

3 Instrumentos teóricos

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

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

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

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

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

3.1

Análise Crítica do Discurso e Sociolingüística Interacional

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2

Discurso como prática social

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3

Identidade social

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4

Narrativa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4.1

Narrativa e história de vida

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

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

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

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

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

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

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

3.4.2

Narrativa religiosa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4.3

Conversão e narrativas de conversão

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

(...)

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

(...)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5

Instrumentos de análise

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

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

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

3.5.1 – Comunidade de prática

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

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

3.5.2

Alinhamento

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

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

3.5.3

Enredo

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

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

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

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

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

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

3.5.4

Coerência e sistema de coerência

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

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

3.5.5

A perspectiva do presente

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

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

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

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

3.6

Rede de mudança e fluxo de mudança

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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