BILMES, 2011; GAGO et al., 2012) e trabalho de face (GOFFMAN, 1980; 2009), além de captar os detalhes da fala expressos na transcrição.

Por sua vez, a análise de narrativa trará categorias como: a estrutura das narrativas (LABOV, 1972; GEORGAKOPOULOU, 2006; BAMBERG & GEORGAKOPOULOU, 2008; BASTOS & BIAR, 2015), o ponto das narrativas (LABOV & WALETZKY, 1967), os pontos de virada (MISHLER, 2002) e *accounts* (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009), além de ressaltar o processo de construção de identidades sociais por meio da organização da experiência em histórias.

E a análise macrossocial terá como foco os macrodiscursos que se atualizam na interação analisada, sublinhando as correspondências entre os tópicos das falas dos interagentes e diferentes domínios discursivos. Questões como estigma, estereótipos, senso comum, racismo, branqueamento, discurso

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

religioso e discurso científico serão tornadas relevantes nesta perspectiva analítica.

Como os participantes da entrevista já se conheciam previamente e a entrevistadora sabia que o entrevistado realiza uma prática mediúnica regular na umbanda, a entrevistadora abriu a conversa perguntando como se deu o início da prática de umbanda na vida do entrevistado.

A resposta de Rafael veio inserida em toda a sua história de vida (LINDE, 1993), caracterizada desde a sua ancestralidade, com as figuras dos bisavôs, da avó e do pai, até chegar a responder, especificamente, como ele passou a frequentar giras de umbanda. A complexidade da resposta de Rafael frente à pergunta de Clarissa mostra que a questão tratada é extremamente relevante e complexa para o entrevistado, a ponto de levá-lo a construir uma narrativa central (RIESSMAN, 1993) autobiográfica que desse conta adequadamente do objeto de pesquisa da entrevistadora.

Tendo isso em vista, a história de vida de Rafael está sendo entendida na pesquisa como uma narrativa de resistência (EWICK & SILBEY, 2003) à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana.

A análise mostrará, de modo geral, que a história de vida (LINDE, 1993) é informada pelo estigma, permeada por estratégias de neutralização (BIAR, 2015) da prática socialmente desviante (BECKER, 2008), conta com narrativas de resistência (EWICK & SILBEY, 2003) encaixadas (MISHLER, 1991; LINDE, 1993; TODOROV, 2006) e é concluída com a opinião e os valores pessoais do praticante, entendidos, aqui, como um sistema de coerência (LINDE, 1993) próprio, que se contrapõe aos estereótipos (ERIKSEN, 1991; LYSARDO-DIAS, 2012) que circulam no senso comum (MARTINS, 1998), atribuindo às práticas religiosas de matriz africana o rótulo de desvio social.

Feita esta introdução sobre o capítulo, passemos à análise, propriamente dita, da história de vida de Rafael, considerando um grupo de excertos representativos para cada segmento temático.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6.1
A caracterização do estigma

Nesta subseção, observaremos como o entrevistado e a entrevistadora referem-se aos estereótipos estigmatizantes que circulam no senso comum sobre as práticas religiosas de matriz africana, ora aproximando-se, ora afastando-se de tais estereótipos, imbuídos do objetivo último de desconstruí-los discursivamente.

6.1.1 Análise interacional

Neste grupo de excertos, observaremos a análise das categorias: reformulação (BILMES, 2011; GAGO ET AL., 2012), alinhamento intra/exogrupal (GOFFMAN, 1988), trabalho de face (GOFFMAN, 1980; 2009) e contatos mistos/em bases iguais (GOFFMAN, 1988).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Excerto 1 – Ancestralidade e infância (3'42" a 5'23")

01 02	Clarissa	então eu queria saber primeiro a sua história com a umbanda. como é que você chegou...
03 04 05 06 07 08 09 10 11 12	Rafael	minha história com a umbanda é a seguinte, na verdade é a minha vida inteira mas com fatores curiosos. (...) eu lembro bem pequenininho sentado no colo de::la quando ti- quando a minha avó devia abrir lá a gira era só a minha avó, né aquele congá[26] be:m primitivo de umbanda né ela trabalha:va e aí eu via aqueles índios no altar e ficava morrendo de medo eu não entrava naquele quartinho de jeito nenhum nenhum nenhum nenhum

A primeira pergunta da entrevista tematiza a chegada do entrevistado à umbanda. Já em sua primeira resposta, Rafael apresenta-se discursivamente alinhado a Clarissa, atitude que exemplifica as sequências colaborativas que se seguirão durante toda a interação.

A expressão "na verdade" (linhas 3 e 4) sinaliza que Rafael reformula (BILMES, 2011; GAGO et al., 2012) a pergunta de Clarissa, para assinalar a complexidade da resposta que está sendo solicitada, em termos de envolvimento

[26] Palavra de origem banta (africana), que pode ser entendida como "altar", neste contexto.

afetivo, relevância pessoal e elaboração do processo que vincula Rafael às práticas religiosas de matriz africana.

Assim, observando a construção da resposta como um todo, por meio de uma narrativa de história de vida, percebemos que a reformulação de Rafael pode apontar que ele não entende que "chegou" (linha 2) à umbanda, de uma vez só, como perguntou a entrevistadora; mas que ele "foi chegando", aos poucos e de diversas formas, como veremos mais detidamente na análise do Excerto 9.

Concomitantemente, a reformulação também pode sugerir o início do trabalho de face (GOFFMAN, 1980; 2009) no qual os participantes procurarão proteger-se dos estereótipos estigmatizantes que rodeiam a entrevista de pesquisa.

Por meio da ênfase em "*bem* pequenininho" (linha 5), Rafael ressalta o valor de sua experiência de vida no que tange às práticas religiosas de matriz africana, já que desde a tenra infância ele já tinha envolvimento com elas. Dessa forma, constrói-se como uma autoridade no assunto, alguém que pode falar sobre o tema solicitado, por ser pertinente à história de sua "vida inteira" (linha 4).

O prolongamento em "*bem* primitivo" (linha 8) assinala, também, uma comparação entre a socialização inicial que o entrevistado teve na umbanda e a socialização que ele mantém com a religião na atualidade, como veremos nas análises posteriores. Isso pode sugerir que ele distingue diferentes tipos de umbanda, sendo algumas mais primitivas do que outras.

Observando a ponderação de Rafael sobre o primitivismo existente na umbanda, podemos inferir que ele se alinha mais a uma prática de umbanda elaborada do que a uma prática primitiva, da qual "ficava morrendo de medo" (linha 10, com ênfase nas duas sílabas finais de "morr*endo*") e pela qual reconstrói um afastamento, ao repetir por quatro vezes a palavra "nenhum" (linhas 11-12), em "eu não entrava naquele quartinho de jeito nenhum, nenhum, nenhum, nenhum" (linhas 10-12).

Excerto 2 – A primeira gira de Exu (19'15" a 21'01")

01	Rafael	eu tinha mó preconceito né, exu nã:o
02	Clarissa	hhhhh
03 04	Rafael	"não consigo entender essas coi:sas, mó maluqui:ce"
05	Clarissa	hhhhhh
06 07	Rafael	era uma mistura de me:do tal aí, beleza fiquei. de repente vem maurí:cio, e uma moça de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

08 09		segunda-feira, que só ia segunda-feira >era a< sandri:nha né
10	Clarissa	hhhhhh
11 12	Rafael	aí eu falei "meu deus do céu isso não tá me cheirando bem"
13	Clarissa	hhhhhh
14 15	Rafael	aí fechou a porta e começou a cantar pra exu e eu lá no meio par[ado] ["putz grila"]
16	Clarissa	[no:ssa] [hhhhh]
17	Rafael	"o que é que eu vou fazer da minha vida... né?"

No segundo excerto, Rafael constrói um alinhamento exogrupal (GOFFMAN, 1988) no evento narrado (BAUMAN, 1986), ao declarar que ainda tinha "preconceito" (linha 1) e "medo" (linha 6) naquela época. Com o decorrer da entrevista, vamos percebendo que a função deste episódio é mostrar que houve um envolvimento gradual do entrevistado com as práticas religiosas de matriz africana. Visto desta forma, o excerto adquire tons irônicos e cômicos, pois o entrevistado tenta reconstruir a dificuldade inicial que enfrentou até se sentir integrado às novas práticas.

Os risos da entrevistadora, que pontuam toda a narrativa, assim como o "nossa!" interjetivo, na linha 16, indicam que Clarissa está solidária à dificuldade que Rafael admitiu ter enfrentado no início de sua prática religiosa. Sob este ângulo, os risos aliviam a tensão na interação, criada pela assunção do preconceito (linha 1).

De igual modo, as intervenções de Clarissa também aprovam a superação do conflito de Rafael, sustentam as faces (GOFFMAN, 1980; 2009) de ambos os interagentes e reforçam o alinhamento intragrupal (GOFFMAN, 1988) no evento narrativo (BAUMAN, 1986), já que os colocam em posição distanciada em relação ao estigma socialmente atribuído às práticas religiosas de matriz africana.

As falas reportadas que Rafael faz de si mesmo, nas linhas 3-4, 11-12, 15 e 17, realçam o distanciamento entre o posicionamento do narrador no evento narrado e no evento narrativo, contribuindo para construir a superação de seu preconceito em relação a Exu (linha 1).

Excerto 3 – Necessidade de se preservar (35'24" a 40'42")

01 02 03	Clarissa	em algum momento você acha que: °mesmo no iní:cio >enfim<° você teve vergo:nha de dizer que...

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

04	Rafael	nã::o vergonha não, havia sim uma preservação
05		por quê? (0.1) se eu tinha um amigo que era
06		judeu e que tinha dificuldade de se expressar
07		judeu imagina eu falar que era da umbanda
08		então- porque a faculdade é muito cientificista
09		entendeu? não é visto com bons olhos dentro da
10		faculdade que eu fiz um estudante que tem uma
11		metafísica qualquer né são meio que rechaça:dos
12		tanto que era engraçado que por mais que eu não
13		falasse que eu era u- mais universalista e que
14		tinha a prática da umbanda que era como eu me
15		definia é::: várias pessoas que eram meio que
16		universalistas que eram meio:: esotéricas
17		chegavam em mim, eu meio que acabava conhecendo
18		todas essas pessoas era como se fosse um ímã

No terceiro excerto, Rafael e Clarissa tocam a dimensão do acobertamento do estigma (GOFFMAN, 1988), por meio das expressões "vergonha" (linha 2), "preservação" (linha 4), "dificuldade de se expressar" (linha 6), "por mais que eu não falasse" (linhas 12-13).

Além das expressões evidentes, salta aos olhos o silêncio de Clarissa, na linha 3. A entrevistadora pergunta se o entrevistado tinha "vergonha" (linha 2) de dizer alguma coisa, mas não chega a concluir, com palavras, sua ideia. O objeto da sentença fica subentendido e precisa ser recuperado pelo contexto da interação. Ela não consegue nem terminar uma frase cuja temática é a dificuldade de falar sobre as práticas religiosas de matriz africana.

Uma investigação de linha psicológica poderia seguir na direção de que Clarissa projeta sua própria vergonha em Rafael; no entanto, esta análise foge ao escopo desta pesquisa. Para nós, cabe ressaltar que o silêncio/ subentendido gera o efeito de uma busca por alinhamento e solidariedade na interação, já que Clarissa questiona Rafael a respeito de uma dificuldade interacional que ela mesma demonstra ter.

É possível, ainda, interpretar esse silêncio/ subentendido como uma estratégia de preservação da própria face de Clarissa, que já poderia esperar uma quebra de alinhamento com Rafael, devido ao "peso" da palavra "vergonha" (linha 2), diante do discurso modalizado do entrevistado. O esforço interacional de Clarissa por sustentar o alinhamento intragrupal (GOFFMAN, 1988) pode ser percebido também nas intercalações ("mesmo no início", "enfim"), no tom mais baixo da voz, nos prolongamentos de sílabas, das linhas 1 e 2.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Desta forma, podemos compreender que o trabalho de face de Rafael e Clarissa se faz necessário, já que ambos precisam gerenciar performances ora complementares, ora conflitantes, como: (1) a de pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana; (2) a de identidades de resistência aos estereótipos que marcam os entendimentos sobre essas práticas no senso comum; (3) a de pessoas atingidas pela estigmatização em outros contextos de suas relações sociais, que enfrentam o constrangimento de acobertarem suas práticas religiosas.

Assim, percebemos que Rafael preserva sua face na interação ao contar o exemplo de um colega de faculdade judeu, que também não expunha sua religião inadvertidamente no ambiente acadêmico. Esse recuo se faz necessário já que o entrevistado assume que não expunha sua prática religiosa publicamente, na faculdade.

Outro comportamento discursivo do entrevistado, que se repete neste excerto, é a reformulação (BILMES, 2011; GAGO ET AL., 2012) da fala de Clarissa (vide análise do Excerto 1), que ocorre quando Rafael troca o vocábulo "vergonha" (linha 2) por "preservação" (linha 4). Esta nova seleção vocabular mitiga a ação do acobertamento, suaviza a dificuldade de falar sobre a prática religiosa no meio acadêmico.

Diante da entrevistadora, que também realiza práticas religiosas de matriz africana, Rafael consegue falar abertamente sobre suas práticas religiosas e até mesmo sobre as dificuldades que enfrentou em relação a elas ao longo da vida. Logo, notamos que há uma diferença na performance de Rafael, em relação às trocas com seus colegas de faculdade e com Clarissa, durante a entrevista de pesquisa, o que nos permite interpretar que o encontro entre os participantes da pesquisa se dá "em bases iguais", em termos goffmanianos (1988). Já as interações no ambiente acadêmico sugerem "contatos mistos" (GOFFMAN, 1988) entre Rafael e seus colegas e professores.

Nas linhas 13 a 15, Rafael também fornece uma informação importante para esta pesquisa. Ele se define como uma pessoa "universalista" que tem a "prática da umbanda", o que corrobora a escolha de tratarmos o objeto desta dissertação como as "práticas religiosas de matriz africana", e não como as "religiões de matriz africana", ou simplesmente a "prática da umbanda", o que poderia dar a impressão (inadequada) de que outras práticas religiosas de matriz africana não se aplicam aos interagentes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Excerto 4 – Tradição afro (42’00” a 42’14”)

01 02 03 04	Rafael	eu acho que é um:: é um desafio nos dias de hoje você assumir qualquer coisa ligada à tradição afro né pelos próprios preconceitos já criados mas... havia uma preservação °eu acho°

O Excerto 4 é carregado de palavras que constroem a ciência de Rafael em relação ao estigma socialmente atribuído às práticas religiosas de matriz africana, de modo geral, e não somente às suas, especificamente, como podemos entender pela escolha da expressão “tradição afro”.

A emissão de quatro palavras relacionadas ao estigma – “desafio” (linha 1), “assumir” (linha 2), “preconceitos” (linha 3) e “preservação” (linha 4) –, em 14 segundos de conversa, também é significativa, pois enfatiza a dificuldade do entrevistado em caracterizar este estigma, além de demonstrar seu alinhamento intragrupal (GOFFMAN, 1988).

O cuidado ao escolher a palavra “desafio” (linha 1), que pode ser interpretado pelo prolongamento presente no artigo indefinido “um” (linha 1), seguido da reemissão da expressão anterior (“é um, é um desafio”, linha 1) e o tom mais baixo da voz em “eu acho” (linha 4) criam um clima de tensão neste ponto da interação, que corrobora com o ponto da análise segundo o qual Rafael faz referência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6.1.2 Análise de narrativa

Nesta subseção da análise verificaremos as estruturas mais ou menos canônicas das narrativas (BASTOS & BIAR, 2015), o ponto (LABOV & WALETZKY, 1967), o uso da coda reflexiva e de *accounts* (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009), além da construção de uma identidade de grupo (FABRÍCIO & BASTOS, 2009).

Excerto 1 – Ancestralidade e infância (3’42” a 5’23”)

01 02	Clarissa	então eu queria saber primeiro a sua história com a umbanda. como é que você chegou...
03	Rafael	minha história com a umbanda é a seguinte, na

04		verdade é a minha vida inteira mas com fatores
05		curiosos. (...) eu lembro bem pequenininho
06		sentado no colo de::la quando ti- quando a
07		minha avó devia abrir lá a gira era só a minha
08		avó, né aquele congá be:m primitivo de umbanda
09		né ela trabalha:va e aí eu via aqueles índios
10		no altar e ficava morrendo de medo eu não
11		entrava naquele quartinho de jeito nenhum
12		nenhum nenhum nenhum

A resposta de Rafael à primeira pergunta de Clarissa vem na forma de uma narrativa central autobiográfica de 27'37", seguida por outros episódios narrativos. O entrevistado começa a contar sua história de vida desde a ancestralidade, descrevendo episódios relacionados aos bisavós, à avó e ao pai.

No sumário (LABOV, 1972) da narrativa (linhas 3-5), o entrevistado anuncia que toda a sua história de vida, em seu entendimento, é relevante para a compreensão do episódio específico que Clarissa abordou na pergunta inicial.

O trecho que se segue ao sumário pode ser entendido como uma orientação (LABOV, 1972) da narrativa central, que apresenta o ambiente da história, em que época ocorre, alguns personagens e as sensações que Rafael reporta sobre seus primeiros contatos com as práticas religiosas de matriz africana.

A orientação, inicialmente, está climatizada pelo medo, que o entrevistado constrói discursivamente por meio de avaliações explícitas ("ficava morrendo de medo", "eu não entrava naquele quartinho de jeito nenhum, nenhum, nenhum, nenhum" – linhas 10-12) e avaliações encaixadas, que demonstram distanciamento afetivo ("aquele congá" – linha 8, "aqueles índios" – linha 9) e medo extremo, pânico (ênfase em "morrendo" – linha 10, repetições: "nenhum, nenhum, nenhum, nenhum" – linhas 11-12).

Por meio da abertura de sua narrativa, Rafael sinaliza que a prática mediúnica é significativa em sua vida desde a infância. Em um primeiro momento, como uma prática "primitiva" (linha 8), que simbolizava terror e sofrimento. No entanto, no decorrer da história, ela passa a ser vista com "carinho" (Excerto 9, linha 6).

Excerto 2 – A primeira gira de Exu (19'15" a 21'01")

01	Rafael	eu tinha mó preconceito né, exu nã:o
02	Clarissa	hhhhh
03	Rafael	"não consigo entender essas coi:sas, mó

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

04		maluqui:ce”
05	Clarissa	hhhhhh
06 07 08 09	Rafael	era uma mistura de me:do tal aí, beleza fiquei. de repente vem maurí:cio, e uma moça de segunda-feira, que só ia segunda-feira >era a< sandri:nha né
10	Clarissa	hhhhhh
11 12	Rafael	aí eu falei “meu deus do céu isso não tá me cheirando bem”
13	Clarissa	hhhhhh
14 15	Rafael	aí fechou a porta e começou a cantar pra exu e eu lá no meio par[ado] ["putz grila”]
16	Clarissa	[no:ssa] [hhhhh]
17	Rafael	“o que é que eu vou fazer da minha vida... né?”

Rafael prossegue narrando um episódio de sua história, cujo ponto (LABOV & WALETZKY, 1967) é seu processo de adaptação à nova prática religiosa. Neste momento, o entrevistado conta que foi ao centro motivado a participar da aplicação de um passe magnético e acabou ficando para uma gira de Exu.

A seis primeiras linhas apresentam a orientação (LABOV, 1972) do episódio, com avaliações explícitas (LABOV, 1972) – a ênfase expressa em “mó” (linha 1), os risos de Clarissa (linhas 2 e 5) e o “medo” enunciado por Rafael (linha 6) – e avaliações encaixadas (Labov, 1972) – os prolongamentos em “não” (linha 1), “coisas” (linha 3), “maluquice” (linha 4), “medo” (linha 6); a fala reportada de si mesmo, que Rafael constrói nas linhas 3 e 4.

Em seguida, ainda na linha 6, quando diz “fiquei”, Rafael começa sua sequência narrativa (LABOV, 1972), que será interrompida por mais um trecho de orientação, antes de ser retomada na linha 11. As intervenções de Clarissa, nas linhas 10, 13 e 16 seguem o padrão anterior: são avaliações explícitas, que constroem o alinhamento discursivo entre os participantes da entrevista.

Por fim, na linha 17, Rafael encerra o episódio com uma coda (LABOV, 1972) reflexiva, dando a entender que se conformou com a situação e aceitou, passivamente, participar de uma gira de Exu.

Excerto 3 – Necessidade de se preservar (35’24” a 40’42”)

01 02 03	Clarissa	em algum momento você acha que: °mesmo no iní:cio >enfim<° você teve vergo:nha de dizer que...

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

04	Rafael	nã::o vergonha não, havia sim uma preservação
05		por quê? (0.1) se eu tinha um amigo que era
06		judeu e que tinha dificuldade de se expressar
07		judeu imagina eu falar que era da umbanda
08		então- porque a faculdade é muito cientificista
09		entendeu? não é visto com bons olhos dentro da
10		faculdade que eu fiz um estudante que tem uma
11		metafísica qualquer né são meio que rechaça:dos
12		tanto que era engraçado que por mais que eu não
13		falasse que eu era u- mais universalista e que
14		tinha a prática da umbanda que era como eu me
15		definia é::: várias pessoas que eram meio que
16		universalistas que eram meio:: esotéricas
17		chegavam em mim, eu meio que acabava conhecendo
18		todas essas pessoas era como se fosse um ímã

O terceiro excerto contém dois episódios narrativos encaixados na narrativa central (RIESSMAN, 1993), que indicam como Rafael gerenciava o estigma religioso, na época da faculdade.

A partir da linha 5 até a linha 9 ("Se eu tinha um amigo (...) a faculdade é muito cientificista, entendeu?"), Rafael inicia uma narrativa hipotética (GEORGAKOPOULOU, 2006; BAMBERG & GEORGAKOPOULOU, 2008) que funciona como *account* (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009) para o acobertamento (GOFFMAN, 1988) da prática religiosa de matriz africana em ambiente acadêmico.

Após a sequência hipotética (linhas 5 a 8), ele profere uma frase nos mesmos moldes da coda reflexiva do Excerto 2: "porque a faculdade é muito cientificista, entendeu?" (linhas 8-9).

Outra narrativa não-canônica (BAMBERG & GEORGAKOPOULOU, 2008; BASTOS & BIAR, 2015) que Rafael conta neste excerto vai das linhas 12 a 18. Nesta estrutura, ele ordena uma sequência de ações e volta a enunciar uma coda (LABOV, 1972) reflexiva ("era como se fosse um ímã", linha 18). Mais uma vez, a narrativa funciona como *account* (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009) para o acobertamento (GOFFMAN, 1988) da prática religiosa de matriz africana em ambiente acadêmico.

Desta forma, podemos compreender que as duas narrativas cooperam no trabalho de face de Rafael e Clarissa, como analisamos na subseção anterior.

A finalização do excerto, com o resultado (LABOV, 1972) e a coda (LABOV, 1972) da segunda narrativa (linhas 15-18), indica que Rafael mitiga a importância do fato de não poder falar abertamente sobre sua prática religiosa,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

pois, no fim das contas, as pessoas que tinham interesses afins acabavam se atraindo "como se fosse um ímã" (linha 18). Essa finalização, que também contém uma avaliação encaixada positiva (LABOV, 1972), mostra que Rafael procura se construir como uma pessoa bem resolvida, que superou as dificuldades interacionais iniciais e que, agora, no tempo presente, consegue inclusive ver valor nas experiências da estigmatização e do acobertamento, pois não precisou se indispor com os colegas e professores da faculdade, mas, mesmo assim, encontrou pessoas com quem pôde compartilhar suas experiências "universalistas" e "esotéricas" (linha 16).

Excerto 4 – Tradição afro (42'00" a 42'14")

01	Rafael	eu acho que é um:: é um desafio nos dias de
02		hoje você assumir qualquer coisa ligada à
03		tradição afro né pelos próprios preconceitos já
04		criados mas... havia uma preservação ˚eu acho˚

Podemos analisar este trecho como uma avaliação (LABOV, 1972) da narrativa central (RIESSMAN, 1993), que indica a posição crítica de Rafael em relação à estigmatização das práticas relacionadas às negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010).

A tensão narrativa desta avaliação, que já foi explorada na análise interacional, alinha o entrevistado às práticas religiosas de matriz africana, contribuindo com a construção de sua identidade de grupo (FABRÍCIO & BASTOS, 2009), na medida em que, mesmo indiretamente, ele se assume ligado à "tradição afro" (linha 3).

6.1.3 Análise macrossocial

Esta parte da análise buscará estabelecer correlações entre a situação de interação e os estereótipos que circulam no senso comum sobre as práticas religiosas de matriz africana, em especial os relacionados à figura de Exu. Além disso, a análise mostrará como os participantes do encontro social enfatizam o estigma religioso relacionado às práticas de matriz africana, em detrimento da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

pontuação de outros atravessamentos identitários estigmatizados, como os de raça, classe social e sexualidade, por exemplo.

Excerto 1 – Ancestralidade e infância (3’42” a 5’23”)

01 02	Clarissa	então eu queria saber primeiro a sua história com a umbanda. como é que você chegou...
03 04 05 06 07 08 09 10 11 12	Rafael	minha história com a umbanda é a seguinte, na verdade é a minha vida inteira mas com fatores curiosos. (...) eu lembro bem pequenininho sentado no colo de::la quando ti- quando a minha avó devia abrir lá a gira era só a minha avó, né aquele congá be:m primitivo de umbanda né ela trabalha:va e aí eu via aqueles índios no altar e ficava morrendo de medo eu não entrava naquele quartinho de jeito nenhum nenhum nenhum nenhum

Neste excerto, podemos perceber que, já no início de sua história, Rafael reconhece a existência dos macrodiscursos que vinculam as práticas religiosas de matriz africana ao universo semântico do medo e da obscuridade. E, por reconhecer as expectativas culturais que norteiam seu discurso, ele parte em uma jornada narrativa que busca construir outros valores e expressar, numa visão muito pessoal, o que essas práticas representam em seu cotidiano.

Excerto 2 – A primeira gira de Exu (19’15” a 21’01”)

01	Rafael	eu tinha mó preconceito né, exu nã:o
02	Clarissa	hhhhh
03 04	Rafael	“não consigo entender essas coi:sas, mó maluqui:ce”
05	Clarissa	hhhhhh
06 07 08 09	Rafael	era uma mistura de me:do tal aí, beleza fiquei. de repente vem maurí:cio, e uma moça de segunda-feira, que só ia segunda-feira >era a< sandri:nha né
10	Clarissa	hhhhhh
11 12	Rafael	aí eu falei “meu deus do céu isso não tá me cheirando bem”
13	Clarissa	hhhhhh
14 15	Rafael	aí fechou a porta e começou a cantar pra exu e eu lá no meio par[ado] ["putz grila”]
16	Clarissa	[no:ssa] [hhhhh]
17	Rafael	“o que é que eu vou fazer da minha vida... né?”

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Esta história, que conta sobre a primeira participação de Rafael em uma gira de Exu, elucida a desaprovação às práticas religiosas de matriz africana no senso comum. A essa altura de seu envolvimento religioso, o entrevistado até poderia aceitar participar de algumas práticas, mas das relacionadas a "Exu, não", como vemos na linha 1.

Isso porque Exu é visto como símbolo do "diabo", de um ser cuja vocação é fazer o mal, que pode "se vender" a qualquer um e atender a interesses corrompidos. Tais valores[27], associados a um movimento religioso, comprometem a credibilidade de todo o sistema, pois divergem da moral hegemônica, judaico-cristã.

Pelas declarações das linhas 11-12 ("isso não tá me cheirando bem") e da linha 17 ("o que é que eu vou fazer da minha vida, né?"), entendemos que o entrevistado passou por um conflito moral no início de seu engajamento na umbanda. Esse conflito moral sugere que Rafael, antes de se tornar frequentador assíduo de giras de umbanda (Excerto 9), alinhava-se ao estereótipo que circula no senso comum em relação às práticas religiosas de matriz africana, que as rotula como malignas, rústicas, obscuras, imorais ou mesmo selvagens.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Excerto 3 – Necessidade de se preservar (35'24" a 40'42")

01 02 03	Clarissa	em algum momento você acha que: °mesmo no iní:cio >enfim<° você teve vergo:nha de dizer que...
04 05 06 07 08 09 10 11 12 13 14 15 16 17 18	Rafael	nã::o vergonha não, havia sim uma preservação por quê? (0.1) se eu tinha um amigo que era judeu e que tinha dificuldade de se expressar judeu imagina eu falar que era da umbanda então- porque a faculdade é muito cientificista entendeu? não é visto com bons olhos dentro da faculdade que eu fiz um estudante que tem uma metafísica qualquer né são meio que rechaça:dos tanto que era engraçado que por mais que eu não falasse que eu era u- mais universalista e que tinha a prática da umbanda que era como eu me definia é::: várias pessoas que eram meio que universalistas que eram meio:: esotéricas chegavam em mim, eu meio que acabava conhecendo todas essas pessoas era como se fosse um ímã

[27] Importante ressaltar que esses estereótipos associados a Exu não correspondem ao sistema de coerência (aos valores, às crenças, à cultura religiosa e à prática espiritual) dos participantes desta interação, não se vinculam à identidade de grupo que ambos sustentam, nem dizem respeito à comunidade de prática que os interagentes integram.

Observar a comparação que Rafael faz entre a sua história de vida e a de um colega judeu, que também não falava abertamente sobre religião no ambiente acadêmico, aponta que o entrevistado constrói como foco da estigmatização apenas o fator religioso e não outros, como o racial, o de classe social ou o de sexualidade, pelo menos no episódio narrativo em questão.

Podemos pensar que o fator religioso seja tornado mais relevante, neste ponto da argumentação sobre o acobertamento do estigma, pelo fato de o entrevistado ser branco e estar diante de uma pesquisadora branca, de ambos pertencerem à classe média e serem heterossexuais. Neste caso, como não são vítimas potenciais do racismo religioso e dos estigmas de classe e sexualidade, os participantes do encontro social têm o privilégio de evidenciar apenas um estigma, o religioso, neste ponto da interação.

Excerto 4 – Tradição afro (42’00” a 42’14”)

01 02 03 04	Rafael	eu acho que é um:: é um desafio nos dias de hoje você assumir qualquer coisa ligada à tradição afro né pelos próprios preconceitos já criados mas... havia uma preservação °eu acho°

Mais uma vez, percebemos que a condição de pessoa branca dá a Rafael a possibilidade de se “preservar” do “desafio” que é “assumir qualquer coisa ligada à tradição afro” (linhas 2-3). Para ele, assim como para Clarissa, a leitura social quanto às características raciais, econômicas e de orientação sexual (só para citar os exemplos com os quais viemos trabalhando desde a fundamentação teórica desta pesquisa) facilita o acobertamento do estigma.

Se, no Excerto 3, analisamos que Rafael construiu ciência apenas sobre o estigma religioso, neste quarto excerto podemos perceber que ele está ciente também do estigma de raça que envolve as práticas religiosas de matriz africana. E a comparação dos efeitos gerados na narrativa central, em cada um dos dados, pode sugerir que o estigma de raça tem mais peso do que o estigma religioso, no que tange aos motivos para o acobertamento da prática religiosa desviante.

Essa interpretação justifica-se pelo fato de, no Excerto 3, Rafael construir duas narrativas que mitigam os efeitos do acobertamento do estigma de religião, apresentando uma autoimagem bem resolvida com a situação. Já no Excerto 4, o hábil e fluente narrador não conta nenhuma história para ilustrar seu ponto de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

vista, qual seja: os efeitos, sobre suas relações sociais, do estigma de raça que perpassa suas práticas religiosas.

A falta de histórias que justifiquem os pontos de vista do narrador é rara em toda a entrevista e acontece apenas neste excerto, entre os 10 selecionados para este capítulo de análise.

6.2
O gerenciamento do estigma

Nesta subseção, contrapomos duas formas de interpretação para as abordagens ao estigma na história de vida em análise: por um lado, podemos explicar os recursos expressivos de Rafael como estratégias de neutralização do desvio (BIAR, 2015); por outro, entendemos que ele encaixa repetidas narrativas de resistência (EWICK & SILBEY, 2003) à narrativa central autobiográfica.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6.2.1 Análise interacional

Vistos como episódios narrativos construídos com base em estratégias de neutralização do desvio (BIAR, 2015), os mecanismos linguístico-discursivos analisados a seguir podem ser entendidos como técnicas de acobertamento ao estigma, ou seja, podem apontar o desconforto dos interagentes com os rótulos (BECKER, 2008) associados às práticas religiosas de matriz africana e a consequente busca por se afastar de tais rotulações.

Excerto 5 – Da adolescência à entrada na faculdade (7’29” a 9’23”)

01	Rafael	e aí eu era mais kardecista lia tudo que
02		pudesse imaginar de karde:c né os livros,
03		jovem. e vim pro rio muito jovem vim pro rio
04		com dezessete anos. quando cheguei no rio eu já
05		cheguei mais universalista porque eu me afiliei
06		à... à Antropologia gnóstica ou- né uma
07		religião gnóstica que fazia encontros todas as
08		quartas-feiras né, a gente estudava sobre o
09		egito, sobre os maias, sobre a índia, sobre
10		alquimia sobre a antiga arte cavaleiresca né...
11		entã::o, isso já com quinze anos até os

12 13 14 15		dezessete eu participava sozinho, não ia com ninguém de família, ia por mim mesmo. quando eu vim pra cá pra fazer a faculdade eu meio que me distanciei deles.

Neste quinto excerto, percebemos a diversificação cultural e filosófica que comparece no discurso de Rafael: os livros de Kardec (linhas 1-2), a filosofia universalista (linha 5), a "Antropologia gnóstica" (linha 6), estudos sobre o "Egito", "os maias", "a Índia" (linha 9), "alquimia" (linha 10), "a antiga arte cavaleiresca" (linha 10), o ingresso na "faculdade" (linha 14).

Comparando tal discurso com a construção da subseção anterior, que associa o estigma às negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010) ou, nas palavras do entrevistado, à "tradição afro" (Excerto 4, linha 3), podemos interpretar esta mudança de campo semântico como um branqueamento discursivo (TRAMONTE, 2001; 2014) na história de vida de Rafael, que o coloca em alinhamento exogrupal (GOFFMAN, 1988) em relação à identidade de grupo (FABRÍCIO & BASTOS, 2009) de pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana, que estamos construindo ao longo desta pesquisa.

A partir disso, o branqueamento pode ser entendido como uma estratégia de neutralização do desvio (BIAR, 2015) socialmente atribuído às práticas religiosas de matriz africana, já que conhecimentos de africanidades não são mencionados nesta formação cultural e filosófica do entrevistado.

Excerto 6 – Durante a greve da faculdade (10'12" a 11'37")

01 02 03 04 05 06 07 08 09 10 11 12	Rafael	em noventa e oito, é... na faculdade, a gente teve uma greve monstruosa lá na ufrj, nesse período eu fiquei três meses em casa. (...) eu... comecei a frequentar um sebo da minha cidade e no que eu comecei a ler- e... e meu primo, que também tava por lá nesse período, a gente fazia troca de mú:sica troca de li:vro e aí eu comecei a receber hermann hesse... nessa época estourou o homem de bem que era o tomás lima com os *bhajans*[28] com os mantras... aí eu comecei a escutar os mantras... sozinho. tipo *hare krishna*, sozinho

[28] Palavra de origem sânscrita (indiana), que pode ser entendida como "músicas devocionais", neste contexto.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Novamente, a diversidade cultural e a ciência assumem posição de destaque no discurso de Rafael, que neste ponto da narrativa está exoalinhado (GOFFMAN, 1988), ou seja, apoiado em valores não estigmatizados, funcionando como estratégias de neutralização do desvio, centralizadas no branqueamento (TRAMONTE, 2001; 2014) discursivo.

Excerto 7 – O início da prática religiosa de matriz africana (13’29” a 14’38”)

01	Rafael	e aí eu conheci a diana, e outras pessoas e
02		que: eu lembro >que a diana falou assim< “pô eu
03		conheço um local que tu vai se amarrar. que é
04		meio universalista” porque eu sentei e não
05		falei só de umbanda fui falando que eu fui ( )
06		que não sei o que tarararararararara primeiro ela
07		falou da ordem rosacruz e depois ela falou
08		“inclusive eu te levo lá pra conhecer”, aí eu
09		em noventa e oito pela primeira vez eu fui no
10		centro, não porque era um centro de umbanda mas
11		porque era um centro universali:sta, né porque
12		meu pai tinha terreiro e eu nunca tinha ido né

O último excerto desta subseção corrobora as análises dos dois excertos que o antecedem: o entrevistado continua construindo sua identidade de universalista em primeiro plano, enquanto as performances religiosas de matriz africana ficam em segundo plano. Esta interpretação aponta, mais uma vez para o caráter exoalinhado deste ponto do discurso do entrevistado, ainda que, considerando todo o contexto, possamos perceber um alinhamento intragrupal.

Ainda que as estratégias linguístico-discursivas empregadas por Rafael para construir sua identidade social demonstrem, muitas vezes, alinhamento exogrupal, interpretamos que, a serviço de uma narrativa de resistência, que busca desconstruir estereótipos e propagar os valores de seu sistema de coerência (LINDE, 1993), à luz dos entendimentos de sua comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009), paradoxalmente, a história de vida de Rafael também está intra-alinhada.

Outro indício do alinhamento intragrupal (GOFFMAN, 1988) é a harmonia na interação entre Rafael e Clarissa, que transcorreu de forma cooperativa, com ambos os participantes demonstrando engajamento no tópico da entrevista e sustentando as faces um do outro.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6.2.2 Análise de narrativa

O foco das análises a seguir será observar os excertos como episódios narrativos de resistência (EWICK & SILBEY, 2003) ao estigma. Neste caso, eles não apenas apontam um desconforto dos interagentes com as rotulações das práticas religiosas de matriz africana no senso comum, como também oferecem outras versões, que contradizem os estereótipos, resistindo a eles.

Excerto 5 – Da adolescência à entrada na faculdade (7'29" a 9'23")

01	Rafael	e aí eu era mais kardecista lia tudo que
02		pudesse imaginar de karde:c né os livros,
03		jovem. e vim pro rio muito jovem vim pro rio
04		com dezessete anos. quando cheguei no rio eu já
05		cheguei mais universalista porque eu me afiliei
06		à... à Antropologia gnóstica ou- né uma
07		religião gnóstica que fazia encontros todas as
08		quartas-feiras né, a gente estudava sobre o
09		egito, sobre os maias, sobre a índia, sobre
10		alquimia sobre a antiga arte cavaleiresca né...
11		entã::o, isso já com quinze anos até os
12		dezessete eu participava sozinho, não ia com
13		ninguém de família, ia por mim mesmo. quando eu
14		vim pra cá pra fazer a faculdade eu meio que me
15		distanciei deles.

Podemos observar o Excerto 5 por outro ângulo, percebendo que Rafael prossegue sua história introduzindo outras práticas religiosas em seu relato e justificando (*account*), desta forma, a postura dialógica e conciliadora que reivindica em relação a diferentes práticas religiosas. Por isso, o entrevistado conta uma narrativa canônica (BASTOS & BIAR, 2015) que tem como ponto (LABOV & WALETZKY, 1967) a construção da sua performance identitária "universalista" (linha 5).

Das linhas 1 a 3 (até a palavra "jovem"), vemos a primeira parte da orientação (LABOV, 1972) do episódio. Em seguida, até a linha 10, está a sequência de ações (LABOV, 1972) da trama. A partir da linha 11, até a linha 13 ("ia por mim mesmo"), há uma nova seção de orientação. Por fim, das linhas 13 a 15 ("Quando eu vim pra cá (...) me distanciei deles"), Rafael constrói o resultado (LABOV, 1972) de sua história, que pode acumular, também, a função de coda (LABOV, 1972) reflexiva.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Como temos visto, a coda reflexiva é uma estrutura que aparece recorrentemente na história de vida de Rafael. Neste excerto, ela representa, ainda, um ponto de sustentação[29] para a narrativa central (RIESSMAN, 1993), pois o narrador contrapõe a performance identitária universalista que está construindo às práticas religiosas da família, de matrizes africanas e indígenas, que vinha já apresentando de forma distanciada em seu discurso desde o primeiro excerto.

Este excerto também assinala a diversificação cultural presente na formação do entrevistado (leituras espíritas – linhas 1-2, prática gnóstica – linha 6, estudos sobre o Egito, os maias, a Índia, alquimia e a antiga arte cavaleiresca – linhas 8-10), que voltará a aparecer no Excerto 6. Podemos entender que, desta forma, Rafael se afasta discursivamente de uma visão do senso comum segundo a qual as práticas religiosas de matriz africana são rudimentares e sem fundamentação lógica (SILVA, 1995; PRANDI, 1995; NASCIMENTO, 2016; REIS & LOPES, 2017).

Outra importante construção de Rafael, visível neste fragmento, é uma ruptura em relação às crenças e aos valores de sua família, que se inicia na adolescência, dos quinze aos dezessete anos – ele conta que o pai e a avó mantinham práticas de incorporação mediúnica regulares, enquanto ele havia se aproximado do espiritismo "kardecista" (linha 1) e de uma "religião gnóstica" (linha 7) –, e se radicaliza com a entrada na faculdade e a consequente mudança para o Rio de Janeiro. Assim, a fala de Rafael associa a distância espacial de sua família, que continuava residindo em sua cidade natal, a uma distância de ordem mais sutil, calcada nas oposições religiosidade x ciência, ancestralidade x amizades, coletividade x individualidade.

Analisando esta construção, que reivindica a autoria e a originalidade da história de vida vinculada às práticas religiosas de matriz africana, vemos o percurso de Rafael, do kardecismo, para o gnosticismo e, finalmente, para o universalismo – visão de mundo com a qual ele passa a se identificar no decorrer de toda a história –, em paralelo ao alinhamento com a avó, que trabalhava com entidades de umbanda em casa, ao início da busca pela própria identidade religiosa e à total ruptura conceitual com a tradição familiar.

[29] Estamos cunhando o conceito "ponto de sustentação" em oposição aos "pontos de virada", de Mishler (2002), para fazer referência a acontecimentos marcantes que corroboram o ponto de uma narrativa longa, conferindo-lhe coerência interna.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Os elementos socioculturais privilegiados no discurso do entrevistado (kardecismo, gnosticismo, universalismo, faculdade) fazem parte de um universo discursivo distinto do senso comum relacionado às práticas religiosas de matriz africana, construindo, assim, uma resistência à estereotipação dessas práticas, que não aparecem no discurso de Rafael como crendices populares, desprovidas de uma dimensão racional. Pelo contrário, são assumidas por uma identidade intelectual, erudita, consciente daquilo que está fazendo.

Excerto 6 – Durante a greve da faculdade (10'12" a 11'37")

01	Rafael	em noventa e oito é, na faculdade, a gente teve
02		uma greve monstruosa lá na ufrj, nesse período
03		eu fiquei três meses em casa. (...) eu...
04		comecei a frequentar um sebo da minha cidade e
05		no que eu comecei a ler- e... e meu primo, que
06		também tava por lá nesse período, a gente fazia
07		troca de mú:sica troca de li:vro e aí eu
08		comecei a receber hermann hesse... nessa época
09		estourou o homem de bem que era o tomás lima
10		com os *bhajans* com os mantras... aí eu comecei
11		a escutar os mantras... sozinho. tipo *hare*
12		*krishna*, sozinho

O Excerto 6 contém mais uma narrativa canônica (BASTOS & BIAR, 2015), que tem como ponto (LABOV & WALETZKY, 1967) a construção da performance identitária universalista do entrevistado. Ele começa com a orientação (LABOV, 1972), nas linhas 1 e 2. As ações narrativas (LABOV, 1972) aparecem logo na sequência: "Nesse período (...) comecei a ler" (linhas 2 a 5) e são interrompidas por um novo trecho de orientação: "e, e meu primo (...) troca de livro" (linhas 5 a 7). Novamente, Rafael intercala orações narrativas e orientação, entre as linhas 8 e 10 (até "com os mantras"), para finalizar o episódio com o resultado ("Aí eu comecei a escutar os mantras", linhas 10 e 11) e com a coda reflexiva ("sozinho; tipo *Hare Krishna*, sozinho", linhas 11 e 12).

Ele constrói a greve da faculdade, que o levou a ficar "três meses em casa" (linha 3) como um ponto de sustentação em sua história de vida, que o aproximou ainda mais das tradições religiosas orientais ("*bhajans*", linha 10; "mantras", linhas 10 e 11; "*Hare Krishna*", linha 12), afastando-o da herança religiosa familiar, como podemos inferir da escolha do vocábulo "sozinho", nas linhas 11 e 12.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Neste exemplo, ele cita a "faculdade" (linha 1) mais uma vez e acrescenta que se trata de um curso da "UFRJ" (linha 2), ou seja, uma universidade altamente conceituada, respeitada e tradicional no meio acadêmico brasileiro e internacional. Faz menção a um sebo (linha 4), que pode ser compreendido como um polo cultural, visto que aparece como cenário do repertório cultural erudito que o entrevistado buscou em um período de greve na faculdade. Ele ainda demonstra interesse por literatura alemã (linha 8), além de músicas orientais e mantras (linhas 9-12).

Neste trecho da narrativa, como já vimos anteriormente, Rafael amplia ainda mais seu leque cultural e explicita outros elementos da cultura erudita, que fazem parte de sua formação humana. Ele também constrói um gosto pessoal por esses elementos, já que parte em busca deles durante um período de greve na faculdade, ou seja, num período livre, no qual ele poderia estar fazendo qualquer coisa de seu interesse. E, assim, mostra que se interessa por sebos (linha 4), literatura (linhas 7-8) e mantras (linhas 9-12), desde a juventude, motivado por um impulso pessoal, íntimo.

A ênfase na autonomia e na responsabilidade pessoal por suas escolhas aparece explicitamente na narrativa no uso da palavra "sozinho", por duas vezes, nas linhas 11 e 12. Apesar de Rafael mencionar a participação do primo (linha 5) neste processo de formação cultural diversificada, podemos compreender que o primo está discursivamente polarizado entre as "amizades" do entrevistado, e não comparece no texto como um vínculo com a "ancestralidade", se retomarmos a oposição explicada na análise do Excerto 5, presente nesta subseção.

Excerto 7 – O início da prática religiosa de matriz africana (13'29" a 14'38")

01	Rafael	e aí eu conheci a diana, e outras pessoas e
02		que: eu lembro >que a diana falou assim< "pô eu
03		conheço um local que tu vai se amarrar. que é
04		meio universalista" porque eu sentei e não
05		falei só de umbanda fui falando que eu fui ( )
06		que não sei o que tarararararararara primeiro ela
07		falou da ordem rosacruz e depois ela falou
08		"inclusive eu te levo lá pra conhecer", aí eu
09		em noventa e oito pela primeira vez eu fui no
10		centro, não porque era um centro de umbanda mas
11		porque era um centro universali:sta, né porque
12		meu pai tinha terreiro e eu nunca tinha ido né

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

O Excerto 7 começa com Rafael já na faculdade e já assumindo a identidade de "universalista" (linha 4). Este dado já se inicia com as orações narrativas (LABOV, 1972), que terminam com a oração "eu fui no centro" (linhas 9-10). Logo após, Rafael faz uma breve orientação: "não porque era um centro de umbanda, mas porque era um centro universalista, né" (linhas 10 e 11). E finaliza a narrativa encaixada (MISHLER, 1991; LINDE, 1993; TODOROV, 2006) com a coda reflexiva, que vem se consolidando como uma estrutura padrão nos episódios narrados pelo entrevistado: "porque meu pai tinha terreiro e eu nunca tinha ido, né" (linhas 11-12).

O primeiro ponto de virada (MISHLER, 2002) aparece nesta parte da narrativa central: a conversa com a personagem Diana, no ambiente acadêmico, que foi construída como um marco para que Rafael aceitasse participar de uma gira de umbanda, abdicando do veto que havia imposto à sua própria ancestralidade, no que diz respeito às práticas religiosas[30].

O fato de a personagem Diana falar "primeiro" (linha 6) da "Ordem Rosacruz" (linha 7) também aponta que foi necessário um "abre-alas", um assunto socialmente legitimado que aproximasse os dois colegas interagentes, a fim de criar as bases sobre as quais o assunto estigmatizado poderia ser compartilhado entre eles.

A sequência narrativa que abre o excerto insere personagens da faculdade no contexto (linha 1), além de diferentes tradições espirituais (universalismo – linha 4, "umbanda" – linha 5 e "Ordem Rosacruz" – linha 7). Desta forma, Rafael conta que foi pela primeira vez a um local onde se realizavam práticas religiosas de matriz africana, especificamente práticas de umbanda, em um "centro universalista" (linha 11), convidado por uma colega de faculdade.

O valor das práticas de umbanda, neste ponto da história, não é atestado por si mesmo, mas vem acompanhado de elementos que funcionam como uma justificativa (*account*) (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009) para que Rafael se inicie em tais práticas, a saber, a filosofia universalista e o ambiente acadêmico, científico.

[30] Esta interpretação é desenvolvida com mais detalhes nas análises dos Excertos 5, 6 e 7, realizadas na próxima subseção, que tematiza as narrativas de resistência (EWICK & SILBEY, 2003).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Por conseguinte, podemos perceber mais um reforço, na história de vida de Rafael, das oposições religiosidade x ciência e ancestralidade x amizades. Esta última enfatizada por um novo *account*: "porque meu pai tinha terreiro e eu nunca tinha ido" (linhas 11-12), que assinala a recusa do entrevistado em aderir às práticas tradicionais de sua família, aqui identificadas com o "terreiro" do pai.

Outro detalhe que não deve passar despercebido é a escolha vocabular de Rafael para se referir às práticas a que ele aderiu, em um "local meio universalista" (linhas 3-4) e "centro" (linha 10, linha 11), em contraposição ao vocábulo selecionado para ambientar as práticas do pai: "terreiro" (linha 12). O vocábulo "terreiro" está muito mais próximo do campo semântico do senso comum das práticas religiosas de matriz africana do que os vocábulos "local" e "centro", que comparecem também em muitos outros domínios discursivos.

Deste modo, Rafael atualiza discursivamente, em sua história de vida, sua ampla formação cultural e recorre a elementos de diversos cenários para compor sua narrativa. Podemos entender que esta é uma das principais estratégias que o entrevistado emprega durante a construção de sua história de vida para resistir a uma visão estereotipada das práticas religiosas que realiza, desprestigiadas socialmente e associadas a ignorância, rusticidade, imoralidade e maldade no senso comum (SILVA, 1995; PRANDI, 1995; HOFBAUER, 2003; NASCIMENTO, 2016; REIS & LOPES, 2017).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6.2.3 Análise macrossocial

Esta fase da análise apresenta o branqueamento (TRAMONTE, 2001; 2014) na narrativa coconstruída por Rafael e Clarissa; o alinhamento da narrativa a ideologias hegemônicas; oposições discursivas entre (1) fé e ciência, (2) práticas religiosas de matriz africana e universalismo, (3) negritudes e branquitudes; a associação do estigma que envolve as práticas religiosas de matriz africana ao racismo.

Excerto 5 – Da adolescência à entrada na faculdade (7'29" a 9'23")

01 02	Rafael	e aí eu era mais kardecista lia tudo que pudesse imaginar de karde:c né os livros,

03		jovem. e vim pro rio muito jovem vim pro rio
04		com dezessete anos. quando cheguei no rio eu já
05		cheguei mais universalista porque eu me afiliei
06		à... à Antropologia gnóstica ou- né uma
07		religião gnóstica que fazia encontros todas as
08		quartas-feiras né, a gente estudava sobre o
09		egito, sobre os maias, sobre a índia, sobre
10		alquimia sobre a antiga arte cavaleiresca né...
11		entã::o, isso já com quinze anos até os
12		dezessete eu participava sozinho, não ia com
13		ninguém de família, ia por mim mesmo. quando eu
14		vim pra cá pra fazer a faculdade eu meio que me
15		distanciei deles.

Como já vimos anteriormente, na análise interacional deste excerto, a menção a diversas culturas e tradições nesta narrativa sobre práticas religiosas de matriz africana, ocultando manifestações culturais, filosóficas, artísticas ou intelectuais que tenham origem na África, pode ser interpretada como branqueamento (TRAMONTE, 2001; 2014).

Tendo isso em vista, cabe ressaltar que a visão de mundo que rotula as negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010) como desvio social (BECKER, 2008) se funda no racismo, na rotulação dessas manifestações culturais como inferiores e menos desenvolvidas do que as manifestações culturais herdeiras das tradições europeias.

Rafael, ao privilegiar a diversificação cultural em sua história, constrói uma identidade erudita, bem informada. Ele também enaltece o discurso científico e o universalismo, deixando de lado, muitas vezes, os saberes do imaginário popular, as experiências de fé e a valorização das práticas religiosas de matriz africana por elas mesmas, e não em virtude de um escopo universalista.

Podemos ponderar, ainda, que a narrativa está alinhada a elementos legitimados pelas ideologias hegemônicas, tais como a instrução formal, o racionalismo e a erudição cultural, o que pode gerar o efeito de abrir espaço à aceitação das práticas religiosas desviantes, bem como aos novos valores que os participantes desejam construir, mesmo entre pessoas que sustentam os macrodiscursos dominantes.

O branqueamento, praticado por identidades estigmatizadas, como estratégia de neutralização do desvio, pode representar, neste sentido, uma tentativa discursiva de ganhar atenção e espaço de circulação social, para estabelecer diálogo entre as práticas religiosas de matriz africana e outras práticas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

religiosas, entre as negritudes e as branquitudes, entre os saberes populares e o conhecimento científico.

Desta forma, entendemos que Rafael se afasta discursivamente do senso comum, segundo o qual as práticas religiosas de matriz africana seriam rudimentares e sem fundamentação lógica (SILVA, 1995; PRANDI, 1995; NASCIMENTO, 2016; REIS & LOPES, 2017).

Excerto 6 – Durante a greve da faculdade (10’12” a 11’37”)

01	Rafael	em noventa e oito é, na faculdade, a gente teve
02		uma greve monstruosa lá na ufrj, nesse período
03		eu fiquei três meses em casa. (...) eu...
04		comecei a frequentar um sebo da minha cidade e
05		no que eu comecei a ler- e... e meu primo, que
06		também tava por lá nesse período, a gente fazia
07		troca de mú:sica troca de li:vro e aí eu
08		comecei a receber hermann hesse... nessa época
09		estourou o homem de bem que era o tomás lima
10		com os *bhajans* com os mantras... aí eu comecei
11		a escutar os mantras... sozinho. tipo *hare*
12		*krishna*, sozinho

Ainda na esteira da análise anterior, selecionamos mais um excerto que exemplifica o branqueamento (TRAMONTE, 2001; 2014) discursivo da história de vida de Rafael, como forma de apresentar elementos hegemônicos, socialmente privilegiados, em sua formação cultural e, assim, mitigar a rotulação estereotipada, segundo a qual as práticas religiosas de matriz africana baseiam-se em crendices e superstições rudimentares, primitivas e desprovidas de elaboração intelectual (SILVA, 1995; PRANDI, 1995; HOFBAUER, 2003; NASCIMENTO, 2016; REIS & LOPES, 2017).

Excerto 7 – O início da prática religiosa de matriz africana (13’29” a 14’38”)

01	Rafael	e aí eu conheci a diana, e outras pessoas e
02		que: eu lembro >que a diana falou assim< “pô eu
03		conheço um local que tu vai se amarrar. que é
04		meio universalista” porque eu sentei e não
05		falei só de umbanda fui falando que eu fui ( )
06		que não sei o que tarararararararara primeiro ela
07		falou da ordem rosacruz e depois ela falou
08		“inclusive eu te levo lá pra conhecer”, aí eu
09		em noventa e oito pela primeira vez eu fui no
10		centro, não porque era um centro de umbanda mas
11		porque era um centro universali:sta, né porque
12		meu pai tinha terreiro e eu nunca tinha ido né

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Novamente, o discurso científico funciona como chancela para a prática religiosa de matriz africana, no sentido de neutralizar o estereótipo que a rotula como maligna, irracional, selvagem, imoral ou primitiva.

Desta vez, no entanto, o principal mecanismo de branqueamento (TRAMONTE, 2001; 2014) discursivo é o universalismo (linhas 4 e 11), pois Rafael chega a falar que só aceitou o convite de Diana porque se tratava de uma ida a um "centro universalista" (linha 11), e não a um "centro de umbanda" (linha 10). Assim, as práticas religiosas de matriz africana assumem um papel periférico em relação ao universalismo, que é uma filosofia cujas bases remontam à cultura védica, oriunda da Índia antiga.

Portanto, entendemos que a ciência e o universalismo branqueiam o tom do excerto, neutralizando o desvio atribuído às práticas religiosas de matriz africana, que estão relacionadas à opressão social ao negro e ao desprestígio de suas manifestações culturais (FONSECA, 2001; PRANDI, 2007; LEISTNER, 2014; NASCIMENTO, 2016).

Compreendemos, ainda, que os estereótipos que Rafael busca desconstruir em sua narrativa têm como base os discursos engendrados para "justificar" socialmente a opressão do negro, desde os tempos da escravidão (SILVA, 1995; HOFBAUER, 2003; MELO, ROCHA & SILVA JÚNIOR, 2013). Por isso, ele recorre a vocábulos e elementos culturais mais prestigiados socialmente e, assim, afasta-se, em diversos momentos de sua história, do campo semântico vinculado às negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010).

Esta análise sugere que o entrevistado assume uma identidade crítica, perspicaz e autoconsciente, o que contribui para afastá-lo dos estereótipos de primitivismo e desprovimento de elaboração intelectual, que se associam às práticas religiosas de matriz africana no senso comum.

6.3
A construção de um sistema de coerência próprio

Procedemos à última etapa desta análise segmentada apresentando o ponto de vista dos participantes da entrevista em relação às práticas religiosas de matriz africana. Nos três excertos que serão analisados a seguir, em três lâminas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

analíticas, o entrevistado constrói, com a ajuda da entrevistadora, as crenças e os valores que se adéquam às suas vivências pessoais. Portanto, estamos denominando este movimento discursivo como a construção de um sistema de coerência (LINDE, 1993) próprio.

Os excertos também ressaltam o alinhamento intragrupal de Rafael e Clarissa em relação às práticas religiosas de matriz africana. Assim, os participantes oferecem outra versão para a compreensão dessas práticas, cooperando na desconstrução dos estereótipos que circulam no senso comum.

6.3.1 Análise interacional

Nos excertos a seguir, analisaremos categorias como trabalho de face (GOFFMAN, 1980; 2009) e alinhamento (GOFFMAN, 1988), observaremos os detalhes da fala dos participantes da entrevista e o caráter constitutivo do discurso.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Excerto 8 – Vocação para a atividade mediúnica (29’47” a 30’25”)

01	Clarissa	[nada acontece por acaso]
02 03 04 05 06 07 08 09 10 11	Rafael	[nada é por acaso] eu fui lá... NÃO pedi pra entrar nem sabia o que iria acontecer >tava lavando louça< ia lavar a louça ia esperar o pessoal pra almoçar e ir embo:ra... (2) e tem aquela né de pedir deixa eu entrar deixa eu ve:r, não. simplesmente foi um:: convite da própria entidade né, “entra”. e aí eu entrei, e eu a- eu admi:to que pra mim >aquilo ali foi tipo< “entre na minha casa” entendeu?
12	Clarissa	um convite né
13 14 15	Rafael	é, um convite. e aí eu nunca <desdenhei> do convite até ho:je né. e aí foi assim que... que eu permaneci... na umbanda.

Neste excerto, o forte alinhamento intragrupal apresentado por Rafael e Clarissa sustenta-se no discurso religioso, que é enfatizado por ambos. Mais uma vez, verificamos que entrevistado e entrevistadora compartilham uma identidade de grupo (FABRÍCIO & BASTOS, 2009), que os mantém em um contato em bases iguais.

O alinhamento é reforçado na ratificação de expressões: Clarissa fala: "nada acontece por acaso" (linha 1) e Rafael endossa: "nada é por acaso" (linha 2). Posteriormente, é Rafael que diz ter recebido um "convite da própria entidade" (linha 8) e Clarissa confirma a opinião: "um convite, né" (linha 12), que é ainda mais uma vez enunciada por Rafael: "é, um convite" (linha 13).

A tese que os interagentes compartilham, segundo a qual a permanência de Rafael na umbanda deve-se ao convite direto de uma entidade, aparece na ênfase em "não", no trecho "não pedi pra entrar" (linhas 2-3) e também nas falas reportadas da entidade, que podem ser entendidas como argumento de autoridade para a tese: "entra" (linha 8) e "entre na minha casa" (linha 10).

O destaque no verbo desdenhar ("desdenhei", pronunciado lentamente, na linha 13) também sinaliza a importância do convite de uma entidade para Rafael e Clarissa. Assim, não aceitar o convite seria menosprezar esse valor, ir de encontro aos princípios (espirituais, morais, institucionais, identitários) que norteiam as práticas religiosas dos participantes do encontro social.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Excerto 9 – A descoberta da afeição (7'29" a 9'23")

01	Rafael	aí eu comecei a me: questionar em relação à
02		umbanda, aí começou a vir um:: um afeto maior
03		pra ir pras giras[31] né, e aí de lá pra cá talvez
04		se eu faltei uma ou duas giras ao longo desses
05		anos tenha sido muito entendeu? porque aí eu
06		fui descobrindo um valor um carinho uma
07		afeição... que: começou por mim mesmo, nada
08		muito- indicado por ninguém foi realmente, um-
09		algo do meu coração.

Para compreendermos melhor a emergência deste nono excerto, podemos recuperar seu contexto imediato, na entrevista. Rafael estava contando uma narrativa encaixada sobre o "primeiro dia de um rudimento de mediunidade", data em que ele talvez tenha incorporado uma Criança de umbanda[32] pela primeira vez, durante uma gira.

Isso indica que o desenvolvimento da mediunidade levou Rafael a ir "descobrindo" (linha 6) uma "afeição" (linha 7) pelas giras de umbanda, tanto no evento narrado, quando discursivamente, no evento narrativo (BAUMAN, 1986).

[31] Rituais de umbanda nos quais ocorrem incorporações mediúnicas de mentores espirituais.
[32] As Crianças são formas arquetípicas das entidades de umbanda, assim como os Caboclos, os Pretos-velhos e os Exus, por exemplo.

A lista de vocábulos enunciados pelo narrador, até parecer satisfeito com o termo "afeição", pode indicar que ele redescobre suas emoções por meio do discurso, quando passa por "valor" (linha 6) e "carinho" (linha 6), antes de chegar à "afeição" (linha 7), que é seguida por uma pausa reflexiva. Como continua a narrativa, podemos interpretar que Rafael também se descobriu discursivamente, organizou sua experiência de forma satisfatória. Por fim, ele pôde resumi-la com o predicativo "algo do meu coração", na linha 9.

O processo cuidadoso de formulação das sentenças, expresso em repetidas reflexões ante a escolhas vocabulares (prolongamento em "me" antes do verbo "questionar", na linha 1; prolongamento ainda maior em "um", seguido de repetição do mesmo artigo indefinido antes de "afeto", na linha 2; pausa reflexiva após "afeição", na linha 7; quatro formulações prévias até chegar a "algo do meu coração" (linha 9), a saber: "começou por mim mesmo", na linha 7; "nada muito-", nas linhas 7-8; "indicado por ninguém", na linha 8; e "foi realmente um-", na linha 8), também parece indicar o caráter constitutivo do discurso de Rafael, que pode estar tomando conhecimento de seus sentimentos, ou redescobrindo-os, no decorrer da enunciação.

A descoberta da "afeição" (linha 7) e a assunção do discurso religioso de resistência, que endossa as práticas religiosas de matriz africana, sinalizam, em mais este excerto, o alinhamento intragrupal da história de vida de Rafael.

O valor positivo e afetivo do dado remete-nos à passagem em que Goffman (1988) afirma que o estigmatizado pode ver "as privações que sofreu como uma bênção secreta, especialmente devido à crença de que o sofrimento muito pode ensinar a uma pessoa sobre a vida e sobre as outras pessoas" (p. 13).

A este respeito, veremos, no próximo excerto, como Rafael constrói essa visão, de ter sido "abençoado" por meio de seu engajamento social nas práticas religiosas de matriz africana.

Excerto 10 – Missão na umbanda (30'26" a 30'54")

01 02	Clarissa	você falo:u em um momento sobre missão, né, qual é: a sua missão... na umbanda?
03	Rafael	eu?
04	Clarissa	˚pessoal˚
05 06	Rafael	(2) difícil isso, né? eu acredito que é um::: (2) um convite à realização enquanto homem. (1)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

07 08 09		entendeu? posso dizer que o contato áurico com aqueles que me: abençoam me tornou um ser humano bem melhor né?

Este trecho da entrevista aconteceu logo após Rafael finalizar sua história de vida, como vimos na análise do Excerto 8. Clarissa retomou uma declaração do entrevistado para questioná-lo sobre sua missão pessoal na umbanda.

Em sua resposta, Rafael desconstruiu o estereótipo que temos mostrado ao longo deste trabalho. Ele foi categórico ao dizer que a "bênção secreta" (tomo emprestado o termo de GOFFMAN, 1988, p. 13) que recebeu foi a de ter se tornado um "ser humano bem melhor" (linhas 8 e 9). A ênfase que ele colocou ao enunciar a palavra "bem" parece indicar o quanto ele reconhece que a prática de umbanda efetivamente contribui para seu autoaprimoramento.

Rafael atribui essa bênção (linha 8) ao "contato áurico" (linha 7) com seus mentores espirituais e resume, assim, o significado de seu engajamento nas práticas religiosas de matriz africana: "um convite à realização enquanto homem" (linha 6). Assumindo o vocábulo selecionado pela entrevistadora, "missão" (linhas 1 e 2), Rafael também concorda implicitamente que esse engajamento representa uma missão pessoal, relacionada à autorrealização, ao encontro do sentido de sua vida.

É interessante notar, igualmente, a participação da entrevistadora neste momento da interação, visto que a reflexão de Rafael é motivada pelo questionamento direto de Clarissa. É diante da entrevistadora, que também é engajada em práticas religiosas de matriz africana e integra a mesma comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009) do entrevistado, que ele constrói seus valores e crenças pessoais, nos termos de uma missão de vida centrada no discurso religioso.

Logo, percebemos que Rafael se sente autorizado para se expressar diante de Clarissa – que, por sua vez, não o contesta em nenhum momento –, o que pode indicar que, além de valores pessoais, o entrevistado deixa ver em seu discurso um sistema de coerência (LINDE, 1993) compartilhado na comunidade de prática.

Os detalhes da fala, no início deste trecho da entrevista, também ratificam a dificuldade que Rafael aponta para responder a pergunta de Clarissa (ênfase em "difícil", na linha 5).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

A primeira atitude dele após a pergunta é certificar-se de que a entrevistadora estava solicitando uma construção discursiva a respeito de si mesmo (“eu?”, linha 3). A réplica de Clarissa à pergunta de Rafael segue o padrão sucinto, com apenas um vocábulo, enunciado em tom de voz mais baixo (“pessoal”, linha 4), o que pode indicar, simultaneamente, certa intimidação na colocação da pesquisadora, mas, em contrapartida, a manutenção do questionamento, mesmo diante da resistência do entrevistado em responder.

Observando o embate interpretado acima, juntamente com o teor da resposta de Rafael, que termina por enunciar uma autoavaliação positiva (“me tornou um ser humano bem melhor”, linhas 8-9, com ênfase em “bem”), entendemos que a sequência de perguntas e respostas que antecedeu a resposta final de Rafael pode indicar um trabalho de face entre os interagentes, já que, ao solicitar uma resposta que culminaria em autoelogio, Clarissa ameaça a face de Rafael, que se constrói como um médium ético, que trabalha na umbanda a serviço de ideais superiores, embasado num discurso religioso que dialoga com valores da moral judaico-cristã.

Para sustentar a face ética e corresponder às expectativas da entrevistadora, Rafael, habilmente, exalta seus mentores espirituais (“aqueles que me abençoam”, linha 8) como os verdadeiros agentes de sua transformação positiva. Desta forma, ele consegue dizer o que gostaria sem se construir como uma pessoa vaidosa ou orgulhosa, o que poderia ir de encontro aos valores expressos no discurso religioso com o qual ele se alinha. Afinal, foi “o contato áurico” (linha 7) com os mentores espirituais que o “tornou” (linha 8) uma pessoa melhor.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6.3.2 Análise de narrativa

As análises deste grupo de narrativas enfatizam o sistema de coerência (LINDE, 1993) próprio dos participantes do encontro social, o uso da coda reflexiva e a construção discursiva da identidade estigmatizada de Rafael e Clarissa.

Excerto 8 – Vocação para a atividade mediúnica (29’47” a 30’25”)

01	Clarissa	[nada acontece por acaso]
02 03 04 05 06 07 08 09 10 11	Rafael	[nada é por acaso] eu fui lá... NÃO pedi pra entrar nem sabia o que iria acontecer >tava lavando louça< ia lavar a louça ia esperar o pessoal pra almoçar e ir embo:ra... (2) e tem aquela né de pedir deixa eu entrar deixa eu ve:r, não. simplesmente foi um:: convite da própria entidade né, “entra”. e aí eu entrei, e eu a- eu admi:to que pra mim >aquilo ali foi tipo< “entre na minha casa” entendeu?
12	Clarissa	um convite né
13 14 15	Rafael	é, um convite. e aí eu nunca <desdenhei> do convite até ho:je né. e aí foi assim que... que eu permaneci... na umbanda.

O oitavo excerto contém uma narrativa cujo ponto (LABOV & WALETZKY, 1967) é a transição de Rafael de frequentador a membro do centro. Deslocada para o fim da história de vida, esta narrativa ganha peso dramático e põe ênfase na vocação espiritual como fator decisivo para o ingresso do entrevistado na umbanda.

O episódio recria o convite de uma entidade chefe de terreiro para que o entrevistado, até então frequentador da assistência e dos tratamentos espirituais no centro, entrasse num ritual privado, para receber instruções dadas exclusivamente aos médiuns da casa.

As avaliações positivas (LABOV, 1972) que abrem o recorte (linhas 1 e 2) anunciam que entrevistadora e entrevistado estão alinhados quanto à relevância do episódio na história de vida de Rafael e com o simbolismo que ele constrói em torno da cena. As orações narrativas (LABOV, 1972), das linhas 2 a 9 (“eu fui lá (...) e aí eu entrei”), apresentam Rafael lavando louça, fora do ritual mediúnico, esperando os médiuns da casa para almoçar e ir embora. Mesmo sem pedir para participar da reunião, ele foi convidado pela entidade chefe a entrar no ritual e, desde aquele dia, permanece ativo na umbanda. Na orientação (LABOV, 1972), ele se constrói conformado com a impossibilidade de participar da reunião mediúnica, em contraposição a outras pessoas curiosas, que costumam pedir para ver os rituais (linhas 6 e 7).

A primeira fala de Rafael, que contém a sequência de ações complicadoras (LABOV, 1972) e a orientação da trama, assume também função avaliativa. As

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

avaliações encaixadas em quase todas as elocuções mostram os atributos positivos do narrador, tais como: o respeito às normas estabelecidas, a reputação ilibada e a nobreza de caráter, presentes em "não pedi pra entrar" (volume aumentado, linhas 2-3), "tava lavando louça" (aceleração da fala, linha 4), "ia esperar o pessoal pra almoçar e ir embora" (prolongamento, linhas 4-5).

Mais um trecho de avaliação explícita coconstruída (linhas 9-13, até "um convite") mostra como Rafael interpretou o fato de ter sido chamado pela "própria entidade" (linha 8): não como um convite pontual, para participar de um ritual específico, mas como uma convocação para o trabalho espiritual permanente. Ao dizer que "nunca desdenh[ou] do convite" (linhas 13-14), ele também avalia positivamente a ação e se propõe a retribuir a honraria que recebeu. Assim, sair da umbanda, não permanecer, seria um desdém, uma ação desprezível, incompatível com a face favorável que ele sustenta (GOFFMAN, 1980; 2009).

No desfecho da narrativa (LABOV, 1972), "e aí eu nunca desdenhei do convite, até hoje, né" (linhas 13 e 14), ele resolve as ações complicadoras que o levaram a receber o convite da entidade não desdenhando daquele convite, tão simbólico para ele. E na coda (LABOV, 1972), "e aí foi assim que, que eu permaneci na umbanda" (linhas 14 e 15), ele retorna ao presente, já como um médium participativo e atuante na umbanda.

Podemos interpretar, em mais este excerto, que Rafael constrói uma coda reflexiva para a narrativa encaixada (MISHLER, 1991; LINDE, 1993; TODOROV, 2006), a fim de demonstrar domínio sobre a função dos episódios que compõem sua história de vida (LINDE, 1993). No entanto, como este episódio também finaliza a narrativa central (RIESSMAN, 1993) autobiográfica do entrevistado, esta coda reflexiva assume particular importância, pois participa da estrutura narrativo-discursiva empregada por ele, como um todo, para organizar suas experiências e, de igual modo, construir a identidade que julga mais adequada/ favorável, conforme o sistema de coerência próprio que se evidencia na interação.

Interessante notar que, diferentemente da construção dos Excertos 5, 6 e 7, nos quais o entrevistado estabelece um branqueamento (TRAMONTE, 2001; 2014) linguístico-discursivo como estratégia de neutralização (BIAR, 2015) do desvio (BECKER, 2008), por meio da valorização do discurso científico em detrimento do discurso religioso, do universalismo em detrimento da umbanda, e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

da erudição cultural em detrimento da cultura popular, neste excerto, Rafael escolhe os vocábulos "entidade" e "umbanda" para construir sua narrativa, alinhando-se à prática de religiões de matriz africana por ela mesma.

A mudança de posicionamento neste ponto da narrativa leva Rafael a assumir o discurso religioso e revestir-se da identidade engajada em práticas religiosas de matriz africana, identidade esta que comunga com Clarissa, em vez de recorrer às estratégias de neutralização do desvio. Este fato parece, ambiguamente, vulnerabilizar e fortalecer a construção discursivo-identitária de Rafael, que chega a usar o verbo "admitir", em meio a uma hesitação ("eu a-, eu admito"), na linha 9.

A hesitação de Rafael e o uso do verbo "admitir" podem indicar como deve ser custoso para ele assumir a identidade em questão. Mas, por outro lado, encarar as próprias dificuldades e levantar a bandeira de um estigma também podem ser atos de resistência.

Podemos creditar essa mudança de posicionamento discursivo, que leva Rafael a finalizar sua história de vida assumindo uma identidade estigmatizada, mas com uma postura crítica de resistência aos estereótipos, a um ponto de virada (MISHLER, 2002) na narrativa – talvez o de maior peso na interação: o "convite" (linhas 8, 12, 13 e 14) direto de uma "entidade" (linha 8) para que Rafael se engajasse na umbanda.

Observar a dificuldade de Rafael em assumir uma identidade estigmatizada ajuda-nos a compreender a reformulação (BILMES, 2011; GAGO et al., 2012) da primeira pergunta de Clarissa, no sumário (LABOV, 1972) da história de vida (LINDE, 1993) (Excerto 1, linhas 1-5). A entrevistadora dardejou Rafael num ponto sensível – o estigma –, logo no início da conversa, e ele precisou usar os recursos que tinha disponíveis naquele momento, ainda sem muita reflexão sobre o tema da entrevista. Talvez por isso tenha começado a contar toda a sua história de vida, por se tratar de um campo de seu completo domínio, repleto de histórias muitas vezes contadas, caracterizadas pela reportabilidade estendida (LINDE, 1993).

Este episódio narrativo, que encerra a narrativa central (RIESSMAN, 1993) autobiográfica de Rafael, tem particular relevância na interação, porque pode ser considerado como uma ação social intencional, que muda a história do estigma, conforme entende Goffman (1988, p. 149).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Em outros termos, além de construir o sistema de coerência (LINDE, 1993) da interação, ou seja, os valores e as crenças pertinentes às experiências pessoais dos interagentes com as práticas religiosas de matriz africana, este excerto permite que leiamos toda a história de vida de Rafael como uma narrativa de resistência (EWICK & SILBEY, 2003), coconstruída por entrevistado e entrevistadora, e não só alguns episódios narrativos, como analisamos pontualmente na seção 6.2, "O gerenciamento do estigma"[33].

Excerto 9 – A descoberta da afeição (7'29" a 9'23")

01	Rafael	aí eu comecei a me: questionar em relação à
02		umbanda, aí começou a vir um:: um afeto maior
03		pra ir pras giras né, e aí de lá pra cá talvez
04		se eu faltei uma ou duas giras ao longo desses
05		anos tenha sido muito entendeu? porque aí eu
06		fui descobrindo um valor um carinho uma
07		afeição... que: começou por mim mesmo, nada
08		muito- indicado por ninguém foi realmente, um-
09		algo do meu coração.

A estrutura narrativa do Excerto 9 corrobora a análise interpretativa que temos realizado até aqui: o entrevistado enuncia, minimamente, uma sequência de ações narrativas (linhas 1 a 8, até "ninguém") e fecha sua ideia com uma coda reflexiva: "foi realmente um... algo do meu coração" (linhas 8-9).

Neste nono excerto, Rafael constrói sua quarta forma de entrada e engajamento nas práticas religiosas de matriz africana. Se no primeiro excerto ele tem contato com as práticas pela mão da família; no sétimo, pela via da universidade, em contexto acadêmico; e no oitavo, pelo portal espiritual, por meio de um "convite da própria entidade" (linha 8); agora, é a emoção que abre caminho para a construção de sua identidade religiosa.

Pelo teor emotivo/ afetivo desta narrativa encaixada, podemos interpretar que ela, como um todo, assume a função de avaliação positiva explícita (LABOV, 1972) se observarmos todo o contexto da narrativa central (RIESSMAN, 1993).

[33] Apesar de entendermos o episódio em questão como uma narrativa de resistência, julgamos que sua análise nesta subseção seja mais adequada do que na subseção 6.2, "O gerenciamento do estigma", visto que a interpretação de narrativa de resistência vincula-se à narrativa central autobiográfica, como um todo, que é concluída com a enunciação deste excerto. Além disso, entendemos que, neste excerto, não são desenvolvidas estratégias de neutralização do desvio, o que inviabilizaria a análise comparativa entre esta categoria e as narrativas de resistência, que é a principal proposta da subseção 6.2.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Esta nova forma de engajamento nas práticas religiosas de matriz africana, a via da emoção, reforça ainda mais a ruptura conceitual de Rafael em relação à tradição religiosa de sua família (vide análise do Excerto 5, na subseção 6.2.2). E, agora, sugere também uma ruptura com tudo o que é externo a ele nessa busca espiritual, que vem de seu próprio interior ("começou por mim mesmo", linha 7).

O "afeto" (linha 2), o "valor" (linha 6), o "carinho" (linha 6), a "afeição" (linha 7) e "algo do meu coração" (linha 9) sinalizam que o entrevistado está emocionalmente envolvido com as práticas religiosas de matriz africana e, especificamente, com a "umbanda" (linha 2). Permeado por avaliações positivas, o tom do excerto facilita o emprego de vocábulos antes evitados (vide análise do Excerto 7, na subseção 6.2.2), como "umbanda" (linha 2) e "giras" (linha 3, linha 4).

A importância central das práticas religiosas de matriz africana na vida de Rafael é apontada quando ele, nas linhas 4 e 5, afirma que, se faltou a "uma ou duas giras ao longo desses anos", foi muito, visto que a vivência que ele tem realizado na umbanda é íntima, pessoal, intransferível (linhas 7 a 9) e, por isso mesmo, valiosa.

Esse "afeto" (linha 2), que estamos denominando como via da emoção, também representa, para Rafael, o gatilho que o levou à autorreflexão ("comecei a me questionar", linha 1) em relação à sua própria identidade social estigmatizada. Essa autoanálise parece ter tido papel relevante na transição social de Rafael de identidade alinhada a paradigmas hegemônicos ("eu tinha mó preconceito" – Excerto 2, linha 1) a identidade estigmatizada, capaz de assumir que a história de sua vida inteira é permeada pelas práticas religiosas de matriz africana (Excerto 1).

Excerto 10 – Missão na umbanda (30'26" a 30'54")

01 02	Clarissa	você falo:u em um momento sobre missão, né, qual é: a sua missão... na umbanda?
03	Rafael	eu?
04	Clarissa	˚pessoal˚
05 06 07 08 09	Rafael	(2) difícil isso, né? eu acredito que é um::: (2) um convite à realização enquanto homem. (1) entendeu? posso dizer que o contato áurico com aqueles que me: abençoam me tornou um ser humano bem melhor né?

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

O décimo e último excerto analisado neste capítulo, como já adiantamos na análise do Excerto 9, apresenta as crenças e os valores pessoais (linha 4) do entrevistado em relação à sua prática na umbanda, que estamos chamando de sistema de coerência, apoiados em Linde (1993).

Como já vimos nas análises dos Excertos 3, 5 e 7, o entrevistado contou uma narrativa para justificar (*account*) (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009) seu ponto de vista a respeito de sua missão pessoal na umbanda.

Desta vez, entretanto, a estrutura da narrativa não é canônica, podendo ser interpretada como uma pequena história (GEORGAKOPOULOU, 2006; BAMBERG & GEORGAKOPOULOU, 2008; BASTOS 2008): "posso dizer que o contato áurico com aqueles que me abençoam me tornou um ser humano bem melhor, né" (linhas 7 a 9).

Mesmo que apresente uma estrutura divergente das que temos observado até então, que são mais próximas do modelo canônico laboviano, entendemos que o esquema básico de organização da experiência de Rafael, tecido por meio de orações narrativas e elementos reflexivos, reaparece neste décimo excerto. Enquanto nos Excertos 2, 3, 5, 6, 7, 8 e 9 a reflexão foi alocada na coda (LABOV, 1972) da narrativa, neste exemplo, ela fica mais marcada na sequência avaliativa "eu acredito que é um, um convite à realização enquanto homem" (linhas 5 e 6).

Vale destacar, ainda, que o entrevistado enfatiza a humanização, a humanidade, ao escolher os vocábulos "homem" (linha 6) e "humano" (linha 9) para falar sobre sua missão na umbanda. Se relembrarmos as palavras de Goffman (1988), para quem nós "acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano" (p. 15), podemos entender a ênfase de Rafael no fator humano à luz da conceituação de estigma, que é uma relação que corrompe, socialmente, aquilo que o sujeito tem de mais valioso: sua humanidade, que é pré-condição de pertencimento ao grupo social.

Portanto, construir-se discursivamente como um "homem humano" contribui para que Rafael regenere seu estatuto social de "completamente humano", recompondo, assim, sua identidade deteriorada. Tendo em vista que o campo semântico sobre o qual o entrevistado estabelece essa construção é o das práticas religiosas de matriz africana, compreendemos que o alinhamento a um sistema discursivo que desafia os estereótipos do senso comum é um ato de resistência à opressão perpetrada pela ordem social que o inscreve.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

6.3.3 Análise macrossocial

Os discursos que comparecem neste último segmento da análise macrossocial procuram ressaltar os valores compartilhados pelo grupo estigmatizado e pelo grupo "normal" (GOFFMAN, 1988). Desta forma, o narrador assume uma performance identitária virtuosa, pautada na humildade, na humanização e na afetividade, que leve ao questionamento da validade dos estereótipos depreciativos.

Excerto 8 – Vocação para a atividade mediúnica (29'47" a 30'25")

01	Clarissa	[nada acontece por acaso]
02 03 04 05 06 07 08 09 10 11	Rafael	[nada é por acaso] eu fui lá... NÃO pedi pra entrar nem sabia o que iria acontecer >tava lavando louça< ia lavar a louça ia esperar o pessoal pra almoçar e ir embo:ra... (2) e tem aquela né de pedir deixa eu entrar deixa eu ve:r, não. simplesmente foi um:: convite da própria entidade né, "entra". e aí eu entrei, e eu a- eu admi:to que pra mim >aquilo ali foi tipo< "entre na minha casa" entendeu?
12	Clarissa	um convite né
13 14 15	Rafael	é, um convite. e aí eu nunca <desdenhei> do convite até ho:je né. e aí foi assim que... que eu permaneci... na umbanda.

Neste dado, Rafael fundamenta seu discurso religioso tomando a humildade como valor moral. Deste modo, ele aproxima as práticas religiosas de matriz africana de um campo de compreensão e fé hegemônico, contribuindo para desmistificá-las.

Podemos interpretar que ele sublinha a humildade – um valor compatível com o discurso religioso judaico-cristão – como um dos componentes do sistema de coerência próprio, construído durante a interação com Clarissa.

Este sistema de coerência coopera, portanto, para ampliar a aceitação das práticas religiosas de matriz africana no senso comum, funcionando como um argumento que pode validá-las como prática social não desviante.

Excerto 9 – A descoberta da afeição (7'29" a 9'23")

01 02	Rafael	aí eu comecei a me: questionar em relação à umbanda, aí começou a vir um:: um afeto maior

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

03 04 05 06 07 08 09		pra ir pras giras né, e aí de lá pra cá talvez se eu faltei uma ou duas giras ao longo desses anos tenha sido muito entendeu? porque aí eu fui descobrindo um valor um carinho uma afeição... que: começou por mim mesmo, nada muito- indicado por ninguém foi realmente, um-algo do meu coração.

O Excerto 9 sugere um enternecimento discursivo, um apelo à emoção, associado às práticas religiosas de matriz africana. Assim, se os estereótipos pintam um quadro aterrorizante, feio, repulsivo e diabólico, Rafael resiste a eles, também, com sentimento, beleza, carinho e interiorização. Este é outro ângulo de observação pelo qual percebemos a valorização do discurso religioso na história de vida de Rafael.

E, mais uma vez, a resistência comparece alinhada à ética judaico-cristã, que também valoriza emoções nobres e altruístas. Além do mais, a construção discursiva do afeto contribui para humanizar o narrador, o que pode ser entendido como uma contra-argumentação ao estereótipo de selvageria.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Excerto 10 – Missão na umbanda (30’26” a 30’54”)

01 02	Clarissa	você falo:u em um momento sobre missão, né, qual é: a sua missão... na umbanda?
03	Rafael	eu?
04	Clarissa	°pessoal°
05 06 07 08 09	Rafael	(2) difícil isso, né? eu acredito que é um::: (2) um convite à realização enquanto homem. (1) entendeu? posso dizer que o contato áurico com aqueles que me: abençoam me tornou um ser humano bem melhor né?

Retomando as análises anteriores deste excerto e da história de vida como um todo, vemos que Rafael constrói uma ética humilde, centrada no serviço ao seu ideal, na exaltação do princípio espiritual, na nobreza de sentimentos e na valorização de um caminho de autotransformação. Virtudes como o bom, o belo e o justo fazem parte, portanto, de seu discurso religioso.

Neste último excerto, mais uma vez, a humanização do narrador contrapõe-se ao estereótipo que associa as práticas religiosas de matriz africana à selvageria.

Ao associar um discurso religioso alinhado com os valores da moral hegemônica judaico-cristã às práticas religiosas de matriz africana, Rafael contribui para desmistificar essas práticas, construindo-as de forma incompatível com os estereótipos estigmatizantes que as rodeiam no censo comum.

6.4
Resultados da análise

Após a análise minuciosa da situação comunicativa entre Rafael e Clarissa, em termos interacionais, narrativos e macrossociais, conforme a segmentação temática que propusemos desde a introdução deste capítulo, podemos construir a interpretação de que os interagentes encontram-se alinhados horizontalmente em relação às práticas religiosas de matriz africana.

Na primeira etapa destes resultados, focalizaremos a primeira pergunta de pesquisa: "**Que estratégias linguístico-discursivas os interagentes utilizaram para gerenciar os estereótipos estigmatizantes às práticas religiosas de matriz africana?**".

Rafael e Clarissa protegeram suas faces (GOFFMAN, 1980; 2009) mutuamente na situação de interação, construindo-se como pessoas bem resolvidas socialmente, dotadas de valores e crenças próprios e conscientes de suas escolhas religiosas.

Portanto, vemos que a atitude discursiva do entrevistado e da entrevistadora cumpre, simultaneamente, uma função social, de resistir à opressão heteronormativa (BUTLER, 2004; 2010) que os enquadra como identidades desviantes (BECKER, 2008); uma função narrativa, de construir identidades sociais favoráveis; e uma função interacional, de alimentar e aprofundar a comunicação, tornando-a mais relevante/ interessante para ambos.

Analisando a entrevista em termos do evento narrativo e dos eventos narrados (BAUMAN, 1986), percebemos que os eventos narrados, que apresentam "contatos mistos" (GOFFMAN, 1988), possibilitam o reconhecimento crítico dos estereótipos que circulam no senso comum, a fim de questioná-los e de resistir à desvalorização das práticas religiosas de matriz africana, que ocorre em contexto macrossocial.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Por outro lado, a análise interacional da entrevista, com foco no evento narrativo, pode sinalizar que, mesmo "em bases iguais", os efeitos da estigmatização se fazem sentir no encontro social, já que o discurso dos interagentes é permeado por estratégias de neutralização do desvio (BIAR, 2015) e narrativas de resistência (EWICK & SILBEY, 2003) encaixadas (MISHLER, 1991; LINDE, 1993; TODOROV, 2006) à narrativa central (RIESSMAN, 1993) autobiográfica do entrevistado.

Podemos entender, ainda, que a informação sobre os casos de estigma que ocorrem recorrentemente no contexto sócio-histórico-cultural desta pesquisa[34] leva Rafael e Clarissa a exoalinharem a situação de interação em determinados momentos, em relação à identidade de grupo (FABRÍCIO & BASTOS, 2009) que os horizontaliza, a fim de abrirem espaço ao diálogo, mesmo entre posicionamentos hegemônicos.

Agindo desta maneira, eles pleiteiam pelo desmanche dos estigmas de raça, de religião, de classe social e de sexualidade que estereotipam essas práticas, levando a ocorrências de terrorismo religioso e à intolerância, como vimos no capítulo 4, com exemplos recentes do noticiário nacional.

Desta forma, no evento narrativo, prevalece o esforço dos participantes por serem comuns (SACKS, 1984) e por se construírem sob uma luz favorável (GOFFMAN, 1980), mitigando a hegemonia do estigma, numa atitude que está sendo interpretada nesta pesquisa como ato de resistência à coerção social (VELHO, 1981; FOUCAULT, 1995; CASTELLS, 1999).

Assumindo que entrevistado e entrevistadora coconstroem/ reforçam uma identidade de grupo nesta interação, e que esta performance discursivo-identitária os mantém alinhados durante toda a entrevista, percebemos que o pertencimento à mesma comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009) é um fator que contribui para que os interagentes sustentem as faces um do outro. Agindo assim, eles consequentemente estão sustentando a face da própria comunidade à qual pertencem.

Esses resultados nos permitem, então, responder a primeira pergunta de pesquisa. **As estratégias linguístico-discursivas que os interagentes utilizaram**

[34] Vide os exemplos do capítulo 4: "Estigma e práticas religiosas de matriz africana (ou Vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar do tempo do cativeiro)".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

para gerenciar os estereótipos estigmatizantes às práticas religiosas de matriz africana foram:

(a) **trabalho de face** – uso da reformulação para defender a própria face; uso de avaliações positivas para sustentar a face do outro (e, reflexivamente, a própria face); uso de subentendidos para não ameaçar a face do outro; contagem de narrativas para justificar os acobertamentos e, assim, proteger a própria face; alinhamento intragrupal para sustentar as faces dos participantes e da comunidade de prática que eles integram; busca de maior clareza nas perguntas para evitar ameaças de face; transferência de agência diante sucessos pessoais, a fim de sustentar uma face ética;

(b) **estratégias de neutralização do desvio** – branqueamento discursivo, valorização do discurso científico em detrimento do discurso religioso, valorização do universalismo em detrimento da umbanda, valorização da erudição cultural em detrimento da cultura popular;

(c) **narrativas de resistência encaixadas** à narrativa central autobiográfica – nos Excertos 5, 6, 7, 8, 9 e 10;

(d) **alinhamento exogrupal** – nos Excertos 1, 2, 5, 6 e 7.

Podemos visualizar esses resultados, mais claramente, por meio da tabela a seguir:

Estratégias para o gerenciamento de estereótipos estigmatizantes	
Trabalho de face	reformulação
	avaliações positivas
	subentendidos
	narrativas encaixadas
	alinhamento intragrupal
	busca de maior clareza nas perguntas
	transferência de agência para falar sobre sucessos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

	pessoais
Neutralização do desvio	branqueamento discursivo
	valorização do discurso científico em detrimento do discurso religioso
	valorização do universalismo em detrimento da umbanda
	valorização da erudição cultural em detrimento da cultura popular
Narrativas de resistência encaixadas	Excertos 5, 6, 7, 8, 9 e 10
Alinhamento exogrupal	Excertos 1, 2, 5, 6 e 7

Passemos à segunda etapa dos resultados, em que observaremos a segunda pergunta de pesquisa: "**Que características (estruturais, temáticas, discursivas) nos habilitam a entender a história de vida coconstruída durante a entrevista de pesquisa como uma narrativa de resistência?**".

Rafael mostrou-se um narrador hábil, capaz de prender a atenção de Clarissa por longos períodos, de sustentar o alinhamento discursivo com a entrevistadora ao longo de toda a interação e, ainda, de construir sua própria história de vida como uma narrativa de resistência à desvalorização das práticas religiosas de matriz africana.

Podemos descrever a estrutura da narrativa central (RIESSMAN, 1993) da seguinte maneira:

1) sumário e orientação geral (Excerto 1);

2) narrativas encaixadas com função de orientação (Excertos 2, 3, 5; 6);

3) narrativas encaixadas com função de ação complicadora (Excertos 7 e 8);

4) avaliações (Excertos 4 e 9);

5) resolução (Excerto 8);

6) coda reflexiva (Excerto 8).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Assim, entendida como uma narrativa mista, que apresenta tanto características de história de vida (LINDE, 1993) quanto características de narrativa de resistência (EWICK & SILBEY, 2003), percebemos, ainda, que o eixo da história de vida se mantém mais presente nos Excertos 1, 2, 3 e 4 enquanto o eixo da resistência está mais vivo nos Excertos 7, 8, 9 e 10, e que os dois eixos estão bem marcados nos Excertos 5 e 6.

Portanto, comparando a observação dos eixos narrativos com a estrutura da narrativa central (RIESSMAN, 1993), percebemos que a história de vida funciona como contexto para a narrativa de resistência, conferindo-lhe sumário, orientação e avaliação.

Outro ponto que corrobora esta análise são os pontos de virada (MISHLER, 2002), que nos ajudam a elencar os acontecimentos hierarquicamente, já que são fatos decisivos para a compreensão dos rumos que a narrativa toma ao final. Em outras palavras, os pontos de virada funcionam como impulsos para as mudanças de comportamento e posicionamento do narrador ao longo do tempo.

Eles se encontram nos Excertos 7 e 8, que atualizam as ações complicadoras da narrativa de resistência. Logo, temos mais um indício de que a história de vida ancora uma narrativa mais relevante no discurso de Rafael, que resiste aos estereótipos depreciativos às práticas religiosas de matriz africana.

Esses pontos de virada ressaltam, respectivamente, a construção das performances identitárias intelectual e virtuosa de Rafael. Assim, percebemos que eles marcam a ampliação da visão de mundo do entrevistado, pautada numa sólida formação acadêmica, cultural e filosófica (Excerto 7) e o impacto que o convite direto de uma entidade produziu em seu comportamento religioso (Excerto 8).

A partir dessas observações, apontamos (1) a correlação entre a construção da performance identitária intelectual, por parte do entrevistado, e a segurança que ele demonstra na entrevista para argumentar em sentido contrário aos estereótipos estigmatizantes relacionados às práticas religiosas de matriz africana, constituindo-se como um narrador hábil, consistente e envolvente; e (2) a correlação entre a construção da performance identitária virtuosa e a autorização moral que ele parece receber para se engajar em práticas religiosas estigmatizadas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Além dos pontos de virada, os pontos de sustentação também aparecem de forma significativa para a compreensão da história de vida de Rafael como uma narrativa de resistência. Eles se encontram nos Excertos 5 e 6, que atualizam a orientação da história de vida.

Por meio dos pontos de sustentação, Rafael reforça sua performance identitária universalista, em detrimento da performance engajada em práticas religiosas de matriz africana. Deste modo, os pontos de sustentação dão a ver a coerção social contra a qual a resistência tem de se insurgir. Eles indicam a força do discurso hegemônico e marcam sua persistência.

Rafael encaixou, repetidas vezes, episódios narrativos à narrativa central (RIESSMAN, 1993), do mesmo modo como um habilidoso artesão compõe um *patchwork*. Assim teceu sua história de vida.

Analisando detidamente este *patchwork* de Rafael, podemos entender que ele recorre às narrativas encaixadas para exemplificar suas opiniões, crenças e valores, de forma argumentativa. Deste modo, os encaixes podem ser tomados como *accounts* (BUTTNY & MORRIS, 2001; DE FINA, 2009) que constroem e/ou reforçam o sistema de coerência (LINDE, 1993) da interação.

A argumentação pautada na vivência pessoal pode ser compreendida como um convite à abertura a novas experiências e ao contato direto com outras visões de mundo, para que as opiniões não sejam baseadas em teorias, livros, crenças ou opiniões de terceiros, mas naquilo que é inegável para o indivíduo: sua própria experiência de vida.

Pensar na importância da vivência direta para a força argumentativa da narrativa de resistência de Rafael leva-nos a delinear as quatro formas de entrada e engajamento nas práticas religiosas de matriz africana que nós interpretamos ao longo do capítulo – a mão da família (Excerto 1), a via da universidade (Excerto 7), o portal espiritual (Excerto 8) e a via da emoção (Excerto 9) – como a construção de um caminho interior, tão caro ao discurso religioso que circula em diversas tradições religiosas, de diferentes culturas.

Vemos, assim, que a história de vida de Rafael pode ser interpretada como uma saga heroica (GERGEN, 1997), de alguém que sai do território da família, entra em contato com diferentes mundos, passa por uma experiência iluminativa e pode, a partir disso, reintegrar à vida suas primeiras experiências, agora com um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

significado particular, dotado da compreensão do sentido que elas têm na sua própria história, como indivíduo autoconsciente.

Procedamos, então, à descrição de mais uma estrutura narrativa típica no discurso de Rafael, observando as narrativas encaixadas (MISHLER, 1991; LINDE, 1993; TODOROV, 2006):

1) orientação (opcional);

2) ações complicadoras;

3) avaliação (opcional);

4) resultado (opcional);

5) coda reflexiva.

A partir das duas descrições estruturais, percebemos que a estrutura mínima das narrativas de resistência, tais como coconstruídas na situação de interação em análise, é:

AÇÕES COMPLICADORAS + CODA REFLEXIVA

Portanto, vemos que a habilidade narrativa do entrevistado foi sustentada pelo uso continuado da estrutura mínima: sequência de ações mais coda reflexiva, como analisamos nos Excertos 2, 3, 5, 6, 7, 8 e 9.

A estrutura mínima, ou básica/ fundamental, do *modus narrandi* de Rafael aponta como fator diferencial nesta narrativa as codas reflexivas, que indicam autoconsciência, capacidade de analisar e avaliar criticamente as próprias ações.

A repetição sistêmica da estrutura narrativa encontrada ao longo da história de vida, por meio dos episódios encaixados na narrativa central, pode ser entendida como uma resistência formal, e não apenas de conteúdo, conforme defende Alfredo Bosi (2002).

Encontramos respaldo em Mishler (2002) para descrever o modelo de Rafael como uma das possíveis estruturas para as narrativas de resistência:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

> [a] amplitude da variação na estrutura das narrativas – em função da história, da cultura e do contexto de produção – torna claro que o conceito de narrativa é uma categoria difusa, com exemplares que incluem todos os critérios necessários e outros tipos que são defeituosos em um aspecto ou outro, mas que possuem uma parecença familiar aos exemplos definidores (ROBINS E RUTTER 1990; ROSCH 1978; ROSCH E MERVIS 1975) (p. 116).

Esses resultados nos permitem responder a segunda pergunta de pesquisa. **As características (estruturais, temáticas, discursivas) que nos habilitam a entender a história de vida coconstruída durante a entrevista de pesquisa como uma narrativa de resistência são:**

(a) a importância central das codas reflexivas – tanto na grande narrativa quanto nos episódios (BASTOS, 2008) –, que demonstra a competência autocrítica do narrador;

(b) a centralidade da narrativa de resistência em relação ao caráter contextualizador da história de vida (LINDE, 1993);

(c) o formato de saga heroica (GERGEN, 1997) que o narrador emprega na construção da grande narrativa (BASTOS, 2008);

(d) o uso de narrativas encaixadas como argumento indutivo, para reforçar o sistema de coerência (LINDE, 1993) da interação;

(a) a performance identitária intelectual, que constrói um narrador hábil, consistente e envolvente;

(b) a performance identitária virtuosa, que confere autorização moral para que o narrador assuma seu engajamento em práticas religiosas estigmatizadas;

(c) os pontos de virada, que impulsionam as mudanças de comportamento e posicionamento do narrador ao longo do tempo;

(d) os pontos de sustentação, que marcam a persistência e a hegemonia do discurso alvo de resistência.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Agora chegamos à terceira etapa dos resultados, em que observaremos a terceira pergunta de pesquisa: "**Qual é a estrutura argumentativa da narrativa de resistência em questão?**".

Um dos entendimentos chave desta análise interpretativista funda-se no fato de a narrativa de resistência ser identificada como tal devido ao seu caráter argumentativo, que emerge do dinamismo da interação.

Neste sentido, cabe elucidarmos o contexto macrossocial, no qual se dá um embate entre a estigmatização e a legitimação das práticas religiosas de matriz africana, por meio da contraposição de estereótipos cristalizados no senso comum a discursos de resistência.

Tendo isso em vista, podemos mapear, no contexto microssocial (a entrevista de pesquisa propriamente dita), quais são as estratégias de persuasão usadas para esfacelar os estereótipos estigmatizantes – e chamá-las, nesta análise, de microrresistência.

Assim, a microrresistência seria o uso de argumentos narrativo-linguístico-discursivos, para reconstruir identidades deterioradas por estigmas. Em nosso trabalho, podemos pensar a microrresistência como os argumentos que comparecem na história de vida de Rafael a fim de torná-la uma narrativa de resistência contra a estigmatização das práticas religiosas de matriz africana.

Recuperando a estrutura argumentativa proposta por Aristóteles, em sua "Retórica", vemos que ele propõe três tipos de provas técnicas[35], ou meios de persuasão:

1) argumentos lógicos (*logos*);

2) argumentos psicológicos (*pathos*);

3) argumentos quanto ao caráter do orador (*ethos*).

Observando os três recortes teóricos da pesquisa nesta parte da análise, a saber: a interação, a narrativa e as identidades, podemos buscar, em cada um deles, quais são as provas técnicas que justificam a interpretação final desta

[35] Segundo Aristóteles, as provas técnicas são os argumentos produzidos pelo orador e contrapõem-se às provas não-técnicas, que só precisam ser coletadas e empregadas, como testemunhos e contratos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

história de vida como narrativa de resistência, com base nas categorias analíticas eleitas.

Por conseguinte, em nível interacional, entendemos o trabalho de face (GOFFMAN, 1980; 2009) e as estratégias de neutralização do desvio (BIAR, 2015) como recursos persuasivos; em nível narrativo, interpretamos as codas reflexivas, a construção de um sistema de coerência próprio e o encaixe de episódios narrativos exemplificadores também como estratégias de argumentação; e em nível identitário, as performances de intelectual, virtuoso, afetivo e humano são igualmente tratadas como meios de convencimento.

Podemos compreender, argumentativamente, que o trabalho de face e as performances identitárias destinam-se à construção de uma autoimagem favorável; as estratégias de neutralização do desvio prestam-se a afastar os participantes do encontro social dos rótulos estigmatizantes; o sistema de coerência próprio exalta virtudes, como a humildade, a humanização, o autoaprimoramento, a nobreza de caráter, o respeito às normas estabelecidas, além de estabelecer o alinhamento dos interagentes a valores da moral hegemônica; as codas reflexivas indicam autoconsciência, capacidade de analisar e avaliar criticamente as próprias ações; e os episódios narrativos encaixados funcionam como exemplos dos pontos de vista do narrador.

Pela função de cada argumento, podemos, ainda, classificá-los conforme os tipos de provas técnicas de Aristóteles.

Logo, o trabalho de face, as estratégias de neutralização do desvio, as codas reflexivas, o sistema de coerência próprio e as performances identitárias de intelectual e virtuoso cooperam na construção da credibilidade do narrador, apresentando-o com um caráter ilibado. Sendo assim, são argumentos do tipo *ethos*.

O sistema de coerência próprio também assume a função de gerar empatia na audiência, assim como as performances identitárias de afetivo e humano. Portanto, são argumentos do tipo *pathos*.

Já os episódios narrativos encaixados são exemplos dos pontos de vista do entrevistado e funcionam como argumentos indutivos, do tipo *logos*.

O cruzamento dessas interpretações gera a estrutura argumentativa da narrativa de Rafael e nos permite responder a terceira pergunta de pesquisa. Deste modo, **a estrutura argumentativa da narrativa de resistência em questão é:**

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Microrresistência	Interação	Narrativa	Identidade
Ethos	Trabalho de face	Codas reflexivas	Intelectual (inteligente, erudito, crítico, autoridade)
	Estratégias de neutralização do desvio	Sistema de coerência próprio	Virtuoso (nobre, justo, humilde, respeitoso)
Pathos		Sistema de coerência próprio	Humano
			Afetivo
Logos		Episódios narrativos encaixados	

Passamos, assim, à quarta e última etapa dos resultados, em que observaremos a quarta pergunta de pesquisa: "**Que entendimentos podemos construir a partir da observação das características (estruturais, temáticas, discursivas e argumentativas) dessa narrativa de resistência?**".

A organização tabelada dos argumentos que constituem esta narrativa de resistência nos permite observar que existe uma ordem hierárquica para esses tipos de provas técnicas, conforme a recorrência e o comparecimento em mais recortes teóricos.

Isso nos leva a afirmar que Rafael prioriza os argumentos do tipo *ethos*, seguidos dos argumentos *pathos* e, por fim, dos argumentos *logos*, o que condiz com a interpretação de que a resistência se dá frente a um estigma, isto é, à deterioração de uma identidade, que precisa ser reconstruída favoravelmente.

Para tanto, o narrador investe, em primeiro lugar, na construção de seu caráter, em seguida, na conquista da empatia da audiência e, por fim, no fornecimento de provas vivenciais, que mobilizam a lógica.

Sendo o estigma um construto relacional, e não essencializado; baseado na interpretação sociocultural de atributos, e não nos atributos em si, percebemos que, realmente, ele concerne muito mais a questões morais e psicológicas do que à racionalidade, o que explica a eficiência argumentativa da narrativa de Rafael.

Um último cruzamento interpretativo, dos resultados da análise estrutural com os resultados da análise argumentativa da história de vida em questão, mostra-nos a centralidade das codas reflexivas, visto que ocupam papel de destaque tanto na estrutura fundamental da narrativa, quanto compõem o ápice de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

sua hierarquia argumentativa. Lembramo-nos, mais uma vez, de Alfredo Bosi (2002), para quem a resistência pode ser reforçada em características formais e temáticas.

Dessarte, na centralidade das codas reflexivas, vemos, também, a centralidade da capacidade crítica do indivíduo para que seja capaz de produzir narrativas de resistência, que sejam argumentações eficientes frente a estereótipos cristalizados em âmbito macrossocial, às vezes por gerações ao longo da história.

A partir de tais resultados podemos responder a quarta pergunta de pesquisa. **Os entendimentos que construímos a partir da observação das características (estruturais, temáticas, discursivas e argumentativas) dessa narrativa de resistência foram:**

(a) nesta narrativa de resistência, os argumentos compareceram hierarquizados da seguinte forma: primeiramente, argumentos que sublinham o caráter do narrador; em seguida, argumentos que buscam gerar empatia na audiência; por fim, argumentos lógicos, do tipo indutivo;

(b) a argumentação de resistência a um estigma visou à reconstituição de uma identidade deteriorada;

(c) as codas reflexivas são o elemento primordial na estruturação desta narrativa de resistência, pois demonstram a capacidade analítica e a consciência crítica de um narrador que tem a missão de esfacelar estereótipos cristalizados.

Respondidas as quatro perguntas norteadoras desta pesquisa, podemos concluir a análise com a convicção de que este trabalho contribui para aprofundar os conhecimentos sobre as narrativas de resistência e sobre a estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, como foi proposto no objetivo geral desta dissertação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

7
Considerações finais
(ou Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora)

Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora
Eu fecho a nossa gira samborê, pemba de Angola
Samborê, pemba de Angola

Estudar a resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, posicionando os sujeitos engajados nessas práticas como agentes sociais empoderados, e não apenas como vítimas potenciais da opressão perpetrada pela heteronormatividade (BUTLER, 2004; 2010) foi meu principal objetivo nesta pesquisa de mestrado.

Recortei e esclareci o contexto da pesquisa, as práticas religiosas de matriz africana, nomeando-as emicamente, mas também mostrando que essa atitude não é a mais comum, já que os macrodiscursos que envolvem essas práticas religiosas disseminam estereótipos estigmatizantes, que costumam rotulá-las, bem como seus praticantes, como "selvagens", "primitivas", "diabólicas" ou "malignas".

Persegui a trajetória que interconecta (a) o terrorismo religioso praticado contra candomblecistas, umbandistas; (b) os ataques depredatórios a barracões, terreiros e templos de cultos de matriz africana; (c) a visão inferiorizante das práticas religiosas de matriz africana, de modo geral (quer estejam ligadas a instituições religiosas ou não), ao estigma de raça e aos macrodiscursos racistas, que culminam na vileza de um racismo religioso.

Diante de tanto preconceito e violência simbólica, considero que esta dissertação, como um todo, é um ato de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, confrontando diretamente os estereótipos que rotulam a nós, praticantes, como "primitivos", "selvagens", "ignorantes", "rústicos", "maldosos".

Na análise dos dados, coconstruí, descrevi e apresentei um sistema de coerência alternativo, que elenca atributos positivos e reforça a dimensão da espiritualidade das práticas religiosas de matriz africana, assim como seu potencial de harmonizar o ser humano, o Divino e a natureza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

No capítulo introdutório, “Introdução (ou Levanta cedo, se quer caminhar com preto-velho)”, fiz uma breve apresentação sobre a temática, os objetivos geral e específicos, as contribuições, o caminho teórico-metodológico da pesquisa e o conteúdo de cada um dos capítulos subsequentes.

No segundo capítulo, “Práticas religiosas de matriz africana: um contexto familiar (ou Foi no terreiro de umbanda que eu aprendi a amar)”, conceituei o termo “práticas religiosas de matriz africana” e justifiquei sua escolha como campo simbólico desta dissertação, além de explicitar minha experiência etnográfica e algumas informações sobre a comunidade de prática (HOLMES & MEYERHOFF, 1999; MOURA, 2009) em questão, que julguei relevantes para a compreensão da análise.

No capítulo 3, “Metodologia (ou É trabalhando que se faz congá)”, percorri novamente o caminho da pesquisa, de mãos dadas com o leitor, mostrando os processos que resultaram neste trabalho final. Elucidei o modo de produção do objeto de pesquisa, meu posicionamento metodológico, o processo de geração e transcrição dos dados, a seleção de categorias analíticas e a estruturação da análise. Também descrevi os participantes das entrevistas e fiz o exercício de prever implicações éticas e políticas do meu trabalho.

No capítulo seguinte, o quarto da dissertação, “Estigma e práticas religiosas de matriz africana (ou Vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar do tempo do cativeiro)”, investiguei, na teoria e na mídia, os conceitos de estigma (GOFFMAN, 1988) e desvio (BECKER, 2008), aplicando-os ao meu contexto de pesquisa, que envolve as práticas religiosas de matriz africana, e exemplificando-os com textos midiáticos.

Prossegui com os desenvolvimentos teóricos pertinentes à dissertação no quinto capítulo, “Narrativa, interação e identidades (ou Nessa vida tudo passa, nossa carne é consumida)”, mostrando a fundamentação de minhas análises interacional, narrativa e macrossocial, além do referencial teórico que emprego para trabalhar a questão da socioconstrução das identidades, que também chamo de performances identitárias em diversos momentos deste texto.

No capítulo analítico, o sexto, “Análise (ou Jurema preta, quem te deu sua linda cor?)”, respondi as quatro perguntas de pesquisa que nortearam este trabalho, interpretando 10 excertos selecionados da história de vida de Rafael, em três laminações teóricas: interacional, narrativa e macrossocial. Desta forma,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

justifiquei por que estou entendendo a narrativa central (RIESSMAN, 1993) como uma narrativa de resistência, além de apresentar características e implicações deste modelo narrativo.

Agora, nestas últimas reflexões, posso reunir as respostas às minhas perguntas de pesquisa, responder o objetivo geral da dissertação e dialogar com o leitor sobre minhas impressões pessoais sobre este trabalho.

A partir da primeira pergunta de pesquisa, construí a seguinte tabela para visualizar as estratégias linguístico-discursivas que os interagentes utilizaram para gerenciarem os estereótipos estigmatizantes às práticas religiosas de matriz africana:

Estratégias para o gerenciamento de estereótipos estigmatizantes	
Trabalho de face	reformulação
	avaliações positivas
	subentendidos
	narrativas encaixadas
	alinhamento intragrupal
	busca de maior clareza nas perguntas
	transferência de agência para falar sobre sucessos pessoais
Neutralização do desvio	branqueamento discursivo
	valorização do discurso científico em detrimento do discurso religioso
	valorização do universalismo em detrimento da umbanda
	valorização da erudição cultural em detrimento da cultura popular
Narrativas de resistência encaixadas	Excertos 5, 6, 7, 8, 9 e 10
Alinhamento exogrupal	Excertos 1, 2, 5, 6 e 7

Partindo da segunda pergunta de pesquisa, entendi que as características que me permitiram identificar a história de vida de Rafael como uma narrativa de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana foram: o papel central das codas reflexivas, a relação contexto/ação espelhada nos eixos história de vida/narrativa de resistência, o formato de saga heroica (GERGEN, 1997) que o narrador emprega na construção da grande narrativa (BASTOS, 2008), o uso de narrativas encaixadas como argumento indutivo, a consistência discursiva do narrador, a construção de um caráter ético para o narrador, a associação dos pontos de virada às mudanças de comportamento e posicionamento do narrador ao longo do tempo, a relação entre os pontos de sustentação da narrativa e a força do discurso hegemônico.

Considerando a terceira pergunta de pesquisa, defendi que as narrativas de resistência são estruturas fortemente argumentativas, que fazem frente a macrodiscursos cristalizados. A partir dessa compreensão, propus uma estrutura argumentativa hierárquica para a narrativa de resistência de Rafael, a qual tabelei da seguinte forma:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

<table>
<tr><th>Microrresistência</th><th>Interação</th><th>Narrativa</th><th>Identidade</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Ethos</td><td>Trabalho de face</td><td>Codas reflexivas</td><td>Intelectual (inteligente, erudito, crítico, autoridade)</td></tr>
<tr><td>Estratégias de neutralização do desvio</td><td>Sistema de coerência próprio</td><td>Virtuoso (nobre, justo, humilde, respeitoso)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Pathos</td><td rowspan="2"></td><td rowspan="2">Sistema de coerência próprio</td><td>Humano</td></tr>
<tr><td>Afetivo</td></tr>
<tr><td>Logos</td><td></td><td>Episódios narrativos encaixados</td><td></td></tr>
</table>

Concluindo os resultados da minha análise, respondi a quarta pergunta de pesquisa com os meus entendimentos gerais sobre a narrativa de resistência em questão, que foram: os argumentos mais relevantes sublinharam o caráter do narrador e foram seguidos, em expressividade argumentativa, pelos que geraram empatia na audiência e, por fim, pelos argumentos lógicos. Isso me levou a compreender que a argumentação de resistência a um estigma visa à reconstituição da identidade que foi deteriorada por ele. Também observei que as codas reflexivas funcionaram como o elemento primordial na estruturação desta

narrativa de resistência, na medida em que demonstraram a capacidade analítica e a consciência crítica de um narrador que esteve imbuído da missão de esfacelar estereótipos estigmatizantes.

Desta forma, considero que os resultados da minha análise também respondem o objetivo geral da pesquisa, já que são passíveis de generalização, no que tange às estratégias interacionais, às estruturas e às características argumentativas das narrativas de resistência.

Portanto, em nível interacional, entendo que as narrativas de resistência são ambientes privilegiados para:

1) construção de trabalhos de face;

2) uso de estratégias de neutralização do desvio;

3) construção de alinhamento exogrupal com o objetivo de abrir diálogo com posicionamentos divergentes.

Já em nível estrutural, entendo que as narrativas de resistência podem ser caracterizadas por:

1) uso recursivo de codas reflexivas;

2) contextualização na própria história de vida do narrador;

3) emergência de narrativas de resistência encaixadas;

4) formato de saga heroica (GERGEN, 1997);

5) associação dos pontos de virada às mudanças de comportamento e posicionamento do narrador ao longo do tempo;

6) associação dos pontos de sustentação da narrativa à força do discurso hegemônico ao qual ela resiste.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Por fim, considerando as características argumentativas, entendo que as narrativas de resistência podem ser caracterizadas pela priorização de argumentos dos tipos *ethos*, *pathos* e *logos*, nesta ordem, quando fizerem frente a estigmas, que deterioram identidades sociais.

Ao observar a trajetória desta dissertação até aqui, percebo que ela conta, também, com limitações, que representam, por outro lado, lacunas analíticas a serem preenchidas em investigações futuras.

Por falta de tempo e espaço, não pude apresentar uma análise comparativa entre a narrativa de Rafael e as narrativas dos outros quatro entrevistados, o que enriqueceria ainda mais este trabalho.

Ponderando as análises de diversas construções identitárias que realizei ao longo da pesquisa, juntamente com as contribuições das teorias *queer*, que inspiraram minhas reflexões pessoais, e a configuração do evento comunicativo que eu analisei, do qual participamos eu, uma mulher, e Rafael, um homem, noto que poderia ser propícia uma análise sobre as performances identitárias de gênero dos interagentes, o que fugiu ao recorte temático desta dissertação.

Devido à minha perspectivação, como participante do campo de pesquisa, certamente este trabalho conta com limitações analíticas que eu não pude contemplar na qualidade ambivalente de sujeito/ objeto de estudo.

Ainda que eu saiba que produzi um trabalho com limitações e incompletudes, também acredito em sua relevância teórica, social e política, além de perceber a originalidade do projeto de pesquisa e o compromisso ético que ele representa.

Assim sendo, destaco as contribuições teóricas para a análise de narrativa, principalmente no que tange à explicitação do caráter argumentativo das narrativas de resistência e à formulação dos conceitos “coda reflexiva” e “pontos de sustentação”, engendrados no decorrer desta pesquisa.

Merecem realce, também, as implicações sociais deste estudo, que, em meu entendimento, contribui para dirimir discriminações sociais, na medida em que as expõe e gera conscientização a respeito delas, com destaque para as bandeiras levantadas contra o racismo e a discriminação religiosa.

Além da promoção da consciência social, considero relevantes a adoção de práticas interacionais acolhedoras e humanizadas, pelas quais tanto advoguei

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

ao longo deste texto, e o estímulo à resistência frente às injustiças sociais de qualquer ordem.

É com muita consciência do que digo, mas também com certo pesar, que noto a importância desta pesquisa como ato de esforço pessoal para confrontar os discursos racistas e estigmatizantes (quanto a questões de religião, raça, classe, gênero e orientação sexual, entre outras) aos quais eu fui submetida desde a infância. Este é, para mim, um ganho inestimável e um selo do meu compromisso pessoal de ser, cada dia mais, uma pessoa ética e acolhedora, que realmente se importa e se solidariza com os outros.

Acredito que este ganho pessoal tenha impacto direto, também, em minhas relações sociais mais próximas, principalmente entre familiares e amigos, o que implica um raio de atuação mais abrangente a esta contribuição da pesquisa do que à minha própria construção identitária.

Outro contexto que pode se beneficiar das contribuições desta pesquisa é o campo simbólico aqui investigado, a saber, o das práticas religiosas de matriz africana, por meio da identidade de grupo das pessoas engajadas nessas práticas e da comunidade de prática diretamente observada nos dados. Destaco que os resultados da análise têm sido compartilhados com membros do campo e que alguns deles já têm demonstrado interesse em discutir os resultados da análise.

Levantar reflexões sobre o posicionamento político-social das comunidades de prática religiosa de matriz africana é uma contribuição que me motiva, particularmente, porque acredito que possa conduzir à adoção de identidades de resistência ao estigma de forma mais consciente e engajada.

Conforme expus no capítulo metodológico, ressalto a relação histórica entre os exemplos de terrorismo religioso e racismo religioso que proliferaram na cidade do Rio de Janeiro e em suas adjacências logo após o resultado da eleição do bispo Marcelo Crivella (PRB) para prefeito do Rio, em outubro de 2016. E, na condição de pesquisadora-cidadã, considero que minha pesquisa representa uma contribuição política, pois pode auxiliar cidadãos-eleitores a refletirem sobre as diversas relações de causa-consequência de seus votos, especialmente no que tange à mistura de política e religião, no regime democrático e no estado laico.

Em última instância, percebo que os resultados deste trabalho podem ser tratados como fonte como letramento para todos que decidirem não se alinhar aos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

estigmas (de raça e religião, principalmente) socialmente imputados às pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

8

Referências bibliográficas

(ou Foi pemba que me ensinou a ler)

Foi pemba que me ensinou a ler
Foi pemba que me ensinou a andar
Foi lá nas matas, no templo da Jurema
Com ela eu copiei as leis de Oxalá

APPLE, Michael. Consumindo o outro: branquidade, educação e batatas fritas baratas. In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). **Escola básica na virada do século: cultura, política e educação**. São Paulo: Cortez, 1996, pp. 25-43.

ARAÚJO, Etyelle Pinheiro de. **"Não tá acontecendo nada e eles passam pra tocar um terror" – repressão policial e construções identitárias em narrativas de manifestantes de junho de 2013**. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. 2015.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel Do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.

BAMBERG, Michael; GEORGAKOPOULOU, Alexandra. *Small stories as a new perspective in narrative and identity analysis*. **Text and Talk**, v. 28, n. 3, p.377-396, 2008.

BASTOS, Liliana Cabral. Narrativa e vida cotidiana. **Revista Scripta**, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, pp. 118-127, jan./jun. 2004.

_____. Contando estórias em contextos espontâneos e institucionais: uma introdução ao estudo da narrativa. **Calidoscópio**, v. 3, n. 2, pp. 74-87, mai./ago. 2005.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

_____. Diante do sofrimento do outro: narrativas de profissionais de saúde em reuniões de trabalho. **Calidoscópio**, v. 6, n. 2, pp. 76-85, mai./ago. 2008.

BASTOS, Liliana Cabral; BIAR, Liana de Andrade. Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social. **Delta**, v. 31, pp. 97-126, 2015.

BAUMAN, Richard. **Story, performance and event: contextual studies of oral narrative**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

BECKER, Howard S. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. Branquitude – o lado oculto do discurso sobre o negro. In: _____; CARONE, Iray. **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 147-162.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.

BERRY, John W. Imposed etics, emies and derived emics: their conceptual and operational status in cross-cultural psychology. In: HEADLAND, Thomas; HARRIS, Marvin (orgs.). **Emics and etics: the insider-outsider debate**. Newbury Park: Sage, 1990, pp. 484-489.

BIAR, Liana de Andrade. Demarcando o território?: situando a linguística aplicada “indisciplinar”. **Linguagem em (Re)vista**, ano 6, n. 10, 2009.

_____. **“Realmente as autoridades veio a me transformar nisso”**: narrativas de adesão ao tráfico e a construção discursiva do desvio. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. 2012.

_____. Desvio e estigma: caminhos para uma análise discursiva. **Calidoscópio**, v. 13, n. 1, pp.113-121, jan./abr. 2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

BILMES, Jeffrey A. *Occasioned semantics: a systematic approach to meaning in talk*. ***Human Studies***, v. 34, n. 2, pp. 129-153, 2001.

BOLTANSKI, Luc. ***Distant Suffering. Morality, Media and Politics***. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BOSI, Alfredo. Narrativa de resistência. In: _____. **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 118-135.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRUNER, Jerome. **Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

BUTLER, Judith. ***Precarious life. The powers of mourning and violence***. Londres e Nova Iorque: Verso, 2004.

_____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução: Renato Aguiar. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTTNY, Richard; MORRIS, G. H. Accounting. In: ROBINSON, Peter; GILES, Howard (orgs.). ***The New Handbook of Language and Social Psychology***. John Wiley & Sons Ltda., 2001.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, Universidad de Manizales. Colômbia, v. 8, n. 1, jan./jun. 2010, pp. 607-630.

CARNEIRO, Sueli. Raça, gênero e ascensão social. **Estudos Feministas**, ano 3, n. 2, pp. 544-552, 2º semestre de 1995.

CASTELLS, Manuel. A construção da identidade. In: **O poder da identidade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999, pp. 22-28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

COELHO, Maria Claudia. Sobre tropas e cornetas: apresentação à edição brasileira de *Writing Culture*. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Tradução: Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: EdUerj, 2016, pp. 7-25.

COSTA, Flávia Correia Lima Huber. **"Já era uma perseguição velada"**: narrativas de discriminação homofóbica no contexto militar em perspectiva interacionista. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. 2015.

CRISTÓVÃO, Leandro da Silva Gomes. **Negociações com o armário**: homossexualidades e estigma em narrativas de história de vida. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. 2016.

DAVIES, Bronwyn; HARRÉ, Ron. Position: the discursive construction of selves. **Journal of Theory of Social Behavior**. v. 20, n. 1, pp. 43-63, 1990.

DE FINA, Anna. **Identity in narrative. A study of immigrant discourse**. Amsterdam: John Benjamins, 2003.

_____. Narratives in interview: the case of accounts. For an interactional approach to narrative genres. **Narrative Inquiry**, v. 19, n. 2, pp. 233- 258, John Benjamins Publishing Company, 2009.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (orgs.). **O planejamento da pesquisa qualitativa**: teorias e abordagens. Porto Alegre: Artmed Bookman, 2006.

DURANTI, Alessandro. Agency in language. In: ___ (org.). **A companion to linguistic anthropology**. Malden: Blackwell, 2004, pp. 451-473.

DÜRKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1960.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

ERICKSON, Frederick. **Talk and social theory**: ecologies of speaking and listening in everyday life. Cambridge: Polity Press, 2004.

ERIKSEN, Thomas Hyllans. The cultural contexts of ethnic diferences. **Man**, Londres, v. 26, n. 1, 1991.

EWICK, Patricia; SILBEY, Susan. Narrating social structure: stories of resistance to legal authority. **American Journal of Sociology**. v. 108, n. 6, pp. 1328-1372, maio 2003.

FABRÍCIO, Branca Falabella; BASTOS, Liliana Cabral. Narrativas e identidade de grupo: a memória como garantia do “nós” perante o “outro”. In: PEREIRA, Maria das Graças Dias; BASTOS, Clarissa Rollin Pinheiro; PEREIRA, Tânia Conceição (orgs.). **Discursos socioculturais em interação. Interfaces entre a narrativa, a conversação e a argumentação: navegando nos contextos da escola, saúde, empresa, mídia, política e migração**. 1 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, pp. 39-66.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus e EdUSP, 1965.

FONSECA, Eduardo P. de Aquino. Faces da identidade afro-brasileira: um estudo do estigma e preconceito religioso. **Caderno de Estudos Sociais**, Recife, v. 17, n. 1, pp. 87-108, jan./jun. 2001.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (orgs.). **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

GAGO, Paulo Cortes; COSTA, Talita Fernandes da; SILVA, Andressa Christine Oliveira da; PACHIEL, Clélia Precci Pereira; FERREIRA, Cristiane Dias; RODRIGUES, Raquel Reis; NASCIMENTO, Tassiana de Souza Frank. O problema da noção de formulação. **Revista Gatilho**, Juiz de Fora, ano 8, v. 15, nov. 2012. 13 p. Disponível em:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

<http://www.ufjf.br/revistagatilho/edicoes-anteriores/ano-viii-volume-15-novembro-de-2012/>. Acesso em: 8 abr. 2018.

GAGO, Paulo Cortes; VIEIRA, Amitza Torres. A prática de (re)formulação como estratégia argumentativa em situação de conflito. **Calidoscópio**, v. 14, n. 2, pp. 317-331, mai./ago. 2016.

GARCEZ, Pedro. Transcrição como teoria: a identificação dos falantes como atividade analítica plena. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo; BASTOS, Liliana Cabral (orgs.). **Identidades: recortes multi e interdisciplinares**. Campinas: Mercado de Letras, 2002, pp. 83-95.

_____. A organização da fala-em-interação na sala de aula: controle social, reprodução de conhecimento, construção conjunta de conhecimento. **Calidoscópio**, v. 4, n. 1, pp. 66-80, jan./abr. 2006.

_____. Microethnography in the classroom. In: KING, Kendall A.; HORNBERGER, Nancy H. (orgs.). In: **The encyclopedia of language and education**. v. 10: Research methods in language and education. Berlim: Springer, 2008.

_____; BULLA, Gabriela da Silva; LODER, Letícia Ludwig. Práticas de pesquisa microetnográfica: geração, segmentação e transcrição de dados audiovisuais como procedimentos analíticos plenos. **Delta**, v. 30, n.2, pp. 257-288, 2014.

GEORGAKOPOULOU, Alexandra. *Thinking big with small stories in narrative and identity analysis*. **Narrative Inquiry**, v. 16, n. 1, pp. 122-130, 2006.

GERGEN, Kenneth J. **Realities and relationships**: soundings in social constructionism. Edição revisada. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

GOFFMAN, Erving. A elaboração da face: uma análise dos elementos rituais na interação social. In: FIGUEIRA, Sérgio Augusto (org.). **Psicanálise e ciências sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

_____. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

_____. A situação negligenciada. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. (orgs.). **Sociolinguística interacional**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HALL, Stuart. Que "negro" é esse na cultura negra?. In: _____. **Da diáspora – identidades e mediações culturais** (org.). Belo Horizonte: Ed. UFMG; Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil, **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 25, pp. 141-60, dez. 1993.

HOFBAUER, Andreas. Raça, cultura e identidade e o "racismo à brasileira". In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs.). **De preto a afro-descendente**. São Carlos: EdUfscar, 2003, pp. 51-68.
Disponível em <https://andreashofbauer.files.wordpress.com/2011/08/rac3a7a-cultura-e-identidade-texto-publicac3a7c3a3o2-congr-ufscar.pdf>.
Acesso em: 08 abr. 2018.

HOLMES, Janet; MEYERHOFF, Miriam. The Community of Practice: theories and methodologies in language and gender research. **Language in Society**, n. 28, pp. 173-183, 1999.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de Estudos da Religião**, ano 1, pp. 1-21, 2001.

LABOV, William; WALETZKY, Joshua. Narrative analysis: oral versions of personal experience. In: **June Helm: essays on the verbal and visual arts**. Seattle: University of Washington Press, 1967, pp. 12-44.

LABOV, William. The transformation of experience in narrative syntax. In: **Language in the inner city**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972, pp. 354-392.

LEISTNER, Rodrigo Marques. “O fórum das comunidades de terreiro do Rio Grande do Sul”: olhares etnográficos sobre a presença das religiões de matriz africana na esfera pública. **Anais do Seminário de Antropologia da UFSCAR**, ano 1, v. 1, pp. 754-766, 2014.

LINDE, Charlotte. **Life stories**. The creation of coherence. New York: Oxford University Press, 1993.

LYSARDO-DIAS, Dylia. Senso comum e estereotipia nas práticas de leitura. **Inter-Ação**, Goiânia, v. 37, n. 1, pp. 27-36, jan./jun. 2012.

MARCUS, George; CUSHMAN, Dick. Las etnografias como textos. In: REYNOSO, Carlos (org.). **El surgimiento de la antropología posmoderna**. Tradução: Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 171-213.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo**: os pentecostais estão mudando. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de São Paulo, 1995.

MARTIN, Judith N.; NAKAYAMA, Thomas K. **Intercultural communication in contexts**. Boston: McGraw-Hill, 2007.

MARTINS, José de Souza. O senso comum e a vida cotidiana. **Tempo Social**, São Paulo, v. 10, n. 1, pp. 1-8, mai. 1998.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

MELO, Glenda Cristina Valim de; ROCHA, Luciana Lins; SILVA JÚNIOR, Paulo Melgaço da. Raça, gênero e sexualidade interrogando professores(as): perspectivas queer sobre a formação docente. **Poiésis**, Tubarão, v. 7, n. 12, pp. 237-255, jun./dez. 2013.

MINAYO, Maria Cecília. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 2 ed. São Paulo: Hucitec; Abrasco, 1993.

MISHLER, Elliot. **Research interviewing**: context and narrative. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

_____. ***Storylines. Craftartists' Narratives of Identity***. Cambridge: Harvard Univserity Press, 1999.

_____. Narrativa e identidade: a mão dupla do tempo. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo da; BASTOS, Liliana Cabral (orgs.). **Identidades: recortes multi e interdisciplinares**. Campinas: Mercado de Letras, 2002, pp. 97-119.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. Práticas narrativas como espaço de construção das identidades sociais: uma abordagem socioconstrucionista. In: RIBEIRO, Branca Telles; LIMA, Cristina Costa; DANTAS, Maria Tereza Lopes (orgs.). **Narrativa, identidade e clínica**. Rio de Janeiro: Edições IPUB, 2001, pp. 55-71.

_____. Linguística aplicada e vida contemporânea: problematização dos construtos que têm orientado a pesquisa. In: ___ (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006, pp. 85-108.

MOURA, Guilherme Lima. Somos uma comunidade de prática?. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 2, pp. 323-346, mar./abr. 2009.

NASCIMENTO, Sérgio Luis do. Religião de Matriz Afro-Brasileira no Pensamento Social. **II Simpósio Internacional da ABHR/ XV Simpósio Nacional da ABHR/ II Simpósio Sul da ABHR: História, gênero e**

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

religião: violências e direitos humanos, São Paulo: ABHR - Associação Brasileira de História das Religiões, v. 6. pp. 1-12, 2016.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da Antropologia. **Antropolítica**, v. 19, pp. 91-111, 2005.

OLIVEIRA, Idalina Maria Amaral de. A ideologia do branqueamento na sociedade brasileira. **Programa de Desenvolvimento Educacional – Paraná (Secretaria de Estado da Educação do Paraná)**, Santo Antônio do Paraíso, 2008[a]. 14 p.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda**: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008[b].

OLIVEIRA, Adriana Lucinda de; SILVA, Luiz Everson da. Branquidade e a tessitura de um posicionamento anti-racista. **Revista da Universidade Vale do Rio Verde**, Três Corações, v. 12, n. 2, pp. 107-116, ago./dez. 2014.

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Preconceito, estigma e intolerância religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais. **Estudos de Sociologia**, v. 13, n. 1, pp. 239-264, 2014.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Centro de Estudos Rurais e Urbanos – Cadernos**, n. 9, pp. 119-125, 1976.

PAULA, Rogéria Costa de. **"Não quero ser branca não. Só quero um cabelo bom, cabelo bonito!": performances de corpos/cabelos de adolescentes negras em práticas informais de letramento**. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada). Universidade Estadual de Campinas, 2010.

PAULA, Rogéria Costa de. Corpo negro – midiatizações e performances de raça. **III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade: dilemas e desafios na contemporaneidade**, Campinas, 2012. 15 p.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Disponível em: <http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/autor.html>. Acesso em: 8 abr. 2018.

PIKE, Kenneth L. **Emic and etic standpoints for the description of behaviour**. Glendale: Summer Institute of Linguistics, 1954.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. **Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira**. Ituiutaba: Barlavento, 2015.

PRANDI, Reginaldo. Raça e religião. **Novos Estudos**, n. 42, pp. 113-129, jul. 1995.

_____. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, pp. 151-167, jun. 1998.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, pp. 52-65, jun./ago. 2000.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, pp. 223-238, set./dez. 2004.

_____. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 63, pp. 7-30, 1º semestre de 2007.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; UFRJ, 2006.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; LOPES, Tiago Jorge Sousa. Intolerância religiosa: um estudo sobre os casos de intolerância ocorridos no Terreiro de Candomblé Ilê Asé Ibi Olú Fonnim e com seus integrantes

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

na vida social. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 16, n. 1, pp. 137-166, jun. 2017.

RIESSMAN, Catherine Kohler. ***Narrative Analysis***. Newbury Park: Sage, 1993.

_____. *Analysis of personal narratives*. In: GUBRIUM, J. F.; HOLSTEIN, J. A. (orgs.). ***Handbook of Interview Research***. Londres e Nova Delhi: Thousand Oaks; Sage, 2001.

_____. ***Narrative Methods for the Human Sciences*****.** Los Angeles: Sage, 2008.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1906.

ROBINS, Lee Nelken; RUTTER, Michael (orgs.). ***Straight and devious pathways from childhood to adulthood***. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1990.

ROCHA, Vagner Gonçalves. A intolerância religiosa e religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro. **Revista África e Africanidades**, ano 4, n. 14/15, ago./nov. 2011. 20 p.

RODRIGUES. Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1976.

RODRIGUES, Jeyson Messias. Intolerância religiosa: alteridade e violência simbólica. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, ano 11, n. 16/17, pp. 111-121, 2012.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, v. 1, pp. 77-96, mar. 2009.

ROSCH, Eleanor. *Principles of categorization*. In: _____; LLOYD, Barbara B. (orgs.). ***Cognition and categorization***. Hillsdale; Eribaum, 1978, pp. 27-48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

_____; MERVIS, Carolyn B. *Family resemblances: studies in the internal structure of categories*. **Cognitive Psychology**, v. 7, pp. 573-605, 1995.

SACKS, Harvey. On doing “being ordinary”. In: ATKINSON, J. Maxwell; HERITAGE, John. **Structures of social action**. New York: Cambridge University Press, 1984. pp. 413-429.

SANTOS, Sales Augusto dos. **Movimentos negros, educação e ações afirmativas**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de Brasília, 2007.

SANTOS, Marcio André. Negritudes posicionadas: as muitas formas da identidade negra no Brasil. **Perspectiva Sociológica**, n. 4/5, abr. 2010. 10 p. Disponível em: <https://www.cp2.g12.br/ojs/index.php/PS/article/view/600/513>. Acesso em: 8 abr. 2018.

SCHWANDT, Thomas. Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (orgs.). **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006, pp. 193-217.

SILVA. Ana Célia da. **A discriminação do negro no livro didático**. Salvador:
EdUFBA; Ceao, 1995.

SILVA, Antônio Ozaí da. Reflexões sobre a intolerância. **Revista Espaço Acadêmico**, ano 4, n. 37, jun. 2004.

SILVA, Ana Célia da. Branqueamento e branquitude: conceitos básicos na formação para a alteridade. In: NASCIMENTO, Antônio Dias; HETKOWSKI, Tânia Maria (orgs.). **Memória e Formação de Professores [online]**. Salvador: EdUFBA, 2007[a], pp. 87-101.
Disponível em:
<http://books.scielo.org/id/f5jk5/pdf/nascimento-9788523209186.pdf>.
Acesso em: 8 abr. 2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

SILVA, Vagner Gonçalves. Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13, n. 1, pp. 207-236, 2007[b].

SILVA, Marina Barbosa e. **"Orixás, guardiões da ecologia": um estudo sobre conflito e legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, 2012.

SILVA, Hélio; MILITO, Claudia. **Vozes do meio-fio**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco:** raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SNOW, David. Collective identity and expressive forms. **Center for the Study of Democracy** (University of California, Irvine), paper 01'07, 2001. Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/2zn1t7bj>. Acesso em: 26 jul. 2017.

THOMPSON, John. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 2008.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de Oxalá!** Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.

_____. Religião, resistência e história: construção e afirmação da umbanda em Santa Catarina. **Mouseion**, Canoas, ano 8, v. 17, n. 1, pp. 89-97, abr. 2014.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

VELHO, Gilberto. **Observando o familiar**. Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. (org). **Desvio e divergência**: uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2003.

WENGER, Etienne; SNYDER, William M. **Comunidades de prática: a fronteira organizacional**. Aprendizagem Organizacional; *Harvard Business Review*. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

9

Anexos

(ou Me abre as portas, me fecha os trabalhos)

Ô Missarandê, ô Missarandê
Me abre as portas, me fecha os trabalhos

CONVENÇÕES DE TRANSCRIÇÃO	
…	Pausa não medida
(2)	Pausa medida em segundos
.	Entonação descendente ou final de elocução
?	Entonação ascendente
,	Entonação de continuidade
-	Parada súbita
=	Elocuções contíguas, enunciadas sem pausa
sublinhado	Ênfase
MAIÚSCULA	Fala em voz alta ou muita ênfase
˚palavra˚	Fala em voz baixa
>palavra<	Fala mais rápida
>palavra<	Fala mais lenta
: ou :: ou :::	Alongamento
[	Início de sobreposição de falas
]	Fim da sobreposição de falas
( )	Fala não compreendida
((comentário))	Comentário do analista ou descrição de atividade não verbal
"fala"	Fala ou pensamento reconstruído
hhhh	Riso
↑	Subida de entonação
↓	Descida de entonação

Convenções usadas nesta pesquisa, com base nos trabalhos de Bastos e Biar (2015); Garcez, Bulla e Loder (2014).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TEMA DE PESQUISA:

Práticas religiosas de matriz africana, sociedade e discurso.

OBJETIVO DO ESTUDO: O objetivo inicial deste projeto é analisar a socioconstrução de identidades de pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana, a partir de suas narrativas de história de vida.

ALTERNATIVA PARA PARTICIPAÇÃO NO ESTUDO: Você tem o direito de não participar deste estudo. Estamos gerando informações para compor o *corpus* de análise de dissertação de mestrado do pesquisador responsável. Se você não quiser participar do estudo, isto não irá interferir na sua vida pessoal/ profissional.

PROCEDIMENTO DO ESTUDO: Se você decidir integrar este estudo, você participará de uma entrevista em que refletiremos sobre suas escolhas, entre outros tópicos relacionados às práticas sociais que perpassam o seu cotidiano. Esta entrevista terá tempo de duração variável, a ser negociado com cada participante, podendo ser interrompida ou cancelada a qualquer momento sem qualquer ônus para o participante. Utilizaremos os dados gerados como parte do objeto de pesquisa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

GRAVAÇÃO EM ÁUDIO: Todas as interações serão gravadas em áudio. As gravações serão ouvidas por mim e pela pesquisadora orientadora e serão marcadas com um número de identificação durante a gravação. Seu nome não será utilizado, a fim de garantir confidencialidade. As gravações serão utilizadas somente para geração de dados. Se você não quiser ser gravado em áudio, informe ao pesquisador, que buscará outras formas de gerar dados.

RISCOS: Você pode achar que determinadas perguntas o incomodam, porque as informações que geramos são sobre experiências pessoais. Assim, você pode escolher não responder as perguntas que o façam sentir-se incomodado.

BENEFÍCIOS: Sua entrevista ajudará na compreensão de como são construídas as identidades sociais de pessoas engajadas em práticas religiosas de matriz africana, além de propiciar um momento de reflexão crítica sobre as práticas sociais e discursivas que existem de maneira constitutiva no seu cotidiano.

CONFIDENCIALIDADE: Como foi dito acima, seu nome não aparecerá nas transcrições das gravações, bem como em nenhum formulário a ser preenchido por nós. Nenhuma publicação partindo destas entrevistas revelará os nomes de

quaisquer participantes desta pesquisa. Sem seu consentimento escrito, os pesquisadores não divulgarão nenhum dado de pesquisa no qual você seja identificado.

DÚVIDAS E RECLAMAÇÕES: Esta pesquisa possui vínculo com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, por meio do Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem, sendo a aluna mestranda Clarissa França Higgins de Carvalho e Souza a pesquisadora principal, sob a orientação da Profª. Drª. Liliana Cabral Bastos. Os pesquisadores estão disponíveis para responder a qualquer dúvida que você tenha. Caso seja necessário, contate a pesquisadora responsável pelo telefone (21) 9650-10681 ou pelo e-mail clarissafranca@outlook.com.br , em qualquer fase deste estudo. Você ficará com uma via deste termo de consentimento. Você fornecerá nome, endereço e telefone de contato, apenas para que a equipe do estudo possa entrar em contato, caso haja necessidade.

CONSENTIMENTO: "Acredito ter sido suficientemente esclarecido a respeito das informações sobre o estudo acima citado, que li ou que foram lidas para mim. Discuti com a pesquisadora Clarissa França Higgins de Carvalho e Souza sobre a minha decisão em participar neste estudo. Ficaram claros para mim os propósitos do estudo, o procedimento a ser realizado, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Ficou claro também que minha participação é isenta de despesas. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar meu consentimento a qualquer momento, antes do início das análises ou durante o processo de pesquisa, sem penalidades ou prejuízos, ou perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido. Concordo ainda com a utilização dos dados gerados na divulgação dos resultados da pesquisa, seja em eventos científicos, periódicos da área, livros ou eventos acadêmicos."

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1612507/CA

Rio de Janeiro, _____ de _____ de _____.

_____ _____

Assinatura do participante Assinatura do pesquisador