



**Alexandre Florencio dos Santos**

**Protestantismo e Identidade Negra sob enfoque narrativo:  
dilemas e relações possíveis**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Letras/Estudos da Linguagem pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem do Departamento de Letras da PUC-Rio.

Orientadora: Liana de Andrade Biar

Rio de Janeiro  
Março 2022



**Alexandre Florencio dos Santos**

**Protestantismo e Identidade Negra sob enfoque  
narrativo: dilemas e relações possíveis**

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

**Liana de Andrade Biar**

Orientadora

Departamento de Letras – PUC-Rio

**Julio Cesar de Souza Tavares**

UFF

**Liliana Cabral Bastos**

Departamento de Letras – PUC-Rio

**Rolf Malungo de Souza**

UFF

**Israel Belo de Azevedo**

Pesquisador Autônomo

Rio de Janeiro, 25 de março de 2022.

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

### **Alexandre Florencio dos Santos**

Graduou-se em Letras – Bacharelado e Licenciatura Plena – em Português-Hebraico na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2001). É especialista em História e Cultura Afrodescendente pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2013) e Mestre em Estudos da Linguagem pela mesma Universidade (2016). Integrou a equipe de Língua Portuguesa de Professores Redatores da Proposta Curricular do município de Duque de Caxias-RJ (2019 e 2020). É professor da rede pública das cidades do Rio de Janeiro e de Duque de Caxias.

### Ficha Catalográfica

Santos, Alexandre Florencio dos

Protestantismo e identidade negra sob enfoque narrativo: dilemas e relações possíveis / Alexandre Florencio dos Santos; orientadora: Liana de Andrade Biar. – 2022.

170 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2022.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Identidade. 3. Protestantismo. 4. Raça. 5. Discurso. 6. Narrativa. I. Biar, Liana de Andrade. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 400

Dedico esta Tese à irmã Alverita R. Barbatto  
(*in memoriam*) por ter lançado a semente de  
tudo isto.

## Agradecimentos

A Deus, fonte de toda minha inspiração, por “fazer infinitamente mais do que tudo que pedi ou pensei”.

À Carla e Maria Isabel, esposa e filha, por trilharem comigo essa jornada que ora (finalmente) se conclui.

À minha orientadora Liana Biar, pela confiança depositada desde o curso de Mestrado e por acreditar na relevância de uma abordagem acadêmica das temáticas propostas.

Aos estimados Israel Belo de Azevedo e Julio Tavares, pelas palavras de incentivo e encorajamento quando a pesquisa se encontrava em estado ainda bastante incipiente.

Às professoras Liliana Cabral Bastos, Maria das Graças Dias Pereira e Glenda Melo, bem como ao professor Rolf Malungo, pela gentileza e confiança demonstradas ao aceitarem participar da Comissão examinadora.

À minha família, às amigas Monica Benarroz e Elizabeth Belmonte, e a todos e todas que oraram e/ou torcerem por mim.

À Etyelle Ribeiro e Flavia Huber, colegas de jornada do Mestrado e Doutorado, pelo companheirismo, apoio e palavras de estímulo de valor inestimável.

À PUC-Rio – na pessoa de seus funcionários e prestadores – onde me desenvolvi intelectual, profissional e pessoalmente durante a Especialização, Mestrado e Doutorado.

E principalmente àqueles e àquelas que concordaram em compartilhar suas histórias, viabilizando o empreendimento desta pesquisa que tem como objetivo final a melhora do mundo em que vivemos.

(O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Santos, Alexandre Florencio dos; Biar, Liana de Andrade. **Protestantismo e Identidade Negra sob enfoque narrativo: dilemas e relações possíveis.** Rio de Janeiro, 2022. 170p. Tese de Doutorado - Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Tese intitulada “Protestantismo e Identidade Negra sob enfoque narrativo: dilemas e relações possíveis” buscou investigar, primeiramente, em que dimensão (ou se) a rede de crenças do sistema religioso em questão tem influenciado homens e mulheres – autodeclarados negros, evangélicos praticantes e que transitam em meio aos discursos que mais caracterizam a religião – na marcação de diferenças (operadas por meio de sistemas simbólicos de representação) que ‘fabricam’ suas identidades raciais, consideradas aqui como um construção social, histórica, cultural e plural que implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial sobre si mesmo, a partir da relação com o outro. Em segundo lugar, e de modo menos aprofundado, este trabalho teve como escopo refletir sobre algumas peculiaridades que teriam favorecido protestantes negros norte-americanos a fazer uso da esfera religiosa para um maior engajamento em questões sociopolíticas. Quanto à sua relevância, dados do último Censo Demográfico do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) apontam que entre 2000 e 2010 o número de evangélicos cresceu cinco vezes mais que a população brasileira, correspondendo a um total de 42,3 milhões de pessoas com idade média de 28 anos; além disso, revelam que, desse total, 53,9% se autodeclararam pretos ou pardos (2010). Considerando que a análise do modo e daquilo que as pessoas narram em entrevistas de pesquisa pode remeter a estruturas socioculturais mais amplas, a pesquisa que gerou esta tese procurou alinhar-se aos pressupostos teóricos da Análise de Narrativas – vertente transdisciplinar dos estudos discursivos abrigados na área de Linguística Aplicada que se apoia em áreas tais como Sociologia, Antropologia, Psicologia Social e Estudos da linguagem. Os principais entendimentos formulados após a conclusão

deste trabalho, que podem se somar aos já disponíveis sobre a temática, são o de que o Sistema de Coerência religioso a que o cristão autodeclarado negro adere contribui para fabricar sua identidade racial; de que os rituais religiosos se constituem em um elemento-chave na construção de uma identidade racial politicamente marcada; de que a perspectiva teológica denominada Teologia Negra contribui para a construção de identidades sociais racialmente letradas; de que não só os discursos que circulam no ambiente eclesiástico, mas principalmente a subjetividade – que se consiste numa resposta positiva ou negativa às práticas que nos interpelam – colaboram para a construção ou desconstrução das identidades raciais nos homens e mulheres negras que integram essas comunidades religiosas.

## **Palavras-chave**

Identidade, Protestantismo, Raça, Discurso, Análise de Narrativa.

## Abstract

Santos, Alexandre Florencio dos; Biar, Liana de Andrade. **Protestantism and Black Identity under a discursive approach: Dilemmas and Possible Connections**. Rio de Janeiro, 2022. 170p. Tese de Doutorado - Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The thesis entitled “Protestantism and Black Identity under a discursive approach: Dilemmas and Possible Connections” sought to investigate, first, to what extent, or whether, the web of beliefs of the religious system under analysis has influenced These Black men and women, who regularly attend church – in the marking of differences (operated through symbolic systems of representation) that 'produce' their racial identities, considered here as a social, historical, cultural and plural construction that implies the construction of an ethnic/racial group's view of itself, based on the relationship with the other groups. Secondly, and with no intention of in-depth reflections, this work aimed to reflect on some particularities that would have favored North American Black Protestants to make use of the religious sphere for greater engagement in sociopolitical issues. As for its relevance, data from the last IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) Demographic Census indicate that between 2000 and 2010 the number of evangelicals grew five times more than the Brazilian population, corresponding to a total of 42.3 million people twenty-eight years old on average; Furthermore, the data reveal that 53.9% of this total are Black people (2010). If we consider that when we analyze what people say in the stories that emerge in the interviews we can refer to broader sociocultural structures, the inquiry that generated this thesis is aligned with the theoretical assumptions of Narrative Analysis - an Applied Linguistics' transdisciplinary discipline that draws on areas such as Sociology, Anthropology, social Psychology and Language Studies. The main understandings formulated after the conclusion of this work, which can be added to those already available on the topic, are: the religious Coherence System to which the Black people adheres contributes to the fabrication of his or her racial identity; the

religious rituals constitute a key element for the construction of a politically marked racial identity; the theological perspective called Black Theology contributes to a better racial literacy, even giving to the concept of race a value closer to what it has in the black church context; and finally the understanding that mainly the subjectivity – which consists of a positive or negative response to the discursive practices that hail us – but not only the discourses that circulate in the ecclesiastical environment can build or deconstruct the racial identities of black men and women in these religious communities.

## **Keywords**

Identity, Protestantism, Race, Discourse, Narrative Analysis.

## Sumário

1	Introdução	12
	1.1 Motivação e Relevância	14
	1.2 Perguntas e Objetivos	17
	1.3 Estrutura da Tese	18
2	Revisão de Literatura	22
	2.1 Trabalhos com recorte temporal	24
	2.2 Religiões, Identidade e Negritude	25
	2.3 Protestantismo, Negritude e Identidade	27
3	Contextualização	31
	3.1 Inserção do Protestantismo no Brasil	32
	3.1.1 Primeiras Comunidades	32
	3.1.2 Protestantismo de Missão	35
	3.2 Protestantismo e Escravidão nos EUA	36
	3.3 Protestantismo e Escravidão no Brasil	40
	3.4 Religião, Cultura e Identidade Negra	43
	3.5 A Teologia Negra	48
	3.6 O protestantismo e a questão racial no Brasil	49
4	Fundamentação Teórica	52
	4.1 Perspectivas formalistas	54
	4.2 Perspectivas funcionalistas	57
	4.2.1 A Análise do Discurso	58
	4.2.2 Análise de Narrativas	59
	4.2.2.1 O Modelo Laboviano	60
	4.2.2.2 Pequenas histórias e Pontos de virada	62
	4.3 Sistemas de Coerência	64
5	Aspectos Conceituais	67
	5.1 Raça	67
	5.1.1 Genealogia	68
	5.1.1.1 A Racialização da humanidade	70
	5.1.2 Concepções atuais sobre raça	72
	5.2 Identidade	74
	5.3 Religião	76
6	Metodologia	79
	6.1 O pesquisador Multicultural	80
	6.2 Seleção dos participantes	82
	6.3 Geração e Transcrição de dados; questões éticas	85
	6.4 Seleção de dados	88
	6.5 Método e Categorias de Análise	90

7	Análises	94
	7.1 Carlos	94
	7.1.1 Encaminhamentos	104
	7.2 Edson	106
	7.2.1 Encaminhamentos	120
	7.3 Jaílson	121
	7.3.1 Pontos de virada e Questões éticas	122
	7.3.2 Pontos de virada e Questões racial	127
	7.3.3 Pontos de virada	134
	7.3.4 Encaminhamentos	138
	7.4 Reflexões Iniciais e Síntese das Análises	139
8	Considerações Finais	146
9	Referências	155
10	Anexos	165

## 1. Introdução

Parece-me, como adepto da religião cristã protestante há mais de trinta anos, que as igrejas evangélicas brasileiras – formada por um conjunto de pessoas que se associam umas às outras com o intuito de manifestar uma realidade divina de maneira visível (MATOS, 2014) – encontram-se atualmente, ao menos no âmbito de algumas questões cruciais, em desalinho com alguns discursos emanados de seu livro sagrado, a Bíblia; tal percepção foi a força motriz de alguns de nossos impulsos investigativos.

Ao longo de minha pesquisa no curso de Mestrado, por exemplo, realizei um estudo discursivo (com base em análise de narrativas) de testemunhos que emergem em igrejas neopentecostais alinhadas à Teologia da prosperidade<sup>1</sup>; seu intuito foi o de entender de que forma pessoas que compartilham da rede de crenças dessas igrejas constroem sentidos para suas vidas<sup>2</sup> no mundo social.

Na presente pesquisa, entretanto, busquei investigar prioritariamente em que dimensão (ou se) o fato de ser membro praticante de uma comunidade religiosa protestante informa as identidades de indivíduos que se autodeclaram negros. Deve-se ter em mente que a construção da identidade, conforme Souza (1983), é uma tarefa eminentemente política, posto que a organização das condições de possibilidade que permitem a um indivíduo autodeclarado negro ter um rosto próprio só pode advir depois de o mesmo romper com o ensino de que deve ser uma caricatura do branco.

Alguns estudos que abordam a questão atestam que quando se deseja discutir, no âmbito das igrejas evangélicas, os modos como pessoas protestantes tratam o problema do racismo, da discriminação e da condição desigual entre indivíduos negros e brancos na sociedade atual e ao longo da história moderna, frequentes vezes os líderes e também os membros ‘não vocacionados’ dessas instituições religiosas mudam o foco temático, desviando-se do assunto intencional ou inconscientemente (cf. SANTANA, 2010; PEREIRA, 2008; BURDICK, 1999).

---

<sup>1</sup> Vertente do protestantismo segundo a qual a prosperidade financeira e a saúde física são dádivas que Deus deseja conceder a todos os seus filhos.

<sup>2</sup> Principalmente no que tange aos seus aspectos financeiro, profissional, à saúde física e também à vida amorosa.

Uma das explicações para esse fenômeno discursivo é a concepção, bastante difundida no contexto evangélico brasileiro, de que o tratamento desse assunto promoverá um cisma racial dentro das igrejas. De fato, os que compartilham desse raciocínio devem supor que pessoas pretas e pardas membras de igrejas evangélicas de diferentes denominações estejam imunes aos efeitos do racismo e do preconceito racial que

se manifestam no cotidiano das relações pessoais, na mídia, nas empresas (quando dos processos de contratação, políticas de promoção e na tomada de decisão sobre as demissões), nas escolas e universidades (no cotidiano escolar, no racismo em sala de aula, nos livros didáticos, nas estruturas curriculares, nas bolsas de pesquisas concedidas para pessoas negras e temas reportados às relações raciais), nas lojas, nas livrarias e bibliotecas, nos hospitais, clínicas médicas e postos de saúde, nos tribunais, nas delegacias, nos processos eleitorais e mesmo, infelizmente, no interior das famílias (PAIXÃO, 2006: 25-26).

Tendo em mente que a igreja é uma comunidade local que “incorpora e ilustra uma cultura” (NEWBIGIN, 2016:242), supor que dentro dos ambientes eclesiais o preconceito racial e o racismo são inexistentes é, a meu ver, no mínimo utópico. Por isso, a Igreja não pode se furtar a seu enfrentamento que, assim como o combate às diversas formas de intolerância motivadas por razões nacionais, étnicas, religiosas e de outra natureza, está entre os maiores desafios da humanidade no século XXI.

Há poucos anos, por exemplo, a Convenção Batista Brasileira ordenou o cancelamento da mesa de debate “Descolonizando o olhar: o racismo atinge a igreja?”, que aconteceria na edição de 2019 do Congresso Despertar, principal evento voltado para a juventude batista do Brasil; o mal-estar produzido pelo fato de ter sido a única das 35 mesas do evento a ser cancelada (e posteriormente transformada em uma ‘roda de diálogo’) e o desconvite aos participantes da mesma (que foram comunicados da decisão às vésperas do encontro) gerou uma forte onda de protestos dentro e fora das redes sociais.

Situações como essa, cujo efeito é o silenciamento de vozes de determinada parcela de membros das igrejas evangélicas, bem como a prática de demonização de tudo aquilo que se relaciona à cultura negra (estimulada em algumas denominações neopentecostais), se analisadas sob o entendimento de que temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza e o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza (SANTOS, 2003),

constituem-se em pistas de que a almejada e necessária unidade da Igreja não se materializou no seio das comunidades cristãs evangélicas brasileiras.

Outra explicação para que se evite pôr em cena o debate sobre a questão é uma interpretação tendenciosa do entendimento de que aqueles que ‘aceitam a Cristo’ são feitos filhos de Deus, conforme texto bíblico que declara que já “não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus<sup>3</sup>”; também argumentos tais como os que advogam que “a identidade do cristão não está na raça, mas em Cristo” contribuiriam para desestimular a promoção de discussões centradas em aspectos étnico ou racial em determinados espaços (BRANCHINI, 2008; OLIVEIRA, 2017).

De nossa parte, acreditamos que o silêncio sobre a temática se consiste ele próprio em uma prática que, em última instância, pode ser tomada como preconceituosa, uma vez que endossa o mito da democracia racial, parcialmente desconstruído mas ainda uma realidade em alguns segmentos da sociedade brasileira. Uma terceira razão parece ser a vinculação ou atrelamento desse discurso a outra prática discursiva, performada e alimentada por determinados setores da sociedade, para a qual políticas públicas como a das quotas raciais, por exemplo, são uma radicalização que instaura no país uma espécie de *apartheid* (idem).

## 1.1 Motivação e Relevância

Entendendo que os participantes desta pesquisa são pessoas formadas tanto pelas culturas nas quais foram criados quanto pelas tradições religiosas que compartilham com a comunidade cristã representada em toda a grande variedade de culturas humanas (NEWBIGIN, 2016), atribuo a motivação ao empreendimento desta pesquisa à minha percepção de certo grau de conformismo de significativa parcela da comunidade evangélica local ante aos inúmeros empecilhos impostos à vida social de mulheres e homens negros, tanto outrora como no presente, percepção essa que advém de uma comparação com outras populações negras, que aderiram ao mesmo sistema religioso e se depararam com um fenômeno estrutural e ideológico análogo, mas que desenvolveram inúmeras

---

<sup>3</sup> cf. Gálatas 3:28

estratégias para o seu enfrentamento, como a comunidade negra norte-americana por exemplo.

Devo reconhecer também que, em certa medida, a motivação em abordar esse tema proveio principalmente do fato de ser negro e professar a fé cristã evangélica desde minha infância. Assim, possuidor de uma identidade moldada tanto pela vivência de preconceitos velados e/ou explícitos quanto pelo discurso bíblico-religioso que associa esse fenômeno estrutural e ideológico da sociedade (cf. GIORGI, BIAR e BORGES, 2015) a um desvio comportamental da raça humana denominado pecado, pretendo com esta pesquisa lançar luz sobre alguns dos entendimentos de uma parcela da igreja contemporânea local acerca de questões como raça, preconceito racial, identidade negra, desigualdades étnico-raciais etc.

Cabe ressaltar que o termo raça, quando usado pelo pesquisador (não necessariamente por um dos participantes desta pesquisa), não apresenta a acepção já há muito banida pelas ciências chamadas naturais, que durante muitos anos classificou e hierarquizou os seres humanos de acordo com suas características fenotípicas, colocando no topo da pirâmide os que seriam dotados de mais razão e inteligência (invariavelmente, os brancos). Antes, aparece aqui como resultante de uma construção política e social; e não obstante seja uma “categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico de exploração e exclusão” (HALL, 2006; apud BIAR, BORGES e GIORGI, 2015: 204), pode também ser tomado no seu sentido autoafirmativo e cultural, vinculado à identidade de indivíduos e comunidades negras em geral, com o propósito de elevação da autoestima e criação de laços de identificação (BRANDÃO, 2006).

Nesse sentido, minha imersão em textos que abordam a questão e meu envolvimento (ainda que parcial) em comunidades de prática voltadas para essa problemática me fazem ver sentidos novos nos preconceitos raciais que enfrento em meu cotidiano, levando-me criar também novos modos de resistência. Portanto, como adepto da religião cristã evangélica e linguista aplicado, busco contribuir para abolir o silêncio sobre essa temática no seio de um grupo religioso que, por exemplo, nos seus primórdios compactuou (ou foi por demasiado complacente) com o sistema de escravidão.

A relevância desta pesquisa pode ser parcialmente mensurada se considerarmos os dados do último Censo Demográfico do IBGE, segundo o qual de 2000 a 2010 os evangélicos cresceram cinco vezes mais que a população brasileira, tendo o contingente de pessoas que se declararam evangélicas<sup>4</sup> no Brasil saltado de 6,6% (1980) para 22,1% (2010), percentual que, à época, correspondia a um total de 42,3 milhões de pessoas cuja média de idade era de 28 anos. No que se refere à cor ou raça, em 2015, 45,2% das pessoas residentes no Brasil se declararam de cor branca, 45,1% declararam-se pardos e 8,9% se identificaram como de cor preta.

É interessante notar, contudo, que ao associar-se os quesitos raça e religião, as informações censitárias de 2010 revelaram que 53,9% do contingente de evangélicos se autodeclararam pretos ou pardos<sup>5</sup>, índice superior ao da participação de ambos os grupos entre os umbandistas e candomblecistas (51,9%), fenômeno bastante significativo se considerarmos as origens da introdução dessas religiões no Brasil.

Ora, essa expressiva parcela de negros adeptos do protestantismo, integrantes de diferentes denominações evangélicas, está inescapavelmente inserida na totalidade dos brasileiros autoclassificados como pretos e pardos que apresentam ponderáveis desigualdades em relação aos da raça branca no que tange à taxa de alfabetização<sup>6</sup>, ao nível de escolaridade<sup>7</sup>, ao rendimento mensal domiciliar per capita<sup>8</sup> e quanto à posição na ocupação no trabalho principal<sup>9</sup>.

Sendo assim, se entendemos que “a análise de como e o que as pessoas narram em entrevistas de pesquisa remete a estruturas socioculturais mais amplas, ao universo social no qual transitam os interactantes” (BASTOS e SANTOS, 2013:13) e que “as instituições têm papel preponderante na nossa socialização nos tipos de pessoas que somos” (CONNEL; SARUP; apud MOITA LOPES, 2001: 66), então os resultados desta pesquisa de natureza aplicada poderão se somar aos conhecimentos já disponíveis sobre os modos como alguns discursos religiosos operam na (des)construção das identidades raciais de adeptos do protestantismo

---

<sup>4</sup> Aí incluídos os evangélicos de missão, os pentecostais e os neopentecostais.

<sup>5</sup> No segmento pentecostal, esse percentual sobe para 57,4%.

<sup>6</sup> Ver anexo (tabela 1).

<sup>7</sup> Idem (tabela 2)

<sup>8</sup> idem (tabela 3)

<sup>9</sup> idem (tabela 4)

que se autodeclaram pretos ou pardos; poderá inclusive ensejar a oportunidade de entender se e de que maneira o pertencimento a uma comunidade evangélica (e o partilhamento de sua rede de crenças) articula-se com o posicionamento desses indivíduos ante a situações de preconceito<sup>10</sup> e discriminação<sup>11</sup> (vividas ou presenciadas pelos participantes) que têm como objetivo estigmatizar e inferiorizar a comunidade afrodescendente bem como os referenciais simbólicos e culturais a ela relacionados, tentando legitimar certos significados de quem (não) somos na vida social (MOITA LOPES, 2001).

## 1.2 Perguntas e Objetivos

O escopo desta pesquisa é discorrer sobre que significados – construídos em ações intersubjetivas cotidianas e principalmente sob o prisma de um Sistema de coerência religioso (LINDE, 1993) – indivíduos negros que professam a fé cristã evangélica atribuem à raça ou à sua negritude, e de que forma isso implica diferenças na construção de sua identidade racial; dessa forma, e tendo em mente que práticas discursivas intersubjetivas produzidas em situações sócio-historicamente distintas ou peculiares são um *locus* privilegiado para a criação e desenvolvimento de processos identitários, debruçar-nos-emos sobre relatos orais a fim de criar saberes relativamente às seguintes questões:

(a) a rede de significados da religião – tomada como sustentadora de uma hipótese acerca do universo e que passa a integrar o complexo sistema de referentes identitários – se articula de algum modo com a forma de o crente construir sua identidade racial?

(b) sabendo-se que narrativas institucionais podem ser tomadas como práticas estratégicas que encaminham a vida de um determinado grupo social (LANGELIER & PETERSON; apud MOITA LOPES, 2001), há a produção ou circulação de discursos relacionados à temática racial nesses contextos religiosos?

(c) encontram-se, nas falas dos entrevistados, contradiscursos relativamente aos possíveis discursos étnico-raciais hegemônicos performados dentro ou fora dos referidos contextos religiosos? Ou, haveria algum fator (histórico, cultural e principalmente religioso) que favoreceria essa postura?

---

<sup>10</sup> Conceito negativo prévio com relação a uma determinada raça.

<sup>11</sup> Prática discriminadora fundamentada em princípios preconceituosos.

(d) considerando que as identidades exigem um investimento pessoal (WOODWARD, 2014; HALL, 2014), que discursos, ecoados nesses contextos, são preferencialmente (re)produzidos e abraçados pelos entrevistados, levando-os a assumirem posições identitárias (com implicações no aspecto racial das mesmas) e a se identificarem com elas? Quais são rechaçados?

Posto isso, e reconhecendo “o fato de que não há e não pode haver um evangelho que não esteja culturalmente incorporado” (NEWBIGIN, 2016:243), ou seja, que “toda vez que uma comunidade tenta viver o evangelho, ele também faz parte de uma cultura humana em particular” (idem:244), interessava-nos também averiguar se haveria algum fator histórico, cultural ou social que favoreceria a manifestação das identidades raciais com maior agentividade nessas pessoas.

Ora, uma vez que indivíduos “com frequência falam sobre o que pensam contando histórias” (BASTOS & SANTOS, 2013:10), foi a partir das narrativas que emergiram nas entrevistas de pesquisa realizadas com pessoas evangélicas autodeclaradas pretas e pardas, que transitam em meio aos discursos e aos aspectos socioculturais que mais caracterizam a religião cristã protestante dentro dos limites geográficos desta pesquisa de Doutorado, que pude refletir sobre o modo como as crenças vinculadas ao sistema de coerência religioso protestante influenciam ou moldam a construção do aspecto racial das identidades dessas pessoas. Tais reflexões resultaram na presente tese, cuja organização reproduzo a seguir.

### **1.3 Estrutura da Tese**

Esta tese é composta de dez capítulos, incluindo as referências bibliográficas e os anexos. Neste capítulo introdutório procurei, principalmente, delimitar o tema e os objetivos desta pesquisa, além de fazer um resumo dos principais capítulos da tese.

No capítulo dois busquei listar as principais dissertações, teses e livros que tangenciam o tema desta pesquisa, disponíveis no início do processo de sua escrita: (i) trabalhos que dissertam sobre o tema sob um recorte temporal, a saber, Carvalho (2010) e Santana (2010) que, respectivamente, analisam a relação entre protestantismo e escravidão no século XX e investigam as práticas e representações étnicas afro-brasileiras numa cidade brasileira já no século XX; (ii)

trabalhos que se debruçam sobre o entrelaçamento entre negritude, identidade e religião, sem se restringir à fé protestante, entre os quais encontram-se as obras de Pacheco (2010) – pesquisa qualitativa em que a autora entrevista pessoas afiliadas à Igreja Universal do Reino de Deus e ao Candomblé em busca de algum tipo de relação entre tempo de filiação à religião e discurso religioso e racial – e de Oliveira (2017), que investiga os modos pelos quais lideranças religiosas têm operacionalizado categorias como “negritude”, “identidade negra” e “cultura negra”; (iii) trabalhos que abarcam os temas protestantismo, negritude e identidades, representados pelas obras de Camargo (2017), Branchini (2008) e Pereira (2008).

A pesquisa de Camargo tem caráter autoetnográfico e almejou verificar como vem ocorrendo a integração social do negro; a de Branchini teve como escopo, entre outros, identificar a relação da religião com a formação identitária de pessoas negras metodistas e averiguar em que grau as relações sociais e religiosas dessas pessoas negras são influenciadas pelo aspecto racial; a última delas é um estudo de caso que faz uso teórico da História Oral para analisar práticas cotidianas, relativas a questões raciais, de uma comunidade Batista situada na periferia de São Paulo.

No capítulo três procurei discorrer de forma abreviada sobre questões históricas vinculadas à implantação da religião protestante no Brasil e também sobre a relação desta com o sistema de escravidão, tanto aqui como nos EUA, país de origem da maioria dos missionários que aqui aportaram a fim de divulgar os princípios desse ‘novo’ sistema de coerência religioso. Refleti ainda sobre algumas peculiaridades culturais que teriam favorecido protestantes negros a fazer uso da esfera religiosa para um maior engajamento em questões sócio-políticas nos EUA (através da perspectiva da Teologia Negra, por exemplo) e que motivos dificultaram a ocorrência de algo semelhante por aqui.

Nos dois capítulos seguintes (quatro e cinco) ocupei-me com questões teóricas através das quais pretendo ajudar o leitor a situar a perspectiva de língua, de linguagem, de raça e de identidade (WOODWARD, 2014; GOMES, 2005; HALL, 2014) adotadas nesta pesquisa. Mais especificamente, no capítulo quatro realizei um brevíssimo histórico sobre o desenvolvimento dos estudos linguísticos, onde menciono as principais características dos pontos de vista formalista e funcionalista; além disso, expliquei também a noção basilar, para

nossa pesquisa, de Princípios e Sistemas de Coerência, conforme Linde (1993). Já no capítulo cinco, além do que já foi mencionado acima, discorri sobre alguns dos motivos pelos quais o fenômeno religioso ainda existe com vigor em praticamente todas as sociedades humanas, mesmo no período atual da história, em que os discursos e as narrativas científicas parecem monopolizar a palavra final sobre a maioria dos domínios da experiência, se não todos.

Início o capítulo seis refletindo sobre as epistemologias (os paradigmas e metodologias) que subjazem a esta pesquisa; nele discorro sobre os pressupostos da pesquisa qualitativa e de cunho interpretativo, que encaram a pesquisa como sempre sendo produzida por alguém que possui um lugar de fala e de escrita. Ademais, explico como se deu o processo de seleção dos participantes, dos dados e o tratamento destes. Foram também explicitados neste capítulo noções centrais que sustentaram nossas análises, tais como Análise de narrativas, avaliação, posicionamento/alinhamento discursivo, face, reparo e *accounts*.

O capítulo sete é aquele em que procedo as análises, intencionalmente subdividido em três seções de acordo com o participante cujas histórias foram colocadas em foco e contribuíram para a criação de sentidos acerca do tema de nosso interesse. Às análises faço seguir um subitem denominado encaminhamentos, que consiste em interpretações abreviadas sobre alguns fenômenos relacionados às perguntas de pesquisa. Na última seção daquele capítulo analítico realizo uma articulação entre as três análises e faço apontamentos que prepararão o caminho para os entendimentos finais da tese, alicerçando-os.

No oitavo capítulo da tese exponho os entendimentos alcançados a partir desta pesquisa de caráter discursivo, inicialmente de forma sumarizada e posteriormente de forma mais detalhada, momento este em que retomo de modo aprofundado algumas concepções-chave para responder as perguntas de pesquisa que constam do presente capítulo introdutório. Concluo-o tentando informar de que modo esta tese pode contribuir para o estudo das relações étnico-raciais no Brasil e qual seu potencial aplicado para a Igreja evangélica contemporânea local. Além do capítulo nove (Referências) consta ainda desta pesquisa o capítulo dez, onde aparecem cinco tabelas (4 gráficos e 1 convenção de transcrição) e dois documentos: (i) cópia do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE),

utilizado junto aos participantes desta pesquisa e (ii) cópia do Parecer da Comissão de Ética em Pesquisa da PUC-Rio.

Por fim, considerando que questões de linguagem são questões políticas (desigualdade, pobreza, racismo etc.) que fazem parte do escopo de interesses da Linguística Aplicada (FABRÍCIO, 2006), minha esperança é a de que a presente pesquisa enseje a problematização de eventuais discursos (não) reverberados pela comunidade negra evangélica – que desembocam no modo como constroem suas identidades sociais –, colaborando assim com a construção de “uma sociedade mais humana, mais delicada com a natureza e com as pessoas” (MUSHAKOJI; apud MOITA LOPES, 2006: 86).

## 2. Revisão de Literatura

Sob a convicção de que uma “pesquisa de Doutorado é feita para contribuir com construção de conhecimento e não para aumentar erudição”<sup>12</sup> é que se procedeu esta pesquisa. No intuito de “evitar fazer mais do mesmo”<sup>13</sup>, empreendi algumas pesquisas prévias nas plataformas de busca do Google e da Divisão de Bibliotecas e Documentação da PUC-Rio (DBD); nessa última, utilizou-se a ferramenta ‘pesquisa integrada’, que possibilita uma busca simultânea no Portal CAPES (37 mil títulos em textos completos), nas bases de dados assinadas pela Biblioteca da PUC-Rio (141 bases de dados em texto completo e mais 124 bases de dados referenciais), nas 16.699 teses e dissertações digitais dessa mesma instituição e nas bases de dados de conteúdo e acesso abertos (mais de 57 mil títulos)<sup>14</sup>.

Na pesquisa bibliográfica buscou-se encontrar teses e dissertações cujo objetivo fosse discorrer sobre as ideias e práticas da religião cristã evangélica ante a temas como negritude e preconceito racial, e que também abordassem questões identitárias afro-diaspóricas; as obras que não foram “descobertas” em tais pesquisas, encontro-las na lista de referências bibliográficas de artigos, dissertações ou teses que abordaram a temática.

Uma vez que a pesquisa bibliográfica realizada nos moldes acima conduziu a alguns trabalhos acadêmicos cujos focos não eram processos históricos do tempo presente, bem como me encaminhou a produções em que faltava algum dos tripés temáticos de nossa pesquisa decidi, na medida do possível, selecionar obras com duas outras características (o que nem sempre foi possível): (i) que privilegiassem uma perspectiva “vista de baixo”, evidenciando as diversas vozes silenciadas, não raras vezes com a cumplicidade da instituição religiosa cristã protestante (SANTANA, 2010); e (ii) que não possuíssem um recorte temporal que as subtraísse do contexto sócio-histórico atual, para onde se dirige nossa atenção.

---

<sup>12</sup> BIAR, L.; Metodologia da Pesquisa Qualitativa – Revisão de literatura (aula ministrada em 12 de abril de 2017).

<sup>13</sup> idem

<sup>14</sup> Dados estatísticos do ano de 2016 da DBD-PUC Rio.

Essa pesquisa preliminar demonstrou que o interesse sobre a relação entre fé protestante e negritude tem, por vezes, surgido na pauta de estudiosos das áreas de História, Ciências da Religião, Sociologia e Antropologia; como exemplo, pode-se citar a obra de Barbosa (2002), que analisa o protestantismo histórico – que aqui se instalou no período imperial – e sua omissão em relação à situação da população negra no Brasil da época; o de Martins (2008), que trata da relação entre protestantismo e sociedade brasileira no que tange aos temas da educação e escravidão no final do século XIX; e o de Loiola (2013), que se debruça mais especificamente sobre as relações dos metodistas (imigrantes ou missionários) com a população afro-brasileira da região de Piracicaba, entre 1867 a 1930.

Dentre os trabalhos cujo recorte mais se aproxima ao que pretendemos efetuar em nossa pesquisa, mencionamos o de Branchini (2008) e o de Oliveira (2017), sobre os quais voltaremos a discorrer mais adiante. O primeiro trata da dinâmica relacional das identidades religiosa e étnico-racial de indivíduos negros membros de igrejas de uma denominação protestante estabelecidas em algumas cidades paulistas; em sua dissertação, a autora procura apontar, com base em respostas a perguntas pré-formuladas, contradições entre o que ela chama de parâmetros socioculturais das identidades negras e o modelo religioso metodista.

O autor do segundo trabalho busca analisar como alguns líderes religiosos manejam “a questão da ‘identidade negra’, a interpretam e lidam com o preconceito, a discriminação e a exigência de ações afirmativas” (OLIVEIRA, 2017:9). Além de analisar as articulações entre práticas discursivas religiosas e identitárias, tenta compreender os processos de construção identitária tendo como campo de observação a relação que aqueles agentes fazem entre a esfera da religião e a da ação política “com vistas a interagir tanto no espaço público (políticas públicas) como no privado (organização, legitimação e manutenção dos seus templos e terreiros)” (idem).

Dentre as obras que versam sobre a questão há também o célebre livro de Oliveira (2015), onde ao longo dos capítulos seu autor, que também é mestre em Ciências da Religião e pastor batista, comenta sobre alguns fatores que favoreceram a opção de muitos negros pelo pentecostalismo (conforme visto acima), discorre sobre o tratamento dado à cultura negra no segmento evangélico e tenta vislumbrar o futuro da relação do negro com a igreja evangélica brasileira.

## 2.1 Trabalhos com recorte temporal

Dentre os trabalhos selecionados que abordavam parcialmente o tema da presente pesquisa pode-se citar o de Carvalho (2010), cujo foco é a identidade protestante, e não a negra; entre outros assuntos, essa pesquisa analisa a relação entre protestantismo e escravidão no século XIX, explicitando o modo como os debates e antagonismos existentes nos EUA, país de origem da maioria dos missionários que chegaram no Brasil, contribuiu para a formação de uma identidade protestante brasileira; nessa dissertação o autor apresenta também os posicionamentos dos protestantes favoráveis, contrários e omissos em relação à prática da escravidão, buscando explicar como esses grupos respaldavam seus posicionamentos teológica e doutrinariamente, e os modos pelos quais suas prédicas, produções literárias e atitudes apresentavam marcas indeléveis de suas concepções.

Um outro trabalho que aborda a temática, já citado anteriormente, é o de Santana (2010), que investiga as práticas e representações étnicas afro-brasileiras presentes no protestantismo da Cidade de Feira de Santana no período de 1947 a 1988. Em busca de tal objetivo, fez uso de fontes escritas, orais, iconográficas e principalmente de narrativas<sup>15</sup> de batistas construídas no campo das relações étnico-raciais. Valendo-se do processo de recepção e apropriação dessas representações pelos membros afro-brasileiros da igreja batista local e pelos alunos do Instituto Bíblico Batista do Nordeste, o autor chega a alguns entendimentos sobre os modos de construção da autoestima do grupo em questão, a saber: (i) que o recrutamento de fiéis, especialmente entre as populações de afro-brasileiros, caracterizou-se por um processo de demonização e rejeição de suas heranças culturais africanas; (ii) que à conversão seguia-se uma ressignificação de símbolos e crenças “que buscava refundar sua identidade sobre outras bases, neste caso, o *way of life* dos missionários, posto como verdadeira cultura cristã ‘eleita por Deus’ (SANTANA, 2010: 163); (iii) que não obstante as narrativas dos participantes da pesquisa apresentem um certo nexos com as representações étnicas

---

<sup>15</sup> Nesta perspectiva, narrativas são consideradas “espaços” onde se pode captar uma tradução das práticas e representações religiosas, isto é, que afro-brasileiros foram capazes de enxergar nos lampejos de consciência, advindos de sua condição nas relações cotidianas” (SANTANA, 2010:89;162).

dos missionários, essas mesmas narrativas sugerem uma aceitação de sua negritude: ‘sou feliz como Deus me fez, preta mesmo’ (idem: 164).

A pesquisa também lança luz sobre a desigualdade entre homens e mulheres afro-brasileiros: enquanto estas expressavam com lucidez os preconceitos e racismo velado na comunidade, aqueles acabaram por criar estratégias de afirmação, seja na formação superior, seja no acesso à língua dos missionários, seja na inserção em agremiações como o Rotary, a maçonaria etc. Tal fenômeno está atrelado ao fato de, como aponta a pesquisa de Santana, as comunidades batistas também atuarem como espaços de sociabilidade e de ressignificação que colaborariam com uma nova autoafirmação dentro de uma sociedade racializada, diferentemente do que advogam alguns, que se limitam a compreender a conversão de um afro-brasileiro à religião protestante como uma “negação da identidade negra, de suas raízes africanas ou de sua negritude” (SANTANA, 2010: 164). Os estudos mencionados a seguir ilustram parcialmente essa visão.

## **2.2 Religiões, identidade e negritude**

A dissertação de Pacheco (2010) e a tese de Oliveira (2017) são trabalhos que se debruçam sobre o entrelaçamento entre negritude, identidade e religião, sem se restringir a fé protestante. O primeiro trabalho é uma dissertação em que a autora realiza entrevistas individuais e analisa – com base em métodos qualitativos – as respostas dos dois grupos de participantes da pesquisa, formados por alagoanos afiliados à Igreja Universal do Reino de Deus (um grupo) e ao Candomblé (outro grupo). Optou-se, para a referida pesquisa, por não selecionar os participantes da pesquisa pelo critério da autodeclaração de raça, pois se supôs que “no contexto brasileiro, em que (...) a negritude é desvalorizada, seria difícil encontrar tais pessoas” (PACHECO, 2010:91). Além disso a pesquisadora, partindo da hipótese de que a religião influi na afirmação do pertencimento étnico-racial, procura algum tipo de relação entre tempo de filiação à religião e discurso religioso e racial.

Para ela, o pentecostalismo tem um grande número de negras e negros em seus cultos em virtude dessa população ter sido aceita ou bem recebida dentro dessa “nova religião”, que os tornou mais bem-vistos, diferentemente do que

ocorria se continuassem adeptos do Candomblé. Tal conjuntura também teria sido favorecida por certa similaridade ritualística entre as religiões evangélicas neopentecostais e o Candomblé. Por fim, sua opção por circunscrever a pesquisa à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) deu-se principalmente pelo fato de esta combater “diretamente a religião afro-brasileira e tudo que estabelece qualquer ligação com ela” (PACHECO, 2010: 13).

De acordo com os resultados da pesquisa, a importância da religião na vida do crente iurdiano tem a ver com conquistas materiais (proclamadas nas ruas, na mídia, na igreja) e com superação de dificuldades pessoais (expostas publicamente); constatou-se, em conformidade com o que supunha a pesquisadora, que “nenhuma geração se afirmou negra mesmo tendo características fenotípicas para tanto” (idem:144), prática que a autora atribui ao fato de a religião em questão não estimular a africanidade.

O segundo trabalho, o de Oliveira (2017), lança um olhar menos determinístico sobre a identidade de negros e negras evangélicas, investigando os modos pelos quais, a partir de seus pressupostos doutrinários, as lideranças religiosas – engajadas na promoção de atividades que ressaltam diferenças étnico-raciais entre os fiéis – têm operacionalizado categorias como “negritude”, “identidade negra” e “cultura negra”; para o pesquisador, ao dar um sentido particular a tais conceitos, tais atores buscam angariar, junto às instituições políticas e religiosas, tratamentos diferenciados com vistas a: (i) manutenção da clientela de um segmento específico da sociedade; (ii) possuir legitimidade em enunciar um discurso na esfera pública acerca das políticas étnico-raciais.

Em sua tese, Oliveira advoga que é possível comparar as formas de apropriação dos chamados símbolos das heranças africanas no Brasil, no campo religioso, a um

contínuo em que, num dos extremos estão as religiões afro-brasileiras como “*locus* da cultura negra no Brasil”; no ponto intermediário o catolicismo com suas liturgias inculturadas; no outro lado temos o movimento negro evangélico que começa a se configurar, rejeitando a incorporação dos símbolos das heranças africanas no Brasil (OLIVEIRA, 2017:149).

Para o antropólogo, os debates sobre questões étnico-raciais desenvolvidos nas igrejas evangélicas são realizados apostando-se numa nova exegese bíblica e numa leitura da situação do afrodescendente brasileiro a partir dessa interpretação. Em outras palavras, busca-se uma historiografia do cristianismo que valorize tanto

a presença da raça negra nas narrativas bíblicas quanto a sua importância na configuração do cristianismo mundial e nacional. Posto que rejeitam os tradicionais “símbolos da cultura negra”, ancoram-se no entendimento de que todos são importantes perante Deus, donde concluem ser o racismo um tipo de pecado a ser vencido pelos fiéis.

### **2.3 Protestantismo, negritude e identidades**

Os trabalhos referenciados neste tópico são aqueles que, de certo modo, abarcam os principais itens que desejamos entrelaçar em nossa pesquisa, sem recortes temporais ou extrapolação temática no quesito religião. São os trabalhos de Camargo (2017), Branchini (2008) e Pereira (2008). A dissertação de Camargo tem caráter autoetnográfico e almejou verificar como vem ocorrendo a integração social do negro; através de um texto escrito em primeira pessoa, o autor, que é negro e membro da Igreja Presbiteriana no Brasil, descreve suas experiências de vida na extrema periferia de São Paulo, que contribuíram para sua construção identitária pessoal, profissional e social.

A opção pelo tema foi tomada pelo autor ao longo de sua pesquisa, cujo objetivo original era desenvolver um estudo sobre qual era o posicionamento da Igreja Presbiteriana em relação à abolição da escravidão no período em que as igrejas evangélicas buscavam seu espaço no Brasil. Camargo sentiu-se estimulado a discorrer sobre si próprio ao perceber que, assim como os ex-escravizados na condição de libertos que acreditavam em um mundo melhor, também encontrou dificuldades e “exclusão social, moral e da própria ética” (CAMARGO, 2017:13). A religiosidade, para o autor, contribuiu de forma positiva para sua trajetória, descrita por ele próprio como um exemplo “para aqueles que almejam crescer como indivíduos e que fazem parte de uma sociedade excludente” (idem:14).

O estudo de Branchini teve como objetivo identificar a relação da religião com a formação identitária de pessoas negras metodistas buscando (i) verificar a existência de valores socioculturais afro-brasileiros no cotidiano dessas pessoas e (ii) dimensionar em que grau as relações sociais e religiosas de pessoas negras metodistas são influenciadas pelo aspecto racial.

A dissertação de Branchini foi gerada com base em entrevistas semiestruturadas com pessoas negras (autodeclaradas morenas, pardas ou pretas) e

brancas (22% do total de entrevistados), membras de igrejas metodistas situadas na Região Metropolitana de São Paulo; também fez uso de pesquisa documental e bibliográfica, as quais indicaram que pelo fato de os missionários (principalmente norte-americanos) conceberem a cultura popular brasileira – com elementos indígenas e africanos – como pagã, não assimilaram-na, o que fez com que a inserção de negros fosse realizada por meio de uma visão de dominação cultural e ruptura com seu grupo étnico-racial.

Além disso, mostra que embora haja certa liberdade para a conscientização sobre as questões étnico-raciais, tal prática não é estimulada, por vários motivos, dentre os quais alguns expostos no início deste capítulo. Assim, conforme a estudiosa, há um controle por parte dos membros e dos clérigos, na forma de constrangimentos, no sentido de impedir o uso de certos símbolos como referência pessoal ou coletiva em cultos e atividades da igreja.

Outra constatação é que a conversão simbolizaria uma espécie de adesão aos referenciais socioculturais do metodismo, com elementos da tradição norte-americana e europeia; seria uma espécie de apropriação do discurso dominante por parte dos adeptos negros, para cuja construção identitária a instituição desempenharia importante papel, adaptando-a à ordem sociorracial e religiosa vigente. Este fato talvez tenha ligação com a percepção que têm de gozarem melhor condição de vida do que os (negros) não metodistas, e com o entendimento de estarem imunes aos preconceitos e discriminação racial.

A pesquisa também aponta para o fato de que os afrodescendentes que atuam em posição de certo destaque hierárquico dentro da igreja não apresentam discurso crítico em relação à ordem racista estabelecida; aliás “quanto mais próximo ao centro de poder, maior é a sujeição à ordem racial estabelecida e à reprodução da mesma” (BRANCHINI, 2008:178). Paralelamente, o grupo de metodistas negros que forma um núcleo de resistência desfruta de pouca legitimidade interna por parte dos seus pares raciais, que em sua maioria não somente negam a existência do racismo na igreja (por ser uma prática incompatível com a crença religiosa), mas também reproduzem o discurso de desvalorização do corpo negro e de valorização da harmonia e igualdade entre irmãos.

Branchini conclui suas reflexões asseverando que a identidade racial não está contemplada na perspectiva dos sujeitos negros metodistas, posto que teriam

sido negociadas pelo pertencimento ao grupo religioso; contudo, permaneceria aberta a possibilidade – embora limitada dentro do espaço permitido pelo poder religioso e controladas pela comunidade metodista – de uma ‘identidade negra metodista’ que conflua “aspectos religiosos e étnico-raciais da população negra, de forma individual e coletiva” (BRANCHINI, 2008:180).

A última pesquisa mencionada nesta revisão de literatura sobre teses e dissertações cujos temas intercalam questões de religião (cristã evangélica), identidade e negritude será a de Pereira (2008). A estudiosa, uma mulher negra, batista e militante, circunscreveu seu trabalho à Igreja Batista. Sua intenção foi analisar práticas micro – no cotidiano de uma comunidade situada na periferia de São Paulo – relativas ao tema negritude: políticas de ação afirmativa, preconceito e racismo na sociedade, fazendo uso teórico da História Oral<sup>16</sup> de pessoas da comunidade que se declararam pretas ou pardas.

O título da obra “A história de um silêncio: um estudo de caso sobre questões da negritude em uma comunidade batista da periferia da cidade de São Paulo”, está associado à percepção, por parte da pesquisadora, da presença de certa ambiguidade no discurso de seus interlocutores, ora admitindo, ora negando o preconceito racial. Para ela, o silêncio dos participantes seria a única opção dentro de um campo de possibilidades, devido à limitação de informações e esclarecimento sobre a temática. Segundo a autora, a questão racial pode ser entendida pelos fiéis entrevistados da igreja batista de duas formas distintas: (i) admitindo a inexistência do racismo, como se todos os convertidos fossem livres dessa prática; (ii) entendendo o racismo como parte de um problema individualizado e não de uma questão estrutural.

Ao ampliar seu espectro de reflexões, Pereira sugere que ao contrário do que muitos supõem, ao adotar tal postura a comunidade negra estaria criando táticas que a auxiliam a viver de forma resistente dentro dessa comunidade etnicamente hegemônica, porém sem modificá-la. A justificativa da alegada igualdade entre os irmãos seria feita através de um olhar “espiritual”, além do físico, para o próximo. Essa sublimação das diferenças raciais, para a estudiosa, seria na verdade um meio de sobrevivência. Diante dessa constatação e uma vez

---

<sup>16</sup> Método que permite pensar na particularidade, pressupondo que as subjetividades são categorias importantes para se entender um processo histórico, sem desprezar as estruturas sociais e a função da religião na sociedade (PEREIRA, 2008:12).

que os batistas afrodescendentes “deixaram explícito que entendem bem a realidade do negro no Brasil e as muitas barreiras criadas pela discriminação e racismo, bem como as dificuldades sofridas no dia a dia como fruto desse racismo” (PEREIRA, 2008:133), torna-se inviável afirmar, conclui a estudiosa, que os negros batistas estejam alienados às questões raciais que os circundam.

Entendemos que nosso trabalho difere dos mencionados acima por subscrever-se à Linguística Aplicada contemporânea, ciência de caráter interdisciplinar que aborda problemas sociais envolvendo a linguagem (DAVIES, 1999), fenômeno que ocupa lugar privilegiado nas instituições religiosas, tanto na sua modalidade falada quanto escrita; além disso, a singularidade de nossa pesquisa reside no fato de que se trata de um estudo realizado sob um viés interpretativista e pelo método qualitativo de pesquisa, que nasce “de uma preocupação de entender o outro (...)” (DENZIN E LINCOLN, 2006: 15) e cujos procedimentos implicam “uma ênfase sobre as qualidades das entidades e sobre os processos e os significados (...)” (idem, p.23).

Fundamentalmente, pode-se considerar que a presente pesquisa aponta de modo mais específico: (i) que marcações operadas pelo sistema de crenças do protestantismo brasileiro contribuem para fabricar a identidade racial dos evangélicos brasileiros autodeclarados negros; (ii) qual o papel dos rituais religiosos e do contexto cultural mais amplo nessa construção e (iii) a importância da atitude do fiel para (não) estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência.

### 3. Contextualização

A palavra protestantismo é usada para aludir ao movimento religioso que se opôs à liderança da Igreja Cristã Ocidental; está associado à Reforma religiosa, que teve seu início em 1517 – quando Lutero afixou suas noventa e cinco teses – e provocou, no mesmo século, o cisma cristão entre católicos e protestantes. Ao longo dos séculos seguintes, os grupos que surgem a partir dessa divisão fragmentaram-se (formando as diversas denominações) e cristalizaram-se em torno de suas posições. É daí que advém o nome ‘protestante’, que se refere a todos os sectários de qualquer denominação oriunda dessa atitude cismática: luterana, presbiteriana, metodista, batista, congregacional etc.

No Brasil, a história do protestantismo foi “plural já no seu nascimento, em épocas, locais e conjunturas alheias, até certo ponto, à história da colonização portuguesa. E é plural quando levamos em consideração a história do Brasil independente, na qual o Protestantismo se inclui” (CAPELLARI, 2001:25). Apesar disso, é possível afirmar que dentre as principais doutrinas da Igreja Católica Apostólica Romana (doravante Igreja Católica) combatidas pelos protestantes encontram-se: (i) a primazia das obras como fator de salvação; (ii) o papel dos sacerdotes como intermediários entre o ser humano e Deus; (iii) o sacramento do batismo na infância; (iv) a eucaristia; e (v) o dogma da transubstanciação do pão e do vinho.

Além desses pontos pode-se dizer que, ao passo que a Igreja Católica tinha seu alicerce na figura do sacerdote – que obtém sua interpretação bíblica a partir da tradição e dos dogmas da Igreja –, o protestantismo lançava o crente diretamente às escrituras, tornando-o potencialmente a fonte da verdade e o próprio fundamento da prática religiosa. Foram as divergências que ocorreram e ocorrem como consequência das diferentes interpretações bíblicas quanto à organização da Igreja (*Ecclesia*), do sacerdócio, dos sacramentos, do culto etc. que propiciaram o aparecimento das inúmeras denominações protestantes. Estas, apesar das diferentes nuances que as caracterizam, ainda apresentam um aspecto que denuncia sua origem comum: o posicionamento contrário à Igreja Católica.

### 3.1 Inserção do Protestantismo no Brasil

Costuma-se fazer distinção entre dois meios pelos quais a fé protestante chega ao Brasil, quais sejam: (i) pelo *protestantismo de imigração*, praticado exclusivamente por viajantes ou no seio das comunidades de imigrantes estabelecidos no Brasil (como o ocorrido no Rio de Janeiro de 1555 a 1558, sob o domínio de Villegaignon, e no Recife e em Olinda, de 1630 a 1654, com os holandeses); e (ii) pelo *protestantismo de missão*, que teve como objetivo fazer prosélitos e fundar igrejas entre brasileiros, tendo sido praticado aqui principalmente a partir da segunda metade do século XIX.

Não obstante o interesse desta seção recaia principalmente sobre este último – posto que buscamos contextualizar, entre outras coisas, o modo como os missionários e a incipiente igreja protestante no Brasil operaram com as questões da escravidão e da inserção do negro na comunidade religiosa – relatar-se-á aqui o caso de duas comunidades protestantes que, pelo contexto social em que estavam inseridas, sugerem terem sido os Princípios de coerência do protestantismo ferramentas úteis na tentativa de alteração do *status quo* de grupos marginalizados naquele que era considerado um “jardim feixado”<sup>17</sup> da Igreja Católica, atualmente a nação com maior número de adeptos do catolicismo romano do mundo.

#### 3.1.1 Primeiras comunidades

Embora por muito tempo se tenha afirmado que a igreja de Brotas, interior de São Paulo, tenha sido a primeira igreja formada exclusivamente por brasileiros em nosso território, algumas pesquisas recentes apontam para uma outra realidade. A pesquisa de Viração (2012), por exemplo, aponta que no século XVII índios potiguaras formaram uma igreja protestante autóctone, atestando que durante os vinte e quatro anos de domínio batavo o protestantismo reformado holandês implantou aqui vinte e duas igrejas, das quais uma era de língua inglesa, uma de língua francesa e três exclusivamente formadas por índios potiguaras.

Em sua instigante pesquisa a acadêmica se coaduna com a periodização já existente sobre a Igreja Reformada Holandesa no Brasil, endossando a seguinte classificação: Preparação (1630 - 1636), Expansão (1637 - 1644) e Conservação (1645 - 1654); propõe, contudo, a existência de: (i) um Período Holandês (1625 -

---

<sup>17</sup> SANTOS, 1837; apud BARBOSA, 2002.

1630), anterior ao de Preparação e caracterizado como um tempo de aprendizado indígena das doutrinas da igreja e da cultura holandesa; (ii) um Período de Refúgio (1654-1660) e (iii) um Período de Peregrinação (1661 - 1692). O Período de Refúgio teria começado com a rejeição do perdão aos índios que lutaram contra os portugueses, quando os nativos teriam saído de Pernambuco em direção à Viçosa, ao pé da Serra da Ibiapaba, no Ceará, com aproximadamente quatro mil pessoas entre homens, mulheres, crianças e idosos. Segundo Viração

foram dois anos de prática protestante indígena sem nenhuma interrupção ou interferência europeia. Foi durante este período que a Igreja Reformada Potiguar "aconteceu", ou seja, é graças a esse tempo de isolamento que posso afirmar que ela existiu separadamente da Holandesa. Existiu uma Igreja Reformada Potiguar e não apenas uma Igreja Reformada Holandesa no Brasil com membros brasileiros (2012: 82).

Pelo fato de terem sido os próprios potiguaras que ajudaram a implantar o protestantismo no Nordeste colonial através da evangelização de outras tribos, a autora entende que “não foi nos EUA a formação da primeira igreja protestante do povo nativo americano, mas no Brasil” (idem:93), a qual ela chama de Igreja Reformada Potiguar, que sobreviveu mesmo após a queda do Brasil holandês.

Também Carvalho (1998), no artigo “Rumores e rebeliões: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817-1848”, resgata informações sobre Agostinho José Pereira, liberto recifense que fora soldado e oficial de milícias, tirava seu sustento da atividade de alfaiate e se convertera à religião protestante depois de travar contato com estrangeiros que passaram pelo Recife<sup>18</sup>. Agostinho sabia ler e escrever e, segundo ele mesmo narra em depoimento, teria tido uma “visão do Senhor” durante o sonho; segundo o próprio alfaiate, que considerava os santos como “estátuas” e afirmava que a Igreja (Católica) não cumpria os mandamentos, sua doutrina era fruto de uma inspiração divina.

É importante lembrar que a condição religiosa do escravizado no Brasil dessa época – em cuja sociedade o catolicismo estabelecera raízes profundas – não era algo desimportante. Quando não desembarcavam aqui já batizados, rapidamente se impregnava nele a religião dominante, quer por contágio, quer por pressão social. De fato, não se perguntava aos mesmos se queriam ou não ser batizados e fazer parte desse sistema religioso, pois a sua entrada no grêmio da

<sup>18</sup> “Os protestantes estrangeiros não podiam pregar nem abrir uma igreja com formato de templo, mas podiam se reunir, cultivar, comercializar bíblias e até distribuí-las” (SILVA, 2016).

Igreja Católica era considerada questão de Direito (KOSTER; apud FREYRE, 2001 [1933]).

A despeito disso, a mensagem de Agostinho espalhou-se pelas ruas do Recife e fez surgir uma igreja protestante genuinamente brasileira, que contava com cerca de trezentos seguidores, todos negros e negras livres e libertos: a Igreja do Divino Mestre – alcunha de Agostinho. Divino ensinou alguns de seus seguidores a ler a fim de que eles próprios pudessem interpretar a Bíblia, princípio básico do protestantismo. Tal habilidade conferia ao escravizado uma poderosa ferramenta de luta contra a escravidão, principalmente ao se considerar que nessa igreja enfatizava-se as passagens bíblicas que falavam de libertação e de esperança de uma vida livre da escravidão.

Em 1846, aos quarenta e sete anos, Divino Mestre foi preso juntamente com seis indivíduos após a polícia cercar a casa onde a igreja estava reunida (pois julgavam que nas reuniões era preparada uma insurreição de escravizados). Saliente-se que o problema em torno dessas pessoas não era só de cunho religioso uma vez que, entre outras coisas, contestava-se o padroado régio, por exemplo. Nesse sentido, é possível que a verdadeira ameaça aos olhos das autoridades fosse o fato de Agostinho estar utilizando a Bíblia como um instrumento de resistência e não de conformismo; destaque-se aqui que o próprio Agostinho admitira em depoimento ter conhecido Sabino<sup>19</sup> quando esteve preso no Rio de Janeiro.

De fato, conforme um editorial do *Diário de Pernambuco*, foi encontrada na casa dos principais discípulos de Divino uma Bíblia onde estavam marcadas passagens sobre o fim da escravidão e alguns textos que tratavam do Haiti<sup>20</sup>. Além desses papéis, “havia um verso, chamado ABC, sobre o qual as autoridades foram particularmente insistentes durante os interrogatórios – mas que lamentavelmente não se deram ao trabalho de transcrever” (CARVALHO, 1998: 3). O mistério que ronda esses versos é semelhante ao que envolve a própria história do Divino Mestre, apontado como um “Lutero negro” pelo naturalista inglês Charles B. Mansfield, em sua passagem por Pernambuco em 1852. Segundo alguns jornais da época Agostinho – que anos depois teria sido condenado à prisão ou deportado

---

<sup>19</sup> Foi o principal líder da revolta emancipacionista e republicana ocorrida na Província da Bahia e que ficou conhecida como Sabinada (1837-1838).

<sup>20</sup> *Diário de Pernambuco* (Recife), 29/09/1846. Tribunal da Relação, “Interrogatório de Agostinho José Pereira”, in *Diário Novo* (Recife), 26/10/1846 (apud CARVALHO, 1998).

– aparentava ter aderido ao segmento protestante que melhor se encaixava com a religiosidade africana.

### 3.1.2 Protestantismo de missão

O protestantismo implantado no Brasil pelos holandeses (inclusive entre os indígenas) foi patrocinado por aquele Estado, como parte de um projeto colonial. Após sua expulsão de Recife e Olinda, bem como da experiência com os índios potiguaras, a entrada de protestantes no Brasil foi vedada; é por isso que durante cerca de cento e cinquenta anos não há qualquer vestígio de protestantismo no Brasil. Tal situação só se alteraria com a assinatura do Tratado da Amizade e da Aliança, em 1810, por conta da vinda da família Real para o Brasil; esse tratado, que concedia liberdade religiosa aos estrangeiros residentes no Brasil – desde que sem a prática do proselitismo – favoreceu o reaparecimento da fé protestante em solo brasileiro: primeiramente através dos ingleses (anglicanos) que vieram morar no Brasil e depois com a chegada das primeiras levas de imigrantes de origem alemã (luteranos), a partir de 1824. Desde então o protestantismo seria implantado em nosso país pela iniciativa particular (diferentemente do ocorrido no período holandês), seja por grupos de imigrantes, seja através da ação de missionários.

Apesar de os serviços religiosos ainda serem todos realizados em língua estrangeira, geralmente a bordo de navios ou em casas particulares, as correntes migratórias originárias de diversos países e a expansão das ideias liberais foram, pouco a pouco, imprimindo uma maior tolerância relativamente ao protestantismo no Brasil<sup>21</sup>. Assim, de 1836 a 1841 houve uma primeira missão metodista no Brasil, empreendida por Fountain E. Pitts (1835) e por Justin Spaulding (1836); pouco depois, aportam no Brasil alguns missionários ligados à American Bible Society, como Daniel Parish Kidder (em 1837) e James C. Fletcher<sup>22</sup> (1851), os quais, autorizados pela hierarquia católica, iniciaram a distribuição de Bíblias e panfletos religiosos aos brasileiros. Segundo registro do próprio Kidder,

---

<sup>21</sup> Para alguns estudiosos, haveria um esforço de enxertar o protestantismo em solo brasileiro como fruto da concepção de que a Igreja Católica era “portadora e legitimadora de regimes políticos antagônicos aos ideais norte-americanos” (BARBOSA, 2002: 34).

<sup>22</sup> Fletcher era secretário da legação dos Estados Unidos e grande viajante, atributos que lhe abriram as portas do Palácio Imperial e pelos quais foi admitido como membro do Instituto Histórico Brasileiro (LESSA, 1938; apud LÉONARD, 1951).

a tolerância e a liberdade religiosa foram aos poucos se infiltrando no povo, preparando-o para receber, com simpatia, qualquer movimento que lhes desse aquilo de que havia sido até então sistematicamente privado: as Sagradas Escrituras. Os exemplares postos à venda e anunciados pela imprensa encontraram logo compradores, não só nas cidades como também nas províncias distantes (LÉONARD, 1951: 132).

Na segunda metade do século XIX, por solicitação de Fletcher, permite-se a vinda do médico e missionário escocês Robert R. Kalley, que desembarca no Rio em 1855 fugindo da perseguição católica na Ilha da Madeira. Seria ele que organizaria, em 1858, aquela que é considerada pela historiografia oficial a primeira igreja protestante do Brasil<sup>23</sup>, a Igreja Evangélica Fluminense, que contava com reuniões celebradas em português e não era filiada a qualquer denominação protestante.

Com o êxito do missionário escocês, incrementou-se a vinda de missões de diferentes denominações em um momento em que a estrutura socioeconômica nacional se encontrava solidamente fundamentada na relação servil. Saliente-se que, uma vez que essa “nova fé” não se constituía em uma ameaça para as elites dirigentes nacionais – para quem os abolicionistas não passavam de conspiradores contra a segurança pública e a riqueza nacional –, não impuseram barreiras à vinda desses missionários; antes, até certa medida, interessava a essa classe dirigente “permitir a introjeção, em solo nacional, do sangue novo do liberalismo e do progressismo” (CAPELLARI, 2001: 34).

### 3.2 Protestantismo e Escravidão nos EUA

A implantação dessa nova religião em solo brasileiro se deu de forma lenta e esparsa, tendo sido marcada pelo modelo de protestantismo das igrejas do sul dos Estados Unidos, que haviam rompido com as igrejas do norte do país onde a posse de escravizados, principalmente por parte de cristãos protestantes, era duramente criticada. No Sul, onde “o princípio puritano do valor do trabalho havia perdido a sua vigência devido ao incremento da escravidão” (BARBOSA, 2002: 77), boa parte da intelectualidade iniciou um empreendimento no sentido de elaborar argumentos bíblicos e constitucionais em defesa desse sistema de trabalho, desenvolvendo a teoria de que os que dele fazem uso não estavam em

<sup>23</sup> “A Igreja Evangélica começou suas atividades com 14 membros: Kalley e esposa, três norte-americanos, oito portugueses e o brasileiro Pedro Nolasco de Andrade, batizado por Kalley” (BARBOSA, 2002).

oposição aos ensinamentos bíblicos e nem eram seres humanos desalmados, antes fruíam de uma instituição cristã reconhecida pelas escrituras, tanto no Novo como no Antigo Testamento. Além disso,

elaboraram defesas intelectuais da escravidão, desenvolvendo a teoria de que ela é um bem positivo. Para tanto, rejeitaram a teoria de John Locke, que afirmava ser a lei natural um repúdio à escravidão, e a declaração de Independência da nação, que estipulava “liberdade como um direito inalienável de todos os homens”, apegando-se à filosofia aristotélica, que preconizava o fato de alguns nascerem para dominar e outros para serem dominados (idem:81).

Muitos dos argumentos elaborados pelos protestantes sulistas no intuito de conciliar sua prática religiosa com a escravização de seres humanos fundamentavam-se em passagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamento, utilizadas de forma descontextualizada e, principalmente, sem levar em conta a mensagem de liberdade (principalmente do pecado) e fraternidade embutida no Cristianismo.

No que se refere à questão, pode-se dizer que o pensamento de todas as grandes denominações protestantes sulistas estadunidenses era bastante semelhante. Se inicialmente a incompatibilidade entre a mensagem do evangelho de Jesus e a escravidão era indiscutível, mais adiante – na medida em que a economia sulista se desenvolvia e passava a depender cada vez mais do regime escravista – a preocupação com a preservação do modelo econômico tornou-se prioritária, dando origem a leis e normas mais rigorosas visando a impedir o acesso dos negros à fé evangélica devido a existência do princípio de que quem recebia o batismo não poder continuar submetido à escravidão, proibindo assim que alguém tivesse um escravizado como um irmão na fé.

Desse modo, com base em passagens do Antigo Testamento<sup>24</sup>, sustentavam que “tanto por determinação quanto por exemplo” (*A Religious Defense of Slavery*, 1822) o uso e manutenção da mão de obra escrava eram respaldados pela Bíblia; ancorados em trechos bíblicos mutilados, como o de

<sup>24</sup> Êxodo cap. 21, versos 2 a 11, por exemplo: "Se você comprar um escravo hebreu, ele o servirá por seis anos. Mas no sétimo ano será liberto, sem precisar pagar nada. Se chegou solteiro, solteiro receberá liberdade; mas se chegou casado, sua mulher irá com ele. Se o seu senhor lhe tiver dado uma mulher, e esta lhe tiver dado filhos ou filhas, a mulher e os filhos pertencerão ao senhor; somente o homem sairá livre. Se, porém, o escravo declarar: 'Eu amo o meu senhor, a minha mulher e os meus filhos, e não quero sair livre', o seu senhor o levará perante os juízes. Terá que levá-lo à porta ou à lateral da porta e furar a sua orelha. Assim, ele será seu escravo por toda a vida. Se um homem vender sua filha como escrava, ela não será liberta como os escravos homens" (Bíblia Online, NVI).

Levítico 25<sup>25</sup>, deduziam que os filhos de escravizados negros nasciam na condição de escravos.

Lembravam também que no Império Romano havia inúmeros escravos que se converteram à fé cristã juntamente com seus senhores, tendo sido ambos os grupos recebidos na Igreja primitiva que ainda se encontrava sob o ministério dos apóstolos de Jesus. Defendiam, nesse caso, a manutenção de um “irmão em Cristo” sob cativo com o pretexto de que “em termos puramente espirituais, senhores e escravizados gozavam dos mesmos privilégios”, não havendo, portanto, motivos para a relação *senhor x escravizado* ser dissolvida. Além disso, afirmavam que se possuir escravos fosse de fato um defeito moral, os apóstolos – que eram destemidos em seu zelo pela verdade, estando sempre prontos a serem privados de sua vida pela causa de seu Deus – não teriam tolerado o sistema de escravidão nem por um momento dentro da Igreja cristã.

Sobre a célebre recomendação bíblica “façam aos outros o que vocês querem que eles lhes façam”<sup>26</sup>, os protestantes defensores desse sistema argumentavam que tal recomendação bíblica não poderia se sobrepor a algo estabelecido pelo próprio Deus, isto é, o sistema de escravocrata. Argumentavam, assim, que o fato de um pai entender que um filho ou filha lhe devam obediência não o obrigaria, em contrapartida, a ser obediente a seus filhos.

Em seu trabalho de contestar os protestantes antiescravagistas do norte, a quem acusavam de promovedores de anarquia e desejarem o derramamento de sangue, insistiam que um servo poderia ser tratado com justiça e humanidade e que um senhor poderia ser o protetor e mesmo o pai de seus escravos:

Eles (os escravos) se tornam parte de sua família (...) e o cuidado de administrá-los e prover seu bem-estar recai sobre seu senhor. As crianças, os idosos, os doentes, os inválidos, os indisciplinados, assim como aqueles que são capazes de os servir satisfatoriamente são alvos de seu cuidado: para o seu próprio sustento assim como para o de seu senhor. Assim, aquilo que é realizado frequentemente com vultosa despesa pública, numa comunidade livre – através de impostos, instituições beneficentes, casas de recuperação e penitenciárias – jaz aqui sob a responsabilidade do senhor, devendo ser executado por ele, independentemente do que venha acontecer; isso frequentemente gera muitas despesas, cuidados e

<sup>25</sup> "Os seus escravos e as suas escravas deverão vir dos povos que vivem ao redor de vocês; deles vocês poderão comprar escravos e escravas. Também poderão comprá-los entre os filhos dos residentes temporários que vivem entre vocês e entre os que pertencem aos clãs deles, ainda que nascidos na terra de vocês; eles se tornarão propriedade de vocês. Vocês poderão deixá-los como herança para os seus filhos e poderão fazê-los escravos para sempre, mas sobre os seus irmãos israelitas vocês não poderão dominar impiedosamente" (Bíblia Online, NVI).

<sup>26</sup> Mateus 7:14 (Bíblia Online, NVI).

problemas dos quais os escravos ficam livres (*A Religious Defense of Slavery*, 1822).

Na tentativa de legitimar o estado de servidão dos negros, lembravam que os mesmos, de sua consciência, se envolviam em guerras tribais com outros povos não brancos (antes de serem escravizados), aos quais eles mesmos matariam ou subjugaria em caso de vitória. Tal condição se configuraria, para esses cristãos, em um consentimento indireto da raça negra sobre seu destino, ainda que realizado sobre princípios bárbaros. Outrossim, embora concordassem com os que diziam que muita crueldade tinha sido praticada durante o tráfico de escravizados, que muita tirania tivesse sido praticada por indivíduos e que nações cristãs não tivessem feito o que poderiam ou deveriam pela civilização e conversão dos africanos – fatos que poderiam ser plenamente comprovados –, rejeitavam com veemência a ideia de que manter alguém em sujeição, como escravizado, era um mal moral, inconsistente com o cristianismo protestante.

Recorrendo novamente a comparações, apontavam que a existência de magistrados, maridos e pais tiranos não justificaria a ilegitimidade ou malignidade dessas autoridades, governantes ou instituições. Assim sendo, não haveria autoridade religiosa ou civil apta a interferir na posse e exercício legítimo de uma autoridade concedida por Deus, isto é, a de senhores de outras vidas humanas, escravizadas.

Além de se constituir em uma questão resolvida no sul dos Estados Unidos, posto tratar-se de aceitação da doutrina bíblica, a escravidão seria plausível não só pelo modo como os negros foram adquiridos em África (conforme alegado acima) mas também porque, na perspectiva desses religiosos, essa aquisição era um meio de salvar vidas. Para eles, ao cair em mãos de senhores bondosos, verdadeiros cristãos, a vida dessas pessoas alterava-se para melhor, até mesmo se comparada à de milhares de pobres de países reputados civilizados e livres; até mesmo sua condição mental e religiosa se aprimoraria através da obtenção da salvação. Mesmo o apelo à vontade soberana de Deus não escapa aos argumentos dos escravagistas para justificar a subalternização de homens e mulheres negros, pois entendiam que o estado pecaminoso de homens e mulheres é que seria a causa de aflição e morte:

parece haver uma razão justa para concluir que considerável parte da raça humana, quer carreguem características evidentes de escravos ou de pessoas livres,

continuará nas mesmas circunstâncias, com meras sombras de variação, enquanto a humanidade caminha (*A Religious Defense of Slavery*: 1822).

Tal circunstância, entendida pelos próprios escravagistas como inadequada mas necessária, estaria sob o controle do Soberano e Onisciente, que agiria conforme lhe aprouvesse e conferiria aos homens e mulheres bênçãos e aflições que convergiriam, invariavelmente, para o seu bem final.

### 3.3 Protestantismo e escravidão no Brasil

Segundo DANTAS, MATTOS e ABREU (2012), durante muito tempo houve quase um consenso de que, temendo que uma revolta maior e incontável tomasse conta do país, a princesa Isabel e alguns setores da elite teriam cedido às pressões contra a escravidão para defender seus interesses e investimentos. Porém, desde o início do período monárquico alguns setores da sociedade brasileira já haviam começado a se manifestar contra a escravidão no Brasil, que foi sendo extinta de forma gradual e com pouquíssima participação dos protestantes que, conforme visto anteriormente, por aqui começavam a desembarcar.

Atualmente escravizados e homens livres pobres da época são vistos como sujeitos ativos da História; estudos mais recentes atestam que sua participação para concretização do fim do trabalho escravo legal foi muito maior e mais complexa do que se pensava, principalmente nos anos finais do sistema escravocrata.

Na primeira metade do século XIX, por exemplo, em busca de direitos civis e igualdade efetiva entre os cidadãos, várias foram as mobilizações populares: no alistamentos em massa de escravizados no serviço militar – os quais visavam à alforria e consequentemente a garantia dos direitos civis –, nos protestos contra a divisão de tropas do Exército em "cores" ou categoriais raciais, nas reivindicações de "igualdade entre todas as cores" nas lutas de independência e nas revoltas populares do período regencial, só pra citar alguns exemplos.

Em paralelo a esses movimentos, surgiram os primeiros "jornais exaltados", tais como *O homem de cor*, *O Brasileiro Pardo*, *O Mulato* e *O Cabrito*, que protestavam em busca da efetivação dos direitos prometidos a todo cidadão (PINTO, 2006). Mesmo nos anos que antecederam a assinatura da Lei Áurea

o jornal “herético e mundano”, que se denominava *Voz do Escravo* e que anunciava ser a libertação de um milhão e meio de escravos uma questão mais importante que

o comércio, que a indústria, que a agricultura, que a religião, que o governo, não foi levado a sério pelos zelosos missionários. A missão que eles tinham a cumprir era outra, bem mais importante e espiritual. Eles vieram para construir templos, catedrais, escolas e grandes edifícios. Eles vieram para publicar livros, jornais, distribuir bíblias, fazer proselitismo, converter e salvar a população idólatra e ignorante (BARBOSA, 2002:20).

Um dos motivos do distanciamento dessa temática foi o fato de a maioria dos missionários que aqui aportavam não poder dar vazão a qualquer proposta nesse sentido até que ocorresse uma acomodação em seu país de origem, ou seja, não poderiam defender para o Brasil a mesma sorte de sua própria nação<sup>27</sup>. Embora haja registros de missionários como James Cooley Fletcher – representante da Sociedade Bíblica Americana que contribuiu muito com o movimento abolicionista brasileiro desenvolvendo atividade de distribuição de bíblias e de divulgação da propaganda antiescravista norte-americana durante os vários anos que permaneceu no Brasil –, em sua maioria os protestantes optaram por não expressar de forma clara seu posicionamento a fim de que isso não causasse prejuízo à expansão das suas denominações em terras brasileiras, posto que “questionar a escravidão poderia representar o fechamento das poucas aberturas dadas pelo país para a pregação do modelo protestante” (idem:153).

Dessa forma a maioria dos protestantes, informados pelo Sistema de coerência do racionalismo europeu da época, preocupou-se em desenvolver uma estratégia que visava ser exitosa na implantação do cristianismo reformado em um território predominantemente católico romano, religião da qual se separara há pouco mais de trezentos anos. Ante a tamanho desafio, as principais igrejas protestantes ‘de missão’ pouco se preocuparam com o movimento abolicionista. Antes, com sua índole predominantemente individualista, “as missões protestantes estabelecidas no Brasil – desde a incursão pioneira dos metodistas, realizadas por Kidder e Sapaulding, até a dos batistas, que se instalaram no Brasil na década de 1880 – foram permeadas de uma forte tendência teológica a fazer distinção entre o espiritual e o temporal” (BARBOSA, 2002:145); sob essa perspectiva, os escravizados deveriam ser bem tratados pelos seus donos enquanto a Igreja cuidaria das necessidades espirituais de ambos; a instituição Escravidão, por sua vez, ficaria a encargo do Estado. Em contraste com o silêncio mantido em relação a essa questão vital, consta que os protestantes foram extremamente corajosos e

<sup>27</sup> A Guerra Civil Americana, travada nos Estados Unidos de 1861 a 1865, cuja causa principal teria sido a questão da escravização dos negros.

criativos no enfrentamento de conflitos e no estabelecimento de polêmicas intermináveis com os defensores da religião oficial.

Na segunda metade do século XIX, a pauta prioritária para o protestantismo continuou sendo abrir espaço para a sua efetiva implantação no país, já nesse período fazendo uso de periódicos como meio para a divulgação e defesa de seus princípios e ideias. A *Imprensa Evangélica*, por exemplo, foi um jornal criado pela Igreja Presbiteriana no final de 1864 e um importante veículo integrador das igrejas protestantes durante 28 anos; tal periódico, um dos principais porta-vozes do protestantismo brasileiro, lido, respeitado e reconhecido pelas elites da sociedade, “chega a recomendar prudência na discussão do assunto Abolição”<sup>28</sup>. Por seu turno, o artigo “Fechamento das portas”, publicado no periódico *Methodista Catholico*, mais tarde chamado de *Expositor Christão*, versa sobre a abertura do comércio aos domingos e afirma que se é “iníquo escravizar um semelhante, tirando-lhe o que lhe é mais precioso, ‘muito mais iníquo é obrigar uma classe reconhecida livre a trabalhar no dia em que o Rei dos reis, o Senhor dos senhores, o Dominador dos povos ordenou que cessasse o trabalho” (BARBOSA, 2002: 145).

Enquanto isso, nos contextos seculares, intensificava-se a pressão sobre o sistema escravista, sendo uma das formas mais comuns os recursos aos tribunais, que a partir de então passaram a ser encaminhados por advogados abolicionistas que fundamentavam suas ações principalmente na lei de proibição do tráfico de escravizados no Brasil de 1831, a qual abriu espaço para inúmeras ações de liberdade movidas pelos milhares de escravizados africanos que passaram a questionar a legalidade de sua condição<sup>29</sup>.

A despeito de representarem uma parcela ínfima da população na época, fator limitador para qualquer grupo que se quer fazer ouvir, foi somente no final da década de 1880 – quando a participação escrava no movimento (tais como as fugas em massa, reações contra senhores e capitães do mato, denúncias de maus-tratos, pressões cotidianas pela ampliação de seus espaços de autonomia e manifestações públicas em prol do fim da escravidão) se diversificava e toda a

---

<sup>28</sup> “Emancipação”. *Imprensa Evangélica*, 7/jun/1884, p.76 (apud BARBOSA, 2002:153).

<sup>29</sup> Presume-se que, entre 1831 e 1850, mais de meio milhão de escravizados entraram no Brasil ilegalmente.

sociedade brasileira já discutia o tema – que surgiram algumas poucas manifestações por parte dos protestantes, os quais,

tal qual os abolicionistas de última hora, só responderam aos lamentos dos negros depois que começaram a pipocar por todos os cantos do país movimentos em defesa da emancipação. Foi daí então que eles embarcaram no movimento, ocupando os últimos vagões, quase ao lado dos senhores escravocratas que sempre quiseram preservar os dedos e os anéis (BARBOSA, 2002: 20-21).

No Brasil, quando inseridos dentro do sistema religioso protestante – fato raro na época uma vez que “fazer parte do catolicismo era algo muito natural e praticamente toda a sociedade estava incluída nessa religião” (BARBOSA: 2002:156) –, os escravizados tendiam a conformar-se com sua sorte, tornando-se mais pacientes e submissos, o que consequentemente reduzia as estatísticas de crimes violentos cometidos por alguns deles contra seus senhores.

### 3.4 Religião, Cultura e Identidade negra

Embora tanto o sistema religioso protestante propagado aqui quanto nos EUA sejam oriundos do Movimento de Reforma, duas circunstâncias peculiares no contexto norte-americano teriam sido fundamentais para que lá a vivência da religiosidade fosse capaz de transcender a experiência humana e passasse a nortear a conduta do crente na vida cotidiana (WEBER; apud PAIVA, 2010): (i) a afinidade entre os valores predominantes das seitas puritanas e os princípios igualitários e pluralistas partilhados pela maior parte daquela comunidade<sup>30</sup>; (ii) o processo de pertencimento social via comunidade religiosa.

Um exemplo clássico da afinidade citada acima manifestou-se quando, por volta da segunda metade do século XX, a busca para combinar valores cristãos com um significado para a vida na Terra permitiu à boa parte da comunidade negra protestante do Sul dos Estados Unidos vislumbrar uma nova forma de agir no seu entorno em consonância com seu sistema religioso, sendo levada a transcender suas práticas religiosas e a envolver-se no que ficou conhecido como

---

<sup>30</sup> A afinidade eletiva apontada por Weber vai ser plenamente realizada nos Estados Unidos. Foi lá que o ideário iluminista, com o surgimento do indivíduo portador de direitos inalienáveis e inspiração para as prescrições enunciadas na futura Constituição americana, afinou-se com os valores que configuram a própria visão de mundo puritana (PAIVA, 2010: 34).

Movimento pelos Direitos Civis<sup>31</sup>.

Ao desejar tornar o sonho de igualdade uma realidade, aquela comunidade negra protestante entendeu que o caminho natural era o engajamento na ação política, devendo lutar por valores religiosos verdadeiros na sua vida diária por compreender a injustiça, a opressão e a humilhação como contrárias ao ensinamento bíblico; sob essa convicção empreenderam protestos, boicotes, marchas públicas e atos de desobediência civil não violentos (como os *sit-ins*<sup>32</sup>, os *freedom rides*<sup>33</sup>, ou o *jail, no bail*<sup>34</sup>) que significaram uma nova forma de materialização da rede de crenças do Sistema de coerência da religião cristã protestante no mundo civil.

Importante ter em mente que no Brasil também o cristianismo (não o reformado) exerceu grande influência sobre o africano recém-chegado ao Brasil; Freyre, por exemplo, afirmou que a igreja – “menos a Igreja com I grande, que a outra, com i pequeno, dependência do engenho ou da fazenda patriarcal” (2001[1933]:357), foi aquela que sobre ele exerceu mais influência. Segundo o autor,

(...) por contágio e pressão social, rapidamente se impregnou o escravo negro, no Brasil, da religião dominante (...). Alguns tornaram-se tão bons cristãos quanto os senhores; capazes de transmitir às crianças brancas um catolicismo tão puro quanto o que estas receberiam das suas próprias mães (FREYRE, 2001 [1933]:354).

Se no contexto estadunidense a *Black church*<sup>35</sup> tem sido descrita como a mais antiga e a mais forte instituição negra (MYDRAL; apud SERNETT, 1999), no Brasil, onde 59,8% da população preta e parda se declarou católica no censo de 2010 (IBGE)<sup>36</sup> – e somente após a década 1970-1980 o percentual de adeptos do catolicismo caiu para menos 90% devido, em grande parte, à expansão das igrejas

<sup>31</sup> Movimento social de massas ocorrido nos Estados Unidos na década de 50 que combinou a demanda política da comunidade negra segregada – buscando um modelo de cidadania garantido na própria Constituição americana – com a obrigação moral do cristão (PAIVA: 2010).

<sup>32</sup> Ação em que estudantes negros entravam em lanchonetes para brancos, sentavam-se e faziam pedidos (aos negros era permitido apenas comprar artigos na loja); às vezes eram presos após esperarem horas sem terem seus pedidos atendidos.

<sup>33</sup> Viagens em que estudantes negros e brancos entravam num mesmo ônibus para serem recebidos em outras cidades com uma repressão policial brutal (PAIVA, 2010:120).

<sup>34</sup> Tipo de protesto em que os manifestantes se recusavam pagar a fiança por violar lei segregacionistas, escolhendo a pena de trabalhos forçados (por exemplo) sob a alegação de que pagar fiança indicaria aceitação de um sistema imoral que validaria suas próprias prisões.

<sup>35</sup> Do total de 67,6% de negros que se declaram protestantes nos EUA, apenas 4,2% estão em denominações predominantemente brancas e não nas chamadas *black churches* (COLEMAN, M., 2018).

<sup>36</sup> Cf. Censo IBGE de 2010.

pentecostais e neopentecostais entre essa parcela da população – as irmandades são um dos exemplos mais célebres dessa influência, constituindo-se nas primeiras e principais formas institucionalizadas de organização dos africanos, de seus descendentes escravizados, bem como dos forros e libertos no Brasil (SOARES, 2004:61). Essas associações formadas por leigos tinham como escopo promover a devoção a um santo católico e angariar fundos para a construção da capela ou igreja e promover suas celebrações. Na época da colônia, regulamentavam a entrada de seus membros segundo a cor (pretos e pardos) e também segundo as nações africanas (angola, mina etc.), atuando assim como um importante elemento de inserção dos escravizados nascidos em África na sociedade brasileira.

Utilizada pelos negros para resguardar valores culturais, em especial suas crenças religiosas, as irmandades negras no Brasil “serviam de veículo de diversas tradições africanas, que se conservaram pela frequência dos contatos, pela conservação da língua e outras razões semelhantes” (SCARANO; apud VALENTE, 2011:206). Segundo Borges Pereira, “a religião africana ou aquela historicamente ligada ao grupo negro é uma das expressões mais significativas de uma “cultura resistente” e, “ao que parece, as irmandades foram utilizadas como ‘canais’ que possibilitaram a essa cultura resistir (apud VALENTE, 2011:207). Interessante notar que um dos aspectos em que essas agremiações se assemelhavam à igreja negra norte americana era o fato de que também lá, diferentemente da igreja (protestante) branca, a comunidade negra ter combinado os valores tradicionais do protestantismo com a herança africana na sua prática religiosa, gerando, por exemplo, uma interação entre sacerdote e público inexistente na prédica da igreja branca.

Além do fato de os traços culturais africanos terem podido se manter ou terem sido ressignificados através das celebrações das irmandades negras – o que possibilitou a essa população preservar fortes aspectos de continuidade de sua ancestralidade (REIS, 2011) – tais agremiações prestavam relevantes serviços à comunidade de cor, responsabilizando-se pela compra de alforrias de outros escravizados, dando assistência médica, jurídica e financeira a seus membros em momentos de crise, assim como providenciando os funerais dos seus integrantes e de seus familiares. Os membros da Confraria Negra Nossa Senhora dos Remédios, em São Paulo, por exemplo, tinham íntima ligação com o jornal A

*Redenção*, que passou a circular em 1887, incitando os escravizados à fuga (BEOZZO; SCHWARCZ; apud VALENTE, 2011); além disso, teriam auxiliado a Antonio Bento, líder do movimento abolicionista em São Paulo, desde a morte de Luís Gama, em 1882.

Se por um lado as irmandades apresentavam pontos em comum com a igreja negra norte americana, importa ressaltar que enquanto a *black church*, surgida no final do século XVIII, adquirirá completa independência depois da Guerra Civil, constituindo-se como o único espaço possível para a expressão da identidade negra e assumindo controle total de suas práticas religiosas (PAIVA, 2010), as irmandades negras aqui sempre fizeram parte da hierarquia da Igreja Católica. Para Roger Bastide,

(...) se, desse ponto de vista, o Brasil se aproximava dos Estados Unidos e tendia à separação dos dois catolicismos, não chegava, contudo, a realizá-la completamente, porque impedia à consciência de raça exprimir-se através da experiência mística, já que o catolicismo negro era controlado por um líder branco (apud VALENTE, 2011:207).

Dessa forma, embora também fossem espaços permitidos dentro da legalidade, nos quais a comunidade negra podia se manifestar fora de suas relações de trabalho, os líderes das irmandades negras precisavam, diferentemente do que ocorria na América do Norte, prestar satisfação de seus atos a um superior branco.

Com a proclamação da República e o fim do padroado a Igreja Católica, no intuito de eugénizar seus cultos, criou novas associações para substituir as irmandades, que passaram a ser vistas com suspeição uma vez que abrigavam costumes, práticas e festas alheias à sua ortodoxia – principalmente as dos pretos. Embora as irmandades tenham entrado em decadência, não deixaram de se organizar em prol da defesa dos interesses dos “homens de cor”; na Irmandade do Rosário de São Paulo, por exemplo, (ainda que não fosse mais um local dedicado exclusivamente à devoção religiosa) realizaram-se reuniões de grupos dispostos a modificar suas condições precárias de vida.

Tais dados ‘põem em xeque’ o entendimento de que entre nós o Sistema de coerência da religião cristã exerceu um papel apenas de domesticação do negro na sociedade brasileira (FREYRE, 2001[1933]) e endossa o entendimento de que a religião funciona, em determinados momentos da história, como meio de um grupo social atuar politicamente: quer servindo de proteção contra um poder

totalitário (WILLAIME, 2012: 120), quer inserindo-o em um sistema social mais amplo<sup>37</sup>.

A despeito disso, não é difícil notar que no contexto brasileiro os valores religiosos cristãos não chegaram a representar uma munição tão potente na reivindicação de inclusão de grupos historicamente em posição subalterna em uma sociedade de classes, ou constituir-se em um referencial para a afirmação de identidades. Em parte, tal limitação justifica-se pelo fato de aqueles que compartilham da rede de crenças de um mesmo sistema religioso serem informados tanto pelas tradições religiosas que compartilham com seus pares quanto pelas culturas nas quais estão imersos pertencendo, por assim dizer, a duas culturas (NEWBIGIN, 2016).

Assim, não teria sido o fim do catolicismo como religião oficial a causa do diferente engajamento entre cristãos negros estadunidenses e brasileiros nos movimentos de reivindicação por equidade racial ao longo da história desses países, mas sim “as características encontradas em cada visão de mundo religiosa, que podem ser fundamentais para (...) cobranças de mais participação na esfera social” (PAIVA, 2010:51). Em outras palavras, o tipo de cristianismo ao qual se afiliaram os negros norte-americanos caracterizava-se por uma forte ideia de liberdade de pensamento e de inserção do fiel no mundo. Por outro lado, a concepção holista do católico não teria dado espaço para a explicitação de interesses de determinados grupos, sendo o interesse geral (principalmente o dos grupos dominantes) o que se sobrepôs aos demais (SCHWARTZMAN; apud PAIVA, 2010).

Sobretudo, segundo Fernandes, aqui “o negro jamais encontrou no 'branco' um ponto de apoio efetivo às suas tentativas de tomada de consciência e de melhoria de sua situação histórico-social” (1978: 262). Diferentemente, nos EUA, foi o fato de os negros terem apelado “para os mesmos valores que haviam sido defendidos pelos fundadores da nação americana desde os primeiros dias de sua democracia” (PAIVA, 2010:119) que assegurou o apoio de boa parcela do segmento social branco ao Movimento dos Direitos Civis e garantiu seu êxito.

---

<sup>37</sup> Foi no consistório da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, por exemplo, que se inaugurou a “Associação dos Homens Unidos”, cujo objetivo era “congregar todos os homens de cor preta e seus oriundos dando aos mesmos instruções práticas à vida e facultando-lhes os meios de ganharem honestamente o pão de cada dia” (Livro de Atas da Associação dos Homens Unidos. Igreja do Rosário de São Paulo. 1917-1929; apud RIBEIRO, 2016:1021).

### 3.5 A Teologia Negra

Foi no contexto da luta de cidadãos norte-americanos pelos direitos civis, no final dos anos sessenta – quando vários teólogos e pregadores negros rejeitaram a tentativa da Igreja branca de separar amor da justiça, e religião da política – que foram lançadas as bases da Teologia Negra, o que estaria em conformidade com a tradição religiosa da Igreja negra estadunidense que “sempre interpretou sua confissão religiosa de fé de acordo com o compromisso do povo para a luta pela liberdade terrena” (CONE, [1977]1999:567).

Contrariamente ao que o nome possa sugerir a Teologia Negra, perspectiva interpretativa adotada por um dos participantes da pesquisa, não é uma teologia feita para pessoas negras, mas uma perspectiva teológica que pode ser adotada tanto por pessoas negras quanto brancas, pastores ou não; pode ser definida como “o produto da reflexão e da experiência cristã negra”, que emerge de uma “absoluta necessidade da comunidade negra fragmentada de afirmar a si mesma como parte do Reino de Deus”<sup>38</sup>.

Embora seu surgimento também esteja vinculado aos movimentos negros de resistência contra o apartheid na África do Sul (que repercutiu em grande parte do continente africano) e possua pontos de partida também no Caribe, a Teologia Negra foi sistematizada por um grupo de clérigos negros nos Estados Unidos, “enquanto o povo negro estava tentando criar sentido para sua luta por liberdade” (idem: 571).

Não obstante o primeiro livro sobre o assunto tenha sido publicado em 1969, entende-se que a realidade que tornou o livro possível já estava presente na experiência negra, sendo perceptível, por exemplo, nos *spirituals*, nas músicas dos trabalhadores escravizados da América do Norte e nas orações e sermões de seus descendentes, através do que podia-se depreender sua visão de um cristianismo que, diferentemente da teologia que sustentou o sistema de escravidão americano e lhes negou a humanidade, conferia-lhes a certeza de que haviam sido criados não para a escravidão mas para a liberdade; nesse sentido, tal perspectiva teológica se constituiria em um instrumento de resistência por meio de uma apropriação que a população escravizada fez do evangelho dado pelos europeus e

---

<sup>38</sup> *Statement by the National Committee of Black Chuchmen*, 13 de junho de 1696 (In: SERNETT, 1999).

por seus descendentes a fim de lidar com todas as questões violentas e cruciais de suas vidas e morte, pois compreendiam-nas como incompatível com a conquista de sua humanidade (idem).

Segundo James Cone, considerado o pai da Teologia Negra nos Estados Unidos, o termo Teologia Negra liga-se ao fato de a mesma situar o ponto inicial da teologia na experiência negra e não na particularidade da tradição teológica ocidental; em suas palavras:

muitos daqueles pastores haviam sido treinados em seminários brancos e haviam internalizado muito da definição de cristianismo dessas pessoas. E embora a ascensão e crescimento das igrejas negras independentes sugerissem que as pessoas negras tinham uma percepção diferente do evangelho da dos brancos, não havia nenhuma tradição teológica formal para a qual pudéssemos nos voltar (...). Nossas ideias intelectuais sobre Deus, Jesus e a Igreja são oriundas de teólogos europeus brancos e de seus textos. (...) Mas esses europeus não moldaram suas ideias em um contexto social de racismo branco e assim não poderiam ajudar-nos com nosso dilema. (...) Nós sentimos necessidade de nos explicar e sermos entendidos a partir do nosso próprio ponto de vista e não a partir de perspectivas e experiências dos brancos<sup>39</sup> (CONE, [1977]1999: 569).

No Brasil, onde essa perspectiva teológica tem assumido contornos próprios, o pastor Ronilso Pacheco – teólogo formado pela PUC-Rio e mestrando<sup>40</sup> em Teologia pelo Union Theological Seminary<sup>41</sup> – tem sido um dos seus principais porta-vozes. Em sua visão, a Teologia Negra não se fecha em um mundo espiritualizado, mas conecta-se diretamente com a realidade das periferias brasileiras, em especial com aquilo que marca a história material do povo negro (PACHECO, 2019) e por isso privilegia aspectos como territorialidade (que fala da importância do lugar, do território, da terra, do chão, do quilombo, da favela) e corporalidade (que fala dos corpos e das violências reais a que estes são submetidos, principalmente os da juventude negra no Brasil).

### 3.6 O protestantismo e a questão racial no Brasil

Embora o número de negros e pardos seja proporcionalmente maior nas igrejas pentecostais do que nas igrejas históricas<sup>42</sup> (IBGE, 2010), é principalmente

<sup>39</sup> Tradução minha

<sup>40</sup> A entrevista é de setembro de 2019.

<sup>41</sup> Universidade de Columbia, EUA.

<sup>42</sup> Igrejas históricas são originárias da Reforma (Presbiteriana, Metodista, Batista, por exemplo). Igrejas pentecostais, por seu turno, são fruto de um movimento do início do século XX que visava a restauração da igreja moderna aos moldes da neotestamentaria (Novo Testamento).

a partir do contexto destas últimas que se têm levantado pessoas buscando lançar luz sobre tais questões, incluindo-as na pauta de interesse de algumas igrejas evangélicas.

Exemplo de tal constatação foi a oficialização da Comissão Nacional de Combate ao Racismo – em 1985, na gestão de Antônio Olímpio Sant’Ana sobre a Secretaria de Ação Social da igreja Metodista. Designada a partir de então como Pastoral Nacional de Combate ao Racismo, esta comissão fora criada doze anos antes por membros da denominação oriundos dos Estados de Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, tendo como objetivo identificar linguagem racista na hinologia e na própria literatura produzida pela igreja, além de capacitar lideranças para atuarem nas diversas regiões eclesiásticas (OLIVEIRA, 2017). Outros exemplos são a criação da Associação Evangélica Palmares (1987), do Grupo Evangélico Afro-brasileiro e dos Capoeiristas de Cristo (1988).

Outra figura pioneira a manifestar tal preocupação foi Hernani Francisco da Silva, cuja “segunda conversão” consistiu em “despertar sua negritude”<sup>43</sup>, ocasião em que se sentiu impelido a desenvolver um trabalho voltado para o combate ao racismo no interior do campo religioso evangélico. Em 1991, Hernani Silva, então pertencente a uma igreja pentecostal, fundou com o auxílio de outras pessoas a Sociedade Cultural Missões Quilombo, cujo objetivo principal era “modificar a visão que as igrejas evangélicas têm da cultura negra” através de uma tentativa de resgate da presença negra nas raízes do cristianismo e da denúncia do que considera uma ‘teologia evangélica racista’ (SILVA, 2011; apud OLIVEIRA, 2017: 132).

Nas décadas seguintes, eclode um sem-número de grupos, atuantes desde os níveis local a nacional, interessados em discutir a situação do indivíduo negro adepto do protestantismo<sup>44</sup>. Assim como ocorreu no contexto católico, o movimento negro evangélico foi impulsionado no período da redemocratização.

<sup>43</sup> Entrevista concedida ao programa Análise Direta da rede RIT em 09/12/2009 (apud, OLIVEIRA, 2017).

<sup>44</sup> Negros Evangélicos de Londrina; Grupo Herança Africana (RJ), Grupo de Mulheres Negras, Núcleo de Reflexão de Teologia Negra de Feira de Santana, Conselho de Negros e Negras cristãos (CNCC), Associação dos Negros e Negras Evangélicas de Camaçari, Ministério Regional de Ações Afirmativas para afrodescendentes 3ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista (AA-Afro), Juventude da Pastoral de Combate ao Racismo Igreja Metodista 1ª Região Eclesiástica etc. (SILVA, 2011; apud OLIVEIRA, 2017: 138).

Contudo, como observa Oliveira (2017), diferentemente daquele, não houve no campo protestante a mesma concentração de ações e agentes nos movimentos de cunho étnico-racial, devido ao caráter plural deste segmento religioso.

Por isso, várias tentativas foram empreendidas ao longo dos anos a fim de possibilitar a troca de informações e realização de atividades em conjunto: o *Fórum de Afrodescendentes Evangélicos*; as comunidades *Negros Cristãos*, *CNNC – Conselho Nacional de Negras e Negros Cristãos*, *Negros Evangélicos*, *Negros Sim!! Somos Cristãos*, *Movimento Negro Evangélico*, *Teologia Negra*, o *Afrokut* e outras, todas reunindo evangélicos de várias denominações e estabelecidas em redes virtuais de relacionamento.

Atualmente, enquanto uma vertente do movimento adota a defesa da brasilidade (isto é, da integração entre negros e brancos), outros rejeitam não só a miscigenação e as relações inter-raciais, por exemplo, mas também a existência de um movimento *evangélico*, alegando que o movimento negro seria um só. A despeito disso, a mobilização de uma pequena parcela dos negros evangélicos tem provocado debates sobre o que outrora era um tabu, isto é, a relação entre religião e negritude. Porém, se no nível da militância tais questões vêm sendo discutidas desde o século passado, o mesmo não se dá no nível acadêmico, onde são escassos os trabalhos que se debruçam sobre tal tema.

#### 4. Fundamentação Teórica

Com o intuito de situar esta Tese no campo dos estudos linguísticos e da pesquisa social, discorreremos de forma resumida e panorâmica, neste capítulo, sobre algumas das principais linhas de estudos da linguagem realizadas no Brasil, buscando nos ater aos pontos cruciais de cada teoria sobre o fenômeno da linguagem a fim de entender, principalmente, que concepções teórico-filosóficas nortearam nossas reflexões.

Antes, cumpre esclarecer que os êxitos obtidos em cada período histórico no âmbito dos estudos linguísticos se devem, em grande parte, ao fato de os eruditos que se debruçavam sobre este tipo de investigação sempre levarem em consideração os estágios alcançados pelos seus predecessores; deve-se considerar também que as fases históricas são delimitadas por fatos e/ou datas cujos objetivos são exclusivamente didáticos, uma vez que de forma alguma podem sinalizar mudança abrupta da conjuntura sócio-político-filosófica que regeu um sistema por décadas.

Uma vez que cada teoria sobre a linguagem e seu funcionamento implica práticas, metodologias, aparato teórico e objetos de análise distintos, iniciaremos nossa discussão procurando entender a diferença entre as três principais concepções de linguagem em que cada teoria linguística se embasa. São elas: (i) a linguagem como expressão do pensamento; (ii) a linguagem como algo abstrato, que deve ser investigado de forma exclusiva (iii) a linguagem como um produto ou processo de interação comunicativa humana, fruto de uma atividade sociocultural onde seu uso vincula-se às condições intra e extralinguísticas de sua produção e recepção (TRAVAGLIA, 2003):

- (i) Linguagem como expressão do pensamento: para esta primeira concepção, a enunciação – ato de colocar a língua em funcionamento por meio da utilização individual – seria um fenômeno não afetado pelo outro e nem pelas circunstâncias que constituem a situação social em que o ato acontece. Em outras palavras, uma vez que a expressão se construiria no interior da mente e sua exteriorização expressaria apenas uma espécie de tradução, o modo como o texto está constituído em cada situação de interação comunicativa independeria *da pessoa para quem se fala, da situação* em que se fala, e de *para que* se fala; essa perspectiva –

endossada pelos estudos linguísticos tradicionais que resultam nas chamadas gramáticas normativas ou tradicionais – supõe a existência de regras, normas gramaticais do falar e escrever ‘bem’, as quais devem ser seguidas a fim de se alcançar uma boa organização do pensamento (NEDER, 1992; TRAVAGLIA, 2003);

- (ii) Linguagem como instrumento ou objetivo para a comunicação: essa perspectiva entende a linguagem como a capacidade que os seres humanos possuem para se comunicar, ou como uma faculdade de constituir uma língua, que comporta uma variedade de línguas naturais (SOUSA, 2012); seria também um fenômeno descolado de todas as interferências comunicativas sociais ou históricas que cercam sua produção e recepção (MARTELOTTA, 2008); a língua, por sua vez, é percebida como um fato individual externo à consciência e independente desta (NEDER, 1992; apud TRAVAGLIA, 2003). Este modelo de reflexão sobre a linguagem – que confere uma primazia à forma, à estrutura da linguagem – caracteriza os estudos formalistas da linguagem, que

estudam as línguas naturais para entendê-las enquanto uma linguagem, isto é, enquanto um conjunto de formas que se relacionam entre si numa *sintaxe*, que se relacionam com objetos do mundo (mundo “objetivo” ou mundo “mental”) numa *semântica*, e que servem para que os falantes “digam coisas”, expressem seus “significados” (*pragmática*) (OLIVEIRA, 2011:87);

- (iii) Linguagem como forma ou processo de interação: para essa visão da linguagem, mais do que traduzir e exteriorizar um pensamento ou transmitir informações o indivíduo, por meio do uso da linguagem, realiza ações, age e atua sobre seu o seu interlocutor – ouvinte/leitor (TRAVAGLIA, 2003). Nessa perspectiva, a interação verbal constitui a realidade fundamental da linguagem, estabelecendo-se entre sujeitos que ‘falam’ e ‘ouvem’ de lugares sociais, em situações de comunicação, e em contextos sócio-histórico-ideológicos específicos (BAKHTIN, 1986; TRAVAGLIA, 2003).

Enquanto os Programas de estudos alinhados à segunda perspectiva caracterizam os chamados estudos formalistas da linguagem, a terceira concepção é representada por correntes de estudo da língua/linguagem conhecidas como funcionalistas, abarcando teorias tais como a Linguística Textual, a Análise do Discurso Francesa, a Análise da Conversação e a Análise de Narrativas (utilizada neste estudo), entre outras.

## 4.1 Perspectivas formalistas

Antes do início do século XX os estudos da linguagem eram sobretudo: (a) *gramaticais*<sup>45</sup>, que preocupavam-se em formular regras fundamentadas, na maioria das vezes, na autoridade de certas pessoas (escritores), de certas instituições, ou no *bom uso*, que por sua vez coincide com a maneira pela qual certos usuários da língua a empregam em dadas condições; não se dedicavam ao estudo da língua em si (DUBOIS et. al., 1998; apud SOUSA, 2012); (b) *filológicos*, cujo campo focava a exploração dos aspectos linguístico, literário, crítico-textual e sócio-histórico (entre outros) de textos *escritos*, fornecendo informações necessárias para a sua compreensão através inclusive do recurso à comparação com outras línguas, o que preparou o terreno para a Gramática Comparada (MARTELOTA, 2008); (c) *comparativos*, que são métodos de estudos do século XIX, que buscavam explicar as formas de uma língua pela outra, partindo do entendimento de que tais línguas pertenciam à mesma família; esses estudos despertaram o pesquisador da linguagem, fazendo-os voltarem seu olhar para as formas da língua, o que resultou na apreensão de leis que os levaram a propor regularidades nas mudanças de uma língua, princípio que veio a ser desenvolvido pelos neogramáticos (posteriores aos comparativistas) em meados de 1870 (SOUSA, 2012).

Estes últimos problematizaram a visão da língua como um organismo vivo dotado de existência independente e regras que lhe seriam próprias; antes defendiam que seu objeto de estudo se tratava do “produto do espírito coletivo dos grupos linguísticos” (SAUSSURE; apud SOUSA, 2012:103). Deixando de lado a descrição pura e simples das mudanças das línguas, os estudiosos da linguagem incorporaram certo rigor metodológico na busca por apreender em que medida as mudanças linguísticas se associavam às mudanças nas/das sociedades que as utilizavam; ademais, o entendimento da língua como um produto social – posto que as pesquisas apontavam para um funcionamento interno tanto fisiológico quanto psicológico das mesmas – e a consequente delimitação do objeto de pesquisa (a distinção entre língua e linguagem, por exemplo) abriram caminho

---

<sup>45</sup> Hoje é comum fazer uma distinção bem nítida entre a Linguística como ciência autônoma, dotada de princípios teóricos e de metodologias investigativas consistentes, e a Gramática Tradicional, expressão que engloba um espectro de atitudes e métodos encontrados no período do estudo gramatical anterior ao advento da ciência linguística (WEEDWOOD, 2002: 9).

para a Linguística instituir-se como ciência no século XX, com a publicação do *Curso de Linguística Geral*, de Saussure, em 1916.

O ponto de vista epistemológico sob o qual a Linguística foi consolidada como ciência foi posteriormente denominado Estruturalismo – “termo que se refere à visão de que existe uma estrutura abstrata (a língua) que é subjacente e deve ser distinguida dos enunciados reais (a fala)” (WEEDWOOD, 2002: 128). Nessa concepção, a estrutura abstrata, sistêmica e formal e de caráter social (a língua) é que deverá ser o objeto da Linguística, e não sua contraparte (a fala), que seria um aspecto individual e acessório do fenômeno da linguagem. Tal entendimento se adequa à visão formalista da linguagem, para a qual “a estrutura linguística preexiste aos fatos linguísticos, ou seja, só há fenômenos linguísticos porque há linguagem, porque há estrutura que permite engendr-los” (OLIVEIRA; BASSO, 2011: 88).

A língua, portanto, seria algo que o indivíduo não cria nem modifica, apenas registra passivamente, uma vez que é produto de convenções adotadas pelo corpo social (espécie de contrato coletivo), ao qual todos os membros da comunidade devem submeter-se em bloco, se quiserem se comunicar (DUBOIS; apud SOUSA, 2012). A fala, por ser sempre variável – posto que do domínio do indivíduo – não poderia ser tomada como um objeto científico.

Tal entendimento fixou o objeto e a metodologia dos estudos estruturalistas: (i) a língua deve ser estudada em si mesma e por si mesma; (ii) toda preocupação extralinguística precisa ser abandonada, uma vez que a estrutura da língua deve ser descrita apenas a partir de suas relações internas; (iii) a fala, da qual o indivíduo é sempre senhor (SAUSSURE; apud SOUSA, 2012:113) jamais pode ser tomada como um objeto científico; (iv) o papel do linguista é o de observar a forma como as unidades constitutivas desse sistema relacionam-se umas às outras, explicitando a organização dessa estrutura linguística, ou seja, o funcionamento de cada uma das línguas humanas.

Paralelamente a essas ideias que vigoravam na Europa, um tipo particular de estruturalismo se desenvolveu e predominou durante a primeira metade do século XX nos Estados Unidos; em seu aspecto mais distintivo, entendia a produção de enunciados como uma resposta a algum estímulo identificável (linguístico ou não linguístico) e não como um efeito dos pensamentos do sujeito (conforme 1ª concepção de linguagem mencionada acima); este movimento

apoiou-se na psicologia behaviorista, difundida nos EUA a partir de 1920, e defendia que o comportamento linguístico de um indivíduo era aprendido da comunidade, que o provia de estímulos reforçadores quando emitisse uma dada resposta verbal (expressasse um termo) na presença da coisa para a qual o termo proferido se referisse.

Em oposição a essa corrente comportamentalista, emerge nos Estados Unidos, no final dos anos cinquenta, o Gerativismo, programa de estudos para o qual nem a imitação nem o estímulo explicavam de forma satisfatória a produção de enunciados gramaticais<sup>46</sup> por parte das crianças; para esses estudiosos,

(...) a capacidade humana de falar e entender uma língua (pelo menos), isto é, o comportamento linguístico dos indivíduos, deve ser compreendida como o resultado de um dispositivo inato, uma capacidade genética e, portanto, interna ao organismo humano (...), a qual deve estar fincada na biologia do cérebro/mente da espécie e é destinada a constituir a competência linguística de um falante (MARTELOTTA, 2008:129).

Foi a publicação de *Syntactic Structures*, de Chomsky, em 1957, que atuou como um divisor de águas na Linguística do século XX, afastando a ciência da linguagem do trabalho feito anteriormente pela Linguística estrutural (e pelos *behavioristas*) e inserindo-a dentro dos estudos da mente humana conhecidos como ciências cognitivas<sup>47</sup>. Contrapondo uma visão empirista e mecanicista, Chomsky adota uma interpretação racionalista e mentalista da linguagem, defendendo que a experiência não é a fonte de todo o conhecimento e que a mente já vem equipada com um conjunto de ideias, noções ou conceitos inatos (BAALBAKI, 2015).

Propõem-se então a existência de uma faculdade da linguagem (formulada em termos de uma Gramática Universal) e o uso criativo da linguagem (liberdade em relação ao controle de estímulo) como atributos humanos peculiares; essa criatividade seria regida por regras que determinam a produtividade das línguas humanas (a geração de enunciados com uma certa estrutura gramatical) e cujas propriedades formais estariam relacionadas à estrutura da mente humana (LYONS, 1987). Com isso, as línguas deixam de ser interpretadas como um comportamento condicionado exclusivamente pelo meio externo e a Linguística

<sup>46</sup> Ex.: *A criança gosta de pipoca* é uma frase gramatical; ao contrário, *De gosta a pipoca criança* é um enunciado agramatical.

<sup>47</sup> “O conjunto das disciplinas que têm em comum o objetivo de compreender a natureza e o funcionamento da mente humana, tais como a psicologia, a neurociência, a inteligência artificial e a filosofia da mente” (SOUSA, 2012: 14).

passa a ser uma importante ciência dedicada a uma das mais fascinantes áreas da cognição humana. Em vez de ater-se à descrição da estrutura das línguas, a preocupação de muitos dos estudiosos volta-se para a elucidar os procedimentos pelos quais a mente “gera” as estruturas da linguagem (como as palavras, as frases e os discursos) e também para explicar como a mente humana é capaz de processar essas estruturas (competência linguística).

A despeito das diferenças mencionadas, tanto para os estruturalistas como para os gerativistas os estudos sobre a linguagem devem-se restringir à estrutura e não apelar para usos, intenção comunicativa (ou do falante) e nenhum outro expediente que leve em conta o que fazemos com a linguagem (OLIVEIRA; BASSO, 2011), uma vez que não influenciariam em sua organização interna. Além disso, para os últimos, a autonomia formal da gramática não prevê intersecções entre os módulos que a compõem (fonologia, morfologia, sintaxe e semântica), os quais também seriam autônomos. (RESENDE & RAMALHO, 2006).

## 4.2 Perspectivas Funcionalistas

Na segunda metade do século XX, outros aspectos da natureza geral da linguagem – que não o abstrato, formal e universalista das linguísticas Saussureana e em Chomskyana – começaram a ganhar destaque nos estudos da linguagem; isso se deu a partir da revisão das propostas teóricas, dos objetivos e métodos da análise linguística, que passaram a ser norteados pelo entendimento de que: (i) existe uma relação entre linguagem e uso no contexto social da linguagem, ou no contexto sociointeracional; (ii) as regras ou padrões linguísticos devem ser considerados como instrumentos ou meios para os objetivos comunicativos dos indivíduos; (iii) a linguagem ‘não é um fim em si mesma, mas [...] um requisito da interação verbal’ (PEZATTI, 2004; apud OLIVEIRA & BASSO, 2011: 947).

Apesar de abarcar pesquisadores com diferentes interesses, pode-se dizer que os princípios acima são um ponto em comum às perspectivas funcionalistas dos estudos da linguagem, para as quais seu objeto de estudo não é fechado ou autônomo, posto que consideram a forma da língua o resultado de nossas necessidades comunicativas (OLIVEIRA; BASSO, 2011). Posto isso,

se a língua é moldada pelo uso e esse uso satisfaz as necessidades humanas, nada mais natural do que imaginar que, quando alguém diz algo, diz com algum propósito e, mais ainda, que esse propósito deve ser levado em conta em qualquer explicação linguística e deve, inclusive, fazer parte do que seja o “objeto língua” (idem:98)

Assim, para além da função descritiva da linguagem, os funcionalistas enfatizam as dimensões socioideológicas dos enunciados (que passam a constituir a parte central dos estudos linguísticos-discursivos), conferindo destaque em quem produziu tal enunciado, na sociedade e condições históricas em foi e pôde ser produzido, nos seus “efeitos de sentido”, no que ele revela sobre o fundo ideológico de quem o produziu e no seu receptor (idem:100). A visão de que esses particulares moldam a organização interna do sistema linguístico abre caminho para o estudo de novos objetos e suscita o surgimento de novos ramos dos estudos linguísticos, tal como a Análise do Discurso.

#### **4.2.1 A Análise do Discurso**

O ramo da Linguística denominado Análise do Discurso trata das relações entre linguagem e sociedade e tem como objeto o estudo, observação, descrição e análise da língua em seu contexto social, isto é, em situações reais de uso (ALKMIN, 2006). Os analistas do discurso entendem que os usos linguísticos são moldados no momento mesmo do evento comunicativo e que, através da linguagem, os indivíduos realizam ações no mundo (apreensível através de certos níveis de análise) e atuam sobre o outro (construindo, desconstruindo ou compartilhando ideologias, crenças, teorias etc.) em uma dada situação de comunicação e em um determinado contexto sócio-histórico-ideológico. A Análise do Discurso não deve ser confundida com a Linguística Textual, cujo objeto é o funcionamento interno do texto, nem com a análise literária que, mesmo considerando o contexto, não repousa sobre o postulado da articulação entre a linguagem e o social (PAVEAU&SARFATI, 2006; apud BAALBAKI, 2015).

Uma das principais influências sobre o desenvolvimento das chamadas análises do discurso veio dos estudos propostos por Bakhtin, que criticou frontalmente as ideias subjacentes tanto aos postulados de Saussure quanto aos de Chomsky, defendendo que a verdadeira substância da língua não repousa na interioridade dos sistemas linguísticos, mas no processo social da interação verbal

(BAKHTIN, 1997; 2002). O pensador russo também compreendia que a relação entre significado e significante seria essencialmente histórica e ideológica (vide conceitos como *beleza*, *negro*, *justiça*, *liberdade*, por exemplo) em vez de somente arbitrária (como em *mesa*, *lâmpada* etc.); posto que julgava que as palavras não só têm seu sentido alterado ao longo do tempo como também comportam uma série de sentidos que mudam de acordo com quem o enuncia, considerava ineficaz estudar a linguagem humana fora da situação em que foi usada.

O filósofo, cujos primeiros escritos datam de 1920, mas que ficaram desconhecidos por décadas, propunha que o foco dos estudos linguísticos deixasse de ser os fonemas, morfemas, itens lexicais, relações sintagmáticas ou relações computacionais e se voltasse para a linguagem como ela aparece nas ocasiões em que as pessoas estão realizando ações sociais em conjunto; em outras palavras, focasse o enunciado, que necessariamente se relaciona com *discursos* que vieram antes e que virão depois dele, quer recuperando-os, quer antecipando-os.

Inicialmente, podemos afirmar que discurso, tomado como objeto da Análise do Discurso, não é a língua, nem texto, nem a fala, mas necessita de elementos linguísticos para ter uma existência material. Com isso, dizemos que discurso implica uma exterioridade à língua, encontra-se no social e envolve questões de natureza não estritamente linguística. Referimo-nos a aspectos sociais e ideológicos impregnados nas palavras quando elas são pronunciadas. (...) o discurso não é a língua(gem) em si, mas precisa dela para ter existência material e/ou real (FERNANDES, 2008:12).

Duas grandes tradições de estudos discursivos da atualidade, quais sejam, a francesa e a anglo-saxã, serão informadas pelas perspectivas acima; enquanto a primeira mantém uma relação privilegiada com a História, a última (da qual a presente pesquisa faz parte) filia-se diretamente aos estudos interacionais (MUSSALIM, 2001; apud BAALBAKI, 2015:122).

#### 4.2.2 Análise de Narrativas<sup>48</sup>

A Análise de Narrativas é uma vertente transdisciplinar dos estudos discursivos abrigados na área de Linguística Aplicada, sendo apoiada por diferentes áreas tais como sociologia, antropologia, psicologia social e estudos da linguagem; alinha-se a uma tendência sociológica nascida no contexto acadêmico americano na segunda metade do século XX que operou uma alteração

<sup>48</sup> Outros aspectos da Análise de Narrativas aparecerão no capítulo seis (Metodologia).

paradigmática significativa em relação aos estudos em larga escala privilegiados até então. Segundo Biar, Orton & Bastos,

uma das principais encarnações linguísticas da perspectiva “micro-escalar” foi a Sociolinguística Interacional (GUMPERZ, 1982; SCHIFFRIN, 1987; TANNEN, 1989, entre outros), que produziu um programa de investigação de orientação empírica, interessado na coconstrução de sentido em situações concretas de comunicação. A Análise de Narrativa nasce como uma ramificação dos estudos da interação (2021:232).

O motivo de privilegiar o contexto “micro”, ou seja, os encontros sociais (situações em que estamos face a face com um ou mais interagentes)<sup>49</sup> como objeto de estudo, reside no fato de que para a Análise de Narrativas são nesses encontros que as pessoas se engajam na (re)produção do que chamamos de vida social, nos quais podemos observar a vida social *acontecendo*. Ainda de acordo com as autoras,

ao apostar no micro e enfatizar a agência das pessoas, não estamos em absoluto desprezando as estruturas e molduras regulatórias, ou afirmando que significados e relações sociais são produto exclusivo de interação singulares. (...) Existem diferenças estruturais (por exemplo, recursos e vantagens associados a classe, gênero e raça) que, sem dúvida, distribuem regulações e expectativas para a ordem microinteracional, mas os arranjos interacionais em que essas diferenças se manifestam podem ser diversos; não são determinações que não possam ser afrouxadas ou subvertidas no domínio do face a face. (...) A questão aqui é simplesmente explorar o que é viável à observação empírica (BIAR, ORTON & BASTOS: 2021:233-234).

Posto isso, e sob o entendimento de que ao contar histórias os indivíduos, entre outras ações (a) (re)criam ou sustentam, naturalizam ou desafiam crenças, valores, identidades, rótulos, categorias sociais e as expectativas a elas atreladas; (b) conferem coerência a suas experiências de vida; (c) cultivam e negociam relações identitárias; (d) posicionam-se avaliativamente em relação a personagens, objetos, ações narradas; e (e) reivindicam pertencimento e exclusão em relação a grupos sociais, entre outras práticas, o escopo da Análise de Narrativas é depreender o que indivíduos estão realizando ao narrar suas histórias (idem:233).

#### 4.2.2.1 O Modelo Laboviano

Após os estudos de Labov (1972) e Labov e Waletzky (1967) terem sido

<sup>49</sup> Atualmente, o critério da copresença tem se afrouxado significativamente de modo a contemplar ocasiões igualmente frequentes para certos grupos, em que pessoas não necessariamente estão na companhia física uma das outras, mas ainda assim estão fazendo coisas juntas: conversando pelo *WhatsApp*, orientando por *Skype*, discutindo no *Facebook* (BIAR, ORTON & BASTOS, 2021:233-234).

apresentados em um encontro da Sociedade Americana de Etnologia, em 1966, eclodiram investigações de todas as formas e gêneros de narrativa não-ficcional. Foi ao notar que narrativas de tipos mais desenvolvidos possuíam algumas características comuns em suas estruturas que Labov entendeu que a semelhança estrutural entre histórias contadas por diferentes narradores não se daria por acaso, uma vez que cada uma dessas partes reforçava o agenciamento do narrador durante um evento narrativo.

A tais estruturas, que formavam uma espécie de seção narrativa, Labov denominou *sumário (ou resumo)*, *orientação*, *complicação*, *avaliação*, *resolução* e *coda*. O primeiro segmento, o *sumário*, situa-se no início da narrativa, abarcando o ponto da história e praticamente a resume, recobrando o mesmo período de tempo que a narrativa. O segundo segmento, a *orientação*, é a parte da narração em que o narrador fornece alguns dados contextuais relativos à história, como por exemplo, o tempo, o lugar, as personagens ou a situação (quando, onde, o que, quem). As *ações complicadoras* são a sequência temporal de enunciados e constituem a espinha dorsal da narrativa; a *avaliação* é onde se encontra a “razão de ser da história” (LABOV, 1972:366), o trecho em que o interlocutor poderá entender o motivo de a história estar sendo contada e onde o narrador fornece sua perspectiva dos acontecimentos. A *resolução* é considerada o momento de encerramento dos eventos, apontando para o resultado das ações complicadoras; a *coda* é uma das várias formas disponibilizadas ao narrador para sinalizar à audiência que a narrativa terminou, transportando-a do tempo da narrativa para o tempo real, podendo aparecer na forma de uma observação geral e mostrar o efeito dos eventos sobre o narrador.

Apesar dos estudos de Labov, permeados por uma visão estruturalista, considerarem narrativas como representações acuradas de eventos passados e estarem preocupados em identificar os aspectos formais gerais e/ou os segmentos de uma narrativa bem formada, suas pesquisas abriram caminhos para a exploração de usos situados, além da possibilidade de investigação através de análises culturais, isto é, das formas e dos contextos pelas quais e nos quais as histórias são contadas (BROCKMEIER e CARBAUGH, 2001). Por isso, importantes pesquisadores da área recomendam que se tente depreender o “esqueleto” de uma narrativa quase sempre com base em propostas que se baseiam nesse modelo laboviano (apud BASTOS & FABRÍCIO, 2009).

#### 4.2.2.2 Pequenas histórias e Pontos de virada

Dentre as revisões, extensões e elaborações que alteraram a visão do modelo de narrativa tradicional pode-se citar a de Ricoeur, para quem a narrativa em lugar de ser um reflexo da vida, cuja ordem seria determinada pela ordem em que os fatos aconteceram, deve ser encarada como uma “elaboração e aprimoramento do que aconteceu”, constituindo-se em uma organização da experiência através da qual uma miríade de sequências ligam-se umas às outras e na qual a sequência de eventos é tida como necessária mas não como suficiente para que se encare um evento de fala como uma narrativa (apud BRUNER, 1997: 48).

Outrossim, em lugar de privilegiar como objeto de estudo “narrativas longas, relativamente ininterruptas, com *accounts* de eventos passados (ou de história de vida) planejados ou controlados pelo falante” (GEORGAKOPOULOU, 2015), pesquisas recentes passaram a abarcar uma gama de gêneros narrativos com grau de reportabilidade não tão elevado e destituídos, em certa medida, daquela instância moral relacionada ao caráter dramático da narrativa tradicional; denominadas de pequenas histórias, esses gêneros apresentam-se como “um modelo para”, não “um modelo de” análise narrativa (DURANTI, 2005, apud GEORGAKOPOULOU, 2015).

Outra contribuição ao modelo narrativo tradicional que utilizo como instrumento de análise nesta pesquisa é o modelo teórico apresentado no artigo “Narrativa e identidade: a mão dupla do tempo” (MISHLER, 2002), em que o autor – com base em estudos de entrevistas com artesãos e sobreviventes de abuso sexual a respeito de suas histórias de vida – contrapõe dois modelos descritivos relativos às funções da ordem temporal nas narrativas: o do tempo do relógio/cronológico e o do tempo narrativo/experiencial.

Segundo o pesquisador, para além do interesse na especificação da estrutura da narrativa como um objeto da Análise do Discurso, a compreensão da distinção entre esses dois modelos acarreta consequências sobre a teoria e a pesquisa em áreas nas quais a mudança ou desenvolvimento são tópicos essenciais (tais como nos estudos da aprendizagem, das alterações de personalidade e do desenvolvimento humano – tanto nos níveis individual quanto cultural e social).

Em uma breve historiografia sobre o conceito de narrativa, Mishler contrapõe as reflexões de Labov-Waletzky (1967) às de Ricoeur (1980) sobre a questão, assinalando o fato de que embora os primeiros reconheçam a principal função da narrativa como avaliativa (e não referencial), isso não os demove de privilegiar o tempo cronológico pela assunção da ‘correspondência temporal linguagem-realidade’. O contraste entre os dois modelos servirá de ponto de partida investigativo sobre o problema da ordenação temporal nos estudos da narrativa, que desembocará em um alerta sobre o risco da dependência única e exclusiva da cronologia como enquadre interpretativo para se fazer sentido de uma história.

Sobre a questão, Mishler propõe a adoção de perspectivas alternativas, que enfatizem a importância do enredo na transformação de eventos em uma história, e lembra que Ricoeur confere função primordial ao final de uma história ainda durante seu processo de construção ao argumentar que “um enredo estabelece a ação humana não apenas no âmbito tempo (...) mas também no âmbito da memória” (RICOEUR, 1980; apud MISHLER, 2002:101). Ainda de acordo com Mishler, o filósofo francês defende que o conhecimento do final de uma história é de suma importância para o entendimento de como os eventos anteriores, na sequência, funcionam como começos e meios, e postula que sem esse conhecimento não se pode determinar quais eventos pertencem à sequência narrativa e quais não.

Essa reconceitualização da narração (‘narrativização’) altera a visão-padrão da ordenação temporal como algo que representa uma sequência cronológica na qual certos eventos que precedem outros são independentes e constituem causas potenciais ou explicações para os eventos que se seguem (tempo cronológico). De fato, tais eventos não seriam independentes, mas interrelacionados pelo enredo.

Assim faz-se necessária – para um melhor entendimento sobre os processos de aprendizagem, mudança e desenvolvimento dos indivíduos – a existência de uma alternativa (ao modelo casual de ordem temporal linear)<sup>50</sup> que, para Mishler, seria o oferecido por um modelo narrativo/experiencial do tempo, o qual propõe que o ato de narrativizar reatribui significado aos eventos em termos das suas

---

<sup>50</sup> Para o pesquisador, a aplicação do tempo cronológico ao mundo físico se mostra satisfatória por lidar com objetos materiais não sobrecarregados com consciência, reflexividade, memória e intencionalidade.

consequências, isto é, de como a história se desenvolve e termina (e não em termos do seu lugar temporal na sequência de eventos). Sendo assim,

construídos retrospectivamente, por meio de um olhar retrovisor desde o presente, os enredos nessas narrativas pessoais são “governados como um todo” pelos seus modos de finalização, isso é, pela situação na qual os contadores se encontram depois de algo que lhes aconteceu no passado (MISHLER, 2002: 104).

Sob essa perspectiva, o tempo da narrativa<sup>51</sup> torna-se um aspecto central para a maneira como uma história é estruturada e entendida, ao passo que o ordenamento temporal passa a ser alocado como uma estratégia para organizar os eventos em um enredo.

Ao discorrer sobre a noção de pontos de virada – aqueles em que os entrevistados relatam eventos como algo que modificou sua compreensão sobre experiências passadas – Mishler, a partir de suas entrevistas de pesquisa, elenca exemplos de tipos de perguntas que surgem com base em uma perspectiva narrativa/experiencial, reforçando a significância dos finais das histórias para a audiência e por fim nos lembrando que “nem as trajetórias de nossas vidas, nem as histórias que construímos para entender a nós próprios e aos outros são serenas, contínuas e progressivas” (idem: 112).

### 4.3 Sistemas de Coerência

O conceito de coerência, dentro do construto teórico de Linde (1993), é definido como o resultado de uma ação conjunta entre o falante e o interlocutor, sendo bastante raro haver necessidade de negociações posteriores sobre o significado de um texto uma vez que, comumente, somos bastante hábeis na tarefa de construir e alcançar a coerência (idem). Segundo a autora, pode-se considerar a coerência também como um fenômeno que se estabelece entre partes do texto, entre uma parte do texto e o texto como um todo e entre o texto e um outro texto do mesmo tipo.

No âmbito da Análise do Discurso, o processo de criação da coerência tem sido visto tanto como uma demanda tanto social como pessoal; no âmbito social, a fim de que apareçamos como membros competentes de nossa cultura; no pessoal, para preencher a necessidade de compreender nossas vidas como algo que faz

---

<sup>51</sup> Tempo *narrativo* = tempo em que os fatos “aconteceram”; tempo *da narrativa* = momento em que os fatos são narrados.

sentido. Outro aspecto a considerar é que “não obstante a coerência de um texto resulte da condição de como o texto é criado e negociado, há também uma base cultural para qualquer negociação desse tipo” (LINDE, 1993:18). Assim, narradores precisam criar um elo de causalidade adequado entre os eventos narrados em sua história a fim de que as mesmas não sejam consideradas inaceitáveis ou insatisfatórias. À prática social de estabelecer uma “causalidade adequada” entre os eventos de uma história – que exige do protagonista o exercício de uma correta e suficiente agência e que também implica convencer o interlocutor de que eventos da vida foram motivados por causalidade adequada – chama-se Princípio de coerência.

No caso desta pesquisa, a criação de uma causalidade adequada significa estabelecer que existiram boas razões para o participante, por exemplo, abraçar ou rechaçar o conceito de raça, apoiar ou rejeitar a inclusão da temática racial na agenda das igrejas evangélicas, se engajar ou se distanciar de movimentos sociais que buscam igualdade racial, reparação histórica etc. Ainda que os motivos para tais posturas e ações não pareçam razoáveis ou suficientemente bons, de alguma maneira poderiam ser vistos como aceitáveis, dadas as circunstâncias ou entendimentos especiais que se vinculam principalmente ao seu estoque de crenças culturais e subculturais, ou seja, ao seu Sistema de coerência, entendido como um sistema de crenças pelo qual as ações narradas podem ser entendidas e justificadas.

Esta pesquisa considera que a rede de crenças da religião cristã protestante – que os participantes aderem – é um Sistema de coerência religioso, isto é, um dispositivo cultural mais global que o Princípio de coerência e utilizado para a organização de experiências numa narrativa compartilhada socialmente; pode ser entendido também como uma “prática discursiva que provê um ambiente no qual uma declaração pode ou não pode ser tomada como a causa de outra declaração” (LINDE, 1993:163).

De acordo ainda com essa teorização, entende-se por senso comum o grupo de crenças compartilhado por todos os membros de uma determinada cultura, e como sistema especializado as crenças e relações entre crenças sustentadas, compreendidas e adequadamente utilizadas por especialistas em uma área específica do conhecimento; o protestantismo, por exemplo, costuma ter na figura do pastor o seu perito.

Há sistemas de coerência mais locais e aqueles que possuem uma razoável pretensão de completude, os quais se propõem a dar explicações para a maioria (se não todas) as esferas da existência humana, como a maioria dos sistemas religiosos que, ao contrário de sistemas que são mais obscuros, pode ser considerado um sistema de coerência explícito, uma vez que as pessoas que dele compartilham revelam seu comprometimento com práticas tais como a frequência a reuniões periódicas, o uso de determinados jargões ou termos nativos etc. (LINDE, 1993).

## 5. Aspectos Conceituais

Uma vez que o significado de alguns termos utilizados nesta pesquisa podem flutuar de acordo com a teoria epistemológica usada ou campo de conhecimento em que se situa o pesquisador, este capítulo discorrerá sobre essas noções e tentará circunscrever a abrangência e limites de sentido assumidos pelas mesmas nesta pesquisa de cunho sociodiscursivo.

### 5.1 Raça

Embora seja difícil situar com precisão a origem do sentido mais antigo do termo, alguns estudiosos entendem que a classificação da população mundial com base nessa concepção *teve* sua origem no aparecimento do capitalismo colonial, que tinha como um de seus alicerces a divisão da população mundial a partir do critério racial (QUIJANO, 2000; apud REIS, 2011); em conexão com esse entendimento, há os que defendem que a ideia de raça surgiu da necessidade de definir o que e quem era a humanidade, questão suscitada a partir do encontro dos povos europeus com essas figuras que eram a marca dos povos ‘isolados e insociáveis’, uma espécie de humanidade de vida inconstante e que tinha de si mesma uma consciência ‘sem universalidade’: os índios americanos, os negros africanos e os asiáticos (TODOROV, 1993; MBEMBE, 2018).

No artigo “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia”, Munanga (2003) declara que é por causa de os conceitos e as classificações servirem de ferramentas para operacionalizar o pensamento que a classificação da diversidade humana em raças teria sido efetuada. Assim, conquanto nas ciências naturais o termo tenha sido utilizado pela Zoologia e pela Botânica para fins de classificação de espécies animais e vegetais<sup>52</sup>, já no período medieval a palavra designava também ascendência ou linhagem, isto é, um ancestral comum que conferia algumas características físicas semelhantes; porém, foi somente a partir dos séculos XVI e XVII que o conceito de raça viria exercer influência sobre as relações entre classes sociais. Na França, por exemplo,

a nobreza local se identificava com os francos, de origem germânica, em oposição aos gauleses, população local identificada com a plebe. Não apenas os francos se

---

<sup>52</sup> Foi nessa acepção que o botânico sueco Lineu (1707-1778) classificou as plantas em vinte e quatro raças ou classes (MUNANGA, 2003).

consideravam como uma raça distinta dos gauleses (...), eles se consideravam dotados de sangue “puro”, insinuando habilidades especiais e aptidões naturais para dirigir, administrar e dominar os gauleses, que segundo pensavam, podiam até ser escravizados (MUNANGA, 2003:1).

Não obstante o excerto acima sugerir que nesse momento histórico a noção de raça já fosse usada para legitimar relações de dominação e de sujeição entre diferentes classes, Munanga entende que “se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade” (MUNANGA, 2003:5); para ele, o problema teria sido seu emprego como uma justificativa para hierarquizar, ou seja, estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. Com efeito, ainda que tal entendimento não seja unânime, pesquisas historiográficas corroboram que as guerras e as conquistas no tempo das lutas políticas populares da burguesia na Inglaterra (em fins do século XVI e princípios do XVII) e depois da aristocracia contra o poder monárquico na França (em princípios do século XVII e ao longo do XVIII) se expressaram (como veremos) através de um vocabulário de luta racial no qual a palavra ‘raça’ não possuía nem um caráter biologizante e nem hierarquizador.

### 5.1.1 Genealogia

Foucault, ao realizar uma análise genealógica sobre o funcionamento de diversos mecanismos de dominação e sobre as relações de poder (cf. FOUCAULT, 2010), observa que no fim da Idade Média (século XVI e início do XVII) começa a aparecer um discurso diferente, que não mais sustentava a ideia – outrora universal, defendida e conservada pelo ‘discurso da soberania’ – de identificação entre o povo e seu monarca; esse novo discurso entende

a guerra como o substrato permanente de todas as instituições do Estado e da lei, e desloca a visão (...) que atribuíra à sociedade uma organização piramidal em favor de uma visão binária, que explica esse corpo social como dividido em dois grupos, por duas nações ou raças confrontadas eternamente, cujo conflito determina o caráter mesmo do Estado, de suas instituições e de suas leis (FOUCAULT; apud IZQUIERDO, 2014:124-5).

A guerra – bem como os aspectos concernentes à superioridade, à anterioridade, às invasões, às ocupações recentes ou milenares – surge então como uma espécie de motor da história, conforme atestavam narrativas sobre o

enfrentamento das raças, isto é, os relatos mitológicos, populares e aristocráticos que giravam em torno do problema da Conquista, fonte do direito de dominação. Esse teria sido o primeiro discurso rigorosamente histórico-político nascido na sociedade ocidental desde a Idade Média, o marco simbólico do fim da Antiguidade.

Sob o entendimento de que a história se constitui ela própria em “um discurso e em uma prática históricos” (FOUCAULT: 2010:62), o filósofo e historiador atribui ao discurso de raças de então um caráter contra-histórico, uma vez que o mesmo carregava em seu bojo o ineditismo de se opor ao discurso predominante na época, qual seja, o da antiguidade, o da genealogia ou mesmo o do filósofo que se pretendia neutro mas que também legitimava e fortalecia uma soberania opressora. Esse contradiscurso apregoava que os monarcas e as leis buscavam ocultar suas origens “no acaso e na injustiça das batalhas”, argumentando que o poder, o direito e a lei também podiam ser vistos como abuso, violência ou extorsão.

Por fim, o discurso da guerra entre as raças possuía caráter contra-histórico porque ecoava no seio de uma parcela da sociedade que reclamava o seu direito “arraigado numa história e descentralizado em relação a uma universalidade jurídica” (FOUCAULT: 2010:44): o direito de sua família ou de sua raça; com efeito, ao ver a nação como sujeito de sua própria história e reforçar a posição de grupos que almejam o poder, esse discurso acaba por servir de matriz à ideia de nacionalismo e à noção de classe social, favorecendo o surgimento de uma nova consciência histórico-política, a consciência histórica da revolução (FOUCAULT; apud IZQUIERDO, 2014), a qual passou a conferir à interpretação da história e de sua escrita um lugar privilegiado de combate.

Esse discurso, que serviu tanto ao pensamento radical inglês no momento da revolução (século XVII) quanto à reação aristocrática francesa contra o poder de Luís XIV (século XVIII), (FOUCAULT, 2010), converteu-se em uma forma de crítica contra o poder estabelecido. A sua capacidade de circulação, traduzida por sua utilização em projetos de teor tanto reacionário quanto conservador – seja de raiz burguesa, aristocrática ou socialista – derivou de sua visão binária e também de sua origem popular-burguesa e aristocrática simultaneamente.

### 5.1.1.1 A racialização da humanidade

Embora o termo raças<sup>53</sup> tivesse um sentido de acentuado caráter político e histórico, os elementos com os quais se articulava – diferenças étnicas, de idioma, de vigor etc. – não só dividiram em dois polos opostos o corpo social da época como também encaminharam essa noção rumo a uma biologização dentro dos discursos de “biólogos racistas e eugenistas”. A transformação daquele discurso em um outro, que serviria para desqualificar as sub-raças colonizadas e para justificar o controle dessas populações, se deu pela gradativa substituição da ideia de duas raças – que se opõem de modo antagônico num corpo social – pela concepção de uma sociedade biologicamente monista, que teria o Estado – outrora instrumento de dominação de uma raça sobre outra – como “o protetor da integridade, superioridade e da pureza da raça em uma sociedade que se imagina a si mesma racialmente homogênea” (IZQUIERDO, 2014:129); curiosamente, tal fenômeno se observa exatamente no momento em que o velho discurso de luta das raças vai se convertendo em um discurso revolucionário de luta de classes<sup>54</sup>.

Apesar de a unidade do gênero humano ser considerada então um postulado, um significativo senso de hierarquia se insurgia, favorecendo o aparecimento do racismo<sup>55</sup> como uma espécie de ressignificação daquela contra-história, agora no sentido biológico do termo. O conceito de raça passou a designar precipuamente as humanidades não europeias; a cor da pele, marca exterior mais evidente, foi o critério utilizado para a divisão da espécie<sup>56</sup> humana em três raças: branca, negra e amarela, sendo as duas últimas consideradas uma espécie de estado de degradação, separadas do homem ideal por um intervalo de

<sup>53</sup> “Dirão, e nesse discurso dizem, que há duas raças quando se faz a história de dois grupos que não têm a mesma origem local; dois grupos que não têm, pelo menos na origem, a mesma língua e em geral a mesma religião; dois grupos que só formaram uma unidade e um todo político à custa de guerras, de invasões, de conquistas, de batalhas, de vitórias e de derrotas, em suma, de violências; um vínculo que só se estabeleceu através da violência da guerra. Enfim, dirão que há duas raças quando há dois grupos que, apesar de sua coabitação, não se misturaram por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder” (FOUCAULT, 2010:65).

<sup>54</sup> “Em 1882 ainda, Marx dizia a Engels: a história do projeto e da prática revolucionários não é indissociável dessa contra-história das raças e da importância que ela teve no Ocidente nas lutas políticas” (apud FOUCAULT, 2010:71, nota 6).

<sup>55</sup> Sobre o fato de alguns autores refutarem a teoria de que o racismo é uma construção ideológica que se estruturou em torno do conceito moderno de raça (cf. MOORE, 2007; ISAAC, 2004; apud SCHUCMAN, 2012), ver comentários iniciais de Foucault (2010) de aula de 4 de fev. de 1976.

<sup>56</sup> “Datam do século XIX as teorias poligenistas nas quais a palavra ‘raça’ passou a ser usada no sentido de tipo, designando espécies de seres humanos distintas tanto fisicamente quanto em termos de capacidade mental” (BANTON, 1994; apud GUIMARÃES, 1999:23).

tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável. A criação do ser negro, particularmente, deu-se pela geração de um vínculo social de sujeição de um corpo do qual se esforçariam para obter o máximo de rendimentos; tal façanha foi alcançada após um imenso trabalho legislativo realizado ao longo do século XVII.

A fabricação dos sujeitos raciais no continente americano começou por sua destruição cívica e, portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não eram mais homens *como todos os outros*. Ela prosseguiu com a extensão da servidão perpétua a seus filhos e descendentes. Essa primeira fase se consolidou num longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de recorrer aos tribunais fez do negro uma não pessoa do ponto de vista jurídico. Agregou-se a esse dispositivo judiciário uma série de códigos de legislação escravocrata, muitos deles na sequência de levantes de escravos. Consumada essa codificação, pode-se dizer que (...) o negro passou a ser a partir de então nada além de um bem móvel, pelo menos de um ponto de vista estritamente legal (MBEMBE, 2018:45).

Para além da biologização da raça, a racialização da servidão busca justificar-se ao tentar derivar as características culturais de um determinado grupo de suas características biológicas, criando uma espécie de vínculo e dependência do cultural ao biológico; em outras palavras, teria ocorrido paralelamente nesse período uma naturalização mesmo das hierarquias sociais como explicação para as desigualdades entre os grupos humanos<sup>57</sup>. A doutrina racista, que se expressou na biologia e no direito (como visto acima), serviu outrossim para justificar “a desigualdade de posição social e de tratamento, a separação espacial e a desigualdade de direitos entre colonizadores e colonizados, entre conquistadores e conquistados, entre senhores e escravos e, mais tarde, entre os descendentes destes grupos incorporados num mesmo Estado nacional” (GUIMARÃES, 1999:3).

Nesse sentido, coube aos naturalistas do século XIX não apenas narrar o percurso das raças (como aos cronistas do século XVI), mas também classificá-las, ordená-las e organizá-las. Assim, nesse período do pensamento ocidental, caracterizado pelo desligamento de qualquer tentativa de se conhecer a fundo aquilo de que se falava e onde formas de vida extremamente complexas eram remetidas à pura simplicidade dos epítetos, o negro é

<sup>57</sup>“Há diversas maneiras de ‘naturalizar’ as hierarquias sociais. O termo ‘natural’, empregado em sentido amplo, significa uma ordem a-histórica ou trans-histórica (...): uma justificativa teológica (origem divina); científica (endeterminada); ou cultural (necessidade histórica – como no caso de evolucionismos que justificam a subordinação de uma sociedade humana por outra) (GUIMARÃES, 1999:32).

o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura de seu deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana nem a moldar seu mundo. (...) nisso que se distancia da normalidade da espécie (MBEMBE, 2018:41).

Foi somente no século XX que pesquisas rigorosas na área de Genética Humana provocariam uma guinada nos entendimentos sobre o tema, de tal modo que passaram a ser considerados de mesma raça aqueles indivíduos cujas distâncias genéticas fossem fracas e, de raças distintas aqueles separados por grande distância (considerando-se as médias de afastamentos). Importa ressaltar que essa definição conduz, para as populações de bovinos e de cães, por exemplo, a conjuntos passíveis de serem agrupados; para a espécie humana, contudo, leva à constatação de uma impossibilidade de classificação.

Com efeito, observa-se que entre os seres humanos as diferenças mais importantes não ocorrem entre os grupos mas sim dentro dos grupos<sup>58</sup>; ante tal constatação, os especialistas desse campo de conhecimento chegaram à conclusão de que o conceito de raça, tal como esboçado pela biologia, é cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana. Em outras palavras, é impossível definir ‘raças’ sem uma arbitrariedade tal que esta classificação fique desprovida de sentido (MUNANGA, 2003; JACQUARD, 1994). Posto que raça não existe como fato natural físico, antropológico ou genético – pelo menos em relação a seres humanos – algumas vozes começaram a se insurgir contra a continuidade do uso do termo. Essa repentina reação intelectual e emocional realçando a desimportância da ‘raça’ seria, na visão de Kilomba (2010), uma estratégia do sujeito branco para reduzir seus desejos inconscientes agressivos em relação aos ‘outros’.

### 5.1.2 Concepções atuais sobre raça

Achille Mbembe lembra que alguns intelectuais definiram raça como (i) o recorte móvel de um processo perpétuo de poder e de incessantes transações que

<sup>58</sup> “Para que uma população se diferencie de uma outra (...) é preciso que as migrações entre elas sejam extremamente limitadas. Basta alguns migrantes para anular a consanguinidade média trazida por várias gerações de isolamento. Uma mutação que se acha favorecida pelo meio é eliminada, malgrado sua vantagem seletiva, por um fluxo de imigrantes mesmo muito limitado” (JACQUARD, 1994: 3).

modificam e deslocam o conteúdo do termo, tornando-o movediço; (ii) o conjunto de práticas que a constituem, posto que desprovida de dimensão interior; (iii) um efeito internalizado do olhar do outro e por isso pertinente ao mundo sensorial (FOUCAULT; FANON; apud MBEMBE, 2018).

O próprio pesquisador camaronês define-a como um distúrbio psíquico, um complexo perverso, gerador de temores, de tormentos e de perturbações do pensamento; e também de terror, de infinitos sofrimentos e de catástrofes. Entende-a como uma forma de estabelecimento de poder que opera enquanto afeto e instinto, necessitando para isso se converter em uma estrutura imaginária, que escape às limitações do concreto mas que ao mesmo tempo comungue com o sensível, no qual se manifesta.

Ciente da dificuldade de apreensão do conceito, Munanga (2008) interpreta-o como uma categoria cujo significado só pode ser determinado pela estrutura global da sociedade em que é empregado, bem como pelas relações de poder que regem essa mesma sociedade<sup>59</sup>; seu conteúdo, em vez de político, é ideológico e carregado de algo não proclamado.

Em consonância com as percepções e conjecturas acima, mesmo que para um biólogo ou geneticista o termo se refira a uma noção impossível de ser aplicada à humanidade, as relações cotidianas, em diferentes nações contemporâneas sugerem que as categorias mentais que a sustentam não desapareceram, mas antes são reificadas frequentes vezes no momento da sua designação, quando “certas formas de subvida são produzidas e institucionalizadas, a indiferença e o abandono justificados, a parte humana no outro violada, velada ou ocultada, e certas formas de encarceramento e até mesmo de abate toleradas” (MBEMBE, 2018:70).

O grau de impregnação que justificativas naturalistas para as desigualdades entre os grupos humanos alcançaram nas sociedades – atrelando as características intelectuais e morais de um determinado grupo aos seus atributos físicos ou biológicos – está, de certa forma, ligado à permanência em circulação do conceito de raça. Percebida através de um conjunto de práticas e crenças discriminatórias, o reavivamento do sujeito racial é um dos motivos pelos quais muitos cientistas sociais insistem em não ignorar a validade do termo em suas

---

<sup>59</sup> “Nos Estados Unidos, por exemplo, as raças são tão óbvias que os sociólogos não se sentem, em geral, obrigados a defini-las conceitualmente” (GUIMARÃES, 1999:21).

pesquisas.

Assim, se por um lado deve-se entender que nem todos os brancos que defendem a abolição do termo o fazem por “um senso de culpa” (cf. KILOMBA, 2010), mas o fazem por julgar não ter outra serventia que não a de perpetuar as justificativas naturalistas para as desigualdades entre os grupos humanos, por outro lado é preciso lembrar que “para aqueles que sofrem ou sofreram os efeitos do racismo, não há outra alternativa senão reconstruir, de modo crítico, as noções dessa mesma ideologia” (GUIMARÃES, 1999:22).

Especificamente, a retomada do termo por intelectuais negros (sob a forma de apelação e não de designação) se dá pelo entendimento de que o conceito se tornou uma variante social e cultural que atua como uma estratégia para a construção de um elo de solidariedade entre os afetados pelo problema. Se inicialmente, a invocação da raça visava fazer nascer um vínculo e um lugar com base nos quais a comunidade pudesse se manter de pé em resposta a uma longa história de sujeição, de fratura e de perda ocasionada pela condição de ‘sem parentes’ imposta ao escravo negro juridicamente destituído de qualquer parentesco no Novo Mundo, os intelectuais negros da atualidade entendem que seu uso favorece uma ação coletiva em defesa: (i) da integridade física, legal e/ou territorial; (ii) da adoção de medidas de promoção da qualidade de vida desses contingentes; (iii) do resgate positivo da trajetória histórica e cultural de seus ancestrais e; (iv) de mudanças de padrões estéticos e simbólicos tradicionalmente atribuídos a determinadas características físicas dessa população (CARVANO; PAIXÃO, 2008). O uso do termo raça, portanto, deve ser entendido atualmente como uma recriação que tem por objetivo a superação da própria carga semântica estigmatizante do vocábulo, o que somente poderá deixar de existir quando vier a acontecer a tão almejada igualdade de condições de vida dos diferentes segmentos que integram nossa sociedade (idem).

## 5.2 Identidade

Tanto dentro quanto fora do universo acadêmico, o termo identidade tem sido evocado com frequência e com diversas funções. A fim de evitar confusões e principalmente de que a palavra seja tomada segundo a acepção que possui no senso-comum, onde é caracterizada e “entendida de forma rígida e naturalizada

pouco afeita à pluralidade ou à elasticidade que lhes são peculiares” (SALUM Jr, 2016:12), passo a tecer um breve comentário acerca da acepção com que utilizo o termo nesta pesquisa.

Segundo Woodward (2014), a base da visão quase determinista mencionada acima repousa sobre uma perspectiva essencialista da identidade; tal perspectiva sugeriria, no caso desta pesquisa, a existência de um conjunto cristalino e autêntico de características que todos os indivíduos autodeclarados negros – que compartilham do mesmo Sistema de coerência religioso – partilham e que não se altera ao longo do tempo.

O ponto de vista adotado aqui, no entanto, alinha-se mais a uma perspectiva não essencialista, que busca focar tanto as diferenças como as características comuns desse mesmo grupo; desse modo, e conforme se poderá verificar no capítulo de análises, assume-se aqui, primeiramente, que as identidades são fabricadas por meio da marcação das diferenças, as quais ocorrem por meio de sistemas simbólicos de representação; em outras palavras, diz-se que a identidade *depende* da diferença (simbólica e social) que, nas relações sociais, são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios (WOODWARD, 2014).

Em segundo lugar, considera-se aqui que tanto a identidade pessoal quanto a identidade socialmente derivada pressupõem uma interação, onde a ideia que um indivíduo (ou indivíduos) faz(em) de si mesmo(s) é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação, posto que a identidade, em lugar de construída no isolamento, é negociada e depende de maneira vital das relações dialógicas estabelecidas com os outros durante toda a vida (d’Adesky, 2001; apud GOMES, 2005). Essa relação com os outros – uma vez que realçam traços culturais que podem se manifestar através de práticas linguísticas, festivas, rituais e outras referências civilizatórias que marcam a condição humana (GOMES, 2005) – constitui aspecto fundamental para a criação de referências culturais de grupos sociais.

Outro aspecto que se deve salientar sobre a identidade é ter o plano do discurso como *locus* privilegiado para sua manifestação (NOVAES, 1993; apud GOMES, 2005). Essa percepção está em conformidade com Hall, para quem as identidades “têm a ver com a questão da utilização dos recursos (...) da linguagem

e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos” (2014:109). Segundo o mesmo autor,

elas surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a “suturação à história” por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia (idem).

Essa “suturação à história” – que é o ponto de encontro entre “os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares” e “os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’” – é aquilo em que se consistem as identidades (HALL, 2014:112). Assim, posto que são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou ‘fixação’ do sujeito ao fluxo do discurso, e que uma suturação eficaz do sujeito a uma posição-de-sujeito exige um investimento naquela posição, o entendimento assumido aqui é o de que a identidade se aproxima mais de uma articulação do que de um processo unilateral (idem).

Quanto ao entendimento daquilo a que, nesta pesquisa, me refiro como identidade negra, apoio-me nas reflexões de Gomes (2005), para quem a identidade negra é uma construção social, histórica, cultural e plural que implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/racial, sobre si mesmos, a partir da relação com o outro. Conforme a autora,

como em outros processos identitários, a identidade negra se constrói gradativamente, num movimento que envolve inúmeras variáveis, causas e efeitos, desde as primeiras relações estabelecidas no grupo social mais íntimo, no qual os contatos pessoais se estabelecem permeados de sanções e afetividades e onde se elaboram os primeiros ensaios de uma futura visão de mundo (2005:43).

Reconhecer-se em uma identidade negra, então, implica responder afirmativamente àquelas práticas (mencionadas acima) que tentam nos interpelar e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência.

### 5.3 Religião

Muito se tem discutido sobre o fenômeno da secularização da sociedade, que pode ser entendido como um processo de “mutação sociocultural que se traduz por uma redução do papel institucional e cultural da religião”

(WILLAIME, 2012:159). Se levarmos em consideração, porém, que a secularização do sistema social se distingue da de seus atores, compreenderemos por que tal fenômeno não implica, necessariamente, um declínio sensível da participação religiosa individual e tampouco o ocaso da religião (idem).

De fato, muitos pesquisadores dos fenômenos sociais se perguntam como ainda seria possível, no atual estágio da história da humanidade, onde a ciência e a tecnologia praticamente já há muito “desencantaram” aquele mundo mítico medieval, e onde o saber científico é caracterizado pelo seu rigoroso ateísmo metodológico (ALVES, 2014), a disseminação do crer e mesmo a permanência (ainda que sob uma forma mais individualizada) do fenômeno religioso, definido como

“um sistema de símbolos que age de um modo tal, que suscita poderosas motivações e disposições no homem, profundas e duráveis, formulando concepções de ordem geral sobre a existência e fornecendo, a tais concepções, uma aparência de realidade fazendo com que essas motivações e disposições pareçam se apoiar somente no real (GEERTZ, 1966; apud WILLAIME, 2012: 187).

Como resposta a tal indagação, vários estudiosos já abandonaram a ideia da existência de uma antinomia “religião X modernidade” – que levou não poucos a questionarem o futuro religioso nas sociedades industriais – e passaram a encarar o fenômeno religioso sob o ponto de vista de Shermer, para quem foge aos instrumentos metodológicos da Ciência provar ou desaprovar a existência de Deus, sendo a mesma “um processo de pesquisa voltado para construir corpo testável de conhecimento constantemente aberto à rejeição ou confirmação, posto que suas ‘verdades’ são provisórias, fluidas e mutantes” (SHERMER, 1999; apud DEMO, 2011:78); a religião, por seu turno, seria a “a afirmação de conjunto de crenças voltado para providenciar moral e significado, sendo suas verdades finais e confirmadas pela fé” (idem).

Diante disso, embora a religiosidade – traço “social regular que emprega representações e práticas relativas à vida e à morte, à felicidade e à infelicidade”<sup>60</sup> – esteja ligada a um “poder carismático que se refere a entidades invisíveis” (WILLAIME, 2012:195), se tivermos em mente que (i) os discursos “não somente refletem ou representam as entidades e relações sociais” mas “as constroem ou as constituem” (FAIRCLOUGH, 1992; apud MOITA LOPES, 2001: 59) e que (ii) seus sentidos não podem ser dissociados dos contextos sócio-histórico-culturais

---

<sup>60</sup> Willaime, 2012, p.195

nos quais ocorrem, far-se-á necessário – a menos que queiramos limitar nossos entendimentos sobre a vida social – que seus discursos entrem também na agenda de investigação dos estudiosos da linguagem<sup>61</sup>, mais propensos que estão, em suas pesquisas idiográficas, a se deparar com situações que estão acima e fora das limitações da vida cotidiana.

Pensar a realidade a partir da exigência de que a vida faça sentido (ALVES, 2014), por exemplo, parece ser um pressuposto comum a todas as religiões; outrossim, a distinção entre o profano e o sagrado também costuma ser evocada como característica de todas as religiões, embora não haja unanimidade quanto a isso<sup>62</sup>. O conceito de sagrado, elemento-chave utilizado ao longo de nossa análise, fugiria ao acesso racional, sendo algo “impronunciável”, “indizível” na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual. Assim,

Por “irracional” não entendemos o vago e néscio, ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. (...) Por “racional” na ideia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de “o irracional” (OTTO, 2007 [1917]: 98).

Posto isso, pode-se entender o campo religioso como pertencente a um âmbito peculiar da experiência humana, cujos fundamentos ou pano de fundo não podem ser transmitidos por conceitos. Apesar (ou a despeito) disso, foi com base no relato de pessoas autodeclaradas negras e que alegam terem tido uma experiência com o sagrado que nossa pesquisa se desenvolveu. De fato, embora vários aspectos religiosos possam ser ensinados, considera-se que a pior forma de fazê-lo é realizá-lo por meio de meras palavras (OTTO, 2007).

---

<sup>61</sup> Uma consulta realizada na página virtual do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio (PPGEL), por exemplo, revela que dentre as inúmeras teses e dissertações defendidas entre 2011 e 2018, apenas em duas dissertações o tema religião aparecia como um dos eixos principais da pesquisa. Os temas raça, negritude ou branquitude, por sua vez, não aparecem como tal em nenhuma dessas pesquisas.

<sup>62</sup> A religião, na China, não exerceria uma função de atividade social diferenciada; também o denominado hinduísmo não se constituiria numa área distinta da vida social, mas a num sistema sociorreligioso que corresponderia mais propriamente a um estilo de vida (WILLAIME, 2012).

## 6. Metodologia

A investigação social não é simplesmente um modo de saber, mas sim uma atividade prática (de objeto histórico) em que estão envolvidas tanto a geração e interpretação de dados (pelo que se busca criar entendimentos acerca do significado daquilo que algumas pessoas estão fazendo e dizendo) quanto a transformação desse entendimento, que tem por objetivo torná-lo conhecido do público.

Considerando-se que “a escolha das práticas da pesquisa depende das perguntas que são feitas e que estas, por sua vez, dependem de seu contexto” (NELSON et al., 1992; apud DENZIN & LINCOLN, 2006: 18), isto é, “do que está disponível no contexto e do que o pesquisador pode fazer naquele cenário” (DENZIN & LINCOLN, 2006: 18), foi sob uma perspectiva qualitativa que investiguei em que medida a rede de crenças do sistema religioso cristão protestante tem informado as identidades de indivíduos que se autodeclaram negros e negras.

Embora não apresente um conjunto distinto de práticas através das quais os pesquisadores tentam entender ou interpretar os fenômenos sociais, a pesquisa de base qualitativa caracteriza-se por: (i) certo grau de subjetividade; (ii) um caráter aproximativo - não definitivo (VELHO, 1978); (iii) ter como objeto de pesquisa o universo da produção humana – dificilmente traduzido em números e indicadores quantitativos –, que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade (MINAYO, 2017). Além disso, tendo como pressuposto a compreensão de que se pode conhecer algo por meio das suas representações, o modelo qualitativo de pesquisa apresenta-se como um método de investigação social no qual o mundo é transformado em uma série de materiais empíricos tais como experiência pessoal, história de vida, entrevista, produções culturais, notas de campo, conversas, textos observacionais, históricos, interativos etc. Uma vez que descrevem momentos significativos, rotineiros e problemáticos na vida dos indivíduos, a geração desses materiais têm por objetivo conferir visibilidade ao mundo e consequentemente oferecer importantes *insights* e conhecimentos, sempre na tentativa de aproximar os pesquisadores da perspectiva dos atores sociais (NELSON et al. 1992; apud DENZIN & LINCOLN, 2006).

## 6.1 O pesquisador multicultural

Em consonância com os pressupostos da pesquisa de base qualitativa, segundo o que o ato da pesquisa não pode mais ser visto a partir de uma perspectiva positivista neutra ou objetiva, assume-se aqui que a biografia pessoal do pesquisador (marcada pela classe, gênero, raça, cultura e comunidade étnica, a tradição a que pertence, enfim) influenciará em certa medida a configuração do ato da pesquisa, levando-o a abordar o mundo através de um conjunto peculiar de ideias durante o processo de investigação. Para alguns estudiosos, no entanto, essa identidade entre sujeito e objeto e o fato de me reconhecer como um homem negro, fazer parte de uma comunidade religiosa que professa a fé cristã evangélica desde minha infância e ao mesmo tempo exercer o papel de instrumento de investigação nesta pesquisa constitui-se em empecilho para que a questão seja tratada com objetividade, situação que na visão desses investigadores comprometeria a validade das possíveis descobertas.

Contudo, assumindo-se que qualquer conhecimento é aproximado e passível de mudanças, que não existem janelas transparentes de acesso à vida íntima de indivíduos e que estes dificilmente conseguem fornecer explicações completas de suas ações ou intenções, podendo no máximo oferecer relatos ou histórias sobre o que fizeram e por que o fizeram (DENZIN & LINCOLN, 2006), coaduno-me com o entendimento de que o tipo de validade encontrada aqui se fundamenta tanto em um consentimento da comunidade – embasada no local ou no contexto – quanto em uma forma de rigor ancorada em um “raciocínio defensável, plausível ao longo de alguma outra realidade” (GUBA & LINCOLN, 2006:180). Some-se a isso o fato que

a objetividade deriva do preceito iluminista em relação ao conhecimento do mundo físico, o qual postula-se estar em uma situação separada e distinta daqueles que deveriam conhecer. Mas se o conhecimento do mundo social (em oposição ao físico) reside nos mecanismos de elaboração de significados dos mundos social, mental e linguístico habitados pelos indivíduos, o conhecimento não pode, portanto, ser separado do conhecedor, estando sim enraizado em suas designações mentais ou linguísticas desse mundo (POLKINGHORNE, 1989; SALNER, 1989; apud GUBA & LINCOLN, 2006:180).

Por fim, reconhece-se aqui que as tradições, isto é, os prejulgamentos que influenciam nossos esforços de compreender, assim como a nossa tendência de assumir um viés analítico, não são atributos que o intérprete deva esforçar-se para lançar fora, ou que deva empenhar-se para controlar a fim de chegar a uma

compreensão objetiva, pois isso equivaleria a tentar se afastar de sua própria pele. Tal resignação, entretanto, não implica mero restabelecimento das tendenciosidades da tradição em nossa interpretação, mas antes a assunção da necessidade de submissão de tais preconceitos a um exame crítico na tentativa de transformação daqueles que mutilam nossos esforços de compreender os outros e nós mesmos (GALLAGHER, 1992; GARRISON, 1996; apud SCHWANDT, 2006). Isso porque

somente em um encontro dialógico com o que não é compreendido, com o que é estranho, com o que exige de nós, que podemos nos abrir para arriscar e testar nossas ideias preconcebidas e nossos preconceitos (BERNSTEIN: 1983). A compreensão é participativa, conversacional e dialógica. (...) O significado buscado pelo indivíduo ao “entender” uma ação social ou um texto é temporal e progressivo, e sempre passa a existir na ocasião específica da compreensão (AYLESWORTH; BERNSTEIN; GADAMER; apud SCHWANDT, 2006:199).

Portanto, os paradigmas epistemológicos adotados foram o interpretativista (principalmente) e o construcionista; o primeiro volta-se para a produção de interpretações reconstruídas do mundo social, pondo em cena aspectos como *fidedignidade* e *autenticidade* como critérios para a validação da pesquisa; sobretudo, fundamenta-se na crença de que somente através de um conhecimento social subjetivo e intersubjetivo é que se pode lograr certa aproximação dos entendimentos dos participantes acerca de questões como negritude, preconceito, desigualdades étnico-raciais, ações afirmativas etc. (cf. GUBA & YVONNA, 2006; SCHWANDT, 2006).

O construcionismo considera os entendimentos como construídos e coconstruídos ativamente por membros de diferentes comunidades, os quais possuiriam não somente consciência histórica, mas também capacidade de dar sentido ao seu trabalho intelectual, de explicitar as intenções de seus atos e de projetar e planejar seu futuro dentro de um nível de racionalidade sempre presente nas ações humanas (GUBA & YVONNA, 2006; MINAYO, 2017). Assim, tanto o interpretativismo quanto o construcionismo acabam por salientar a relevância dos modos pelos quais os atores compreendem suas experiências (GIDDENS, 1993; OUTHWAITE, 1995; apud SCHWANDT, 2006).

Um conceito bastante caro a essas epistemologias é o da indexicalidade, segundo a qual o significado de uma palavra ou enunciado é dependente de seu contexto de utilização, ou seja, “faz-se necessário entendermos a situação na qual

as ações humanas fazem (ou adquirem) sentido para que possamos afirmar uma compreensão da ação específica” (OUTHWAITE, 1975; apud SCHWANDT, 2006:197). Relativamente a isso, embora as técnicas etnográficas não tenham sido um recurso central no nosso trabalho de campo, considero que as leituras sobre o tema que realizei ao longo do período desta pesquisa e principalmente que minha inserção como membro no sistema de coerência evangélico desde a minha infância me conferem alguma credencial para entender e interpretar com certo apuro alguns sentidos que emergem no contexto religioso. Afinal, de acordo com Demo (2011), é sempre mais proveitoso tratar de um tema sobre o qual já se leu alguma coisa a respeito, já se discutiu algo, tenha dados a respeito ou com o qual se sinta mais familiarizado.

## 6.2 Seleção dos participantes

Côncio de que “a qualidade do tratamento é mais importante que sua quantidade” e que os limites para ‘dar conta do tema’ são sempre imprecisos (idem: 102), entrevistei um total de nove pessoas (em dias diferentes) por um período de 1 hora em média. Considerando também que a pesquisa qualitativa confere uma ênfase sobre as qualidades das entidades e sobre os processos e os significados, julguei o total de quase 10 horas de conversa (9h55min) tempo suficiente para alcançar alguns entendimentos sobre os sentidos que os participantes da pesquisa criam, a partir de discursos que fazem parte da rede de crenças de seu sistema religioso, acerca do tema proposto.

A maioria dos entrevistados e entrevistadas cujas histórias me possibilitaram empreender a pesquisa eu já conhecia antes do início desta pesquisa, embora não mantivesse ou mantenha contato regular com boa parte deles por causa do tão propalado corre-corre que a vida cotidiana nos impõe. A decisão por entrevistar preferencialmente pessoas conhecidas deu-se supondo que dessa forma teria mais possibilidade de saber tratarem-se de pessoas realmente comprometidas com os princípios da religião, engajadas em uma igreja local, reputadas como membros e membras comprometidos pelos seus pares, familiares e líderes, sempre na tentativa de assegurar que as respostas tivessem relação mais visível com a religiosidade. Também evitei chamar para participar da pesquisa pessoas sabidamente posicionadas radicalmente a favor (ou contra) o tratamento

dessa temática dentro da igreja, tendo em mente que este não é o perfil da maioria dos indivíduos negros que se encontram nas mais diversas denominações evangélicas do Brasil atualmente.

Outro critério estabelecido para a seleção desses participantes era o de que todas as mulheres e homens deveriam ser evangélicos praticantes, reconhecerem-se como negros e negras, terem se convertido à fé protestante e sido batizados há pelo menos 10 anos. A delimitação do tempo de conversão deveu-se ao fato de, em minha concepção, tratar-se de um período de tempo suficiente (não mínimo) pra que uma pessoa tenha tido alguma experiência reportável – no que tange às relações étnico-raciais dentro do âmbito da instituição religiosa – que colaborasse na criação/construção de sentidos com o auxílio de algum pressuposto presente em seu sistema de coerência religioso. Quase todos os participantes foram selecionados a partir de uma rede de relacionamentos estabelecida por mim ao longo de mais de trinta anos de pertencimento à comunidade religiosa cristã protestante, período durante o qual fui membro ativo de três denominações diferentes e frequentei pelos menos seis congregações distintas, nas quais desempenhei funções como professor de escola dominical e diácono; também tive o privilégio de ministrar aulas de Língua Portuguesa em um seminário evangélico bastante conhecido na cidade do Rio de Janeiro por mais de quinze anos, instituição em que estudam jovens vocacionados a diversos ministérios de atuação dentro da igreja.

Dentre o grupo de pessoas que se enquadrava nesses recortes, pensei inicialmente em selecionar os participantes de acordo com o pertencimento denominacional, critério do qual abri mão posteriormente porque para algumas denominações menos representadas numericamente no Brasil e principalmente no Rio de Janeiro (como congregacionais ou luteranos, por exemplo) seria necessário eu ser apresentado por um terceiro a algum membro dessas igrejas (que se enquadrasse no perfil de autodeclarados pretos e pardos), o que se chocaria com minha intenção de entrevistar pessoas conhecidas, pelos motivos já relatados.

A razão principal para rejeitar esse critério, contudo, foi o intuito de evitar situações semelhantes às que enfrentei em minha pesquisa de mestrado, quando fiéis que compartilhavam da rede de crenças da Teologia da Prosperidade – com quem buscava entender de que forma construíam sentidos para suas vidas material e profissional no mundo social – demonstravam resistência em narrar suas

experiências; nesse caso, precisaria empreender algumas estratégias de aproximação e de quebra de barreiras sociointeracionais para o que o tempo necessário era imprevisível. Além disso, tal critério pressupõe que pertencimento denominacional implica alteração identitária de adeptos do protestantismo que se autoclassificam como negros, hipótese que julgo não se sustentar uma vez que crentes de uma mesma denominação podem apresentar características bastante diversas de acordo, por exemplo, com a localidade em que a congregação que frequenta se situa, de acordo o grau de instrução, de letramento racial das pessoas com as quais interage (amigos, líderes eclesiais, por exemplo) etc.

O segundo modo de seleção que cogitei foi dividir os participantes da pesquisa entre homens e mulheres, meio a meio. Tal critério perdeu força quando, ao participar de um congresso em que apresentei os dados de uma entrevistada, fui alertado por uma das debatedoras da mesa de que ali apareciam questões de gênero, além de temas ligados à raça e etnia. A apreensão desse fenômeno não me impediu de convidar mulheres para serem participantes da entrevista, mas me fez entender que o critério anterior, se cumprido à risca, ampliaria o escopo da minha pesquisa até uma dimensão que talvez não desse conta de forma satisfatória.

A decisão final sobre o critério de seleção dos participantes foi tomada depois de algumas entrevistas já terem sido realizadas, uma vez que o período previsto pelo cronograma da pesquisa para geração de dados já iniciara. Tal decisão foi tomada com base em uma suspeição, suscitada pelas primeiras análises, da existência de certa correlação entre anos de escolaridade (ou grau de instrução) e alguns posicionamentos relativamente ao tema proposto nesta pesquisa. Ainda tateando em busca de dar os primeiros passos da pesquisa, cogitava se a exposição à educação secular, entendida como “condição fundamental da criação e exercício dos direitos” (DEMO, 2011:148), influenciaria a construção identitária (quanto ao aspecto racial) do indivíduo. Assim sendo, a configuração do quadro de entrevistados ficou então da seguinte forma:

<b>Participante</b>	<b>Formação</b>	<b>Entrevista</b>	<b>Duração</b>
Carlos	Ensino médio	14/03/2018	1h16min
Antônio	Médio-técnico em Administração	30/10/2017	40min
Aparecida	Médio-técnico de enfermagem	31/08/2018	1h11min
Jorge	Graduando em Psicologia	09/01/2018	1h
Andreia	Graduação em Psicologia	29/03/2018	1h16min

Silvia	Graduação em Direito	18/09/2020	1h01min
Édson	Graduação em Direito	23/07/2020	1h29min
Jaílson	Mestrando em Teologia	12/01/2021	1h16min
Marcos	Mestrado em Engenharia Elétrica	07/08/2020	1h02min

A pequena desproporção na divisão entre os anos de escolaridade dos participantes da pesquisa (com um número um pouco maior de participantes com Nível Superior) torna-se tolerável ao se compreender que na pesquisa qualitativa “foge-se de fazer entrevista representativa estatisticamente falando, para nos compensarmos com escavação profunda de realidades mais complexas e delicadas” (DEMO: 2011:128).

### 6.3 Geração, Transcrição de dados e Questões éticas

Utilizamos a entrevista – “evento social em que o discurso é cooperativamente construído” (MISHLER, 1986, 2002; apud BASTOS e SANTOS, 2013: 10) – como principal meio de geração dos dados da pesquisa; todas as interações foram gravadas em áudio ou em vídeo e áudio (Zoom) com perguntas que foram formuladas de forma a favorecer a emergência de narrativas e a propiciar uma interação durante a qual os participantes estabelecessem e restabelecessem processos discursivos de pertencimento a diversas categorias identitárias (BAKER, 2001; apud ROLLEMBERG, 2013).

Embora o uso de dados obtidos em entrevistas de pesquisa seja controverso principalmente entre estudiosos vinculados à Análise da Conversa Etnometodológica<sup>63</sup> – visto que para Schegloff a organização primordial da fala-em-interação seja o sistema de trocas de fala da conversa cotidiana (1987; apud DEL CORONA, 2009) –, consideramos que o enquadre entrevista não exclui a natureza social da linguagem pois

a maior parte das entrevistas de fato implica (...) certa admissão de que o entrevistador é também um participante. Além disso, a entrevista científica social ou linguística não é a única existente; a entrevista é um meio social existente como técnica para se alcançar vários tipos de propósitos; a entrevista médico-paciente e a que ocorre entre advogados e seus clientes são exemplos familiares (LINDE, 1993: 59).

<sup>63</sup> Atkinson & Heritage: 1984; Potter: 1996; Ten Have: 1999; apud De Finna:2009.

Além disso,

O fato de narrativas serem elicitadas não significa, *de per si*, que as histórias produzidas em entrevistas serão artificiais e ditas sem qualquer objetivo social real, mas simplesmente que as regras de relacionamento social e interacional nela envolvidas são diferentes daquelas da conversa cotidiana e outros contextos (DE FINA, 2009: 237).

Por fim, como Speers (2002) tem argumentado, acreditamos que pesquisadores devem tratar o status de uma interação como definido pelos participantes, não como algo que pode ser julgado previamente, não havendo, portanto, nenhum contexto de recolhimento de dado que seja por si superior a outros (apud DE FINA, 2009). Obviamente que ao sustentarem a entrevista como instrumento válido para a geração de dados na pesquisa científica, tanto Linde quanto De Fina não se colocam em defesa da elaboração de um roteiro pré-elaborado, rígido, com o intuito de levar o entrevistado a elaborar uma resposta que venha ao encontro de uma suposição teórica prévia do entrevistador (SANTOS, 2013). Por esse motivo as entrevistas foram do tipo semiestruturadas, elaboradas de forma a abordar questões que ensejavam o aparecimento de elementos do interesse da presente pesquisa (cf. BASTOS & SANTOS, 2006; apud SANTOS, 2013).

No que tange à transcrição dos dados, seria um trabalho excessivamente árduo (e desnecessário) transcrever integralmente aproximadamente 10h de diálogo; por isso realizei a transcrição dos trechos mais significativos – no meu entendimento – para os objetivos da pesquisa, não obstante a maior parte dos textos transcritos, como era de se esperar, não conste nos capítulos de análise. Os processos de elaboração, segmentação e transcrição utilizados no trabalho seguem os critérios de Sacks, Schegloff & Jefferson (2003 [1974]) e Garcez, Bula & Loder (2014)<sup>64</sup>, os quais foram construídos sob a convicção de que não existe “transcrição desinteressada” (BUCHOLTZ, 2000; apud GARCEZ, BULA & LODER, 2014:5) ou perfeita, e de que “devemos estar criticamente conscientes das implicações teóricas, políticas e éticas do nosso processo de transcrição e dos produtos finais que deles resultam” (DURANTI, 1997; apud GARCEZ, BULA & LODER 2014:5). O registro gráfico utilizado para transcrever as falas foi o da grafia modificada (por exemplo, *cê* para *você*) posto que carrega em si tanto a vantagem de facilitar a leitura como a de não apresentar falas de forma idealizada.

---

<sup>64</sup> Ver quadro 1

Sobre a relação pesquisador x participante da pesquisa, o entendimento valorizado aqui é o de que “o agir ético do pesquisador demanda ação consciente e livre por parte do participante<sup>65</sup>” e que o desejo daquele deve ser o de “ver os participantes assumirem um papel cada vez mais ativo na designação de problemas que sejam do interesse de qualquer investigação e no planejamento de saídas para que as descobertas possam ser compartilhadas de forma mais ampla dentro e fora da comunidade” (GUBA e LINCOLN, 2006: 180). Nesse sentido, as análises das entrevistas só foram consideradas como na ‘versão final’ depois de terem tido seus entendimentos ‘aprovados’ pelos participantes entrevistados, que têm garantido o anonimato de suas identidades e que concederam autorização para gravação e utilização dos dados por meio de registro escrito, em áudio ou em áudio e vídeo, conforme recomenda a Resolução Quinhentos e Dez do Conselho Nacional de Saúde, publicada em sete de abril de dois mil e dezesseis e em cujas diretrizes esta pesquisa se enquadra.

**Quadro 1:** Convenção de transcrição

-	(ponto final)	entonação descendente
?	(ponto de interrogação)	entonação ascendente
,	(vírgula)	entonação de continuidade
↑	(seta para cima)	mais agudo
↓	(seta para baixo)	mais grave
palav-	(hífen)	marca de corte abrupto
pala::vra	(dois pontos)	prolongamento do som (maior duração)
<u>palavra</u>	(sublinhado)	silaba ou palavra enfatizada
<b>PALAVRA</b>	(maiúsculas)	intensidade maior (“volume” alto)
°palavra°	(sinais de graus)	intensidade menor (“volume” baixo)
>palavra<	(sinais de maior do que e menor do que)	fala acelerada
<palavra>	(sinais de menor do que e maior do que)	fala desacelerada
hh	(série de h's)	aspiração ou riso
.h	(h's precedidos de ponto)	inspiração audível
=	(sinais de igual)	elocuições contíguas, sem intervalo
[ ]	(colchetes)	início e fim de falas simultâneas/sobrepostas
(2,4)	(números entre parênteses)	medida de silêncio (em segundos e décimos de segundos)
(.)	(ponto entre parênteses)	micropausa de até 2/10 de segundo
( )	(parênteses vazios)	fala que não pôde ser transcrita
(palavra)	(segmento de fala entre parênteses)	transcrição duvidosa
((olha para baixo))	(parênteses duplos)	descrição de atividade não-vocal

<sup>65</sup> Resolução 510 do CNS ([https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2016/res0510\\_07\\_04\\_2016.html](https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2016/res0510_07_04_2016.html)).

Dois pontos importantes ainda a observar são: (i) ainda que em maior ou menor grau seja por generalizações que a ciência anseie, há uma preocupação aqui em falar das pessoas sem generalizar quem elas são; tal paradoxo pode ser parcialmente resolvido quando se compreende que “sendo local, o conhecimento (...) é também total porque reconstitui os projetos cognitivos locais, salientando-lhes a sua exemplaridade, e por essa via transforma-os em pensamento total ilustrado” (SANTOS, 2010: 77); (ii) embora em compasso com o compromisso social e político que ecoa na proposta programática para a Linguística Aplicada contemporânea, a saber, a desconstrução de práticas sociais injustas e a transformação destas, (cf. BASTOS & BIAR, 2015), a presente pesquisa preocupa-se também com o estabelecimento do diálogo e da conversação, entendidos como um intercâmbio interpretativo e simultaneamente autotransformativo (SCHWANDT, 2006).

#### **6.4 Seleção de dados**

Pelo fato de os dados em algumas das entrevistas terem feito emergir questões que julgo significativas para criar entendimentos sobre o tema desta pesquisa, as seções de análise foram divididas em três, tomando-se como base o participante (ou entrevista) a partir de que os dados foram gerados. É importante frisar que embora as discussões geradas a partir desses dados sejam incipientes, suscitam reflexões que abordam um aspecto inédito acerca do atravessamento religião x raça sobre a construção identitária de pessoas evangélicas que se autodenominam pretas ou pardas, pelo menos em relação aos trabalhos publicados até o momento da revisão de literatura.

O fato de falas também significativas de todos os outros participantes não aparecerem analisadas não significa a inexistência, lá, de dados que endossem os entendimentos alcançados aqui; deve-se, porém, principalmente ao recorte temático realizado, que pareceu coerente tanto a mim quanto à minha orientadora, não obstante termos certeza de que muitos outros assuntos surgidos nas falas (transcritas ou não) possam render uma pesquisa igualmente enriquecedora ao conjunto de conhecimentos que já estão postos sobre o assunto.

A justificativa da presença da narrativa de Carlos entre as três análises reside no fato de sua entrevista fazer parte das primeira leva de textos analisados

(Carlos, Aparecida e Andreia, por exemplo), quando estive propenso estabelecer alguma correlação entre o significado que o participante conferia ao termo raça e o modo como encarava e encaminhava determinadas situações que envolvessem explícita ou implicitamente seu pertencimento racial; ou mesmo se essa concepção influenciava sua identidade no que tange ao aspecto racial, entendida a identidade aqui não como “algo inato, mas que se refere a um modo de ser no mundo e com os outros, como um fator importante na criação das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais” (GOMES, 2012:41).

Ao me deparar com dados de outros participantes (como Silvia, Edson e Jorge – não exclusivamente), no entanto, notei que a questão era um pouco mais complexa, ou seja, a variação da concepção de raça entre alguns protestantes negros ou o fato de reconhecerem-se subjetiva e simbolicamente numa identidade racial não se correlacionava, necessariamente, a uma construção identitária na sua dimensão política; contrariamente ao que ocorreu/ocorre entre os protestantes negros norte-americanos, os dados sugerem que aqui a rede de crenças do sistema de coerência protestante de algum modo atua de forma a inibir a luta por equidade racial ou a busca por algum tipo de reparação de injustiça racial sofrida. A escolha da narrativa de Edson é porque ela ilustra de forma magistral, a meu ver, como as múltiplas identidades que nos constituem podem cobrar, ao mesmo tempo, lealdades distintas, divergentes, ou até contraditórias (idem:43).

A análise das histórias de Jaílson (principalmente) e em certa medida as de Marcos foram aquelas que apontaram para uma compatibilidade entre rede de crenças do sistema de coerência religioso cristão protestante e um tipo de identidade racial proativa, através de que “um grupo social qualquer terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação em uma situação de confronto” (idem:41) ou um por meio de que “um grupo reivindica uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi, historicamente, submetido” (NOVAES,1993: apud GOMES, 2012:41). Sua escolha explica-se pelo fato de fornecer um novo tipo de articulação entre raça e religião protestante, não contraditório (primeira análise), nem enfraquecedor (segundo caso) de algumas crenças desses sistemas de coerência, conforme veremos.

## 6.5 Método e Categorias de análise

A presente pesquisa se insere no paradigma funcionalista de investigação linguística, que tem como principais objetivos analisar as relações entre as formas e as funções linguísticas; diferentemente da perspectiva formalista, que frequentes vezes perde de vista as funções da linguagem, a perspectiva adotada aqui preocupa-se em elucidar de que modo as formas atuam no significado e, ao mesmo tempo, compreender como são influenciadas pelas funções que desempenham no momento em que estão sendo utilizadas (NEVES, 1997; apud RESENDE & RAMALHO, 2006); além disso, entende que “a verdadeira substância da língua não repousa na interioridade dos sistemas linguísticos, mas no processo social da interação verbal” (BAKHTIN, 2002; apud RESENDE & RAMALHO, 2006:14).

Posto isso, e considerando que em nossa cultura contar histórias por meio de narrativas orais constitui-se em uma “forma privilegiada de projeção de sentido para a experiência humana” (BASTOS & FABRÍCIO, 2009: 42), o método de análise do discurso adotado aqui foi a Análise de Narrativa, tomada como “o discurso construído na ação de se contar histórias em contextos cotidianos ou institucionais em situações ditas espontâneas ou em situação de entrevista para pesquisa social” (BASTOS E BIAR, 2015: 99). A recapitulação de experiências em uma narrativa, diferentemente de um relatório, por exemplo, caracteriza-se por: (i) remeter a um acontecimento específico e não a hábitos passados ou ações recorrentes, (ii) estruturar-se em uma sequência temporal, (iii) possuir um ponto e (iv) apresentar reportabilidade (Labov e Waletzky, 1967; Labov, 1972; apud BASTOS, 2005:75)

Importa reiterar que as narrativas, nesta perspectiva discursiva, não são consideradas como representações diretas e transparentes de eventos passados, mas antes recontagens seletivas e contextualizadas de lembranças de eventos, textos através dos quais discorreremos acerca de nossas experiências passadas sob o prisma de nossas emoções; tal característica as torna suscetíveis de serem recriadas e transformadas naquilo que pode vir a se tornar a nossa própria memória do que aconteceu. Para Bastos, “esses filtros crítico e afetivo através dos quais criamos as histórias que contamos estão, necessariamente, vinculados a nossos valores e crenças, a nossa cultura, a nossa história” (BASTOS, 2005: 80).

Considero, portanto, que a análise de narrativas adequa-se perfeitamente aos objetivos desta pesquisa, uma vez que favorece a apreensão (i) do sentido que as pessoas transmitem sobre si, (ii) do tipo de relação que ela constrói com os outros e com o mundo que a cerca e (iii) do modo como os indivíduos constroem sentidos sobre suas experiências nesse mundo. Conforme Lima & Bastos

as escolhas que fazemos ao nos introduzirmos como personagens em certos cenários, em meio a outros personagens e ações, se dão em função do modo como nos posicionamos em relação a esses elementos e nos afiliamos a certas categorias sociais, mesmo que contingencialmente, sendo parte de um processo de apresentação e interpretação de pelo menos algumas dimensões de quem somos (2020:189).

Além da análise narrativa, um instrumental teórico bastante utilizado nesta pesquisa são os elementos de avaliação (LABOV, 1972), que emergem nas narrativas e através de que os falantes “organizam o mundo a sua volta e posicionam-se (...) quanto aos personagens, objetos e ações narradas e, em função disso, contingencialmente, estabilizam um self” (BIAR, 2012: p.115). Para Linde, alguns tipos de avaliação compõem o coração das narrativas orais que, segundo a estudiosa, visam muito mais a alcançar um acordo sobre significados morais em diversas ações do que um simples o reportar dessas mesmas ações (1997; apud LIMA & BASTOS, 2020). Para a autora:

Ser exitoso no uso de recursos avaliativos é, internacionalmente, talvez a parte mais importante do processo de narração. É o resultado de um processo de negociação entre os participantes, e não exclusivamente do palestrante. É tarefa do locutor construir uma narrativa com uma avaliação aceitável e dar aos destinatários pistas suficientes para compreender essa avaliação; simultaneamente, cabe aos destinatários dar uma resposta que indique que a avaliação foi compreendida e aceite ou que expresse o seu desacordo de forma fundamentada (1993:72).

Outras categorias de análise como posicionamento/alinhamento discursivo, comprometimento de face, reparo e *accounts* – por meio de que tentou-se elaborar articulações com o contexto macrocontextual ou sócio-histórico – também foram utilizadas em busca dos entendimentos expostos na introdução deste volume. Posicionamento/alinhamento é um conceito desenvolvido por Goffman (1979) que consiste na postura, na projeção do eu assumida e interpretada pelos envolvidos na interação (BRUNO, 2013); é algo dinâmico e sempre sujeito a mudanças expressas na forma como conduzimos a produção e a recepção das elocuções (BASTO, LIMA & PEREIRA, 2013). Nas análises aqui realizadas, presumindo-se que o entrevistado esteja engajado na entrevista por

tratar-se de uma “conversa” entre duas pessoas, nossa atenção direcionou-se principalmente às marcas de posicionamento/ alinhamento do participante para com o conteúdo de suas falas ou do assunto posto em questão.

Face é outra noção desenvolvida por Goffman, equivalendo ao “valor social positivo que uma pessoa efetivamente reclama para si mesma através daquilo que os outros presumem ser a linha por ela tomada durante um contato específico” ou “uma imagem do self delineada em termos de atributos sociais aprovados” ([1967]1980: 76-77). Em outras palavras, face é algo que, uma vez alcançada e estabelecida pelo indivíduo, compromete-o com ela, fazendo com que os outros esperem e cobrem desse indivíduo uma atuação coerente com a expectativa criada. A perda da face – que não se aloja dentro ou na superfície do corpo de uma pessoas, mas se situa de forma difusa no fluxo de eventos que se desenrolam no encontro – pode ocorrer, por exemplo, quando durante a entrevista surge uma informação (acerca do valor social de um dos participantes do encontro) que não pode ser integrada, mesmo com esforço, à linha que estava sendo sustentada.

O reparo é um fenômeno bastante ligado à noção de recuperação de face. Descrito por Schegloff, Jefferson e Sacks (1977) como um recurso para resolver problemas de produção, escuta e entendimento, o reparo não necessariamente se iguala à prática da correção (substituição de algo "errado" por outro "correto"), mas caracteriza-se pela identificação (por parte dos interlocutores) de um problema interacional e busca de resolução do mesmo, segundo Garcez e Loder. Em suas palavras,

lidar com o problema se torna o negócio interacional em foco, sendo que, para tanto, pode haver uma suspensão ou interrupção das ações então em curso. Isso pode acontecer na ausência de "erro" (gramatical, por exemplo), como ocorre quando um interagente interrompe a produção de seu turno para procurar uma palavra (o nome de alguém, por exemplo) antes de prosseguir (nesse caso, o problema para os participantes é a falta do nome, e não algum erro que precise ser corrigido) (GARCEZ&LODER, 2005: 284).

Por fim os *accounts* podem ser definidos como recapitulações eminentemente explanatórias e dialógicas de eventos passados, produzidas como respostas a um “como” ou “por que” avaliativo implícito ou explícito de um interlocutor - justificações, desculpas e explanações (DE FINA, 2009:240); em lugar da intenção original da pessoa que faz as perguntas, será o modo como ele ou ela percebe a pergunta do seu interlocutor que moldará o *account* narrativo.

O uso de todas essas categorias fundamenta-se na compreensão de que as histórias sob análise aqui são uma construção social do que aconteceu, no sentido de que foram construídas em função da situação de comunicação (quando, onde e para quem) e do objetivo para que foram relatadas. Sua função fulcral, portanto, será tomada aqui como a de situar os outros e si mesmo numa rede de relações sociais, crenças, valores, enfim, construir identidade (BASTOS, 2005).

## 7. Análises

Este capítulo contém as análises dos dados gerados nas entrevistas de três participantes, conforme relatado no capítulo anterior. Na última subseção realizei uma articulação entre os entendimentos alcançados a partir das três análises que se seguem.

### 7.1 Carlos

A narrativa aqui analisada é pessoal (em primeira pessoa), natural (não-literária) e emergiu em uma entrevista de uma hora e quinze minutos realizada em março de 2018 com um membro de uma igreja batista localizada no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro. Essa igreja faz parte da Convenção Batista Nacional, que agrega aproximadamente 2.700 igrejas batistas que experimentaram um movimento de Renovação Espiritual (ver SANTOS, 2016).

A entrevista foi realizada em uma manhã de domingo, em uma das três pequenas salas onde funciona o departamento infantil da referida igreja; o encontro aconteceu antes do horário do culto e o local foi escolhido pelo entrevistado – que é evangélico há trinta e nove anos – por ser um ambiente tranquilo, uma vez que neste dia as salas (pelo menos as duas últimas) não estavam sendo utilizadas.

Carlos (pseudônimo do participante) é casado, morador da Baixada Fluminense e trabalha com informática (manutenção e assessoria a pessoas físicas e jurídicas); à época da entrevista, a igreja onde congrega não contava com muitos membros negros, e talvez esse tenha sido um dos motivos pelos quais convidei-o a participar da pesquisa, sobre cujo tema tomou ciência em conversas que travamos anteriormente.

A presente história, portanto, foi gerada em uma entrevista que tinha por objetivo criar entendimentos sobre os modos como a raça contribui na construção identitária de indivíduos autodeclarados negros que abraçam a fé protestante – mormente no que tange aos aspectos relacionados à sua negritude – e será analisada conforme o modelo estrutural de Labov (1972), modelo este originário dos primeiros estudos sobre narrativas, os quais a entendiam “como um método

de se recapitular experiências passadas que combina (...) sequências verbais e sequências de eventos” (apud BASTOS e BIAR, 2015: 105).

A adoção do modelo laboviano deve-se não ao fato de se assumir que “as histórias servem fundamentalmente para informar um ‘real’ que lhes antecede e sobrepõe” (idem), mas sim por se mostrar, neste caso, como uma ferramenta bastante útil na análise de histórias como as de Carlos, que fazem uso de crenças vinculadas ao sistema de coerência da religião protestante por meio de um discurso que emerge de um modelo canônico de narrativa.

Segundo esse modelo canônico, uma narrativa completa deve apresentar os seguintes segmentos<sup>66</sup>: *sumário*, que é uma espécie de resumo de toda a história; *orientação*, onde se dá a identificação do tempo, do lugar, dos personagens, de suas atividades e da situação; *ação complicadora*, que é a sequenciação temporal de orações narrativas, onde se relata o que aconteceu; *avaliação*, que são os meios utilizados pelo narrador para indicar por que a história foi contada e aonde ele quer chegar; *resultado*, isto é, o desfecho da ação complicadora; e *coda*, que é a forma como o narrador sinaliza que a narrativa foi concluída.

Embora no modelo estrutural de Labov e Waletzky (1967) a narrativa seja “considerada como uma técnica verbal para recapitular a experiência, em especial uma técnica para construir unidades narrativas que correspondem à sequência temporal daquela experiência” (apud MISHLER, 2002:99) – o que o vincula a uma perspectiva com base no tempo do relógio/cronológico –, os dois teóricos fazem também uma distinção entre as funções referencial e avaliativa da narrativa, afirmando inclusive que “é anormal uma narrativa cuja única função seja essa” (referencial). Com efeito, ambas as funções são consideradas de igual importância pelos teóricos, posto que uma narrativa cuja função seja exclusivamente referencial correria o risco de ser considerada uma narrativa vazia ou despropositada (ibidem).

Assim sendo, durante a presente análise, que busca entender em que medida a condição de ser negro aparece como aspecto relevante nas experiências cotidianas de afrodescendentes evangélicos(as), a dimensão performativa terá

<sup>66</sup> Tais segmentos podem ser entendidos como uma série de respostas a perguntas subjacentes: sumário (isso é sobre o quê); orientação (quem, quando, o quê, onde?); ação complicadora (então o que aconteceu?); avaliação (e daí?); resultado (o que finalmente aconteceu?); coda (síntese de encerramento que avalia os efeitos da história e/ou retoma o tempo presente da interlocução (LABOV, 1972; BASTOS e BIAR, 2015).

lugar privilegiado, pois é através dela que o narrador sustentará, naturalizará e desafiará crenças e valores, por exemplo, bem como conferirá coerência à sua experiência de vida (BIAR, ORTON e BASTOS, 2021).

**Excerto 1:** “Pra mim só há uma raça, que é humana.”

1	alexandre	e aí carlos eu perguntaria pra você aqui, né?
2		é:: qual a sua- como você se vê né s:: é::
3		s:: segundo:: a sua:: é raça?,
4		segundo >porque assim< no ibge (.)
5		há o critério da autodefinição, né?
6	carlos	sim
7	alexandre	aquilo que eu tava falando contigo, eu posso
8		olhar a pessoa, pô me dá uma entrevista,
9		entendeu? porque a pessoa pode pô, né, hhh
10		“não me enquadro nisso aí não”, né.
11		você se definiria como?
12	carlos	(.) eu sou negro
13	alexandre	você se definiria como negro ↓
14	carlos	negro.
15	alexandre	é::
16	carlos	segundo o ibge
17	alexandre	isso. e na sua <u>visão</u> , carlos,
18	carlos	hum
19	alexandre	a cor teve alguma influência pra moldar o
20		tipo de pessoa que você é, hoje (.) eu se
21		eu te conheço eu ahah eu acho que, não é,
22		é quase uma coisa óbvia, né? hh é:: e você
23		pode ilustrar com algum evento da sua vida?
24	carlos	sim.
25	alexandre	>não é<
26	carlos	é::-
27	alexandre	teve influência, em que, por exemplo você, o
28		carlos hoje em termos de identidade=eu
29		perguntei antes sobre religião né >agora eu
30		tô falando sobre a questão da sua cor< .h
31		>que você se vê e se identifica como uma
32		pessoa negra<.
33	carlos	é raça, é uma coisa humana né? .h
34		é na verdade raça, no meu entendimento só
35		existe uma que é humana, né? >deixa eu<
36		re- é:: corrigir .hhh
37		no:: entendimento do homem há várias raças
38		mas pra mim só há uma raça, que é humana.
39		agora te::m vários tipos de etnia, né?

Da mesma forma que Carlos anteriormente (em trecho não transcrito) qualificou sua religiosidade dizendo-se uma pessoa religiosa “no senso comum”, também no excerto acima o participante se autodeclara negro “segundo o IBGE” (l.16). Seu ato de retomar o turno do entrevistador para fazer uma ressalva à forma

como se autodeclarou racialmente é a primeira pista discursiva fornecida pelo participante sobre o sentido que confere à noção de raça, a qual procuraremos depreender durante a análise de sua narrativa.

Tendo-se em mente que “as narrativas são parte de ‘embates para legitimar sentidos’” (MOITA LOPES, 2001 e 2003; apud BASTOS E BIAR, 2015:31), a história que ele irá contar tem como objetivo justificar porque, em detrimento do termo raça, Carlos se alinha mais à noção de etnia. Sua fundamentação se faz importante uma vez que a opção pelo termo etnia (l. 34) – “grupo de indivíduos que tem uma cultura distinta, uma subcultura, em comum<sup>67</sup>” – implica, entre outras coisas, considerar-se o pertencimento ancestral e étnico dos negros no Brasil, por exemplo, o que restringiria essa parcela de cidadãos a grupos bastante delimitados como comunidades do povo de santo<sup>68</sup>, ou quilombola em algumas cidades, dentre outros (GUIMARÃES, 2016).

Ainda que a noção de raça enquanto fato natural físico, antropológico ou genético já tenha sido desconstruída pelas ciências naturais, tal designação, ressignificada pelo Movimento Negro e por alguns sociólogos, atualmente apoia-se em uma dimensão social e política; além disso, é inegável sua subsistência caracterizando de forma mais adequada os negros brasileiros como um grupo social definido a partir de características físicas e de uma série de crenças sobre suas atitudes e comportamentos (GOMES, 2012); por isso, um dos eixos da nossa pesquisa será a dicotomia existência *versus* inexistência de raças, que pode se constituir em uma interessante chave para entendermos um dos principais efeitos da rede de crenças do sistema religioso sobre a identidade racial dos participantes desta pesquisa e de boa parte da comunidade cristã evangélica autodeclarada negra no Brasil se considerarmos, como Gadamer, que toda individualidade é manifestação do viver total, embora não seja a totalidade do viver (2008; apud MINAYO, 2017).

Nesse sentido, cabe esclarecer que embora a maioria dos atores sociais saiba (i) em que situações as histórias costumam ser requeridas (SACKS, 1984; apud BASTOS E BIAR, 2015) e (ii) que histórias em interação tem centralidade cultural (...) e fazem parte dos métodos de que ele lança mão para interagir em

<sup>67</sup> R. DRISLANE e G. PARKINSON, *Online dictionary of The Social Sciences*, s.d.; apud GUIMARÃES, A.S.A. 2016).

<sup>68</sup> Forma como os adeptos do Candomblé se autodenominam, os quais possuem um modo de viver típico para além da vida no terreiro.

sociedade (GARCEZ, 2001; apud BASTOS E BIAR, 2015), nossa solicitação para que o participante da pesquisa ilustrasse sua resposta com um evento de sua vida (l. 22-23) ancora-se no entendimento de nossa cultura de que ao contarmos histórias estamos informando ao nosso interlocutor que eventos nos tornaram o que somos (LINDE, 1993).

**Excerto 2: Pretinho de alma branca**

40	carlos	por exemplo eu tinha dez anos de idade (.)
41		uma menina muito linda, uma vez a gente
42		brincando(.)>por causa da brincadeira lá eu
43		fiquei um pouco triste porque as meninas não
44		queriam me beijar, era só aperto de mão<
45	alexandre	hum
46	carlos	e eu era o único escurinho da brincadeira,
47		né? (.) único negro.
48		e aí (.) >ela percebeu que eu fiquei meio
49		triste que eu fiquei sem entender por que<
50		apertavam, a minha mão as >meninas apertavam
51		a minha mão mas nos meninos beijavam< e ela
52		veio assim, me abraçou e falou assim cadu,
53		não fica triste não, você é um (.) é um
54		pretinho de alma branca (.)e isso:: hhh
55	alexandre	hhh piorou a situação
56	carlos	me causou uma tremenda confusão na cabeça né
57	alexandre	hh

É no excerto acima, que apresenta a continuação do diálogo presente no primeiro tópico, que emerge a narrativa de Carlos a ser analisada segundo o modelo formal laboviano (LABOV, 1972) mencionado acima; embora tal modelo entenda a narrativa como um método de recapitular experiências passadas, a perspectiva adotada aqui é a de que a “narrativização diz-nos não somente sobre ações passadas, mas sobre como indivíduos compreendem essas ações, ou seja, significado” (RIESSMAN. 1993:19).

A história de Carlos inicia com um segmento de orientação, que contextualiza o evento a ser relatado através da indicação de tempo (eu tinha dez anos de idade – l.35) e atividade (uma vez a gente brincando – l.36); ao descrever uma personagem, Carlos faz uso de dois elementos avaliativos<sup>69</sup> intensificadores: um quantificador (muito) e um fonológico (linda – l.36), por meio dos quais dá a entender ao seu interlocutor sua perspectiva dos

<sup>69</sup> Recursos avaliativos (não o segmento) são meios pelos quais narradores conferem uma ênfase relativa que é dada a diferentes unidades narrativas (BASTOS e BIAR, 2015).

acontecimentos, angariando assim o apoio e solidariedade do mesmo relativamente ao motivo de sua tristeza e frustração.

Tal motivo é mencionado por Carlos logo a seguir, no sumário (l.42-44), segmento não raramente utilizado por narradores no início de suas histórias, mas que de forma peculiar aparece aqui inserido dentro da orientação da narrativa; este segmento, também conhecido como prefácio, tem por finalidade fazer um resumo da narrativa e pode, particularmente, exercer uma função interativa (LINDE, 1993); de fato, a solidariedade do interlocutor conquistada por Carlos anteriormente é consolidada, hipótese reforçada quando se leva em consideração o sentido do turno seguinte (*hum hum* – l.45) que, salvo em situações de ironia, expressa assentimento e concordância.

Antes de adentrar às orações narrativas de fato, Carlos retoma o segmento de orientação e faz aparecer nele uma informação crucial, que vai habilitar o ouvinte a entender e responder de forma adequada a história que está por vir – “e eu era o único escurinho da brincadeira, né (.) único negro” (l.46-47). Ao mencionar sua condição racial como singular (único) dentre os demais, julgo que o narrador inseriu aqui um elemento avaliativo que: (i) sinaliza para seu interlocutor de que modo entendeu a situação; (ii) estabelece um elo de coerência da história com a pergunta de se a raça “teve influência para moldar o tipo de pessoa” que ele é hoje (l.19-20), tornando a história reportável<sup>70</sup>.

Note-se que nesse trecho orientativo Carlos realiza um reparo – entendido como um “recurso dirigido a resolver problemas recorrentes de produção, escuta e entendimento” (SCHEGLOFF, JEFFERSON e SACKS, 1977; apud GARCEZ e LODER, 2015: 284) – para o qual realiza uma pausa cuja extensão incomum numa interação face a face é índice da consciência do problema que o uso da palavra ‘escurinho’ poderia causar.

Julgo que essa problema em potencial está ligado a duas questões: a primeira é o incômodo que o uso do termo ‘escurinho’ (l.46) em uma narrativa que relata justamente uma situação de racismo poderia suscitar, uma vez que tal prática de linguagem, exercida tanto por indivíduos negros quanto brancos em suas falas cotidianas, daria a entender como inferiorizante o uso do qualificador

<sup>70</sup> Sem essa informação alguns interlocutores poderiam perguntar “e daí?”, dando a entender que outros meninos negros presentes à brincadeira poderiam não ter passado pela mesma situação.

negro/negra (mesmo fora de um contexto de enquadre racista)<sup>71</sup>; assim sendo, ao realizar o reparo – que no nível do discurso “não necessariamente se iguala à prática da correção, entendida como substituição de um item considerado ‘errado’ por outro considerado ‘correto’” (ibidem) – o participante estaria tentando se distanciar de tal prática. A outra questão é que, conforme já sinalizado, ao realizar o reparo o participante fornece pistas a fim de conduzir seu interlocutor a uma interpretação mais apurada dos incidentes que ele mencionará mais adiante, a saber, a de tratar-se ali de um ato de discriminação racial direta, entendida aqui como “aquela derivada de atos concretos de discriminação, em que a pessoa discriminada é excluída *expressamente*<sup>72</sup> em razão de sua cor” (GOMES, 2012: 56).

Carlos retorna à sequência de orações narrativas propriamente ditas já em um segmento de ação complicadora (1.48); o fato de as meninas só apertarem sua mão mas aos outros meninos beijarem deixa-o triste, o que leva a referida menina a tentar consolá-lo; contudo, será justamente uma expressão contida na fala da menina – “pretinho de alma branca” (1.54) – que ensejará a descoberta, por parte do narrador, de conexões das quais não estava previamente ciente (MISHLER, 2002).

Embora não seja apresentado como um momento de ruptura<sup>73</sup>, entendo a “tremenda confusão” (1.56) que essa fala causou na cabeça de Carlos como índice de um processo de reconfiguração associado a mudanças de referências e a novas construções de realidade (FERREIRA, 2009:46).

**Excerto 3: “e eu voltei pra brincadeira muito alegre”**

58	carlos	e eu fiquei preto de alma branca? eu não
59		sabia nem que si- que que era alma né? o que
60		que era alma, no caso.
61		hh e eu fui pra minha:: varanda, a varanda,
62		era até uma casa um pouco alta e eu fiquei (.)
63		mas senhor preto de alma branca?=preto de
64		alma branca?
65	Carlos	aí o senhor parou do meu lado e falou
66		as seguintes palavras (.) observa o
67		comportamento, eu senhor? comportamento?
68		ele “sim, observa o comportamento”,

<sup>71</sup> Algumas pessoas defendem que seu uso se justificaria pela falta de intimidade entre os interlocutores ou mesmo ao receio de o falante ser interpretado como racista (cf. MELO & MOITA LOPES, 2015).

<sup>72</sup> Grifo meu.

<sup>73</sup> “Algumas vezes os pontos de virada levam a uma re-historiação do passado” (MISHLER, 2002:108).

69		e eu voltei pra brincadeira muito alegre.
70	Alexandre	huhum

O segmento de complicação da narrativa – durante o qual Carlos permanece confuso tentando entender qual o sentido de ser um ‘pretinho de alma branca’ – perdura até que o mesmo recorra ao seu sistema de coerência religioso (l. 63-64), recurso confirmado pela utilização do vocativo “senhor”, expressão usada quase exclusivamente por cristãos protestantes para se referir à sua divindade.

A resposta a essa invocação é um evento de ocorrência bastante incomum ao longo do curso de vida da maioria das pessoas (ou pelo menos raramente compartilhado), mas tomado como válido para a criação de sentidos nesta pesquisa científica, a qual considera que

a troca de histórias de vida é um processo social e existem demandas sociais sobre a natureza de uma história de vida. Não se é simplesmente livre para construir uma história de vida de qualquer maneira possível. Os destinatários fazem vários tipos de exigências sociais sobre a natureza da história do narrador (LINDE, 1993: 7).

Assim, é por causa de a adequação ser tomada principalmente como uma questão social e a coerência, como algo estabelecido entre locutor e receptor – e não uma propriedade absoluta dos textos – que o evento descrito por Carlos nas linhas 65-68 não exigiu negociações posteriores sobre seu significado; em outras palavras, não foi tomado como incoerente pelo entrevistador porque o sistema de coerência religioso deste – “apto para fornecer um método para compreender, avaliar e construir relatos de experiência” (LINDE, 1993: 164) – é o mesmo do entrevistado e admitir, ainda que de forma cautelosa, esse tipo de *account*.

Posto isso, o entendimento acolhido aqui é o de que, juntamente com a fala da menina que tentou consolar Carlos, este último evento mencionado se constitui em um ponto de virada que teria precipitado a transformação sofrida pelo mesmo, dada a conhecer pelo resultado da história (l.69). Assim, se por um lado o conteúdo discursivo da fala da menina (o primeiro dos eventos mencionados) o tornou apto a enquadrar “sua invisibilidade para ser beijado” como um momento de operação do racismo, por outro lado a advertência advinda do sobrenatural (o segundo evento) foi interpretada por Carlos como uma prova da insignificância da raça como critério de diferenciação dos seres humanos.

Desse modo, se por um lado a consciência da rejeição e inferiorização de

sua cor/raça por parte do mundo branco<sup>74</sup> deixaram o menino Carlos triste, com a intervenção do sagrado<sup>75</sup> o participante invalida tal classificação humana (que o subalternizava) e sente-se (re)incluído no grupo dos demais participantes da brincadeira (meninos e meninas brancos). Tal reenquadramento de sua condição é o que teria possibilitado Carlos voltar à brincadeira ‘muito alegre’ (l.69), fato que endossa o entendimento de que as crenças (além dos padrões, práticas e das normas da sociedade em que estamos inseridos) também medeiam as inter-relações sociais.

**Excerto 4: “eu ia ter rejeição a pessoas claras”**

71	Carlos	e aí eu vi que o diferencial do ser humano,
72		num tá na:: pigmentação da pele,
73		na quantidade de melanina que tem, e sim em
74		de- em como ele se comporta diante dos fatos
75		(.) isso foi uma aula que eu tive que:: me
76		deixou muito tranquilo pra vida toda até hoje,
77	Alexandre	hum hum
78	Carlos	h:: porque eu tava indo por um caminho que
79		eu ia ter rejeição a pessoas claras
80	Alexandre	hum hum
81	Carlos	eu percebi’
82	Alexandre	ah, entendi. observa o comportamento das
83		pessoas e não a cor da pele
84	Carlos	justamente
85	Alexandre	[não é?]
86	Carlos	[( )] só falou isso “observa o comportamento”
87	Alexandre	entendi
88	Carlos	e isso abriu um leque, passei a observar como
89		as pessoas se comportavam,
90	Alexandre	hã hã
91	Carlos	aí depois no final que eu↑
92	Alexandre	entendi.

As primeiras linhas do excerto acima contêm a coda da narrativa, isto é, o trecho em que Carlos avalia os efeitos da história sobre si e retorna ao tempo presente. Nesse segmento, que se estende da linha 71 a 76, reforça-se a análise realizada no tópico anterior quando o narrador, por exemplo, sustenta que “o diferencial do ser humano num tá na pigmentação da pele, na quantidade de melanina que tem” (l.71-73).

<sup>74</sup> Segundo uma linha interpretativa, o discurso embutido na expressão “preto de alma branca” é o de que um indivíduo negro de valor é aquele que se porta como o branco. Levada ao extremo, pode-se dizer que quanto mais branco ele for, mais se aproximará do homem ou mulher verdadeiros.

<sup>75</sup> A distinção entre Sagrado e profano se estabelece pelas atitudes das pessoas perante coisas, espaços, tempos, pessoas, ações. (ALVES, 2014).

Nesse sentido, e a despeito de a raça ser geradora de temores, tormentos, perturbações do pensamento, terror, infinitos sofrimentos e catástrofes (MBEMBE, 2018), Carlos logra estar “muito tranquilo” (l.76), condição alcançada por meio da supressão (ou pela neutralização) desse controverso conceito e depois de uma “aula” na qual uma premissa da rede de crenças de seu sistema religioso exerceu papel fundamental.

Outrossim, posto que “a narrativa é um recurso significativo para criar nosso senso interno e privado de identidade e (...) um recurso importante para transmitir essa identidade e negociá-la com os outros” (LINDE, 1993: 98), a presença da locução adverbial “pra vida toda até hoje” (que aponta para a duração da sua ‘tranquilidade’) apresenta-se como índice de uma das três principais características do self especificamente mantidas e trocadas por meio da linguagem: sua continuidade ao longo do tempo (idem). A perenidade identitária que Carlos arroga a si através dessa expressão está em consonância com o entendimento de que “o passado não deve ser apenas relacionado, mas relevante para o presente; ou seja, o self deve ser contínuo - *legato* em vez de *staccato*” (LINDE, 1993: 100-101).

Por fim, considerando-se o intervalo de tempo (do relógio) decorrido entre sua saída da brincadeira e o retorno à mesma, a declaração “eu tava indo por um caminho que ia ter rejeição a pessoas claras” (l.78-79) deve ser interpretada sob a perspectiva de que

toda e qualquer narrativa combina duas dimensões em proporções variadas, uma cronológica e outra não-cronológica. A primeira pode ser chamada de dimensão episódica, que caracteriza a história como sendo feita de eventos. A segunda é a dimensão configurativa, segundo a qual o enredo constrói unidades significativas a partir de eventos dispersos (RICOEUR, 1980; apud MISHLER, 2002:100).

Isso valida a interpretação assumida aqui, qual seja, a de que a reversão do caminho da rejeição a pessoas claras (movimento inesperado a que o ponto de virada o levou) seja um evento mais atrelado à dimensão configurativa (tempo experiencial/narrativo) do que à dimensão episódica (tempo do relógio/cronológico), pois nos ancoramos não só na concepção de que “o ordenamento temporal seja uma estratégia para organizar os eventos em um enredo” (MISHLER, 2002: 106), mas também na compreensão de que esta organização precisa ser tomada como um *account* significativo tanto pelo falante quanto pelo destinatário (LINDE, 1993:13).

Após uma tomada de turno em que realizo uma espécie de paráfrase das declarações do entrevistado a fim de atestar minha correta interpretação das mesmas (1.82-83), Carlos reitera a ‘direção de movimento imprevisto’ que lhe foi aberta após os eventos ‘repentinos e inesperados’ relatados acima (pontos de virada): “e isso abriu um leque, passei a observar como as pessoas se comportavam (1.84;88-89).

Se, conforme Mishler, os pontos de virada levam os narradores “a mudanças que trazem consequências para a maneira como eles se sentiam e para as coisas que faziam” (2002:107-108), julgamos que a guinada comportamental impulsionada pelo sistema religioso, à qual Carlos se referiu acima, foi a principal mudança em sua vida, cuja consequência constitui-se na invalidação da raça como uma noção útil para compreender, avaliar e construir relatos de experiência (LINDE, 1993).

E uma vez que “em narrativas que exibem os efeitos de um sistema de coerência particular, os detalhes de construção no nível da frase e no nível de toda a narrativa são consistentes com o conteúdo desse mesmo sistema de coerência”, tal apagamento ou anulação se faz notar linguisticamente ao longo de sua narrativa pela utilização de termos como “etnia” (1.39), “escurinho” (1.46), “pigmentação da pele” (1.72), “quantidade de melanina” (1.73) e “pessoas claras” (1.79) em lugar de expressões como “raça”, “negros” e “brancos”, por exemplo.

### 7.1.1 Encaminhamentos

A presente análise sugere que o sistema de coerência da religião cristã protestante, da qual Carlos é adepto, é capaz de prover-lhe “um guia para comportamentos futuros” (LINDE, 1993:164) inclusive em situações sociais cujo enquadre envolva questões raciais.

A principal consequência do ponto de virada ocorrido na história de Carlos, para cuja ocorrência o sistema de coerência religioso teve papel fundamental, foi o cancelamento da raça como critério de classificação dos seres humanos. Isso porque, se considerarmos que a iluminação recebida por Carlos aconteceu em uma ocasião em que o mesmo buscava esclarecimentos sobre o significado de ser ‘preto de alma branca’, torna-se inevitável acreditar que Carlos tenderá a, em detrimento do aspecto racial, considerar somente o comportamento das pessoas

(uma vez que pretos e brancos são igualmente humanos) nas diversas situações em sua vida pessoal, social e política, a menos que passe a compartilhar também de outro sistema de coerência em que a negritude (sua ou de outros) seja tornada relevante.

Nesse sentido, a análise da narrativa de Carlos aponta-nos que o sistema de coerência da religião compartilhado por ele pode ter contribuído para um ato de resistência na medida em que

aos fiéis pouco importa que suas ideias sejam corretas ou não. A essência da religião não é a ideia, mas a força. ‘O fiel que entrou em comunhão com seu Deus não é meramente um homem que vê novas verdades que o descrente ignora. Ele se tornou *mais forte*. Ele sente, dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los’ (DURKHEIM; apud ALVES, 2014: 65).

Assim, o esvaziamento da noção de raça, possibilitado pelos pontos de virada que ele metaforicamente denomina de ‘uma aula’, em certa medida blinda o menino Carlos de se ferir, possibilitando-o inclusive voltar à brincadeira muito alegre, posto que restituído à mesma categoria humana dos demais participantes da brincadeira.

Sobre isso cabe serem feitas duas ou três observações: a primeira é a de que a iluminação recebida por Carlos sobre a falta de fundamentação da raça obviamente não alcançou os demais participantes da brincadeira; nesse sentido, embora o participante da pesquisa se declare ‘muito tranquilo pra vida toda até hoje’ (1.76) e não trilhe mais pelo ‘caminho da rejeição a pessoas claras’ (1.79), livrando-se de carregar no seu dia a dia o ressentimento amargo e o irrepreensível desejo de vingança e raiva (FANON; WRIGHT; apud MBEMBE, 2018) que a noção inventada de raça produz, tal ‘esclarecimento’ não impede que a noção inventada de raça continue a produzir práticas racistas e atos de discriminação que geram exclusão e dor na vida de outras pessoas. Sob essa perspectiva (e aqui tem-se a segunda observação), seria possível que outro adepto do mesmo sistema religioso não entendesse a recomendação de Deus como inconciliável com a noção de raça, posto que efetivamente surtiu e surte efeito deletério na vida cotidiana de milhões de pessoas ao longo de séculos, mas que essa leitura tenha sido a escolhida (dentre outras possíveis) com o objetivo de autopreservação.

Finalmente, ao narrativizar sua história da maneira como o fez, é possível notar que Carlos simultaneamente cria sentido para uma experiência marcante e

estabelece uma coerência relativamente ao seu posicionamento no início da entrevista, negando-a (l.15-16; 34-39). Isso porque ao vaticinar que “o diferencial do ser humano num tá na pigmentação da pele, na quantidade de melanina” (l.32), o narrador não somente se alinha ao discurso das ciências biológicas mas também acaba por endossar um discurso ecoado por uma parcela da sociedade que advoga a inexistência da raça por um senso de culpa (cf. KILOMBA, 2010), ignorando que “para aqueles que sofrem ou sofreram os efeitos do racismo, não há outra alternativa senão reconstruir, de modo crítico, as noções dessa mesma ideologia” (GUIMARÃES, 1995:22).

Por fim, ao se ater mais aos modos como as coisas foram ditas do que naquilo que foi dito pode-se entender o motivo de o narrador classificar-se como negro através de ressalva “segundo o IBGE” (l.9); tal fala não se deu porque a raça com a qual Carlos se identifica não fosse recoberta pelo espectro racial do IBGE (preto, pardo, branco, amarelo ou indígena), mas justifica-se porque no entendimento do participante ele não faz parte de uma outra raça que não a humana.

## 7.2 Edson

O participante desta pesquisa, cognominado Edson, é um homem negro de 44 anos, professa a fé protestante há cerca de vinte e um anos e é casado com uma mulher negra com quem tem um casal de filhos de 8 e 4 anos de idade. Por conta do isolamento social provocado pela pandemia do COVID-19, a entrevista que iremos analisar aqui foi realizada através da plataforma Zoom em julho de dois mil e vinte.

A análise dos dados gerados nessa entrevista parece endossar e ampliar a noção de que o modo como pessoas evangélicas negras posicionam-se relativamente a questões ligadas a sua negritude relaciona-se à maneira como maneja alguns preceitos do seu sistema de coerência religioso – sentido apontado na entrevista de Carlos – ao dar a entender que

há valores religiosos que resultam ser norteadores para a formação de visões de mundo específicas, ou seja, traduzem exigências às quais os atores se veem obrigados a seguir e que levam a uma ação social determinada, (...) *ação orientada por valor*, entendida como a ação que não tem sentido no resultado, mas, sim, na sua própria especificidade e obedece a um “mandato” que o ator sente dirigido a ele (PAIVA, 2010: 10).

Isso porque, conforme se poderá perceber pela análise a seguir, só se é possível atribuir coerência a alguns posicionamentos face à temática racial quando tais posicionamentos são analisados à luz da influência dos sistemas sociais de que a pessoa é participante (por exemplo o religioso, no nosso caso), pois não se deve perder de mente que “não há e não pode haver um evangelho que não esteja culturalmente incorporado” (NEWBIGIN, 2016:242).

**Excerto 5: “gente, eu não sou negro?”**

1	alexandre	o que que você entende pelo termo raça?
2		por que que você foi logo assim
3		eu sou negro? não é? por que que você::
4		quê que você entende por isso?
5	edson	[       ]
6		ah, porque (       )
7	alexandre	sem querer também ser muito científico, tá?
8		o que você entende?
9	edson	(       ) não porque a gente, a gente, a gente:
10		a gente vive um momento não é de muita,
11		muito levantar de bandeiras né, num sei
12		>eu não sou muito a favor disso não<, (mudança de tom)
13	alexandre	um-hum
14	edson	eu-eu >quando falo em liberdade eu também<
15		eu foco nisso. não sou muito de levantar
16		bandeira
17		eu sou negro, gente, eu não sou negro? hh (apontando para seu braço)
18		eu sou negro, a minha cor, eu sou negro
19	alexandre	um-hum
20	edson	e eu eu tenho orgulho da minha raça
21	alexandre	°um hum°
22	edson	negro, sou negro,né? e::sou negro,
23		entendeu?
24		e existe raça, existe o branco, existe o
25		negro e:: e vida que segue. não é?
26		sou negro

A fala transcrita acima é uma resposta do entrevistado sobre o modo como entende o termo raça e inicia-se com o que Bamberg e Georgakopoulou (2008) denominam de pequenas histórias, que constituiriam não só relato de eventos em desenvolvimento ou de conhecimento compartilhado pelos participantes do encontro, mas também eventos futuros ou hipotéticos, alusões a relatos (anteriores), postergações de falas e mesmo as evitações ou recusas destas, que formam uma gama de atividades narrativas sub-representadas nos estudos narrativos canônicos mas largamente utilizadas pelos indivíduos em seus

engajamentos interativos para construir um senso de quem eles são. Além disso, de acordo com essa perspectiva, a narrativa constitui-se não apenas em uma forma básica de organização da experiência humana, mas pode ser tomada mesmo como performances de identidade se consideramos que ao contar uma história criando cenários, personagens e sequências de ações, nos posicionamos e sinalizamos quem somos (BASTOS, 2008).

Abarcando as pequenas histórias em nosso foco de interesse, pelo menos dois segmentos narrativos podem ser apreendidos no excerto acima: aquele em que o autor começa a discorrer sobre um evento em andamento, que é do conhecimento do interlocutor (l. 9-11) e aquelas em que se faz uma alusão a essa mesma fala (l. 14-15). O primeiro desses segmentos foca a prática de “levantar bandeiras”, que será entendida aqui como uma “ação (direta) continuada com vistas a uma mudança social ou política através de meios pacíficos ou violentos, que vão desde a defesa, propagação e manifestação pública de ideias até a afronta aberta à Lei”.<sup>76</sup> O fato de o participante fazer seguir imediatamente à primeira dessas pequenas histórias duas avaliações: (>eu não sou muito a favor disso não< - l. 12) e (Não sou muito de levantar bandeira - l. 15-16) sugere um forte interesse do mesmo em se posicionar diante do seu interlocutor através do ponto de sua fala, qual seja, o de não ser favorável a essa prática social.

Ainda no mesmo excerto Edson dá pistas de que compreende a raça como parte de sua identidade pessoal; isso porque ainda que nas declarações “eu sou negro” (l. 17,18,22 e 26) estejam contidas “uma extensa cadeia de ‘negações’ tais como não sou branco, não sou índio, não sou amarelo etc., há que se considerar que “a identidade é (...) uma positividade, uma característica independente, um ‘fato’ autônomo” (SILVA, 2018:74).

Embora acreditemos que (i) a compreensão de que perguntas explícitas tais como as que aparecem nas linhas 17, 22-25 (não encaixadas na ação dramática mas indagadas diretamente ao ouvinte) tenham uma função avaliativa direta e que a repetição da expressão “sou negro” por pelo menos oito vezes seja uma estratégia comunicativa que tem como efeito enfatizar uma convicção de

<sup>76</sup> Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ativismo>.

pertencimento racial, salta aos olhos a ausência dos aspectos político e social da noção de raça<sup>77</sup> de Edson.

Souza (1983), por exemplo, assevera que a construção da identidade negra é uma tarefa eminentemente política, posto que a organização das condições de possibilidade que permitem a um indivíduo autodeclarado negro ter um rosto próprio só pode advir depois do mesmo romper com o ensino de que deve ser uma caricatura do branco.

Mais pragmático, Hall reconhece que

os fatos físicos (...) são os que, afinal, provêm o fundamento das linguagens que usamos no cotidiano para falar sobre raça. (...) essas diferenças físicas (...) não estão baseadas na diferenciação genética, mas são claramente visíveis a olho nu. Estão absolutamente, evidentemente, indisputavelmente presentes. São a diferença visível. (...) os fatos brutos, físicos e biológicos que aparecem no campo de visão humano, onde ver é crer. (1995: 5).

É a essa última perspectiva – e também a de Fanon, ao registrar que “a evidência estava lá, implacável. Minha negrura era densa e indiscutível” (2008:109) – que o participante parece se alinhar ao recorrer inclusive a meios extralinguísticos, apontando para sua pele e rindo (l.17), reação provocada muito provavelmente pela “obviedade” de sua condição racial.

Há que se destacar que, diferentemente do que ocorre com o participante Carlos, não parece haver em Edson uma dificuldade em conciliar a factualidade das raças com a rede de crenças do grupo religioso ao qual adere, tanto que sua fala não se faz seguir de *accounts*<sup>78</sup> (quer solicitados pelo interlocutor, quer considerados necessários pelo falante). Contudo, se o discurso de Edson reconhece a realidade visível das raças e seus efeitos nocivos para a vida das pessoas racializada (sobre o que discorrerá mais adiante), a militância social não se insere como algo que tenha valor como forma de enfrentamento à operação do sentido nocivo desse conceito, conforme sugerem as falas que aparecem neste excerto e no trecho transcrito a seguir.

**Excerto 6: “você tem que olhar o contexto”**

27	alexandre	o que que você diz de levantar bandeira?
28		eu não entendi.

<sup>77</sup> A limitação da noção de raça de Edson é plausível, pois é mais difícil para os que compartilham de um sistema de coerência popular debaterem uma interpretação de forma significativa do que seria para praticantes de um sistema perito, uma vez que o primeiro não apresenta um sistema suficientemente rico para sustentar múltiplas interpretações (LINDE, 1993).

<sup>78</sup> Narrativo produzida como resposta a alguma arguição avaliativa (explícita ou implícita) do interlocutor, e que tem como componente comum seu aspecto explanatório (DE FINA, 2009).

29	edson	ah porque hoje, hoje tá tá muito esse
30		conceito de levantar bandeira de:: contra
31		racismo,
32	alexandre	ah, sim
33	edson	contra:: homofobia
34	alexandre	ah, tá
35	edson	e aí é:: contra homem que bate em <u>mulher</u>
36		você tem que analisar::
37		cada caso é um <u>caso</u> , entendeu?
38	alexandre	<u>ahã</u>
39	edson	então às vezes a pessoa tá tomando um-
40		tá abraçando uma causa que ela nem sabe o
41		contexto, >você tem que olhar o contexto,
42		que que tá acontecendo?<
43		>aconteceu isso?< não, de fato,
44		não aconteceu isso- tem que vê
45		então as pessoas tão levantando bandeira
46		sem saber o <u>teor</u>
47	alexandre	<u>hum hum, sim.</u>

Na fala transcrita acima, elicitada como resposta a uma busca por mais informações sobre o posicionamento do entrevistado ante ao ativismo social, também aparecem atividades de fala em forma de pequenas histórias, que relatam eventos ainda em desenvolvimento “mencionados para fundamentar ou elaborar um ponto argumentativo ocorrido em uma conversação em andamento” (BAMBERG e GEORGAKOPOULOU, 2008:381); essas narrativas curtas (l.29-31,33,35; 39-41) estão entremeadas por avaliações nas quais o entrevistador volta-se para seu interlocutor não somente para dizer qual o ponto da história (l.36-37 e 41-42) mas, simultaneamente, realizar um trabalho identitário de estabelecimento de self<sup>79</sup>.

Pode-se dizer que esse trabalho é realizado por tais pequenas histórias, que exercem a função de *accounts*, ou seja, “recapitulações de eventos passados construídos como respostas a um ‘como’ ou ‘por que’ avaliativo implícito ou explícito de um interlocutor” (DE FINA, 2009: 239). É devido à sua natureza eminentemente dialógica, portanto, que elas emergem na fala de Edson, que tem por objetivo argüer a favor de seu posicionamento contrário à prática da militância pelos grupos socialmente desfavorecidos, a saber (negros,

<sup>79</sup> “Concepção que formamos de nós mesmos – o papel que nos esforçamos para chegar a viver; (...) o nosso mais verdadeiro eu, aquilo que gostaríamos de ser” (PARK, apud GOFFMAN, 1985:27).

homoafetivos e mulheres – cf. 1.23-28), posição relativamente incômoda visto ser ele mesmo membro de um grupo social destituído de privilégios.

Dessa forma, se sob um olhar menos pretencioso suas histórias realmente reconstroem e interpretam eventos passados, consideramo-las aqui como desenhadas com foco no receptor. Em outras palavras, na prática, tais histórias não foram necessariamente elicitadas com o intuito de responder a pergunta inicial “o que que você diz de levantar bandeira?” (1.20), mas pelo modo como Edson percebeu a pergunta no seio da interação, e sob a preocupação de apontar o modo como deseja ser compreendido ou retratado.

Se os argumentos de que “cada caso é um caso” (1.30) e “você tem que olhar o contexto que tá acontecendo” (1. 34-35) podem ser tributados à conta de que o entrevistado é advogado praticante, a postura de não envolvimento em querelas sociais, contudo, é bastante representativa do modo como uma boa parcela de pessoas autodeclaradas pretas e pardas lida com a questão do racismo vivenciado em seu cotidiano, pelo menos entre os participantes de nossa pesquisa, não obstante variem os *accounts* associados a ela.

#### **Excerto 7: “não tem como”**

48	edson	e:: e se eu for assim- eu já sofri muito
49		Racismo
50	alexandre	Uhum
51	edson	então já pensou se toda vez que eu sofrer
52		racismo eu ter que .h fazer um::
53		estardalhaço danado eu- eu vou me desgastar
54		por- por hh inteiro, não tem como↑
55		agora tem casos que são mai, mais agravantes
56	alexandre	hu hum
57	edson	aí você tem- que tentar correr atrás do
58		prejuízo (...)
59		desde que eu me entendo com doze anos eu
60		sofro racismo, até a data de hoje
61	alexandre	hu hum
62	edson	e até mesmo dentro da igreja eu digo Edson,
63		eu- eu sofro racismo
64	alexandre	huhum

Entendendo que atividades narrativas constituídas de pequenas histórias favorecem a percepção dos *selves* como em constante mudança (BAMBERG e GEORGAKOPOULOU, 2008), o redirecionamento do foco temático da interação ocasionado pela inserção da informação sobre as inúmeras vezes em que foi vítima de racismo (1.48-49, 59-60 e 62-63) pode ser tomado como uma ação de

Edson realizada em prol da preservação da sua face<sup>80</sup>, uma vez que as declarações sobre “levantar bandeira” tinham o potencial abalar sua imagem diante do interlocutor (entrevistador).

Desse modo, se a opção pelo uso da expressão “fazer estardalhaço” (l.52-53) indica certo sarcasmo quanto aos modos de agir dos militantes ou ativistas sociais, as declarações sobre racismo dentro e fora da igreja – atente-se para o uso dos intensificadores “muito” (l.48) e “até” (l.62) – podem ser vistas como um trabalho de elaboração da face, uma “ação através da qual uma pessoa é capaz de tornar qualquer coisa que esteja fazendo consistente com a sua face”, servindo “para contrabalançar eventos cujas implicações simbólicas efetivas ameaçam a face” (GOFFMAN, 1980:82).

Essa linha de raciocínio confere uma importante chave interpretativa para essas pequenas histórias que, em forma de *accounts*, configurariam um discurso que atua como contraponto ao “levantar bandeira”; esse trabalho discursivo será realizado com base em três premissas interrelacionadas, às quais Edson chamará de “trabalhar isso dentro de você”.

A primeira dessas premissas firma-se na compreensão de que o desgaste gerado por essa prática (levantar bandeira) conduz ao esgotamento, conforme se vê nas linhas 51 a 54, com destaque para a categórica avaliação “não tem como↑”. Tal percepção será retomada pelo participante em pelo menos dois outros momentos avaliativos da entrevista; em um deles o participante declara que “Não tem como ce ficar degladiando o tempo todo, alexandre”; em outro: “não tem como, cara, ficar guerreando, guerreando, guerreando (suspiro) <olha alexandre eu vou te falar>”.

No excerto abaixo, que é continuação da fala anterior, aparecem a segunda e a terceira premissas dessa tríade oferecida como contraproposta ao ativismo.

**Excerto 8: trabalhar isso dentro de você**

65	Edson	ho↑je. mas eu sei quem eu sou, não é? eu sei
66		que da educação que eu tive e isso ( )
67		>eu vou te falar<
68		não entra no meu coração não.>nunca entrou<.
69		>nunca entrou<. Nunca, nunca:::
70		ô em relação a racismo, tá?
71	alexandre	sim sim

<sup>80</sup> Ver definição no capítulo de contextualização, subitem categorias de análise (GOFFMAN, 1980:77).

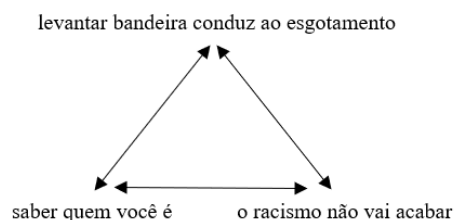
72	Edson	[inaudível]isso não me abala porque eu, tive
73		uma boa educação, uma boa estrutura.
74		isso vai continuar existindo, alexandre, não
75		tem como
76	alexandre	Uhuh
77	Edson	entendeu↑ assim como tem gente que não gosta
78		de gente ob- gordinha, entendeu?
79		isso vai continuar existindo
80		não gosta de nordestino o, é, mas você
81		precisa saber trabalhar isso dentro de você
82		porque se não você- vai pirar,
83		vai se desgastar, vai levantar uma bandeira
84		que num:: hh quando você for ver mesmo,
85		tem poucos do seu lado hhh entendeu?
86	alexandre	Ahã
87	Edson	bobagem, querido, bobagem bobagem, acho que
88		num::: entendeu? >tem que saber
89		trabalhar isso dentro de você<, entendeu?
90		quando for de gri- quando for um caso que (telefone celular toca)
91		tiver de gritar, grite mesmo, entendeu?
92	alexandre	ahã, sim sim
93		desculpa, édson.
94	Edson	(inaudível)

É nas linhas 65-73 que aparece a segunda premissa, qual seja, a de que conhecer-se, ter tido uma boa educação e uma boa estrutura atuam como fatores que blindam uma pessoa dos danos emocionais ou psicológicos que o racismo poderia causar. Pelo uso de uma metáfora, enfatizada através do recurso avaliativo da repetição (l.68 a 69), Edson assegura que, por usufruir dessa condição, tais situações de racismo nunca entraram em seu coração nem tampouco o abalam (l.72).

Por fim a terceira e última premissa, a de que “isso (racismo) vai continuar existindo” (l.74-80), nada mais é do que a proposição de que o indivíduo negro se resigne diante dos atos discriminatórios de que é vítima, tese que se justificaria pelo fato de outros grupos na sociedade (ele cita gordos e nordestinos como exemplo) também padecerem do mesmo mal. Abstendo-me, nesse momento, de tecer comentários sobre a incomensurável diferença das consequências dos atos discriminatórios sobre as vidas e os descendentes das pessoas gordas, nordestinas e negras, importa dizer agora que a diferença entre o primeiro pilar de Edson e este último é a de que enquanto aquele atribui à frequência de atos racistas o motivo do desestímulo a essa prática (se não você- vai pirar, vai se

desgastar – 1.75-76), este último foca a inutilidade de se levantar bandeira, posto que o racismo seria um comportamento inerente à espécie humana. Portanto, são três as bases em que se fundamenta e justifica a alternativa de Edson ao levantar bandeiras:

**Figura 1:** tripé “trabalhar isso dentro de você”



Se “a dimensão sociocultural das opiniões e representações de um grupo que tem as mesmas características costumam ter muitos pontos em comum” (MINAYO, 2019: 72), consideramos os princípios basilares do “trabalhar isso dentro de você” como válido para se entender o modo como uma significativa parcela de adeptos da religião cristã evangélica autodeclarada negra lida com a questão do racismo. Mas uma vez que não se pode asseverar que os princípios basilares do “trabalhar isso dentro de você” façam parte ou originam-se do sistema de coerência religioso do entrevistado – e lembrando que um dos objetivos desta pesquisa é entender de que forma a rede de crenças desse sistema informa o modo como indivíduos evangélicos autodeclarados pretos e pardos manejam questões ligadas à sua negritude –, as análises seguintes discorrerão sobre a maneira como os três pressupostos mencionados acima se realizam (ou não) na vida cotidiana do participante e – a fim de não perder o foco – sobre de que modo crenças diretamente vinculadas ao sistema de coerência religioso de Edson se sobrepõem ou são suplantadas por algum desses pressupostos.

Para esse fim, uma análise mais minuciosa de três trechos avaliativos presentes nas linhas reproduzidas abaixo será bastante útil.

#### Excerto 6b

41	edson	contexto, >você tem que olhar o contexto,
42		que que tá acontecendo?<
43		>aconteceu isso?< não, de fato,
44		não aconteceu isso- tem que vê

**Excerto 7b**

55	edson	agora tem casos que são mai, mais agravantes
56	alexandre	hu hum
57	edson	aí você tem- que tentar correr atrás do
58		prejuízo mas desde que eu me:: (acho que)

**Excerto 8b**

90	edson	quando for de gri- quando for um caso que
91		tiver de gritar, grite mesmo, entendeu?

Posto que “para a Análise da Narrativa é durante a avaliação que o enunciador encontra espaço para comentar aspectos do que foi narrado, deixando entrever suas crenças (...) e, assim, construir sua identidade, em uma perspectiva que reforça a associação entre avaliação e dimensão moral da narrativa” (LIMA&BASTOS, 2020: 198-99), os segmentos avaliativos reproduzidos acima precisam, necessariamente, ser levados em consideração para nos aproximarmos da visão de mundo do participante. E o que tais segmentos sugerem, na prática, é que o “trabalhar isso dentro de você” não é suficiente para lidar com todas as situações de racismo; para algumas, subentende-se, seriam necessárias práticas de resistência mais incisivas, como “correr atrás do prejuízo” (l. 57-58) ou “gritar” (l. 90-91).

Nessa perspectiva, embora situações como a de uma vendedora (também negra) que lhe tenha dito que ele não teria dinheiro para adquirir uma determinada camisa, ou como a de um vendedor que pediu-o para que não tocasse nas peças de roupas brancas para não sujá-las<sup>81</sup> puderam ser manejadas mobilizando-se o tripé “trabalhar isso dentro de você”, a mesma estratégia, segundo o discurso contido nos excertos 6b, 7b e 8b, não seria a mais adequada para outras situações, ditas mais agravantes (l.55).

Selecionamos, então, um trecho narrativo em que Edson discorre sobre uma situação ‘mais grave’ de preconceito (vivida por ele no âmbito da igreja) no intuito de averiguar de que forma se materializaria o ‘correr atrás do prejuízo’ e o ‘gritar mesmo’.

<sup>81</sup> Ambas as situações foram vivenciadas por Edson e relatadas ao longo de sua entrevista.

**Excerto 9: “eu me retirei”**

101 <sup>82</sup>	alexandre	huhum. vamos tentar é:: fechar aqui nessa
102		questão aqui do racismo.
103		que você viveu dentro da igreja?
104		você bateu de frente em alguma situação?
105		ou você não vê racismo dentro da igre↑já,
106	edson	não eu me retirei, eu me retirei, ne-
107		nessa nova- nessa nova fase <sup>83</sup> que eu me
108		encontrei eu me retirei, porque::-

A fala transcrita no excerto acima – em que Edson declara ter decidido retirar-se<sup>84</sup> ao passar por uma situação de discriminação (l.106 e 108) – foi precedida de um diálogo em que o participante comenta que já ‘levantou muita bandeira’ dentro da igreja, em relação a várias questões. E embora para Ryan (2008) e Georgakopoulou (2009) “as grandes histórias tendam a revelar, enganosamente, vidas e *selves* coerentes, situados e bem planejados, enquanto as pequenas histórias tornam visíveis as inconsistências dos falantes, seus problemas de identidade e suas relações ambivalentes com grandes questões tais como raça, gênero, etnia, etc.” (apud SANTOS, 2016), se levarmos em consideração a influência dos sistemas sociais de que Edson é participante (advogado e cristão protestante, pelo menos), as informações que aparecem nas pequenas histórias (prévias e seguintes) sugerem certa consistência entre suas falas, ainda que fique patente que o problema de racismo ocorrido dentro da igreja não se inclua nos casos para os quais o “trabalhar isso dentro de você” seja o mais adequado.

**Excerto 10: “eu poderia até entrar na justiça”**

201	alexandre	entendi aí você se retirou, <u>nessa</u> que você,
202		tá, você se retirou,
203	edson	é
204	alexandre	e você se retirou com base em alguma coisa
205		que você aprendeu é:: na religião? a
206		religião te diz, edson se retira,
207		ou você pô não mas [assim]
208	edson	[nã::o ] foi que eu (.)
209	alexandre	[ou foi assim-]
210	edson	[eu fiquei mag]oadado eu-
211	alexandre	ãh

<sup>82</sup> Diferentemente dos excertos 5 a 8, cuja numeração das linhas é sequencial, as falas aqui transcritas não são imediatamente subsequentes às do excerto anterior; para indicar esses casos, optamos por iniciar a numeração do excerto no primeiro algarismo da centena seguinte à do excerto anterior.

<sup>83</sup> Refere-se ao período em que passou a frequentar uma nova congregação ou igreja.

<sup>84</sup> Se retirar ou se ausentar, conforme outras falas do participante, significa deixar de frequentar a congregação ou igreja.

212		( )nã- nã- nã::o que eu tenha ficado
213		magoado eu achei que:: foi uma exposição
214		grande e foi di:: desnecessário porque não
215		foi uma vez só, foi algumas vezes e e::
216		perante é:: muitas pessoas.
217	alexandre	sim
218	edson	e foi uma coisa muito séria, eu poderia
219		até entrar na justi::ça i enfim mas eu-

A princípio Edson justifica sua retirada por ter ficado magoado (l.210); possivelmente pelo fato de perceber que sua justificativa tinha o potencial de ameaçar a sua face (posto que o acolhimento da mágoa além de ser condenado pela rede de crenças do sistema religioso do qual ele e o entrevistado fazem parte<sup>85</sup> seria também incoerente com o “trabalhar isso dentro de você”), ele fornece um outro motivo para sua decisão, operando um reparo (l. 212-216).

Declarações como “foi uma coisa muito séria” e “poderia até entrar na justiça” (l.218 e 219) sugerem que se trata de caso não abarcado pelo tripé “trabalhar isso dentro de você”, mas sim um daqueles em que se deve “correr atrás do prejuízo” (l.57-58) ou “gritar mesmo” (l.90-91); contudo, se a expectativa sobre qual dessas duas atitudes (ou se ambas) Edson tomaria diante do grave incidente foi parcialmente frustrada pela carga semântica do tempo e modo verbais “poderia”<sup>86</sup>, a certeza de que nenhuma das duas hipóteses se materializou advém pelo aparecimento, logo em seguida, do articulador sintático de oposição “mas” (l.219).

O manejo dessa aparente incoerência, a saber, a necessidade de ‘correr atrás’ e ‘gritar mesmo’ – que se materializariam pelo “entrar na justiça” – e a não efetivação dos mesmos aparecerá nos excertos seguintes, por meio de *accounts* através de que Edson tentará explicar, atribuir, justificar, descrever e encontrar possíveis sentidos e ordenações nos eventos e cursos de ações (BAKER, 2001; apud DIAS, 2011).

**Excerto 11:** “Você não pode entrar em litígio contra seu irmão”

220		a própria religião diz que você não
221		pode entrar em litígio contra o seu irmão
222		então eu preferi o que, me é:: me ausentar
223	alexandre	Entendi
224	edson	°entendeu°?

<sup>85</sup> Mateus 6:12, Mateus 18:21-22, Marcos 11:25-26 etc.

<sup>86</sup> O futuro do pretérito do modo indicativo aqui refere-se a um fato que não se realizou e que, provavelmente, não se realizará (cf. CUNHA, 2001).

225	alexandre	Uhum
226	edson	me ausentar >pra não ter problemas maiores<
227		não deixar minha carne militar entendeu?
228		que pela minha carne i:: >tinha feito um
229		escarcéu danado tinha botado até na rede
230		social<
231	alexandre	Hhhh
232	edson	Hhhh

O excerto acima põe em relevo o fato de que no momento em que ocorre ‘uma coisa muito séria’ (l.218), um novo princípio (agora oriundo de seu sistema de coerência religioso)<sup>87</sup> entra em cena, operando de tal modo a suplantando as próprias bases sustentadoras de seu argumento anterior, constrangendo-o a ‘não deixar sua carne militar’ (l.227) quer fazendo “um escarcéu danado” (l.228-229), quer botando na rede social (l.229-230), possíveis modos de materialização do ‘correr atrás do prejuízo’ e do ‘gritar’ mencionados anteriormente.

A compreensão de que o comprometimento de Edson a um dogma de seu sistema religioso subjaz a sua (falta de) atitude diante do ocorrido origina-se não só das falas reproduzidas nas duas primeiras linhas do excerto acima, mas é reforçada (i) pelo uso do termo ‘carne’ (l.228) com sentido assumido tipicamente no seio da comunidade evangélica e (ii) pelas declarações materializadas instantes depois, que seguem:

**Excerto 12:** “fiquei derramando lágrimas aqui no meu isolamento”

301	alexandre	você não se deixar [vencer pelo-]pelas suas
302	edson	[com certeza]
303	alexandre	emoções, né?
304	edson	com certeza.
305	alexandre	teve alguma coisa a ver com religião ou
306		não?
307	edson	te::ve, te::ve
308	alexandre	teve.
309	edson	primeira coisa que eu pensei que eu não
310		posso entrar em litígio contra um irmão.
311	alexandre	hum.
312	edson	entendeu?
313	alexandre	entendi::
314	edson	eu não po↑sso entrar com litígio.
315	alexandre	entendi.
316	edson	a primeira coisa porque me- a minh- a
317		minha:: profissão é:: (estalo de palma) é

<sup>87</sup> Cf. trecho bíblico de I Coríntios 6, versos 1 a 7, por exemplo.

318		justiça hhhh
319	alexandre	ahã sim
320	edson	é processo. >ah você fez isso então agora
321		você vai responder na justiça< então eu vou
322		me eu vou me recolher pra não dar sabe?
323		a:: e:: margem ao que eu ( ) desejo fazer
324	alexandre	sim
325	edson	entendeu↑ eu puxei o freio de mão da
326		minha carne. entendeu?
327	alexandre	uhum
328	edson	preferi me recolher, eu e a minha família,
329		entendeu?
330	alexandre	entendi. interessante isso né↑ é um::
331		conflito né edson, porque você como-
332		co::m certeza
333	alexandre	uma pessoa de, da área de litígio né↑ ter
334		que se recolher ali né↑
335	edson	com certeza
336	alexandre	que coisa né↑
337	edson	°recolhi° e fiquei >derramando lágrimas<
338		aqui na minha- no meu no meu isolamento.
339		entendeu?
340	alexandre	uhum. <u>que coisa</u> .

Um dos indícios mais fortes da vinculação da atitude de Edson à sua afiliação religiosa é sua resposta afirmativa à minha pergunta (l.305-306), na qual faz uso de recursos paralinguísticos como intensidade e prolongamento: te::ve, te::ve (l.307-308); Edson explica, em seu *account* narrativo, que a primeira coisa que lhe ocorreu depois dessa grande, desnecessária e recorrente exposição (l.213-15) fora o veto (imposto pelo sistema de coerência religioso do qual é adepto) de entrar em litígio contra um irmão (l.309-10), interdição que o constrange a não agir somente sob a lógica de sua profissão, cuja finalidade é a busca pela justiça (l.316-18), mas levando em consideração o sagrado, ainda que tal decisão tenha lhe custado ficar no isolamento derramando lágrimas (l.337-38).

Outra evidência é quando o participante declara que a fim de ‘não ter problemas maiores’, ‘não deixa sua carne militar’ (l.226-227), ‘não dá margem ao que desejava fazer’ (l.321-23) e ‘puxa o freio de mão da sua carne’ (l.325-326), corroborando assim com o entendimento de que os desejos e as ações que praticamos são deveras intermediados por meios simbólicos (BRUNER, 1997) – nesse caso provindos do campo religioso – e de que

o comprometimento não se resume a uma preferência. Ele é uma ‘ontologia’, uma crença de que um determinado modo de vida merece apoio, embora achemos difícil viver à sua altura. Nossas vidas (...) são devotadas a buscar, como podemos, a

realização que tais estilos de vida nos oferecem, se necessário, à custa de sofrimento (TAYLOR; apud BRUNER, 1997: 296).

A vinculação entre a atitude de Edson de retirar-se e a rede de crenças de seu sistema religioso ancora-se também nos sentidos das falas reproduzidas nos excertos a seguir, elicitadas enquanto Edson discorria sobre a forma como a religião influenciou seu modo de lidar com situações de injustiças tais como preconceito racial, social etc. na vida cotidiana.

**Excerto 13:** ‘a bíblia requer de você um outro tipo de comportamento’

501	edson	só que a bíblia te bota de uma forma
502		comportamental é:: é:: requer de você uma::
503		um outro tipo de comportamento, né.
504	alexandre	Uhum

**Excerto 14:** “ajudou no sentido de relevar”, reforça essa oposição:

601	edson	alexa↑ndre eu acho que ajudou no sentido de
602		relevar, né? de deixar (suspiro) sabe::

Neles o participante, cujo ofício é ‘justiça’ (l.316-18), reitera que o sistema religioso o ajudou no sentido de ‘relevar’, ‘deixar’ situações conflituosas de lado. Diante disso, e considerando-se que nesta pesquisa os significados dados pelas pessoas às suas ações não sejam descartáveis, o fato de o ‘correr-se atrás do prejuízo’ (l.57-58) e do ‘gritar mesmo (l.90-91) não terem se materializado em ações efetivas de combate e resistência à injustiça sofrida não implica que o participante faltou com a verdade, mas endossa a concepção de que “cada uma das nossas múltiplas identidades está arraigada a um conjunto diferente de relações que formam a matriz de nossas vidas (...), que constituem nossos diversos mundos sociais” (MISLHER, 2002:110).

## 7.2.1 Encaminhamentos

Nesta análise, diferentemente do que ocorre na anterior, o participante não nega a factualidade do conceito de raça, antes a admite como atuando tanto nas relações interpessoais como na dinâmica das instituições, não obstante não haja associação dessa noção com algo mais profundo, que integre a organização econômica e política da sociedade fornecendo o sentido, a lógica e a tecnologia

para as formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea (ALMEIDA, 2018)<sup>88</sup>.

É possível que essa percepção parcial do grau de enraizamento do racismo na estrutura da sociedade tenha implicações no seu posicionamento em relação ao enfrentamento de algumas situações de racismo, qual seja: (i) na elaboração do tripé “trabalhar isso dentro de você” como contraparte à prática de se “levantar bandeiras”, opção de combate e resistência a práticas racistas rechaçada pelo participante; (ii) “correr atrás do prejuízo” e “gritar mesmo” somente em casos mais graves. Ressalte-se que não foi possível, pelos dados analisados aqui, estabelecer um elo direto entre algum princípio do sistema religioso ao qual Edson adere e sua dicotomia “trabalhar isso dentro de você” versus “correr atrás do prejuízo”.

Embora os dados gerados na entrevista não deem margem para que se explicita os critérios utilizados por Edson para fazer distinção entre os casos que considera mais graves e aqueles que, na sua visão, não o seriam, foi possível, através do instrumental utilizado nesta pesquisa, identificar pelo menos um incidente ocorrido com o participante em que o “gritar” e o “correr atrás do prejuízo” deveriam ter sido acionados. O que se pôde verificar nesse incidente, relatado sem pormenores, foi a interposição de um dogma do sistema religioso, que o constrangeu a não pôr em prática o “gritar” ou o “correr atrás do prejuízo”.

Por fim, é importante lembrar que o posicionamento de Carlos de priorizar um princípio de seu sistema de coerência religiosa (mesmo em um caso mais grave de racismo) e a adoção do tripé “trabalhar isso dentro de você” (para casos mais brandos) têm como consequência um fenômeno bastante perceptível dentro do ambiente religioso, qual seja, o do silenciamento e neutralização de ações de resistência ao racismo e ao preconceito.

### 7.3 Jaílson

A decisão de chamar Jaílson (nome fictício) para participar desta pesquisa surgiu durante uma conversa via Zoom ocorrida em outubro de 2020, quando seu nome foi citado em uma conversa que se deu entre mim e um integrante da

---

<sup>88</sup> Declarações feitas pelo participante em outros momentos da entrevista atestam essa afirmação.

Juventude Batista Brasileira - JBB<sup>89</sup>. Jaílson tem 31 anos e começou a frequentar uma igreja batista no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro aos quatro anos de idade, quando sua família aderiu à fé protestante. Aos onze anos foi batizado e aos quatorze, depois de frequentar outra igreja evangélica por alguns anos, Jaílson voltou a frequentar sua igreja anterior juntamente com sua irmã (posteriormente seus pais também voltariam).

Atualmente Jaílson possui graduação em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil e também em Comunicação Social (Publicidade e Propaganda) pela Universidade Castelo Branco; em 2019 ingressou no Programa de pós-graduação em Teologia da PUC Rio, onde cursa o mestrado em Teologia Sistemático-Pastoral. Sua pesquisa acadêmica tem ênfase em Teologia Negra, e os aprendizados daí oriundos, segundo o entrevistado, “se transpõem da academia”, “são colocados na veia” e inevitavelmente influenciam sua prática ministerial, que é seu próprio trabalho cotidiano.

Não obstante só ter conhecido Jaílson no dia da entrevista<sup>90</sup>, acredito que os entendimentos alcançados a partir dos dados gerados nesta entrevista resultarão em enriquecimento desta pesquisa pelo fato de o discurso contido em sua fala possuir penetração e circulação entre pessoas cujos valores e conceitos ainda estão em formação (adolescentes e pré-adolescentes)<sup>91</sup>, além de apresentar caráter oficial (institucional) junto a essa audiência formada por aproximadamente 135 jovens.

### 7.3.1 Pontos de virada e Questões éticas

Se de alguma forma a *expertise* de Jaílson quanto a questões de raça, racismo e negritude – bastante incomum no seio da comunidade evangélica autodeclarada preta ou parda – se deixa transparecer em suas narrativas, uma das formas de isso ocorrer é pela diferença (em relação aos demais participantes da

<sup>89</sup> A JBB é promotora do congresso “Despertar” (mencionado na Introdução deste trabalho), sendo uma secretaria da Convenção Batista Brasileira (CBB), que possui mais de catorze mil igrejas afiliadas em todo o Brasil.

<sup>90</sup> Em princípio, um dos critérios de seleção dos participantes era de que o conhecesse previamente; Jaílson foi a única exceção a essa regra.

<sup>91</sup> Na época da entrevista Jaílson fora ordenado pastor recentemente e se dedicava de tempo integral ao pastorado de adolescentes e pré-adolescentes, grupo com o qual vinha trabalhando há mais de quatro anos em uma congregação batista localizada na Baixada Fluminense.

pesquisa) na forma como se constrói identitariamente, e em especial na apresentação de mais de um momento, em sua trajetória de vida, como responsável por conduzi-lo a um senso de si próprio diferente, levando-o a mudanças que trouxeram consequências para a maneira como ele se sentia e para as coisas que fazia (MISHLER, 2002), conforme apontam os dados nos excertos que ora passamos a analisar.

**Excerto 15:** “você vai convertendo todo dia”

1	jaílson	eu fui um adolescente de muito baixa
2		autoestima, eu fui um adolescente muito
3		nervoso, por conta disso, eu sempre fui meio
4		grosseiro assim, meio estúpido com as
5		pessoas, mesmo tendo me batizado aos onze
6		anos, porque a gente também entende, que
7		o batismo, né, na fé cristã, ele não tem
8		u::m sentido de purificação mas ele é uma
9		profissão de fé pública, e::dali pra frente
10		você vai levando cada vez mais a sério, essa
11		conversão então você vai, convertendo todo
12		dia mas- pra que você ch- chegue ao batismo
13		você entende que você se arrependeu dos seus
14		pecados, né então, eu me arrependi dos meus
15		pecados, de tudo que já tinha feito e faria
16		dali pra frente, mas todos os dias eu tenho
17		essa oportunidade de ser uma nova pessoa.
18		então durante a adolescência eu fui
19		muito assim, sabe, >ser bem estúpido com as
20		pessoas até mesmo na igreja,< de uma maneira
21		até:: bem arrogante a ponto de achar que eu
22		já estava salvo, já estava no céu então
23		podia agir como bem entendesse.

Segundo Soares (2007), chama-se de conversão<sup>92</sup> o momento de transformação sofrida por um dado indivíduo que o leva a se alinhar, na sua forma de pensar e em suas ações quotidianas, ao sistema de coerência (cf. LINDE, 1993) de uma determinada religião, fenômeno este que se torna possível pela disposição da pessoa em participar do novo sistema de ideias que, acredita, a levará para um nível superior de existência.

<sup>92</sup> Diferentemente do que ocorre na religião cristã católica, em que os indivíduos são inseridos no sistema religioso por meio do batismo por uma decisão de seus pais ou responsáveis, na maioria das igrejas protestantes a conversão precede ao batismo, constituindo-se em uma decisão voluntária do indivíduo de aderir àquele sistema religioso.

Para o autor, a conversão se caracteriza como um estado de unificação ou proximidade com a divindade que leva o convertido a estabelecer uma diferença marcante em sua vida antes e após o evento; dentre os participantes de nossa pesquisa, por exemplo, há alguns que retrataram sua conversão como “mudança de vida cem por cento” ou como “uma mudança total”, relatando modificações de práticas (como deixar de frequentar certos ambientes), de estados intencionais (como o desaparecimento do medo, do desejo de matar) e de opiniões (sobre fidelidade conjugal no matrimônio) etc.<sup>93</sup> Diferentemente da maior parte dos participantes desta pesquisa, Jaílson irá narrativizar mais de um evento em termos de suas consequências para sua visão de mundo atual, em vez de apresentar sua conversão como um incidente único de aproximação com a divindade, como veremos.

Neste primeiro excerto, Jaílson associa ter sido “meio grosseiro e meio estúpido com as pessoas” durante sua adolescência tanto à sua baixa autoestima quanto ao nervosismo que o caracterizavam nesse período de sua vida (l.3-5), atributos esses reforçados pelo narrador através do uso do intensificador “muito” (l. 1 e 2); sob um olhar mais atento, percebe-se em seu relato a utilização recorrente desses tipos de recursos avaliativos associados a características ruins ou indesejáveis: “muito” e “bem” (l.19), “até mesmo” (l.20), “de uma maneira até bem...a ponto de” (l.20-21), através dos quais o narrador consegue enfatizar seu então desleixo no trato com as pessoas.

Note-se também que por meio de recurso avaliativo semelhante, na sentença “mesmo tendo me batizado aos onze anos” (l.5-6), o narrador acaba por realçar uma circunstância que, no senso comum, tornaria incoerente seu modo de tratar as pessoas. Contudo, por meio do sistema de coerência especialista de que faz uso como pastor, Jaílson logo em seguida dilui essa possível incoerência de história de vida por meio da informação de que o batismo não tem um sentido de purificação, mas ele é uma profissão de fé pública (l.7-9); ao fazer isso, o jovem pastor realiza também um trabalho de preservação de sua face (GOFFMAN, 1980) ao distanciar-se da imagem de alguém que, inserido em um contexto religioso, não zela pelas suas diretrizes.

---

<sup>93</sup> Dentre os nove participantes da pesquisa, três não consideraram sua conversão um momento de guinada moral, ética ou comportamental em relação ao seu estilo de vida anterior.

Além de salientar sua falta de perícia no trato com o outro, entendo que outro efeito exitoso do uso sem parcimônia das expressões avaliativas mencionadas acima seja o ato de distanciar identitariamente o Jaílson anterior e posterior tanto ao momento de arrependimento (“de tudo que já tinha feito e faria dali pra frente” – 1.14-16) quanto ao do que ele denomina de processo de conversão (você vai, convertendo todo dia – 1.11 e 12); essa distinção, que faz parte de um “processo contínuo no qual nos engajamos para reconstruir os significados de nossas experiências passadas e para refazer a nós mesmos de modos grandes e pequenos” (MISHLER, 2002:110), resulta de um trabalho de elaboração da face (1.9-18) que continuará no excerto seguinte até culminar em uma representação de si diametralmente oposta à feita no início desse excerto 15.

**Excerto 16: “Ser parecido com Jesus”**

24	jaílson	>Mas a partir da separação dos meus pais<
25		que foi, no finalzinho da minha
26		adolescência, eu tinha dezoito pra dezenove
27		anos, a minha vida deu uma, mudada assim,
28		né. e aí eu comecei a entender as coisas de
29		uma outra maneira,
30		dois anos depois eu fiz uma viagem
31		missionária é:: que também mudou minha
32		perspecti::va, e foi >então que eu comecei a
33		entender< qual era o sentido da minha vida,
34		né, o porquê que eu estava na, nessa terra,
35		estou aqui nessa terra, e pra onde, né,
36		qual era minha missão real de vida,
37		o que que eu vim fazer aqui, que tem a
38		ver com essa questão da:: da chama::da, né,
39		da vocação pastoral, então a partir da
40		desse fato, >que foi a separação de meus
41		pais<, eu comecei a realmente é:: viver os
42		valores cristãos é, de uma maneira ética,
43		sabe? Tendo consciência de que eu não,
44		poderia agir daquela maneira com as
45		pessoas, eu tinha que agir, co::m, é::
46		com mais carinho, com mais atenção, com mais
47		empatia, é com mais solidariedade, eu
48		deveria me importar mais com as pessoas e
49		com as suas necessidades, então é, isso foi
50		uma construção e, tem sido, né, não vou
51		dizer que tô perfeito, graças a deus não
52		estou perfeito porque a gente vai percebendo
53		que vai sendo mudado e moldado a cada dia,
54		e hoje:: eu vejo isso que:: eu estou cada
55		vez mais próximo daquilo que nós entendemos

56		como ideal, não é, que é ser parecido com
57		jesus, agir como ele agiria aqui nesta
58		terra.

A fala de Jaílson que se segue ao excerto 15 inicia-se com uma sentença temporal – “a partir da separação dos meus pais” (l.24) – pela qual o narrador estabelece uma relação entre a mudança que se deu em sua vida (l.28-29) e a separação de seus pais, o primeiro evento narrativizado associado às suas ‘conversões’; por sua vez, o articulador sintático “mas” (l.24) no início dessa própria declaração relaciona-se com os todos os enunciados anteriores. A opção pelo uso de um articulador lógico com sentido de oposição fundamenta o entendimento de que, para o participante, a separação de seus pais apresenta-se como o marco temporal de uma *reviravolta* em seu outrora modo de ser<sup>94</sup> (explicitado no tópico anterior); de fato, esse evento abrirá caminho para um *movimento em direção contrária* ao descrito no excerto anterior.

O segundo evento narrativizado por Jaílson é uma viagem missionária feita dois anos depois da separação de seus pais, que segundo o mesmo “também mudou” sua perspectiva (l.30-32). Embora o entrevistado não relate alterações de sua compreensão sobre experiências passadas a partir desses dois incidentes em particular (o que algumas vezes pode ocorrer em pontos de virada – cf. MISHLER, 2002), interpretamo-los como exemplos desse fenômeno na medida em que os mesmos se apresentam como

“eventos (que) 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” (idem: 107).

Tal posição é ratificada quando se atesta que tais incidentes levaram o participante a: (i) um ‘senso de si próprio diferente’, entendendo qual é o sentido da sua vida (l.32-33), o motivo de estar nesta terra (l.34-35), qual é sua missão de vida (l.36) e o que veio fazer aqui (l.37); (ii) consequências para a maneira como se sentia, associadas a alteração de seu estado intencional anterior (quando achava que já estava salvo, já estava no céu – l.22-23) e o atual, em que reconhece sua imperfeição (l.50-52); (iii) mudanças com implicações para ‘as coisas que fazia’,

<sup>94</sup> Outro narrador poderia ter associado essa mudança à chegada do fim da adolescência ou ao alcance da maioridade (l.25-27), por exemplo.

ilustradas não só pela descoberta de sua vocação pastoral, que abraçou (l.37-39), mas principalmente pelo trato com o outro: se antes sua rudeza no trato com as pessoas – intensificada por meio de recursos avaliativos – chamava a atenção, aqui a opção do narrador em apor expressões do mesmo valor semântico (l.46-49) realizará um movimento em direção contrária (conforme antecipado acima) que continuará o trabalho de elaboração da face iniciado no excerto anterior (l.9-18) e culminará em uma representação de si diametralmente oposta à do início do excerto 1, qual seja, de uma “maneira ética” (l.41-49) e “como alguém mais próximo daquilo que entendemos como o ideal, que é ser parecido com Jesus, agir como ele agiria aqui nesta terra” (l.54-58).

Por fim, visto que (i) os processos de reenquadramento de eventos passados “constituem uma característica de nossas múltiplas identidades arraigadas em um conjunto diferente de relações que formam a matriz de nossas vidas” (MISHLER, 2002:110) e que (ii) os processos de re-historiação de nossas vidas fazem parte do “fluxo de contradições e tensões dos diversos mundos sociais nos quais simultaneamente somos atores e respondemos às ações dos outros” (idem:111), debruço-me agora sobre alterações relativamente ao aspecto racial da identidade de Jaílson.

### 7.3.2 Pontos de virada e questão racial

#### Excerto 17: “eu tenho esse conhecimento hoje”

100	alexandre	por que que o jaílson ( ) se na- se, por
101		exemplo, s-s-se o jaílson nascesse branco
102		ele não seria quem é o jaílson hoje? não é?
103		°você poderia dizer por quê?°
104	jaílson	assim, claro, eu tenho esse conhecimento
105		hoje assim, né, algo, recente, de alguns
106		anos pra cá, mas eu entendo que:: a minha
107		cor ela:: foi marcando quem eu sou e
108		justamente pelas (.) distopias né, pelas (.)
109		pelo desequilíbrio que a gente tem na nossa
110		sociedade, a partir da questão do
111		racismo né?

Já no início de sua resposta a minha pergunta (l.100-103), o jovem pastor adverte que as interpretações que ele faz dos eventos que passará a listar são recentes (de alguns anos para cá – l.104-106), embora não as situe de forma precisa nem tampouco as relacione, como se deu no tópico anterior, a um ou mais

incidentes específicos. A despeito da falta de demarcação temporal dos pontos de virada, há sem dúvida uma revisão de sua identidade com base no aspecto racial (l. 106-111) que endossa o fato de que

é uma característica inerente e intratável de como nos lembramos do nosso passado e continuamente o re-historiamos, variando a significância relativa de diferentes eventos de acordo com a pessoa em quem nos transformamos, descobrindo conexões das quais não estávamos previamente cientes, nos reposicionando a nós mesmos e aos outros em nossas redes de relações (MISHLER, 2002: 105).

Nesse sentido, em princípio Jaílson reconhece (em trecho não transcrito) ter tido certa vantagem<sup>95</sup> sobre a maioria da população, citando o fato de ter estudado em uma escola particular das mais antigas (se não a mais antiga) de Nilópolis, ter feito o ensino médio no antigo CEFETEC (hoje IFRJ), ter duas faculdades e estar atualmente no mestrado; acerca dessa condição ele tece os comentários transcritos a seguir.

**Excerto 18:** “eu era um dos últimos a pagar a mensalidade”

200	jaílson	< mas isso não- esconde da gente,
201		a:: mesmo tendo esses lugares >mesmo
202		acessando esses lugares< não escondeu de mim
203		e da minha vivência, aquilo que o racismo
204		atinge as nossas, vidas e as nossas peles
205		não é, então por mais que, eu estava em
206		colégio particular eu:: era um dos últimos a
207		pagar a mensalidade::de, e aí lá na escola
208		>tinha uma questão de quando você não pagava
209		a mensalidade você não recebia o boletim†<,
210		e aí todo mundo sabia que, >se você não
211		recebesse o boletim é porque obviamente
212		porque você estava< pagando, é você estava é
213	alexandre	°atrasado°
214	jaílson	devendo a escola.
215	alexandre	sim
216	jaílson	né e:: curiosamente hoje pensando né,
217		resgatando na:: na memória, a maioria das
218		peessoas que- viviam isso eram pessoas
219		pretas. ah é uma questão é:: de >classe
220		social<? sim, mas quando a gente olha pra
221		>nilópolis, baixada fluminense e eu olho pra
222		todo mundo que estava comigo< eu, nós só
223		todos éramos da mesma classe social (1.0),
224		né? então mas que oportunidade que meus pais
225		tiveram que os pais daquelas pessoas brancas
226		não tiveram, a ponto de ter uma condição de

<sup>95</sup> Ao fazer uso do termo vantagem, que se distingue de privilégio, Jaílson reforça nossa concepção acerca de seu letramento racial incomum entre os participantes da pesquisa.

227	pagar ali em conta e tudo mais, né,
-----	-------------------------------------

Ao dizer que o acesso aos lugares mencionados anteriormente não escondeu dele “aquilo que o racismo atinge as nossas vidas e as nossas peles” (l.203-204), Jaílson não somente dá pistas sobre sua visão em torno do conceito de raça mencionando os efeitos do racismo sobre a vida de algumas pessoas mas também aponta para pelo menos duas características dessa forma sistemática de discriminação: sua onipresença e sua fundamentação na raça (ALMEIDA, 2018).

E é através de um olhar mais acurado sobre algo bastante trivial – mensalidades escolares pagas com atraso – que emerge a primeira re-historiação das situações vividas enquanto estudante (dos ensinos fundamental e médio). Posto que tais atrasos implicavam o não recebimento do boletim e denunciava o aluno ou aluna nessa condição, tirando-os do anonimato (e aí todo mundo sabia que, >se você não recebesse o boletim é porque obviamente porque você estava< pagando, é você estava é devendo a escola – l.210-212 e 214), seria possível criar sentido para esses atrasos atrelando-os exclusivamente a dificuldades econômico-financeiras das famílias desses estudantes (l.219-220); o próprio Jaílson possivelmente pensava assim, conforme sugere a declaração “curiosamente hoje pensando né” (l.216), em que o uso metafórico do marcador temporal “hoje” marca uma distinção entre seu modo de pensar na época e o atual.

Com efeito, será a lembrança de um detalhe, a saber, o de que a maioria das pessoas que viviam aquela situação eram pessoas pretas (l.217-219) que o fará reconfigurar o entendimento daquela situação, levando-o a depreender motivações fundamentadas na raça para o que estava ocorrendo ao questionar sobre as oportunidades que os pais ou responsáveis dos colegas brancos tiveram e que os demais pais (racializados) não tiveram - l.224 a 227<sup>96</sup>.

Se, como veremos adiante, entendermos que Jaílson só foi capaz de fazer essa releitura a partir de um letramento racial, fortalece-se aqui a tese de que “a reconfiguração do enredo das experiências passadas muda seu significado (...)”,

<sup>96</sup> Literalmente, a fala de Jaílson transcrita nas linhas 91-98 torna-se incoerente com o encaminhamento de seu raciocínio nas linhas anteriores; por isso, nossa interpretação baseia-se na dedução de que, por um lapso, ele inseriu a negativa “não” antes do verbo “tiveram” (l. 97) em vez de a inserir antes do mesmo verbo que se articula com o sujeito “meus pais” (l. 96).

reforçando a significância dos finais das histórias, tanto para os que contam como para os ouvintes das histórias” (MISHLER, 2002:112).

**Excerto 19:** “aqueles negros de pele clara acabavam sendo mais abraçados”

228	jaílson	a questão mesmo da afetividade foi algo
229		que me marcou muito como eu falei é:: na
230		minha adolescência né, autoestima <u>baixa</u>
231		por ver que, muitos, meninos e meninas se
232		relaciona::vam, tinham namo::ros, né se
233		pegavam que era a linguagem que a gente
234		utilizava, >e eu não tinha ninguém, né<.
235		primeiro beijo com quatorze a::nos, fui
236		namorar primeira vez com dezesse::te aí,
237		fiquei um bom tempo sem me relacionar com
238		ningué::m, e sempre tendo >aquela negativa
239		das meninas< então tudo isso, <u>hoje</u> eu
240		olhando eu f:: <u>olho</u> . ah, alguns amigos
241		<u>negros</u> conseguiam, tudo mais mas a maioria
242		dos os negros eram rejeitados, a- aqueles
243		negros de pele <u>clara</u> acabam acabavam sendo
244		mais abraçados, ainda que <u>negros</u> mas ( )
245		é:: aquele lance da passabilidade, né eles
246		passavam tranquilamente como brancos e::
247		ou, não negros, né, e isso não era uma o
248		<u>questão</u> pra:: pra afetividade. e pra mim foi
249		algo que me marcou bastante.

Esta segunda re-historiação atrelada ao aspecto racial da identidade de Jaílson, onde o narrador faz novamente menção à baixa autoestima que o caracterizava quando adolescente, tem como tema sua vida afetiva e emerge imediatamente após a fala transcrita no excerto 18. Diferentemente do que ocorre na primeira transcrição, contudo, a menção à baixa autoestima não aparece aqui para justificar qualquer estado intencional ou comportamento hostis para com terceiros, mas antes é justificada por uma conjuntura de relações socioafetivas da qual sentia-se excluído – “por ver que, muitos, meninos e meninas se relaciona::vam, tinham namo::ros, né se pegavam (...) >e eu não tinha ninguém, né<” (l.231-234)<sup>97</sup>.

<sup>97</sup> É importante observar que eventos como beijar pela primeira vez aos catorze anos e namorar aos dezessete (l.123-124) – ainda que não necessariamente tardios mesmo para pessoas sem problemas de autoestima – são tomadas pelo narrador como tal; este elo causa-consequência fortalece o entendimento dos estudos narrativos mais recentes de que o sentido de uma história é atribuído pela interpretação e reinterpretação que o narrador confere aos eventos narrados,

O reaparecimento<sup>98</sup> da raça como um empecilho para as relações afetivas nos compele a colocar a negritude como um aspecto fulcral para a vida social do homem e mulher negra. Embora tal questão não seja o foco desta pesquisa, vinculo-a ao processo de invisibilização sobre que discorre Tavares (2015), posto que reprodutora da indiferença dos socialmente indesejáveis; segundo o autor, a invisibilização do negro é fruto de equipamentos tecnológicos de informação e constitui-se de tecnologias de apagamento da visualização da presença desses sujeitos (idem). Essa visão é endossada pela declaração de que “alguns amigos negros conseguiam” (l.128-129), pela qual o narrador sugere que, diferentemente dos colegas brancos para os quais a criação de laços afetivos seria fruto de um processo natural, para ele e para a maioria de seus amigos negros isso se constituiria em uma verdadeira conquista.

Assim, se no caso do participante Carlos a compreensão sobre a causa de receber sempre um aperto de mão em vez de um beijo ocorreu no próprio tempo narrativo (tempo em que os fatos contados se sucederam), após ouvir as palavras de ‘consolo’ de uma colega, no presente caso o *insight* sobre o motivo de ter permanecido um bom tempo sem se relacionar com ninguém e sempre ter tido a negativa das meninas – assim como a maioria de seus amigos negros (l.125-130) – é fruto de uma recontextualização de seu passado (*hoje eu olhando* - l.127-128), que o levou a pôr a raça como pano de fundo desses acontecimentos.

Por fim, ao associar a rejeição proporcional ao tom de pele (l.130-135) à questão da passabilidade<sup>99</sup>, Jaílson dá mais pistas sobre seu letramento racial diferenciado, endossando a ideia “de que o brasileiro pode mudar de raça, ou melhor, de identificação racial, no decorrer de sua vida” (MUNANGA, 1999: 88); ao fazê-lo, fornece índices que permitem ao analista supor que o ponto de virada de sua história (referentemente ao aspecto racial de sua identidade) advém desse letramento, tendo ocorrido algo semelhante ao que se deu entre pessoas que “não esqueceram do que aconteceu, mas não tinham um nome para o que tinha se passado” (MISHLER, 2002:109).

---

direcionado pelo conhecimento de seu fim; em outras palavras, os eventos de um enredo não são independentes, mas antes influenciados pelo que vem depois.

<sup>98</sup> A questão aparece também na narrativa do participante Carlos.

<sup>99</sup> O termo passabilidade (em inglês, *passing*) significa a possibilidade de uma pessoa ser lida socialmente como membra de um grupo identitário diferente do seu pertencimento originário. MARIAH, M. (<https://www.intrinseca.com.br/blog/2021/06/a-passabilidade-e-a-politica-de-embranquecimento/>).

O terceiro e último deslocamento identitário presente na sequência relatada por Jaílson estriba-se em uma revisão do significado de algumas relações de amizade, conforme pode-se depreender do excerto a seguir.

**Excerto 20:** “tá muito obrigado, agora eu vou voltar pro meu grupo”

250	jaílson	acho que uma outra coisa que eu posso
251		falar também, é em relação a::
252		a inteligência né, eu nunca fui o melhor
253		aluno da turma mas a gente tava entre os
254		melhores, então de alguma maneira as pessoas
255		me procuravam pra tentar ajuda::r, nessa
256		questã::o do do estudo de, tirar alguma
257		dú::vida, mas era u::m meio que usufruto da
258		minha pessoa, entendeu? no final das contas,
259		eu era:: usado pra isso mas (1.0) tá, depois
260		você se vira, tá muito obrigado agora eu vou
261		voltar pro meu grupo aqui, né?
262	alexandre	°entendi°
263	jaílson	então assim a, a pessoa negra sendo
264		utilizada mesmo, né, em todas as suas
265		relações. claro que eu não tô falando aqui
266		de uma totalidade, né,
267	alexandre	Sim
268	jaílson	eu tive amigos, não tive problema em em ter
269		amigos, graças a deus inclusive tenho amigos
270		desde a época de quinta série, sexta série
271		até hoje, ma::s olhando pra minha trajetória
272		durante muito tempo foi isso assim né,

A pequena história transcrita acima (l.254-257) reforça a tese de que “uma concepção mais adequada de como mudamos no decorrer de nossas vidas requer uma concepção relacional de identidade” (MISHLER, 2002: 111); o uso das expressões “outra coisa” e “também” (l.250-251) antes de sua menção sinaliza que a mesma é um acréscimo ao que foi dito anteriormente, e que portanto também deverá ser compreendida como uma reinterpretação recente de eventos passados.

Trata-se da percepção de que alguns colegas se aproximavam dele não como resultado do surgimento de um elo de amizade, mas pelo fato de ele ser um dos melhores alunos da turma, capaz de auxiliá-los nas dificuldades com as matérias (l.257-261). A fim de comunicar o tipo de posicionamento/engajamento dos colegas relativamente ao tipo de relação que se estabelecia, o ponto da história é representado por uma espécie de metáfora discursiva: “tá, depois você se

vira, tá muito obrigado agora eu vou voltar pro meu grupo aqui” (1.259-261).

Com uma visão estruturante dos efeitos do racismo na vida em sociedade, o pesquisador da teologia negra – perspectiva teológica pensada para “enfrentar questões que fazem parte da realidade da opressão negra”<sup>100</sup> – associa essas experiências a sua condição racial, rejeitando a ideia de que se trate de um caso isolado (a pessoa negra sendo utilizada mesmo, né, em todas as suas relações – 1.263-265).

O comentário transcrito a seguir aconteceu quase ao final da resposta de Jaílson acerca da pergunta sobre o modo como a raça havia colaborado na construção de sua identidade (1.59-62) e nele aparecem os primeiros indícios de que foi a partir do estabelecimento de uma identidade racial antes inexistente que Jaílson pode recontextualizar os eventos descritos acima.

**Excerto 21:** “eu não conseguia entender necessariamente que era a cor”.

301	jaílson	então essas questões foram marcando né,
302		e:: na época, a nossa consciência racial era
303		muito, quase ínfima, ma::s, de alguma
304		maneira eu já sabia que tinha alguma coisa
305		diferente e eu não conseguia entender
306		necessariamente que era a cor. mas eu
307		entendia que eram os meus traços, por
308		exemplo, meu co::rpo, é:: os meus tra::ços,
309		o meu nariz >que era algo que me incomodava
310		muito<, a minha orelha, o meu cabelo eu não
311		tinha o cabelo que é é era o cabelo
312		aceitável, então mesmo não vendo=ah,
313		de uma forma geral isso acontece com a
314		negritude mas eu sabia que tinha a ver com-
315		os traços que eu carregava e carregava até
316		hoje.
317	alexandre	uhum. entendi. interessante.

Ao declarar que “*na época*” sua consciência racial era “quase ínfima (1.302-303), Jaílson estabelece um contraponto com os dias atuais (hoje – 1.64 e 239) e corrobora a hipótese exposta acima. Embora o participante soubesse “que tinha alguma coisa diferente” (1.304-305), associava esse incômodo a traços como orelha e nariz (1.306-315), este último um dos principais referenciais fenotípicos da ancestralidade africana, depois da cor da pele e cabelos (WATSON, 2020).

<sup>100</sup> *National Conference of black churchmen*, 1969 (apud SERNETT, 1999).

### 7.3.3 Pontos de virada

De acordo com relatos de Jaílson a serem analisados neste tópico, foram vários eventos que ‘acenderam uma luz em sua cabeça’ (assim como ocorreu com a participante da pesquisa de Mishler) e modificaram sua compreensão sobre experiências passadas, levando-o a um senso diferente de si próprio. Na transcrição a seguir o participante tenta fazer um resumo de sua trajetória, informando como se deu seu engajamento, no ano de dois mil e onze, em um departamento de juventude que congrega todas as igrejas de sua denominação situadas na cidade do Rio de Janeiro. A fala ocorreu turnos depois das declarações acima.

#### Excerto 22: “meu primeiro contato”

400	jaílson	>eu comecei a me envolver lá<. e ali eu
401		conheci, vários amigos e amigas que tinham
402		essa consciência racial muito mais, latente
403		na sua <u>pele</u> com, informações que eu não
404		ti::nha, é::alguns já puxando alguns
405		proje::tos é:: pessoais e coleti::vos, e
406		isso de alguma maneira foi meu primeiro
407		contato com a questão da estética, é:: foi
408		me empoderando né? me trazendo essa
409		<u>possibilidade</u> de ser além daquele menino que
410		usava calça je::ans, camisa:: li::sa e::
411		>cabelo raspado<. né?

Saber que foi em um ambiente interno e não estranho ao sistema eclesiástico que Jaílson foi apresentado às temáticas raciais (l.400-405) é, em certa medida, surpreendente; o empoderamento de que fala (l.407-411), advindo desse primeiro contato, em grande medida vincula-se ao fato de “a autoridade da estética branca – que define o belo e sua contraparte, o feio” (SOUSA, 1983:29) – ter sido posta em xeque pelo até então jovem e inseguro Jaílson, mesmo sob o risco de perder a aprovação e a consideração das outras pessoas, o que segundo bell hooks (2005) é uma das principais preocupações no que diz respeito ao uso do cabelo por parte da pessoa negra.

Foi também por essa ocasião que o narrador entrou para o seminário teológico, onde informa “ter tido um primeiro choque em relação ao racismo”<sup>101</sup>:

<sup>101</sup> Diferentemente de antes dos possíveis pontos de virada, no relato sobre o referido incidente (não reproduzido aqui) Jaílson já não tem dúvida em nomear como racismo o que aconteceu em sala de aula.

**Excerto 23:** “um pouco mais conectado”

500	jaílson	e ali começou a minha jornada, isso foi em
501		dois mil e catorze, dois mil e quinze,
502		( ) em dois mil e dezoito é:: aí eu fui me
503		aprofundando mais em dois mil e dezoito eu
504		tive de pela primeira vez falar sobre isso,
505		foi até num acampamento pra adolescentes,
506		e:: >foi um marco assim pra mim também<,
507		e em dois mil e dezo <u>en</u> ove, é já tava, mais
508		inteira::do na questão de ra::ça,
509		pesquisando ma::is, tando um pouco mais
510		con <u>ec</u> tado, mas ainda assim de uma maneira
511		bem é::, bem prim <u>á</u> ria, sabe?

Se Jaílson informa que seu ‘primeiro contato’ se deu com amigas e amigos de departamento de juventude (1.400-407), sua entrada para o seminário é tomada como ‘começo da sua jornada’ (1.500) e a palestra sobre o tema ministrada para um grupo de adolescentes, ‘um marco’ (1.503-506). Mesmo após esses momentos de virada em sua história, o narrador classifica seu grau de interação com o tema como bem primário (1.507-511), sugerindo assim que ainda não alcançara o letramento racial que possui hoje.

Posto que pontos de virada são um “processo contínuo, interminável, de revisar e re-revisar nossas histórias de vida e nossas identidades” (MISHLER, 2002:110), constituindo-se em exemplos “especialmente marcantes de algo que ocorre o tempo todo” (idem), para além das situações de virada citadas nos excertos oito e nove, entendo que são os incidentes relatados a seguir que atuarão como o arremate para o deslocamento identitário experimentado por Jaílson.

O primeiro desses arremates está atrelado a uma das rodas de conversa do Congresso Despertar, de cuja equipe organizadora Jaílson fazia parte. Ele mediaria uma roda de conversa (a terceira das quarenta que estavam programadas) intitulada “O racismo atinge a igreja?”.

**Excerto 24:** “ali foi uma mudança pra mim, virou uma chave pra mim”

600	jaílson	e aí, no:: dia do evento, na semana
601		do evento, no desenrolar do evento essa roda
602		precisou ser cancelada, não por nó::s, mas
603		porque aquelas pessoas que tavam acima de
604		nós preferiram cancelar, porque houveram
605		algumas falas que tentaram diminuir a figura
606		dos dois convidados, então eles foram
607		desconvidados e conseqüentemente a roda não
608		aconteceu como a gente gostaria,

609		mas naquele momento eu me vi assim, na
610		responsabilidade da, >roda acontecer< de
611		alguma maneira, porque tinham pessoas de
612		diversos estados que por estavam esperando
613		por aquele momento, e que talvez aquele
614		fosse o único espaço que essas pessoas,
615		falassem sobre a questão racial na igreja.
616		e aí a gente optou por, optou por fazer
617		a roda da seguinte maneira a gente fez três
618		perguntas, e quem respondeu não foram,
619		não fui eu, não foram outras pessoas
620		convidadas mas sim foi foram os próprios
621		jovens e adolescentes que estavam ali,
622		então foi um momento bem legal,
623		bem emocionante porque a gente ouviu,
624		inúmeros relatos, diversas histórias
625		e ali foi uma mudança pra mim né, virou uma
626		chave pra mim eu falei, a igreja precisa
627		falar sobre isso, e eu tenho um lugar
628		que pode se, que pode ser ocupado de uma
629		maneira mais efetiva.
630		e coincidentemente duas semanas depois eu
631		passei no mestrado. ((sorrindo))

Mesmo considerando estar conectado de forma bem primária com as questões de raça (l.509-511), é certo que os pontos de virada por que atravessara haviam marcado já racialmente a identidade de Jaílson; tal compreensão fundamenta-se na afirmação de que, após o cancelamento da mesa, se viu na “responsabilidade da, >roda acontecer< de alguma maneira” (l.609-611) e no fato de o mesmo ter tido a sensibilidade de perceber (i) que tinha pessoas de diversos estados esperando por aquele momento e (ii) que oportunidade semelhante talvez não voltasse a acontecer (l.611-615); preocupações essas que não se manifestaram nas pessoas ‘acima dele’, responsáveis pelo cancelamento da roda.

Embora a mesa não tenha ocorrido nos moldes planejados inicialmente pela equipe, foi justamente o aprendizado proporcionado pelos discursos ocorridos sob o novo formato que provocaram uma alteração da perspectiva de Jaílson sobre as questões raciais; em suas palavras, “virou uma chave” (l.625-626), levando-o à conclusão de há um espaço a ser ocupado pela temática e de que ela precisa ser abordada pela igreja (l.626-629).

Por fim, o ingresso no Mestrado é o segundo arremate a deslocá-lo de uma conexão ainda ‘bem primária’ relativamente às questões de raça (l.509-511).

Sobre isso, ressalte-se que ao utilizar o termo ‘coincidentemente’ (l.630), o participante cria elos significativos entre os acontecimentos (a saber, o *insight* ocorrido no Congresso Despertar e a aprovação no Mestrado da PUC) que não necessariamente existiam antes; a criação desse vínculo, denunciada pela forma como a história foi narrativizada, não só corrobora a afirmação de que “um enredo estabelece a ação humana não apenas no âmbito tempo... mas também no âmbito da memória” (RICOEUR, 1980; apud MISHLER, 2002: 101), como de igual modo induz o narrador a realizar um recorte temático sobre o assunto de sua pesquisa de doutorado, conforme linhas 702 a 709 a seguir.

**Excerto 25:** “quando eu comecei meu mestrado automaticamente eu me conectei com isso”

700	jaílson	e:: e no:: meu memorial não é, quando a
701		gente faz, o mestrado pra puc uma das etapas
702		é o memorial, eu já tinha colocado que eu
703		queria fazer um conteúdo sobre baixada,
704		não é, uma teologia de baixada, mas eu não
705		tinha me conectado, tido um insight de
706		o quanto a baixada é <u>negra</u> , né, então eu
707		poderia falar muito bem sobre teologia
708		<u>negra</u> , de baixa::da, numa perspectiva é::
709		<u>pastoral</u> , eclesiástica >e tudo mais<.
710		e aí quando eu comecei meu mestrado
711		automaticamente eu me conectei com isso
712		e hoje eu sou pesquisador de teologia
713		ne::gra com é, é, e as implicações
714		pastorais disso. então como que isso se dá
715		na igreja, não somente a teologia num lugar
716		de pesqui::sa, num lugar acadêmico mas a
717		teologia ( ) perdão, a teologia num lugar
718		prático, num lugar palpável, num lugar,
719		é de chão, né, que a gente abraça,
720		que a gente ouve, que a gente acolhe,
721		que a gente exorta, então esse é o resumo
722		de como eu chego até aqui hh
723	alexandre	humhum, bem legal. bonita a história.

Nesse sentido, se antes da aprovação na seleção pro mestrado o participante se dizia “um pouco mais conectado, mas ainda assim de maneira bem primária” (l.509-511), no excerto acima declara ter automaticamente se conectado ‘com isso’ ao começar o mestrado (l.710-711), onde o sentido do ‘com isso’ é trazido à

tona quando imediatamente depois dessa declaração o mesmo informar que atualmente é um pesquisador da teologia negra (l.712-713).

Jaílson encerra o resumo do relato sobre o modo como sua negritude contribuiu para ser quem é hoje dando pistas sobre o grau de importância a que foram alçadas as questões raciais em sua vida pessoal, que pode ser parcialmente mensurado atentando-se para as implicações do que está transcrito nas linhas 713 a 721 do excerto, ou seja, para o fato de que, por meio da Teologia Negra, o narrador associa essas questões à sua própria vocação pastoral, cuja descoberta levou-o a compreender seu sentido de vida, seu motivo de estar nesta terra e sua missão real de vida (l.32-39).

### 7.3.4 Encaminhamentos

Tanto a construção da identidade ética/religiosa quanto da identidade racial de Jaílson são marcadas por vários pontos de virada, e se encararmos a conversão como um momento de transformação sofrida por um dado indivíduo que o leva a estabelecer uma diferença marcante em sua vida antes e após o evento (cf. JAMES, [1902] 2004; apud SANTOS, 2007), pode-se dizer que em todos os aspectos identitários é válido o entendimento do participante de que uma pessoa “vai convertendo todo dia” (l.11-12).

Assim, se ‘mesmo batizado’ Jaílson só veio tratar as pessoas com humanidade depois de alguns pontos de virada (separação dos pais e participação em um Congresso missionário), da mesma forma foram necessárias várias “conversões” até que Jaílson pudesse entender que eram os tentáculos do racismo estrutural o motivo de ele, ao longo de sua vida como estudante do nível básico, sentir que “tinha alguma coisa diferente” (l.304-305).

Assim, diferentemente do que se sucede com Carlos (para quem o conceito de raça é incompatível com o sistema de coerência da religião em foco) e do que ocorre com Edson (para quem o exercício dos princípios desse mesmo sistema religioso parece inviabilizar o exercício de uma identidade racial engajada na busca de igualdade, justiça e reparação, por exemplo), a rede de crenças desse sistema religioso em Jaílson parece não se incompatibilizar com seu letramento racial ou mesmo constrangê-lo.

Com efeito, essa articulação harmoniosa – a saber, do sistema de crenças religioso com uma identidade racial mais agentiva – torna-se bastante plausível quando se considera Jaílson um especialista no sistema de coerência em questão, isto é, alguém que mantém, compreende e faz uso adequado de crenças e relações entre crenças desse determinado sistema (LINDE, 1993); o motivo de se atribuir tal título ao participante é o fato de o mesmo: (i) ser graduado em Teologia, (ii) ter concluído esse curso em um seminário idealizada pela Convenção Batista Brasileira (CBB) – órgão máximo da denominação batista no Brasil – com o objetivo de formar líderes vocacionados para o ministério cristão<sup>102</sup> e (iii) ser pastor ordenado (e em exercício do ministério pastoral) em uma das 8753 igrejas vinculadas à CBB<sup>103</sup>.

#### 7.4 Reflexões e síntese das Análises

Ao contrário do que supunha após uma breve análise das transcrições das primeiras entrevistas, o cotejo das três narrativas analisadas aponta que o sistema de coerência da religião cristã evangélica – dispositivo cultural de que os três participantes são adeptos, usados para estruturação da experiência por meio de narrativas compartilhadas socialmente (LINDE, 2003) – constitui-se em um ambiente no qual o emprego do termo raça pode ser compreendido dentro de um variado leque de significados, acolhendo portanto indivíduos negros com diferentes perspectivas políticas e ideológicas acerca da importância da temática racial para a sua vida, bem como para a de seus pares e familiares.

Carlos, por exemplo, já no início da entrevista revela certo desacordo com o termo, autotransclassificando-se segundo o espectro de cores do IBGE como que “por coação”, ou por educação, visto que previamente determinado pelo entrevistador. Seu incômodo justifica-se pelo fato de o termo raça utilizado pelo instituto de pesquisas, ainda que não utilizado conforme acepção genética ou antropológica de outrora, incompatibilizar-se com um entendimento alcançado em um momento de hierofania ocorrido quando criança, enquanto buscava ajuda do sobrenatural para criar sentido acerca de uma situação de discriminação experienciada.

<sup>102</sup> Fonte: <https://seminariodosul.com.br/seminario-do-sul/>

<sup>103</sup> Fonte: [http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN\\_ID=19](http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=19)

Ao receber a recomendação divina de “observar o comportamento”, Carlos não somente acolhe-a como princípio fundante de sua vida social a partir de então, mas também a interpreta como um índice da impropriedade do uso do termo raça para classificação ou enquadramento de grupos humanos, para cuja finalidade, segundo o mesmo, o termo etnia melhor se adequa. No entanto, segundo militantes do movimento negro e alguns intelectuais, a substituição de um termo por outro, “não resolve, na prática, o racismo que aqui existe e nem altera totalmente a compreensão intelectual do racismo em nosso país” (GOMES, 2005:47).

Nesse caso torna-se evidente, então, a influência de um pressuposto do sistema religioso para a (des)construção de sua identidade racial, uma vez que as identidades sociais “são construídas por meio da diferença e não fora delas” (HALL, 1996: 110). Além disso, se considerarmos que a identidade está vinculada também a condições materiais, uma das consequências da negritude de Carlos não contribuir para sua construção identitária será a falta de apelo que situações envolvendo denúncia e reinterpretação da realidade racial brasileira exercerão sobre o participante (WOODWARD, [1997]2014; GOMES, 2005). De fato,

“Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido. De certa forma, é exatamente isto que ocorre com nossa identidade de “humanos”. *É apenas em circunstâncias muito raras e especiais que precisamos afirmar que “somos humanos”*”<sup>104</sup> (SILVA, 2014).

Contudo, ao contrário da afirmação destacada no excerto acima, para não poucos integrantes da comunidade evangélica brasileira (brancos e negros) a materialização desse discurso não tem sido tão esporádica ou excepcional, posto que tem emergido como um contradiscurso aos cada vez mais frequentes apelos para que a igreja se volte para problemas envolvendo questões raciais dentro e fora de suas searas.

Em Edson, diferentemente do que foi observado nos dados gerados na entrevista com Carlos, a noção de raça assume sua acepção possivelmente mais usual entre indivíduos negros que compartilham do mesmo sistema de coerência religioso; no caso, envolvendo uma dimensão tanto subjetiva quanto simbólica, apontando para os aspectos físicos observáveis na superfície corporal. Interessante salientar que ao mesmo tempo que Edson se autoclassifica como negro, revelando

---

<sup>104</sup> Grifo meu

não encontrar dificuldade em conciliar a factualidade das raças com qualquer pressuposto do sistema religioso do qual é adepto, não confere à noção de raça sua dimensão política, fato que se deixa transparecer através do posicionamento de seu discurso relativamente aos movimentos sociais.

Ao assumir tal postura, Edson desconecta a raça da concepção de construto social, político e cultural produzido nas relações sociais e de poder ao longo de um processo histórico (GOMES, 2005). Além disso, considerando-se que não somente o social mas também o simbólico são necessários para a manutenção e a construção das identidades (WOODWARD, 2014), pode-se sugerir que sua noção de raça, aparentemente reduzida a uma questão de fenótipo, informa parcialmente sua identidade.

Mesmo tendo sofrido e (de acordo com suas palavras) sofrer até hoje muito racismo, Edson propõe, em substituição ao “levantar bandeira”, uma forma particular de enfrentamento ao racismo e aos seus efeitos, a que se refere como “trabalhar isso dentro de você”; esta alternativa se justificaria pelo entendimento e convicção de que: (i) levantar bandeira conduz ao esgotamento; (ii) o autoconhecimento torna as pessoas menos vulneráveis aos efeitos nocivos do preconceito/racismo; e (iii) o racismo vai continuar existindo.

Independentemente de o “trabalhar isso dentro de você” fundamentar-se em alguns princípios de coerência advindos do sistema religioso de Edson (o que, sob o meu ponto de vista, não ficou patente), cabe destacar que em outras culturas alguns princípios (integrantes ou não do mesmo sistema religioso) podem fornecer perspectivas que problematizem a visão de Edson sobre essa forma de resistência. Sobre o primeiro tripé, por exemplo, embora até mesmo para as figuras mais resistentes “chega um momento em que a capacidade de suportar esgota-se” (KING Jr., 1963:524), alguns eventos históricos, contudo, lembram-nos que muitas vezes é justamente a condição de existir permanentemente sob um sistema injusto que conduz a uma busca por mudança. Foi essa perspectiva que se materializou na atitude de

(...) uma velha mulher de setenta e dois anos de idade de Montgomery, Alabama, que se ergueu com um senso de dignidade e com seus iguais decidiu não viajar em ônibus segregacionistas, e que respondeu com profundidade agramatical a alguém que lhe indagou sobre seu cansaço: “Meus pés tá cansado, mas minha alma tá em descanso” (KING Jr.; apud PAIVA, 2010:533).

Acredito também que a crença em ‘saber quem você é e conhecer a educação que teve’ não necessariamente resguarde a vítima dos danos do racismo’ – segunda base do tripé. Tal conhecimento pode sim favorecer o autorrespeito, que em lugar de isolar, condiciona alguém a ser solidário, atributo essencial para a ação política na esfera pública; isso porque

quando as pessoas começam a experimentar o sentimento de autorrespeito, há uma ação em direção à esfera social implícita nesse processo, pois elas então se tornam mais inclinadas a reagir ao meio social que não logra provê-las com a possibilidade real de experimentar esse sentimento (KING, 1992; apud PAIVA, 2010: 127).

Já o terceiro tripé – a convicção de que o racismo vai continuar existindo – sugere que qualquer forma de luta contra esse fenômeno seria uma luta vã. No entanto, no contexto de luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, em vez de gerar resignação, tal convicção foi suplantada pela obrigação moral de participação, onde “as injustiças consideradas anteriormente de forma naturalizada (...) passaram a representar um desafio de mudança para a prática religiosa na busca da emancipação do ser humano” (PAIVA, 2010: 204-205).

Se não obstante as fragilidades expostas o participante acredita que o “trabalhar isso dentro de você” é a melhor forma de enfrentar situações de preconceito ou o racismo, simultaneamente admite haver algumas situações em que a vítima deva “correr atrás do prejuízo”, “gritar”. Contudo, quando se debruça sobre um caso que poderia ser assim classificado, observa-se que o participante – que diante do ocorrido “poderia entrar na justiça”, ter “feito um escarcéu danado” e ter “botado até na rede social” – opta por puxar o freio de mão da sua carne, recolher-se junta à família e ficar derramando lágrimas no seu isolamento, atitude que toma sob a égide do seu sistema religioso, que o constrange a “não entrar em litígio contra um irmão”.

Portanto, se em Carlos é uma interpretação peculiar de um princípio que obstruirá um maior envolvimento em ações de denúncia e injustiça raciais – posto que a raça se tornou um conceito sem valor –, a concepção de raça em Edson não parece estar eivada por algum pressuposto da rede de crenças desse mesmo sistema religioso. Em contrapartida, a forma como (não) reage aos casos mais graves de racismo/preconceito estará diretamente vinculada a esse sistema de crenças pois requer dele “um outro tipo de comportamento”, ou que “releve”.

Transportando-se o que foi observado para um nível macro, pode-se deduzir que eventuais práticas de enfrentamento/resistência ao preconceito/racismo ora

podem ser anuladas, ora atenuadas pela interpretação de algum princípio de coerência do sistema religioso em questão. O silêncio relativamente à temática oriundo desse fenômeno ajuda a entender, em parte, porque “durante sua história, a Igreja brasileira mostrou-se predominantemente alheia às discussões de base sobre as questões sociais, e mais ainda sobre as raciais” (OLIVEIRA, 2015: 111).

Para além disso, segundo Almeida,

Consciente de que o racismo é parte da estrutura social e, por isso, não necessita de intenção para se manifestar, por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente *o silêncio o torna ética e politicamente responsável pela manutenção do racismo*<sup>105</sup> (2018:52).

Quanto ao terceiro participante, as várias transformações no seu modo de ver/encarar situações vividas no passado levaram-no a um senso diferente de si próprio tanto ética quanto identitariamente. Na primeira esfera, os pontos de virada responsáveis por deixá-lo mais próximo do ideal – ser parecido com Jesus, agir como ele agiria aqui nesta terra – são a separação dos pais e uma viagem missionária. Quanto à segunda dimensão, isto é, a revisão de sua identidade relativamente ao aspecto racial, o processo experienciado por Jaílson ratifica a visão de que “geralmente este processo se inicia na família e vai criando ramificações e desdobramentos a partir das outras relações que o sujeito estabelece” (GOMES, 2005:43).

Assim, enquanto possuía uma consciência racial “quase ínfima”, Jaílson não conseguia dar um nome ao que se passava, embora entendesse que havia alguma correlação entre algumas “distopias” e seus traços físicos. Acerca dessa situação, Ribeiro comenta:

Se para mim, que sou filha de militante negro e que sempre debati essas questões em casa, perceber essas nuances é algo complexo e dinâmico, para quem refletiu pouco ou nada sobre esse tema pode ser ainda mais desafiador. O processo envolve uma revisão crítica profunda de nossa percepção de si e do mundo (2019:s/p).

No caso de Jaílson, essa revisão levou-o a reconfigurar situações do passado, tais como o fato de a maioria dos colegas que atrasavam as mensalidades serem pretos, de sempre ter “a negativa das meninas” e de somente ser procurado por alguns colegas quando estes tinham dúvidas sobre uma matéria. Em relação à primeira situação (atraso nas mensalidades), por exemplo, Jaílson desloca-a do âmbito social (questões financeiras) para o âmbito racial,

<sup>105</sup> Grifo do autor

questionando-se acerca das diferentes oportunidades que os pais dos alunos negros e brancos tiveram.

Aqui emerge já a primeira singularidade do participante em relação aos anteriores; ele retira o racismo/preconceito (que subjazem à noção de raça) do nível das atitudes pessoais e os eleva ao patamar de uma questão *estrutural* (uma vez que a maioria dos que enfrentavam o problema eram pretos) e *histórica* (posto que foi preciso se recorrer à condição dos pais – geração anterior – para se entender a situação); tal abordagem, para Ribeiro (2019), constitui-se em ponto fundamental para se falar sobre essas questões no Brasil.

Além desse aspecto peculiar, observa-se também que no pastor de jovens o espectro de sentidos do termo raça parece abarcar tanto o significado encontrado em Edson – usado também como categoria de exclusão social e às vezes de homicídio (MUNANGA, 1994; apud GOMES, 2005:43-44) – quanto um outro, ressignificado pelos próprios indivíduos negros, para quem tendo o termo raça uma realidade social plena, o combate ao comportamento social ensejado por ele só pode ser realizado reconhecendo-lhe a realidade social, que se dá através do próprio ato de nomear (GUIMARÃES, 1999).

Assim, de modo diverso dos outros dois participantes, Jaílson parece articular de maneira harmoniosa a consciência racial e os princípios de coerência da religião protestante. O fato de o participante poder ser considerado um especialista no sistema de coerência religioso (posto que formado em um dos seminários teológicos evangélicos mais renomados do Brasil) e tratar-se de um pesquisador da Teologia Negra reforça a plausibilidade dessa conjugação. Por outro lado, não obstante essa discrepância, note-se que os três participantes, através de suas histórias/*accounts*, foram bem-sucedidos em reivindicar/negociar pertencimento e demonstrar que são de fato membros dignos do sistema religioso de que são adeptos, posto que procuram seguir adequadamente seus padrões morais (LINDE, 1993).

Finalmente, constituindo-se a identidade em um processo contínuo, construído pelos negros e negras nos vários espaços – institucionais ou não – nos quais circulam (GOMES, 2005), é deveras alentadora e promissora a informação de que foi principalmente dentro dos próprios espaços eclesiais que se sucederam os pontos de virada na vida de Jaílson, tais como o contato com outros

jovens da JBB, a palestra sobre o tema em um acampamento de adolescentes e o incidente no Congresso Despertar.

## 8. Considerações finais

O questão que provocou o empreendimento desta pesquisa foi o intuito de compreender em que dimensão (ou se) a rede de crenças referentes ao sistema de coerência religioso protestante praticado entre nós, compartilhado por homens e mulheres que se autoclassificam como negros, informa o aspecto racial de suas identidades. A busca por criar entendimentos relativamente a essa questão vincula-se ao fato de notar um silêncio ruidoso de discursos sobre a temática racial na maior parte dos contextos onde princípios de coerência da religião protestante são produzidos e circulam de forma predominante, seja em ambiente físico ou virtual, dentro ou fora dos espaços eclesiásticos propriamente ditos. Tal silêncio se torna mais perceptível quando um ou outro incidente (no Brasil ou no exterior) mostra a vivacidade que o racismo possui ainda nos dias atuais, fazendo com que o debate sobre o tema se acirre e reverbere em encontros sociais públicos e privados, presenciais ou à distância.

A fim de me aproximar dos entendimentos expostos acima, optei pela realização de uma pesquisa de viés qualitativo, método de investigação social que tem como objeto o universo da produção humana – dificilmente traduzido em números e indicadores quantitativos (MINAYO, 2017). Subjazem a esta tese, além disso, os paradigmas epistemológicos interpretativista (principalmente) e construcionista, que salientam a relevância dos modos pelos quais os atores compreendem suas experiências (GIDDENS, 1993; OUTHWAITE, 1995; apud SCHWANDT, 2006). Para gerar os dados que foram analisados, entrevistei separadamente, por um tempo médio de uma hora, um total de nove participantes, para cuja escolha segui critérios pré-definidos conforme descrito no capítulo de Metodologia.

As entrevistas que, a nosso ver, continham maior potencial analítico, capazes de gerar entendimentos sobre o tema acima, foram segmentadas, transcritas e submetidas à Análise de Narrativas, instrumental teórico-analítico que se debruça sobre “o discurso construído na ação de se contar histórias em contextos cotidianos ou institucionais em situações ditas espontâneas ou em situação de entrevista para pesquisa social” (BASTOS E BIAR, 2015: 99). As análises e reflexões foram realizadas com base nas noções de Identidade de

Gomes (2005), Woodward (1997) e Hall (1996); de Sistema de coerência e Princípios coerência de Linde (1993) e de Ponto de virada de Mishler (2002). Foram utilizadas também categorias analíticas tais como elementos avaliativos, *account*, face e reparo, oriundas da Sociolinguística Interacional. Concluída a pesquisa, é possível afirmar que às contribuições e conhecimentos já disponíveis sobre a temática, fruto do trabalho de outros pesquisadores e pesquisadoras, podem-se somar os seguintes entendimentos:

1 – o sistema de coerência religioso a que o cristão autodeclarado negro adere contribui para fabricar sua identidade racial, uma vez que opera tanto as marcações de diferença (no caso entre sagrado e profano) – capazes de produzir identidades com maior ou menor engajamento em questões raciais – quanto provê princípios de coerência capazes de sustentar *accounts* em que o termo raça tem pouco ou nenhum valor simbólico;

2 – os rituais religiosos, momentos em que as ideias e valores são apropriados pelos indivíduos (DURKHEIM, apud WOODWARD, 1997), também se constituem em um elemento-chave na construção das identidades dos que deles participam, tanto para o caso de uma identidade racial politicamente marcada quanto para o caso em que isso não ocorre;

3 – o silêncio acerca da temática racial que caracteriza a maioria dos espaços onde se sucedem os ritos religiosos, por sua vez, pode ser considerado fruto das características identitárias dos fiéis que participam desses próprios ritos;

4 – a perspectiva teológica denominada Teologia Negra, quando articulada ao Sistema de coerência religioso de um indivíduo, parece contribuir tanto para a produção de uma identidade social racialmente letrada – provendo o conceito de raça de um valor mais próximo ao que possui no contexto da *black church* norte-americana – quanto para produção de *accounts* que utilizam a noção de raça de modo compatível com os princípios de coerência religiosos acionados, permitindo aos indivíduos aparecerem como membros competentes de suas comunidades religiosas e, simultaneamente, reivindicarem pertencimento a um determinado grupo social.

5 – os discursos que se materializam nos momentos de ritos, em grande parte, constroem ou desconstroem as identidades dos homens e mulheres negras dessas comunidades religiosas, visto que a identidade se consiste também em uma

resposta positiva ou negativa às práticas que nos interpelam, levando-nos a (não) estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência.

Tais apontamentos fundamentam-se nas análises e na articulação entre as mesmas (capítulo anterior), onde se depreende que a identidade, segundo Woodward (2014), não só *depende* da diferença, mas também é *fabricada* por meio desta; a marcação da diferença, por sua vez, se dá principalmente por meios simbólicos de representação<sup>106</sup> que engendram os sistemas de coerência, dispositivos culturais utilizados para estruturação da experiência dentro da narrativa compartilhada socialmente e que fornecem meios para compreender, avaliar e construir relatos de experiência (LINDE, 1993).

Considerando que para Durkheim a religião seria algo eminentemente social – tanto porque é um sentimento vivido coletivamente como porque é a sociedade que transmite a seus membros esse sentimento de dependência e respeito<sup>107</sup> (apud WILLAIME, 2012:33) – é possível afirmar, no caso em questão, que a diferença que forja as identidades sociais dos participantes desta pesquisa (e possivelmente a dos que compõem o grupo com as mesmas características sociais) se fundamenta na distinção que o sistema religioso estabelece entre sagrado e profano (cf. ELIADE, 2013), visto que “é por meio da organização e ordenação das coisas de acordo com sistemas classificatórios que o significado é produzido” (DURKHEIM; apud WOODWARD, 2014:41).

Nessa perspectiva, isto é, considerando que “as formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades” (idem:42), compreende-se que quando o sistema de coerência religioso do participante inscreve uns pressupostos como profanos e outros como sagrados – tais como “observa o comportamento” (interpretado como desabonador do conceito de raça) ou a recomendação de não entrar em litígio contra um irmão – ele acaba por *fabricar* (nos termos de Woodward) a identidade do fiel e, nesses casos, com implicações sobre o aspecto racial da mesma.

Dessa forma, ainda que inquietante, o conhecimento de que “o sagrado está em oposição ao profano, excluindo-o inteiramente” (DURKHEIM, apud WOODWARD, 2014:42), torna plausível os accounts dos participantes, produzidos com o intuito interpretar sua (não) reação à injúria e ofensa raciais

<sup>106</sup> Segundo a autora, a outra forma de marcação da diferença é por meio da exclusão social.

<sup>107</sup> O aspecto coletivo é o que distingue, para Durkheim, a religião da magia.

sofridas pelos mesmos e, por extensão, por milhões de fiéis que compartilham do mesmo sistema religioso.

Os rituais são outro aspecto fundamental a que a classificação dicotômica *sagrado x profano* – decretada pelo sistema de coerência religioso – está ligada; segundo Durkheim, para quem a vida social em geral é estruturada por tensões entre o sagrado e o profano, é por meio do ritual - maneira de agir que ocorre quando os grupos religiosos se reúnem, tal como nas reuniões coletivas ou refeições em comum – que o sentido é produzido, sendo nesses momentos que as ideias e valores são apropriados pelos indivíduos (idem). A eficácia dos rituais como momentos de produção de sentido relaciona-se com a natureza constitutiva do discurso, conforme Foucault (2003), para quem o discurso possui a capacidade de construir conceitos de ordem social (como o de raça, conforme visto no capítulo de Conceituação Teórica) e de estabelecer verdades.

Tendo-se em mente que o recorte entre o sagrado e o profano, estabelecido pelo sistema de coerência religioso<sup>108</sup>, pode fabricar identidades não marcadas racialmente (como no caso de dois dos participantes), é de se esperar que as ideias e valores discursivamente partilhados e apropriados pelos indivíduos que partilham da mesma classificação, nesses rituais, passem ao largo de questões que favoreçam a construção de uma identidade racial politicamente engajada; tal situação cria um ciclo vicioso cuja perspectiva de mudança torna-se ínfima se lembrarmos que o objetivo dos rituais é “estimular, manter ou recriar certos estados mentais nesses grupos” (DURKHEIM, apud WOODWARD, 2014:41) e recorrermos novamente a Foucault, que associa as instituições não só à produção mas também ao *controle da circulação* de determinados discursos.

O que pode ser considerado algo difícil, entretanto, não é impossível. No relato do participante Jaílson, por exemplo, o desenvolvimento de uma identidade politizada deu-se dentro e a partir do contexto religioso onde se realizam esses rituais (reuniões da JBB, aulas no seminário, congresso de adolescentes). Tal fenômeno somente aparentemente é inconsistente com o que acabamos de argumentar, visto que o sistema de coerência religioso no jovem pastor tem sido

<sup>108</sup> “Marcel Mauss relativiza a teoria geral do sagrado elaborada pela escola durkheimiana, negando-lhe o alcance transcultural do conceito de sagrado, que seria inadequado ao estudo das religiões não semíticas – em particular as religiões chinesas – que se deixam dificilmente apreender pela distinção dicotômica do sagrado e do profano” (KARADY, V.; apud WILLAIME, 2012:38).

sugestionado pela rede de crenças da Teologia Negra, com a qual o participante possivelmente travara contato ao longo do tempo em que se tornava “um pouco mais conectado”.

Para essa perspectiva teológica, incluída como uma das “teologias da libertação”<sup>109</sup>, a ênfase no racismo e na escravidão ocupa lugar central; esse destaque certamente influenciará na diferenciação que o sistema religioso, informado por essa perspectiva, fará entre o sagrado e o profano. Assim, tendo em vista (i) que é pela construção de sistemas classificatórias que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados e (ii) que a diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções (WOODWARD, 2014), pode-se deduzir que será a classificação estabelecida pelo sistema religioso informado pela Teologia Negra que ‘fabricará’ uma identidade peculiar em Jaílson; nessa identidade, ainda que a raça não se encontre dentro do que a cultura religiosa brasileira denomine como algo sagrado propriamente dito, em Jaílson ela (a raça) é elevada a um patamar incomum, superior ao que assume para a maioria dos evangélicos autodeclarados negros; pode-se atestar essa hipótese pela junção que o mesmo efetuou entre a temática racial e seu próprio fazer pastoral que – como mostra a primeira parte da análise de sua entrevista – constitui seu propósito mesmo de vida.

Outrossim, acerca do fato de o mesmo sistema de coerência religioso ter diferentes classificações para coisas sagradas e profanas para Carlos, Edson e Jaílson, ancoramo-nos em Cone, segundo quem

é óbvio que, pelo fato de os teólogos brancos não terem sido escravizados nem linchados e de não terem sido colocados em guetos por causa da cor, eles não pensam que a cor seja um importante ponto de partida para o discurso teológico (1985; apud PACHECO, 2017)

Se pois a cultura na forma do ritual, do símbolo e da classificação é central à produção do significado e da reprodução das relações sociais (DU GAY, HALL; apud WOODWARD, 2014), pode-se sugerir que a perspectiva da Teologia Negra, da forma como foi assimilada por Jaílson, contribui para a construção e desenvolvimento de uma identidade social racialmente articulada no mesmo.

---

<sup>109</sup> O nome passou a ser usado no plural porque o que era unicamente a chamada Teologia da Libertação abriu caminhos para uma pluralidade de perspectivas teológicas, que vieram reivindicar lugar e vozes emancipadas (PACHECO, 2017:233).

Também o indubitável engajamento da *black church* em outras esferas da vida se explicaria pelos rituais e falas (discursos), posto que são através deles que os sistemas de classificação são afirmados (DURKHEIM; apud WOODWARD, 2014). Isso porque no contexto cultural onde a Teologia Negra se desenvolveu, a esfera religiosa não somente foi crucial como espaço propiciador de afirmações de identidades reprimidas nos segmentos excluídos da esfera social, mas também sua descentralização e autonomia sempre foram importantes componentes na construção de um espaço promovedor de ação e até mesmo de movimentos sociais (PAIVA, 2010).

Nesse sentido, pode-se afirmar que uma incipiente teologia negra já permeava a tradição religiosa negra norte-americana mesmo antes do final dos anos sessenta; em outras palavras, nos ritos e práticas discursivas – que dão ordem à vida social e por meio de que as identidades são ‘fabricadas’ (DURKHEIM; WOODWARD, 2014) – daquele contexto teria sempre estado presente a interpretação de uma confissão de fé de acordo com o compromisso do povo com a luta pela liberdade terrena (CONE, [1977]1999: 567), fatores que propiciaram o aparecimento de identidades sociais racialmente marcadas.

Além disso, visto que “as formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades” (WOODWARD, 2014:42), dir-se-ia que foi a própria diferença estabelecida e sedimentada nos contextos religiosos por meio de práticas próprias ao sistema de coerência – e não o fato de a raça ser um conceito nativo classificatório central para a sociedade norte-americana (GUIMARÃES, 2003) – que teria tornado esse conceito em uma categoria integrante daquele sistema de coerência religioso<sup>110</sup>, provocando um equilíbrio entre as identidades religiosa e racial e endossando o entendimento de que “cada uma das nossas múltiplas identidades está arraigada a um conjunto diferente de relações que formam a matriz de nossas vidas (...), que constituem nossos diversos mundos sociais” (MISLHER, 2002:110).

Vimos então que o silêncio das multirraciais igrejas brasileiras sobre a temática pode ser explicado, como temos defendido até aqui, tanto pelas características das identidades fabricadas através da classificação entre sagrado e profano – empreendida pelo sistema religioso – quanto por uma consequência

<sup>110</sup> O percentual de negros em denominações predominantemente brancas nos EUA era de apenas 4,24% em 1999 (Cf. COLEMAN, M. *The Sociology of Race and Religion in America*, 2018).

direta disso, qual seja, a ausência de debates acerca da problemática racial (desde a época da chegada dos primeiros missionários) da agenda da maioria das Igrejas, criando um ciclo vicioso que atesta a concepção de que sem símbolos os sentimentos sociais teriam uma existência apenas precária (DURKHEIM, apud WOODWARD, 2014).

Essa conjuntura, contudo, por si só não explica o investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade; antes, é a noção de subjetividade que permite explicar as razões pelos quais nós nos apegamos a identidades particulares. Definida como a compreensão que temos sobre o nosso eu e a concepção sobre quem somos nós – ideia que envolve pensamentos e sentimentos bastante pessoais –, a subjetividade é vivida em um contexto social em que não só se materializam os ritos e os discursos que dão significado à experiência (mencionados anteriormente) mas também no qual adotamos uma identidade (WOODWARD, 2014: 56).

Para Hall (2014), é no ponto de encontro (ponto de sutura) entre os processos que produzem subjetividades (por um lado) e os discursos e práticas que tentam nos ‘interpelar’<sup>111</sup>, nos falar ou nos convocar (por outro lado), que se situam as identidades. Segundo o sociólogo,

uma suturação eficaz do sujeito a uma posição-de-sujeito exige não apenas que o sujeito seja “convocado”, mas que o sujeito invista naquela posição, então a suturação tem que ser pensada como uma articulação e não como um processo unilateral. Isso, por sua vez, coloca, com toda a força, a identificação, se não as identidades, na pauta (...) (HALL, 2014:112).

Se é assim, seria temerário associar as identidades raciais de Carlos e Edson *unicamente* à ausência de ritos e práticas discursivas semelhantes às que ocorreram e ocorrem no contexto norte-americano, pois tal postura leva a perder de vista que “quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se nos recrutam como sujeitos” (WOODWARD, 2014:56). Nesse caso, deve-se considerar que são os discursos presentes nos ritos (e não os ausentes) que fabricam tais identidades. Aqui uma outra noção foucaultiana, que é a da natureza discursiva do poder, corrobora com esse entendimento. Para Foucault, o poder tem uma natureza discursiva, isto é,

<sup>111</sup> “Interpetelação” é o termo utilizado por Louis Althusser (1971) para explicar a forma pela qual os sujeitos – ao se reconhecerem como tais: “sim, esse sou eu” – são recrutados para ocupar certas posições-de-sujeito. Esse processo se dá no nível do inconsciente e é uma forma de descrever como os indivíduos acabam por adotar posições-de-sujeito particulares (WOODWARD, 2014:60).

pode-se exercê-lo a partir da capacidade de convencimento, do alcance do consenso ou até mesmo por meio da destruição de uma determinada ideia para um determinado grupo social<sup>112</sup>.

Por outro lado, posto que “a religião permite aos indivíduos inscreverem eventos e experiências em uma determinada ordem do mundo que, apesar de apresentar um aspecto não empírico, é considerado pelos fiéis como extremamente real, mais até do que as próprias experiências seculares” (WILLAIME, 2012:188), caracterizar suas identidades como política e ideologicamente ingênuas seria desconsiderar suas atitudes mentais e o sentido que conferem às suas ações, postura contrária ao modelo qualitativo e interpretativo de investigação a que esta pesquisa se alinha.

Faz-se necessário, antes, perceber no discurso de todos os participantes o dinamismo do sentimento religioso que, conforme Willaime, foi uma das únicas coisas que escapou ao poder totalitário de certas sociedades, constatação que parece indicar ser este sentimento algo que escapa ao domínio *totalizante*<sup>113</sup> do político ou do econômico (mesmo sendo, também, sempre apreendido como um fenômeno político e econômico).

Em outras palavras, por mais que se tente reduzir as funções cognitivas da religião, não se pode impedir que homens e mulheres continuem a agir influenciados pelos pressupostos de um sistema religioso, que não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade, mas são parte integrante dessa mesma explicação (SANTOS, 2010). Isso porque, não obstante o caráter doutrinador das religiões, a “prática de pesquisa gera sempre ‘verdades parciais’ porque “a ciência está nos processos históricos e linguísticos e não acima deles” (CLIFFORD, 2016; apud BIAR, ORTON e BASTOS 2021:13).

Por fim, espera-se que esta pesquisa contribua para a criação de inteligibilidades tais que sensibilizem a inclusão da pauta racial na agenda temática das igrejas evangélicas, colaborando assim para a desconstrução do pressuposto de que esse debate equivale à criação de uma cisão nas igrejas evangélicas brasileiras – ao estilo do que acontece nos Estados Unidos – e para a adoção e a defesa, por parte das diversas denominações evangélicas, de práticas

---

<sup>112</sup> Biar, L.; Análise do Discurso Crítica – noções preliminares (aula ministrada no curso de Introdução à Linguística - 2020/1).

<sup>113</sup> Grifo do autor.

com o objetivo de mitigar a desigualdade racial no Brasil, amplamente denunciada pelos dados estatísticos e sabidamente condenada pelos preceitos cristãos; também que contribua para ampliar a voz de um grupo social historicamente mais vulnerável (dentro e fora da Igreja) e estabelecer um diálogo interpretativo e simultaneamente autotransformativo (SCHWANDT, 2006) entre protestantes brancos e negros, bem como entre os que partilham e não partilham do sistema de coerência da religião protestante (adeptos de religiões de matriz africana, por exemplo), atendendo ao compromisso político e ético da Linguística Aplicada de minimizar sofrimentos e quebrar estereótipos, por exemplo.

## 9.

### Referências

**A Religious Defense of Slavery.** [s. l.], p.3,2017. In: Encyclopedia of Emancipation and Abolition in the Transatlantic World. 2007, v. 3, p608-614. Disp. em: <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=21212351&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>> (Acesso em: 24 abr. 2019)

ALKMIM, T. M. **Sociolinguística**. Parte I. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. *Introdução à linguística: domínios e fronteiras*, v.1, 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ALVES, R. **O que é Religião?** (15a ed.). São Paulo: Loyola, 2014.

BAALBAKI, A. [et al.] – **Linguística III: volume 2** – Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2015.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Volume 1 – Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2014.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo, Hucitec: 2002.

\_\_\_\_\_. **Estética da criação verbal**. São Paulo, Martins Fontes: 1997.

BAMBERG, M. & GEORGAKOPOULOU, A. 2008. **Small stories as a new perspective in narrative and identity analysis**. Text & Talk. 28/3:377-396.

BARBOSA, J.C. **Negro não entra na Igreja: espia da banda de fora**. Protestantismo e escravidão no Brasil Império. Piracicaba. Editora UNESP, 2002.

BASTO, C.R.P.; LIMA, R.A.; PEREIRA, M.G.D. **A experiência de migração: construções identitárias e ressignificação de ‘sonhos’ em narrativas de um porteiro nordestino no Rio de Janeiro**. . In: BASTOS, L. C.; SANTOS, W. S. (orgs.). *A entrevista na pesquisa qualitativa: perspectivas em análise da narrativa e da interação*. Rio de Janeiro, Quarter: FAPERJ, 2013.

BASTOS, L.C. **Diante de sofrimento do outro: narrativas de profissionais de saúde em reuniões de trabalho**. Calidoscópio. v. 6, n. 2, p. 76-85, maio/ago. 2008.

\_\_\_\_\_. **Contando histórias em contextos espontâneos e institucionais** – uma introdução ao estudo da narrativa. Calidoscópio. Vol. 3, nr. 2. p.78-87, mai-ago 2005.

BASTOS, L.C.; BIAR, L. A. **Análise de Narrativas e Práticas de entendimento da vida social**. DELTA, São Paulo, v. 31, n.spe, p. 97-126, ago. 2015.

BASTOS, L.C.; FABRÍCIO, B. F. **Narrativas e identidade de grupo: a memória como garantia do “nós” perante o “outro”**. In: PEREIRA, M. G. D.; BASTOS, C. R. P.; PEREIRA, T. C. (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. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, v, p.39-66.

BASTOS, L.C.; SANTOS, W.S. **Entrevista, narrativa e pesquisa**. In: BASTOS, L.C.; SANTOS, W.S. (orgs.). *A entrevista na pesquisa qualitativa: perspectivas em análise da narrativa e da interação*. Rio de Janeiro, Quarter: FAPERJ, 2013.

BIAR, L. A.; ORTON, N.; BASTOS, L. C. **A pesquisa brasileira em análise de narrativa em tempos de “pós-verdade”**. Linguagem em (Dis)curso – LemD, Tubarão, SC, v. 21, n. 2, p. 231-251, maio/ago. 2021.

BIAR, L.A. **Realmente as autoridades veio a me transformar nisso**: narrativas de adesão ao tráfico e a construção discursiva do desvio. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2012.

BIAR, L.A.; BORGES, R.C. da S.; GIORGI, M.C. **Estudos da Linguagem e questões étnico-raciais**: contribuições e limites. Revista da ABPN • v. 7, n. 17 • jul. – out. 2015, p.202-218.

**BÍBLIA ONLINE**, NVI. Disp. em <<https://www.bibliaonline.com.br/nvi>>

BORGES PEREIRA, J. B. **A cultura negra**: resistência de cultura à cultura de resistência. Dédalo, MAE/USP, n. 23, p. 177-188, 1984.

BRANCHINI, D. S. **Religião e identidade**: um estudo sobre negros metodistas da região metropolitana de São Paulo. 2008. Dissertação (Mestrado) Univ. Metodista de SP, Fac. de Filosofia e Ciências da Religião. S. Bernardo do Campo, SP, 2008.

BRANDÃO, A.P. (Coord.). **Saberes e fazeres**. v.2: modos de sentir - Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006. pp 19-26 (Projeto A cor da cultura).

BROCKMEIER, J.; e CARBAUGH, D. (orgs.) **Introduction**. In: *Narrative and Identity* – Studies in autobiography, Self and Culture. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2001.

BRUNER, J. **Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997. p.39-64.

BRUNO, D.C. **“Não tem formalidade nenhuma. Muito pelo contrário, é um prazer”**: análise de hierarquias discursivas em uma entrevista de pesquisa qualitativa. In: BASTOS, L. C.; SANTOS, W. S. (orgs.). *A Entrevista na Pesquisa Qualitativa - perspectivas em análise da narrativa e da interação*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2013.

BURDICK, J. **What is the color of the Holy Spirit?** Pentecostalism and Black Identity in Brazil. Research reports and notes. Latin American Research Review. Vol. 34, no. 2, 1999, pp. 109-131.

CAMARGO, E. A. **A ovelha negra no rebanho do Senhor**: trajetória de um negro protestante. 2017. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo.

CAPELLARI, M.A. **Sob o olhar da Razão**: as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil (1900-2000). Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Social. USP. 2001

CARVALHO, M. **Rumores e rebeliões**: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817-1848. Tempo, Vol. 3 - nº 6, dezembro de 1998. [Disponível em: [https://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg6-5.pdf](https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-5.pdf)]

CARVALHO, V. V. R. **A formação da identidade protestante brasileira em diálogo com a escravidão negra**. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciência Humanas. 2010.

CARVANO, L. M.; PAIXÃO, M. **Censo e Demografia** - A variável cor ou raça no interior dos sistemas censitários brasileiros. In: Raça: novas perspectivas antropológicas. Sansone, L.; Pinho, O.A. (org.). 2 ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, p.25-62, 2008.

COLEMAN, M.G. **The Sociology of Race and Religion in America**. 2018

CONE, J.H. **Black Theology and the Black Church**: Where do we go from here? Cross Currents 27, no. 2 (summer 1977): 147-56. In: SERNETT, M. (Ed.). *African American Religious History* – a documentary witness. Second Edition. Duke University Press. Durham and London: 1999

DANTAS, C.V.; MATTOS, H.; ABREU, M. (Org.). **O Negro no Brasil**: trajetórias e lutas em dez aulas de história. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012

DE FINA, A. **Narratives in interview** - The case of accounts: For an interactional approach to narrative genres. In: *Narrative Inquiry*. 2009. P.233-258 John Benjamins Publishing Company

DEL CORONA, M. **Fala-em-interação cotidiana e fala-em-interação institucional**: uma análise de audiências criminais. In LODER, L.L. e JUNG, N.M. (orgs.). *Análises de fala-em-interação institucional*. A perspectiva da análise da conversa etnometodológica. Campinas, Mercado de Letras, 2009.

DEMO, P. **Saber Pensar**. 7.ed. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2011.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. **A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa**. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. O planejamento da Pesquisa Qualitativa: Teoria e abordagens. Porto Alegre: ARTMED, 2006.

DIAS, F.H. **Narrativas de Deslocamento de Estudantes de Intercâmbio no Interior de Minas Gerais**: construções identitárias de entre-lugar sociocultural. Rio de Janeiro. 300f. 2011. Tese (Doutor em letras) - Departamento de Letras, PUC-Rio.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FABRÍCIO, B.F. **Linguística aplicada como espaço de “desaprendizagem”**: redescrições em curso. In: Moita Lopes (org.). Por uma linguística aplicada Indisciplinar. São Paulo Parábola, 2006.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. tradução de Renato da Silveira - Salvador : EDUFBA, 2008.

FERNANDES, C.A. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

FERREIRA, R.F. **Afro-descendente**: identidade em construção. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FERNANDES, F. **A Inserção do Negro na Sociedade de Classes** (O Legado da “Raça Branca”). Vol. 1; 3ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 1978.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no collège de france (1975-1976). Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **A ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2003.

FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala**. 42 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001 [1933].

GARCEZ, P.M.; BULLA, G.S. e LODER, L.L. **Práticas de pesquisa microetnográfica**: geração, segmentação e transcrição de dados audiovisuais como procedimentos analíticos plenos. DELTA, 30.2, 2014, p.257-288.

GARCEZ, P.M.; LODER, L. L. **Reparo iniciado e levado a cabo pelo outro na conversa cotidiana em português do Brasil**. DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada [online]. 2005, v. 21, n. 2 [Acessado 8 Janeiro 2022] , pp. 279-312. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-44502005000200006>>.

GEORGAKOPOULOU, A. **Small Stories Research**: methods – analysis – outreach. In: DE FINA, A.; GEORGAKOPOULOU, A. (Ed.). *The Handbook of Narrative Analysis*. Wiley BlackWell, 2015.

\_\_\_\_\_. **Reflection and self-disclosure from the smallstories perspective**: A study of identity claims in interview and conversational data. In D. SCHIFFRIN, A.; DE FINA, and NYLUND, A. (eds.), *Telling Stories: Language, Narrative, and Social Life*. Washington, DC:Georgetown University Press, 2009, pp. 226–247.

GOFFMAN, E. **A Elaboração da Face** - Uma análise dos elementos rituais da interação social. In.: FIGUEIRA, S. (Org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980, p.76-114.

\_\_\_\_\_. **Footing**. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (orgs.). *Socio-linguística interacional*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, p. 107-148, 2013 [1979].

GOMES, N. L. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil**: uma breve discussão. In: *Educação*

*antirracista*: Caminhos Abertos pela lei 10.639. – Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GUBA, E. G.; LINCOLN, Y. S. **Controvérsias paradigmáticas, contradições e confluências emergentes**. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. *O planejamento da Pesquisa Qualitativa: Teorias e abordagens*. Porto Alegre: ARTMED, 2006.

GUIMARÃES, A.S.A. **Identidades negras no Brasil**: Ideologias e Retóricas. In: SALUM Jr. B.; SCHUWARCZ, L.; VIDAL, D.; CATANI, A. [orgs.] *Identidades*. Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

\_\_\_\_\_. **Como trabalhar com ‘raça’ em sociologia**. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

\_\_\_\_\_. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 34 ed. p.21-37, 1999.

HALL, S. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15ed. Petrópolis, Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Raça, o significante flutuante** (Tradução de Liv Sovik, em colaboração com Katia Santos). Disp. em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>

hooks, bell. **Alisando o nosso cabelo**. Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Retirado do blog coletivomarias.blogspot.com (Fonte: <https://www.geledes.org.br/alizando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>)

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periódicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periódicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)>

IZQUIERDO, J.G. **La conceptualization del racismo em Michel Foucault**. Revista INTERdisciplina. Vol. 2, nr. 4, Sseptiembre/diciembre, 2014.

JACQUARD, A. **Les Hommes et leurs Gènes**. Tradução Tânia Stolze Lima. Dominos/Flamarion. p.78-84, 1994.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação** - Episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KING JR. M. L. **Letter from Birmingham Jail** – April 16, 1963. In: SERNETT, M. (Ed.). *African American Religious History – a documentary witness*. Second Edition. Duke University Press. Durham and London: 1999

LABOV, W. **The transformation of experience in narrative syntax**. In: *Language in the Inner City*. Philadelphia: U. of the Pennsylvania Press, 1972.

LABOV, W.; WALETZKY, J. **Narrative Analysis**. In: HELM, J. (Org.). *Essays on the verbal and visual arts*. Seattle: U. of Washington Press, 1967. p. 12-44.

LÉONARD, E.G. **O Protestantismo Brasileiro** – estudo de eclesiologia e de história social. Tradução de Lineu de Camargo Schützer. *Revista de História*. Departamento de História. USP. Ed. v. 2. nr. 5, mar 1951 (Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v2i5p105-157>)

LIMA, F. F., & BASTOS, L. C. **Entre a Análise Crítica do Discurso e a Análise da Narrativa**: gênero e desigualdades sociais. *Cadernos De Linguagem E Sociedade*, 21(2), 2020: p.181–202.

LINDE, C. *Life stories. The creation of coherence*. New York: Oxford University Press, 1993.

LOIOLA, R. **Protestantismo, escravidão e os negros no Brasil**: metodismo de imigração e afro-brasileiros. Fonte editorial, 2013.

LYONS, J. **Linguagem e Linguística** – uma introdução. Marilda Winkler Averbug e Clarisse Sieckenius de Souza (trad.). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1987.

MARTELOTTA, M.E. (org.). **Manual de Linguística**. 1.ed. São Paulo: Contexto, 2008.

MARTINS, L. C. **A relação entre protestantismo e sociedade brasileira no final do século XIX frente aos temas da educação e escravidão**. 2008, 147 f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba. 2008.

MATOS, A. S. **A igreja como agente do reino de Deus**. Disponível em: <<http://cpaj.mackenzie.br/historiadaigreja/pagina.php?id=341>> Acesso em 11 jul. 2017.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Tradução por Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, p.27-77, 2018.

MELO, G. C. V. de; MOITA LOPES, L. P. **Você é uma morena muito bonita**: a trajetória textual de elogio que fere. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, SP, v. 54, n. 1, p. 53–78, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8641521>.

MINAYO, M.C. de S (org.). **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

\_\_\_\_\_. **Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa**: consensos e controvérsias. *Revista Pesquisa Qualitativa*, v. 5, n. 7, p. 1-12, 2017.

MISHLER, E. G.. **Narrativa e identidade**: a mão dupla do tempo. In: MOITA LOPES, L. P.; BASTOS, L. C. (orgs.). *Identities: recortes multi e interdisciplinares*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

MOITA LOPES, L.P. **Linguística Aplicada e vida contemporânea:** problematização dos construtos que têm orientado a pesquisa. In: Moita Lopes (org.). *Por uma linguística aplicada Indisciplinar*. São Paulo Parábola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Práticas narrativas como espaço de construção das identidades sociais:** uma abordagem socioconstrucionista. In: RIBEIRO, B.T.; LIMA, C.C.; Dantas, M.T.L. (orgs.). *Narrativa, Identidade e Clínica*. Rio de Janeiro: Edições IPUB – CUCA, 2001.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** Rio de Janeiro: Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ, 05/11/03. p. 1-17.

NEWBIGIN, L. **O Evangelho em uma sociedade pluralista.** (Tradução Valéria Lamim Delgado Fernandes). Viçosa: Ultimato, 2016.

OLIVEIRA, M. D. **A Religião mais negra do Brasil:** por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? 1a. ed. atual. Viçosa: Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, R. P.; BASSO R. M. **Filosofia da linguagem.** Florianópolis: LLV/CCE/UFSC, 2011.

OLIVEIRA, R.S. **A cor da fé:** identidade negra e religião. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. São Paulo, 2017.

OTTO, R. **O Sagrado:** os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional (Traduzido por Walter O. Schlupp). São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007 [1917].

PACHECO, L.C. **Identidades: interface entre religião e negritude.** Dissertação (Mestrado) – Núcleo de Pós-graduação e pesquisa em Psicologia Social da Universidade Federal do Sergipe. Sergipe, 2010.

PACHECO, R. **A Teologia Negra no Brasil é decolonial e marginal.** Crosscurrents. Association for Religion and Intellectual Life, march, 2017.

\_\_\_\_\_. **Uma teologia como chave para oprimidos resistirem à aspereza da vida.** (Entrevista). 4 SET 2019 (Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/592266-uma-teologia-como-chave-para-oprimidos-resistirem-a-aspereza-da-vida-entrevista-especial-com-ronilso-pacheco>)

PAIVA, A.R. **Católico, protestante, cidadão:** uma comparação entre Brasil e Estados Unidos [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/3wsmq/pdf/paiva-9788579820410.pdf> >

PAIXÃO, M. **Desigualdades nas questões racial e social**. In: A cor da Cultura - Saberes e fazeres, v.1: modos de ver. - Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.

PEREIRA, C. K. S. **A História de um silêncio**: um estudo de caso sobre questões da negritude em uma comunidade batista da periferia da cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2008.

PINTO, A.F.M. **De pele escura e tinta preta**: a imprensa negra do século XIX (1833-1899). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História. UnB. set 2006.

REIS, L. **Irmandades religiosas no Brasil**: luta e resistência negra. Disponível em: <http://correionago.ning.com/profiles/blogs/irmandades-religiosas-no-1> (Acesso em 03/12/2018).

REIS, M.C.G. **Origens e significados do termo raça**. A Cor da Cultura. 2011. Disponível em <http://antigo.acordacultura.org.br/artigo-12-05-2011> (Acesso em 25 jul 2018)

RESENDE, V.M.; RAMALHO, V. **Análise de Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

RIBEIRO, D. **Pequeno Manual Antirracista**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2019.

RIBEIRO, F.B. **Vivências Negras na Cidade de São Paulo**: entre territórios de exclusão e sociabilidade. Projeto História, São Paulo, n. 57, pp. 108-138, set.-dez. 2016.

RICOEUR, P. **Narrative Time**. Critical Inquiry, Vol. 7, No. 1; Outono, 1980. pp. 169-190

RIESSEMAN, C.K. **Qualitative Research Methods**. v.30. Sage Publications. Newbury Park, CA. 1993.

ROLLEMBERG, A.T.V.M. **Entrevista de pesquisa**: oportunidades de coconstrução de significados. In: BASTOS, L.C.; SANTOS, W. S. (orgs.). *A entrevista na pesquisa qualitativa: perspectivas em análise da narrativa e da interação* - Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2013.

RYAN, M. **Small stories, big issues**: Tracing complex subjectivities of high school students in interactional talk. Critical Discourse Analysis, 2008. pp. 217–229.

SACKS, H.; SCHEGLOFF, E. A.; JEFFERSON, G. **Sistemática Elementar para a organização da tomada de turnos para a conversa**. Revista Veredas, V. 7, N. 1-2, 2003 [1974].

SALUM, Jr. et al. **Apresentação**. In: SALUM, Jr. et al (orgs.). *Identities*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

SANTANA, J. L. N. **Práticas e representações étnicas nas narrativas religiosas dos batistas em Feira de Santana (1947-1988)**. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Feira de Santana, 2010.

SANTOS, A. F. **“Eu era empregado, agora sou patrão”**: análise narrativa de testemunhos alinhados à Teologia da Prosperidade / Alexandre Florencio dos Santos; orientadora: Liana de Andrade Biar. – 2016.

SANTOS, B.S. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. 7ª ed. – São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, W.S. **Níveis de interpretação na entrevista de pesquisa interpretativa com narrativas**. In: Bastos, L. C.; Santos, W. S. (orgs.). A entrevista na pesquisa qualitativa: perspectivas em análise da narrativa e da interação. Rio de Janeiro, Quarter: FAPERJ, 2013.

\_\_\_\_\_. **O longo caminho até Damasco**: rede de mudança e fluxo de mudança em narrativas de conversão religiosa (Tese. Doutorado em Letras). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SCHUCMAN, L.V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Programa de Pós-graduação em Psicologia – USP) 2012.

SCHWANDT, T. A. **Três Posturas Epistemológicas para a Investigação Qualitativa**: interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. O planejamento da Pesquisa Qualitativa: Teorias e abordagens. Porto Alegre: ARTMED, 2006.

SERNETT, M.C (Ed.). **African American Religious History**. A Documentary witness. Duke University Press: Durham and London: 1999.

SILVA, H.F. **O Lutero Negro** - A primeira Igreja Protestante do Brasil foi negra. Disponível em < <https://afrokut.com.br/blog/o-lutero-negro/>>

SILVA, T. T. **A produção social da identidade e da diferença**. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. 15ed. Petrópolis, Vozes, 2014.

SOARES, M.C. **O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII**. Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2002, pp.59-83

SOUSA, N.S. **As vicissitudes da identidade do negro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUSA, S. M. [et al.]. **Linguística v. 1**. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2012.

SOUZA, N.S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TAVARES, J. C. S. **Colonialidade do Poder, Cooperação Internacional e Racismo Cognitivo**: desafios ao desenvolvimento internacional compartilhado. In: D'ADESKY, J.; SOUZA, M.T. (Orgs.). *Afro-Brasil – debates e pensamentos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cassará, 2015.

TRAVAGLIA, L.C. **Gramática e interação**: uma proposta para o ensino de gramática – 9ª ed. Ver. – São Paulo: Cortez, 2003.

VALENTE, A. L. E. F. **As irmandades de negros**: resistência e repressão. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, p. 202- 219, mar. 2011. Disponível em: <[http://periodicos.puc Minas.br/index.php/3ª horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n21p202/2623](http://periodicos.puc Minas.br/index.php/3ª_horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n21p202/2623)>. Acesso em: 04 dez. 2018.

VELHO, G. **Observando o familiar**. In: Nunes, E. de O. (org.). *A Aventura sociológica*: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

VIRAÇÃO, F.J.S. **Igreja Reformada Potiguara (1625-1692)**: a primeira igreja protestante do Brasil. São Paulo: 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie.

WATSON, A. E. N. **O teu cabelo não nega**: construção discursiva de feminilidades negras em narrativas de transição capilar Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2020.

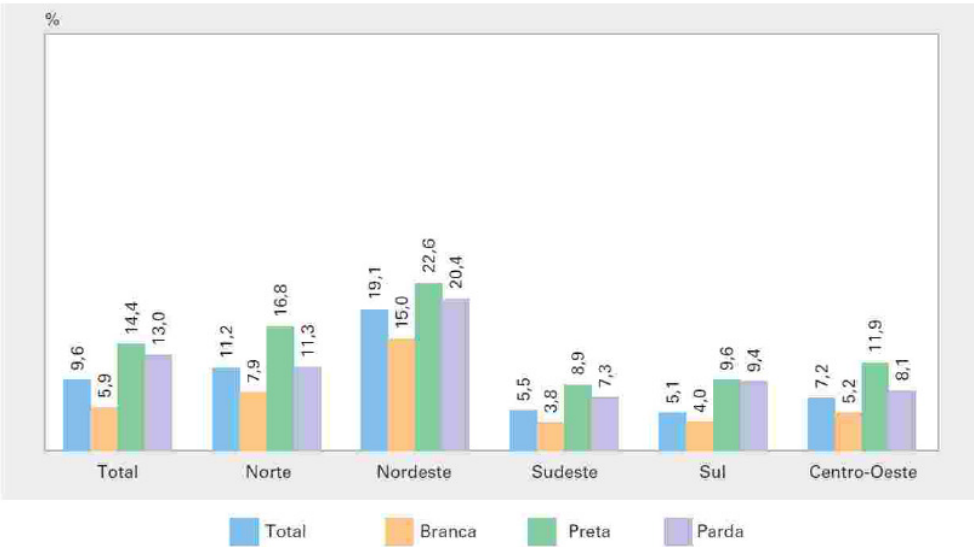
WEEDWOOD, B. **História concisa da linguística**. Marcos Bagno (tradução). São Paulo: Parábola, 2002.

WILLAIME, J.P. **Sociologia das Religiões**. Tradução de Lineimar Pereira Martins. São Paulo: UNESP, 2012.

WOODWARD, K. **Identidade e diferença**: uma introdução teórica e conceitual. In: In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15ed. Petrópolis, Vozes, 2014.

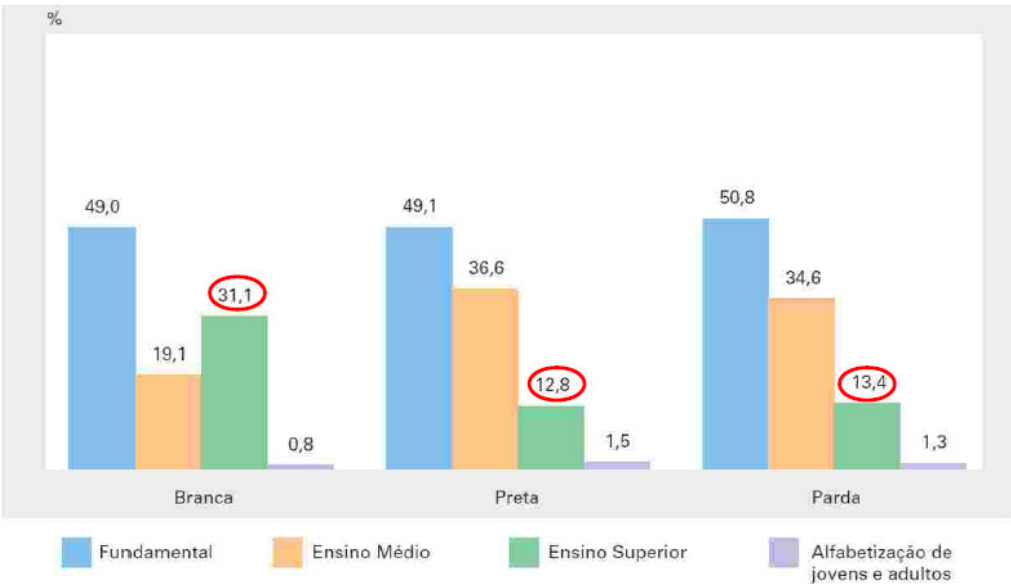
10.  
Anexos

Tabela 1 – Taxa de analfabetismo das pessoas com 15 anos ou mais de idade.

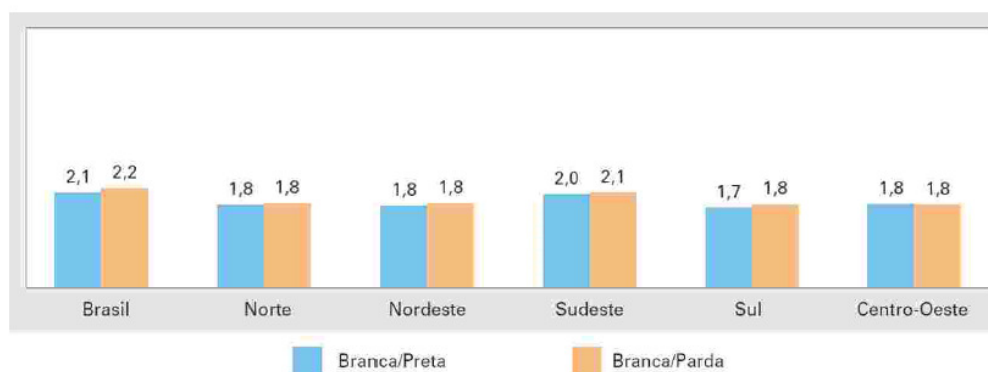


Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

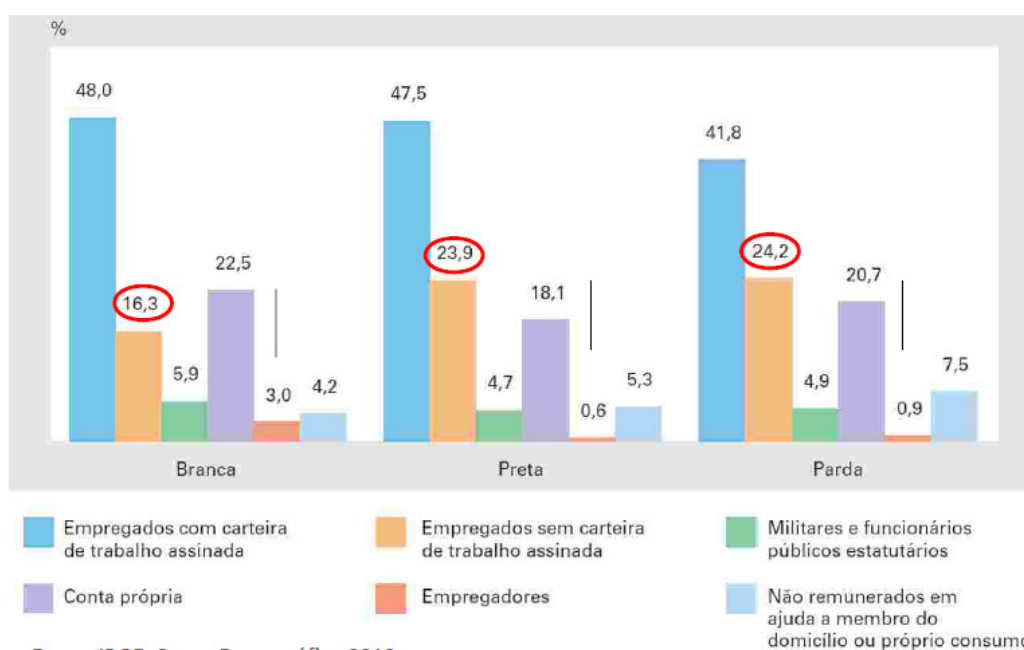
Tabela 2 – Distribuição das pessoas de 15 a 24 anos de idade que frequentavam escola, segundo o nível de ensino frequentado.



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010

**Tabela 3** – Razão entre os rendimentos mensais domiciliares *per capita*

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010

**Tabela 4** – Posição na ocupação no trabalho principal de pessoas com 10 anos ou mais de idade.

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010

**Documento 1:****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) – VOLUNTÁRIO(A)**

**Título do Projeto:** Discurso, raça e religião – análise narrativa e construção identitária de pessoas evangélicas autodeclaradas negras.

**Pesquisador responsável:** Me. Alexandre Florencio dos Santos

**Pesquisadora Orientadora:** Profa. Dra. Liana de Andrade Biar (PUC-Rio)

**Instituição:** Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) – Departamento de Letras – Programa de Pós-Graduação Estudos da Linguagem (PPGEL)

**Endereço:** Câmara de Ética/PUC-Rio - Rua Marquês de São Vicente, 225 – Gávea, CEP: 22453-900. Fone: (21) 3527-1618

Prezado(a) \_\_\_\_\_

Você está sendo convidado (a) a participar da Pesquisa “*Discurso, raça e religião – análise narrativa e construção identitária de pessoas evangélicas autodeclaradas negras*”, de responsabilidade do pesquisador Alexandre Florencio dos Santos. Antes de aceitar participar desta pesquisa, é necessária sua compreensão a respeito das informações e das instruções contidas neste documento. Os pesquisadores responderão todas as dúvidas antes que decida participar. Após o recebimento das informações e, no caso de aceitar fazer parte do estudo, este documento deverá ser assinado em duas vias, sendo a primeira via de guarda e confidencialidade da equipe de pesquisa, e a segunda via será sua para quaisquer fins. A qualquer momento, poderá interromper sua participação na pesquisa sem sofrer qualquer penalização ou constrangimento.

**OBJETIVO DA PESQUISA:** Compreender, com base na análise de transcrições de entrevistas, se (ou em que medida) a rede de sentidos que caracteriza a religião cristã evangélica informa o modo como pessoas autodeclaradas negras ou pardas, evangélicas, constroem discursivamente suas identidades e dão significado à negritude e a questões como racismo, preconceito, desigualdade étnico-racial, por exemplo.

**JUSTIFICATIVA DA PESQUISA:** Esta pesquisa além de ser uma contribuição teórica-metodológica para os estudos em Narrativa, também poderá contribuir para minimizar o silêncio sobre questões como negritude, preconceito racial, desigualdades étnico-raciais, ações afirmativas, etc. no seio de um grupo religioso cuja maioria se declara negra (preta ou parda).

**METODOLOGIA:** A pesquisa será realizada através de entrevistas, preferencialmente individuais, com perguntas semiabertas; a transcrição das mesmas se constituirá nos dados a serem analisados de forma qualitativa, que nos auxiliarão na aproximação dos objetivos da pesquisa, conforme expresso no item “objetivo da pesquisa”.

(continua)

**GRAVAÇÃO EM ÁUDIO E/OU VÍDEO:** Todas as entrevistas serão gravadas em áudio. Os resultados de análise dos dados serão utilizados para estudos acadêmicos (tese de doutorado, artigos acadêmicos e de vulgarização científica, livros, comunicações em eventos acadêmicos e assemelhados). Apenas os pesquisadores envolvidos no projeto terão acesso às gravações, a fim de assegurar a privacidade dos participantes e o anonimato das informações.

**RISCOS e CUIDADOS PROCEDIMENTAIS:** Caso algumas perguntas o incomodem, poderá optar por não respondê-las. A equipe de pesquisa e o pesquisador responsável comprometem-se a garantir que, ao longo do processo da pesquisa, os danos, os riscos ou os desconfortos relativos à dimensão social, cultural e religiosa dos participantes sejam mínimos. Comprometem-se também em garantir a máxima segurança e privacidade dos participantes em cada fase da pesquisa e a manutenção dos dados da pesquisa em arquivo físico ou digital por um período mínimo de 5 (cinco) anos após o término da pesquisa, conforme preconizado pela Resolução CNS nº. 466 de 12 de dezembro de 2012.

**BENEFÍCIOS:** Ao engajar-se nesta pesquisa aplicada, você estará contribuindo para a soma de conhecimentos sobre que papéis as igrejas evangélicas têm desempenhado na construção das identidades de indivíduos afrodescendentes; também poderá favorecer o entendimento sobre as maneiras pelas quais o pertencimento a uma comunidade evangélica articula-se com o posicionamento de indivíduos afrodescendentes sobre quem (não) são na vida social.

**CONFIDENCIALIDADE:** Os dados gerados e os resultados desta pesquisa terão sua privacidade garantida pelos pesquisadores responsáveis e somente serão divulgados em meios acadêmicos. Em época posterior a da divulgação dos resultados desta pesquisa, outros estudos poderão ser realizados e desenvolvidos pelo pesquisador com estes dados, permanecendo tanto a confidencialidade quanto o anonimato dos participantes através da utilização de pseudônimos para a preservação de sua identidade.

**PARTICIPAÇÃO VOLUNTÁRIA:** Não haverá despesas pessoais para os participantes, em qualquer fase do estudo, assim como não haverá compensação financeira relacionada à sua participação em qualquer momento da pesquisa, posto que voluntária. A qualquer momento e etapa do estudo, você poderá solicitar esclarecimentos e ter acesso aos dados da pesquisa. Os resultados estarão à sua disposição quando finalizada a pesquisa. Posteriormente, os dados e os resultados da pesquisa serão publicados e divulgados em meios científicos, mantendo-se, entretanto, a garantia do sigilo e da confidencialidade firmados neste Termo de Consentimento. Fica assegurada a liberdade para retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem qualquer prejuízo ao seu relacionamento com o pesquisador e a Instituição.

(continua)

**DÚVIDAS E RECLAMAÇÕES:** Os pesquisadores estão disponíveis para responder a qualquer dúvida que você tenha. Caso seja necessário, contate o pesquisador responsável no telefone (21) \_\_\_\_\_ ou no e-mail aflorencio\_br@msn.com ou a pesquisadora orientadora no telefone (21) \_\_\_\_\_ ou no e-mail lianabiar@gmail.com em qualquer fase deste estudo. Outro canal para o esclarecimento de eventuais dúvidas ou questionamentos é a Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio (CEPq-PUC-Rio), contatável pelo telefone (21) 3527-1618 ou presencialmente no endereço: Rua Marquês de São Vicente, 225, Gávea – RJ, CEP 22453-900. **O presente documento é emitido em duas vias, devendo ambas ser assinadas tanto por você quanto pelo pesquisador.** Você terá uma via deste termo de consentimento para guardar consigo enquanto a outra se encontrará sob a posse do pesquisador. Você fornecerá nome, endereço e telefone de contato apenas para que a equipe do estudo possa lhe contatar em caso de necessidade.

**CONSENTIMENTO:** Acredito ter sido suficientemente esclarecido(a) a respeito das informações sobre o estudo acima citado, que li ou que foram lidas para mim. Discuti com a pesquisadora Alexandre Florencio dos Santos sobre a minha decisão em participar nesse estudo. Ficaram claros para mim os propósitos da pesquisa, o procedimento a ser realizado, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Concordo voluntariamente em participar de tal estudo e poderei retirar meu consentimento a qualquer momento sem penalidades, prejuízo ou perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido. Concordo ainda com a utilização dos dados gerados na divulgação dos resultados da pesquisa em eventos científicos ou acadêmicos, periódicos e livros.

#### AUTORIZAÇÃO DE GRAVAÇÃO DA ENTREVISTA DE PESQUISA EM ÁUDIO:

( ) Autorizo que entrevista de pesquisa da qual participarei seja gravada em áudio e o arquivo armazenado por até 5 anos.

( ) Não autorizo que a entrevista de pesquisa da qual participarei seja gravada em áudio.

#### INFORMAÇÕES DO(A) PARTICIPANTE:

Nome: \_\_\_\_\_  
 RG: \_\_\_\_\_  
 Endereço: \_\_\_\_\_  
 Telefone de contato: \_\_\_\_\_

Rio de Janeiro, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 20\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
 Assinatura do participante

\_\_\_\_\_  
 Assinatura do pesquisador

## Documento 2:

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**CÂMARA DE ÉTICA EM PESQUISA DA PUC-Rio**

**Parecer da Comissão de Ética em Pesquisa da PUC-Rio 004/2020 – Protocolo 034/2020**

A Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio foi constituída como uma Câmara específica do Conselho de Ensino e Pesquisa conforme decisão deste órgão colegiado com atribuição de avaliar projetos de pesquisa do ponto de vista de suas implicações éticas.

**Identificação:**

**Título:** "Discurso, raça e religião e construção identitária de pessoas evangélicas autodeclarantes negras" (Departamento de Letras da PUC-Rio)

**Autora:** Alexandre Florêncio dos Santos (Doutorando do Departamento de Letras da PUC-Rio)

**Orientadora:** Liana de Andrade Blar (Professora do Departamento de Letras da PUC-Rio)

**Apresentação:** Pesquisa qualitativa que visa identificar de que forma pessoas afrodescendentes autodeclaradas negras (pretas ou pardas) manejam crenças vinculadas ao protestantismo dando significado à sua negritude e a questões de desigualdades. Prevê usar entrevista semiestruturada junto a dez pessoas evangélicas praticantes de maior idade, oriundas de diferentes Igrejas, níveis socioculturais diversos e profissões variadas. Conta com o apoio teórico do campo da Sociolinguística Interacional, no âmbito da Análise de Narrativas.

**Aspectos éticos:** O projeto e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido apresentados estão de acordo com os princípios e valores do Marco Referencial, Estatuto e Regimento da Universidade no que se refere às responsabilidades de seu corpo docente e discente. O Termo expõe com clareza os objetivos da pesquisa e os procedimentos a serem seguidos. Garante o sigilo e a confidencialidade dos dados coletados. Informa sobre a possibilidade de interrupção na pesquisa sem aplicação de qualquer penalidade ou constrangimento.

**Parecer:** Aprovado

  
Prof. José Ricardo Bergmann

Presidente do Conselho de Ensino e Pesquisa da PUC-Rio



Profa. Ilda Lopes Rodrigues da Silva  
Comissão de Ética em Pesquisa da PUC-Rio

Rio de Janeiro, 10 de junho de 2020

Vice-Reitoria para Assuntos Acadêmicos  
Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio – CEPq/PUC-Rio  
Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea - 22453-900  
Rio de Janeiro - RJ - Tel. (021) 3527-1612 / 3527-1618  
e-mail: [veac@puc-rio.br](mailto:veac@puc-rio.br)