

SANTOS, William Soares; BASTOS, Liliana. “Me tire de todos os laços que eu não agüento mais” – memória e a construção do sofrimento em uma narrativa de conversão religiosa. *ReVEL*, vol. 7, n. 13, 2009. [www.revel.inf.br].

## “ME TIRE DE TODOS OS LAÇOS QUE EU NÃO AGÜENTO MAIS” – MEMÓRIA E A CONSTRUÇÃO DO SOFRIMENTO EM UMA NARRATIVA DE CONVERSÃO RELIGIOSA<sup>1</sup>

William Soares dos Santos<sup>2</sup>

Liliana Cabral Bastos<sup>3</sup>

william\_soares@yahoo.it

lcbastos@bighost.com.br

**RESUMO:** Esta pesquisa tem como objetivo investigar a construção da memória do sofrimento na produção de uma narrativa de conversão religiosa. Trabalhamos com a percepção de que a memória é uma construção social (Halbwachs, [1950] 2006) e que a construção de narrativas tem como uma de suas principais referências a perspectiva do presente (Mishler, 1999; Järvinen, 2004; Bastos e Santos, 2006). As narrativas de conversão, entre outros aspectos, funcionam como testemunhos da passagem de uma condição de existência ruim para uma melhor, na qual o contraste entre presente e passado se faz especialmente visível. Neste trabalho analisamos trechos de uma narrativa produzida por uma mulher que possui uma experiência de conversão a uma igreja evangélica (à qual está ligada no momento da entrevista) depois de ter sido vinculada a outras práticas religiosas. A análise mostra que o sofrimento foi um aspecto relevante em seu processo de transformação identitária. Além disso, suas narrativas a respeito de seus sofrimentos passados funcionam como contraste para a construção que ela realiza de si mesma em seu presente de uma mulher segura e feliz com a sua nova opção religiosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** identidade social; narrativa e memória; sofrimento; perspectiva do presente; discurso religioso.

### INTRODUÇÃO

Experiências de sofrimento podem ser construídas como forças transformadoras nas trajetórias de vida dos indivíduos. Diferentes estudos de narrativas de conversão (cf. James [1902] 2004, Järvinen, 2004, Santos, 2007, etc.) relacionam o sofrimento a processos de

---

<sup>1</sup> Este trabalho foi realizado com o apoio do CNPq, por meio da bolsa de produtividade no. 301334/2006-4, concedida à primeira autora.

<sup>2</sup> Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

<sup>3</sup> Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

conversão. O estudo de como o sofrimento é construído na narração de histórias de conversão, pode, portanto, nos proporcionar um melhor entendimento de como experiências de sofrimento modelam a percepção que as pessoas possuem da existência e conduzindo a sua forma de agir no mundo social.

Neste trabalho, analisamos a construção de uma narrativa de sofrimento que emerge na produção de uma história de conversão religiosa, em uma entrevista de pesquisa. A entrevistada é uma mulher de quarenta e cinco anos que, na data da entrevista, havia se convertido há cerca de dois anos a uma igreja evangélica. Analisaremos fragmentos nos quais o sofrimento emerge como fator significante no processo de reconstrução de sua identidade social de convertida.

Assim como em muitos outros tipos de narração, o ato de narrar uma experiência como a de conversão religiosa implica um trabalho de recuperação da memória dos acontecimentos passados e também de adequação dos acontecimentos descritos ao presente. Levaremos em conta esses aspectos compreendendo a conversão como um processo de transformação gradual e contínua (Rambo, 1993) e a memória como uma construção social (Halbwachs, [1950] 2006) e discursiva embasada na perspectiva do presente (Mishler, 2002; Järvinen, 2004).

## **1. NARRATIVA**

Narrando e ouvindo histórias fazemos da experiência do outro a nossa própria experiência, e vice e versa, e assim construímos o nosso mundo social. Os estudos clássicos de Labov e Waletzky (1967) e Labov (1972) propuseram que a narrativa fosse entendida como um método para recapitular experiências passadas. Nessa abordagem, a narrativa se caracteriza por ser uma construção discursiva que descreve um evento específico no passado; ela possui uma estrutura de seqüência temporal; traz um ponto, ou razão para que ocorra em um determinado contexto; e deve ter reportabilidade, ou seja, deve fazer referência a um evento fora do comum, já que acontecimentos comuns não possuem interesse de serem contados<sup>4</sup>.

Nesta pesquisa nos alinhamos principalmente com os estudos de Bruner (1990), Shiffrin (1996), Mishler (1999), Ricoeur (1980, 1983), entre outros, que focalizam a relação entre a produção da narrativa e a produção de identidades sociais e que apontam para a

---

<sup>4</sup> Para uma caracterização mais detalhada da narrativa laboviana ver Bastos (2005).

percepção de que, ao narrar, as pessoas criam um universo no qual situam a si mesmas e os outros tendo em vista elementos como crenças, valores e relações sociais.

Ao estudar relatos de conversão religiosa, William James ([1902] 2004) observou que uma das características desse tipo de experiência de conversão é que ela “começa com a necessidade absoluta de uma ajuda superior e termina com a sensação de que Ele [Deus] nos ajudou”. Estudos mais recentes sobre narrativas de conversão, como os de Järvinen (2004) e Santos (2007), apontam direção similar, ao mostrar como os narradores buscam construir um claro contraste entre suas identidades sociais antes e depois da conversão. Nas narrativas estudadas por esses autores, os narradores tendem a enfatizar a conversão como um divisor de águas em suas vidas; que suas existências são melhores agora do que eram antes e que suas identidades foram positivamente transformadas através da conversão. Sendo este contraste entre o passado, sem a experiência da conversão, e o presente, com a experiência de conversão, uma das principais características deste tipo de narrativa.

## **2. MEMÓRIA E A PERSPECTIVA DO PRESENTE**

Ao narrar trazemos para o presente nossas experiências passadas, apresentando algumas lembranças e não outras, conforme, entre outras coisas, sua relevância no contexto. Nesse trabalho nos alinhamos à perspectiva desenvolvida por Halbwachs ([1950] 2006) de que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, uma vez que a construção da lembrança se dá dentro de um determinado contexto social para um determinado fim.

Somos orientados pela percepção de que a produção de narrativas implica a adoção da perspectiva do presente. Em pesquisa anterior (Bastos e Santos, 2006:225), já havíamos observado que “ao narrarmos fazemos um trabalho de recriação constante no qual o passado é resgatado, tendo-se em vista a perspectiva do presente (ou do contexto no qual a narrativa é produzida), ao mesmo tempo em que damos indicações de como agiremos no futuro”. Este modo de entendimento do processo de construção da narrativa vem ao encontro da percepção de Halbwachs ([1950] 2006:37) ao compreender que, “temos de recolocar os diversos detalhes em outro conjunto, constituído por nossas representações do presente”.

Assim, ao narrarmos, realizamos uma seleção tendo-se em vista, entre outros elementos, a situação de comunicação e seus objetivos. As escolhas que fazemos estão relacionadas a diferentes propósitos, tais como criar e fortalecer relações interpessoais,

convencer as pessoas de que nossa opinião é mais válida do que outras, mostrar que somos capazes de lidar com determinadas situações, entre outros objetivos, que sempre nos posicionam em relação ao nosso presente, ao trabalho de criação e fortalecimento das redes sociais. Assim, a memória que se acredita ter do passado é uma construção social (Halbwachs, [1950] 2006) e discursiva do passado, embasada na perspectiva que se tem do presente (Järvinen, 2004).

### **3. CONVERSÃO**

Nesta pesquisa consideramos a conversão como um processo de mudança identitária que envolve a relação de uma rede de pessoas, lugares, instituições e etc. Compreendemos que, como sugere Hefner (1993:17), a conversão “implica a aceitação de um novo locus de auto-definição, um novo, embora não necessariamente exclusivo, ponto de referência para a identidade de alguém. (...) conversão é uma questão de crença e de estrutura social, de fé e de afiliação”.

Por se tratar de narrativas que estão ligadas a uma tradição religiosa já bem estabelecida (a do cristianismo de natureza protestante ou evangélica), ao desenvolvermos a análise levamos em consideração que, ao assumir o novo locus religioso, o indivíduo tem parte de sua memória moldada pela estrutura social da religião cristã a qual se afilia e na qual a narrativa de conversão é uma parte importante e já bem estruturada por sua tradição (cf. Hobsbawn and Ranger, 1983). A memória evocada em uma narrativa de conversão cristã se relaciona em muitos pontos com outras narrativas da mesma natureza; ela é construída sobre bases comuns ou, como coloca Halbwachs ([1950] 2006:39), “não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado (...), é preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros”.

Em sua pesquisa sobre relatos de conversão ao cristianismo, Ayometzi (2007:46) observa que este tipo de narrativa propicia aos narradores uma identidade que eles podem

acessar e utilizar para adequar a sua experiência individual de conversão dentro dos limites da estrutura definida do relato de conversão, de suas partes recorrentes, cenários e características. Mais importante, esta apropriação faz com que eles sejam membros aceitáveis deste grupo particular. Ou seja, a forma de agir de acordo com o comportamento esperado de ser um cristão, para os membros desta comunidade, é

mostrada através de seu envolvimento ativo em comportamentos definidos como cristãos, tais como o de testemunhar a sua fé para os outros.

Assim, a partir do momento em que há uma ressonância entre a narrativa individual e as expectativas que as pessoas trazem no confronto com esse tipo de narrativa, os laços sociais são estabelecidos e reforçados pela mútua identificação com um conjunto de ideias e de valores previamente constituídos, que fazem parte de uma memória coletiva.

#### 4. A CONSTRUÇÃO DO SOFRIMENTO

O sofrimento pode ser caracterizado como uma forma de emoção e, como tal, é compreendido de diversas maneiras em diferentes perspectivas teóricas, que, por sua vez podem ser organizadas em dois grupos principais (cf. Lupton, 1998:10): o primeiro entende a emoção (o sofrimento aí incluído) como algo biologicamente inerente ao ser humano e o segundo a compreende como um produto de relações sócio-culturais.

As teorias do primeiro grupo possuem suas raízes, principalmente, nos estudos de Charles Darwin (sobretudo em seu trabalho intitulado *The Expression of the Emotions in Man and Animals* de 1872) e em pesquisas no campo da neurobiologia que apontam para a percepção de que as emoções são parte de um importante mecanismo para a sobrevivência e para a evolução do ser humano. Nessa perspectiva, as emoções são entendidas, basicamente, como sendo reações a ameaças e perigos do ambiente imediato. As emoções seriam, então, resultado do sistema de seleção natural que, além dos mecanismos de defesa, teria dotado os seres humanos de genes capazes de levar-nos ao desenvolvimento de uma gama de emoções a fim de estabelecermos formas de cooperação social para aumentar as chances de nossa sobrevivência.

As teorias do segundo grupo têm suas raízes no pensamento marxista e nas pesquisas desenvolvidas por sociólogos que, desde Émile Durkheim (principalmente em seu trabalho *As formas elementares de vida religiosa* de 1912), vêm apontando que as emoções são geradas em práticas quotidianas e servem para estabelecer laços sociais e gerar solidariedade coletiva. Essas teorias criticam a percepção das emoções como algo fixo, biológico ou tomado como certo. Elas entendem que as emoções são contextuais, apreendidas em relações sociais e enfatizam a linguagem como meio através do qual as emoções ganham significado.

Estudos mais recentes, entre os quais destacamos os de Kleinman, Das e Lock (1997) e o de Lupton (1998), mostram que o sofrimento é uma experiência construída social,

vivenciada e interpretada através de processos socialmente compartilhados. O trabalho de Lupton (1998:39) enfoca ainda a linguagem como dimensão fundamental da experiência emocional.

Em nossa pesquisa, compreendemos que as emoções são construções sócio-discursivas que podem ser utilizadas para negociar a criação da realidade social. O discurso não apenas reflete a realidade, mas a constitui (cf. Fairclough, 1992:64). Aqui, ao lidarmos especificamente com a construção discursiva do sofrimento, consideramos que, embora o sofrimento possa envolver uma experiência pré-discursiva (principalmente no caso da dor física), o modo que construímos a experiência do sofrimento é social. Os seres humanos aprendem a moldar a expressão de seu sofrimento de acordo com determinadas expectativas sociais. Não negamos com isso a importância do corpo como constituinte da identidade social dos indivíduos. Enfatizamos, no entanto, que aquilo que construímos e experimentamos como sendo sofrimento só recebe seu significado dentro de relações sociais através de práticas discursivas, entre elas a narrativa.

## **5. ANÁLISE – UMA NARRATIVA DE SOFRIMENTO E CONVERSÃO**

A análise que se segue focaliza dois momentos da narrativa de conversão de Miranda, nome fictício de uma mulher de quarenta e cinco anos em cuja vida a religião sempre esteve presente. Ela cresceu presenciando o sincretismo religioso da família e atuou por cerca vinte anos como mãe-de-santo de um terreiro de Candomblé, além de ter estudado e praticado os ensinamentos do religioso oriental Osho<sup>5</sup>. No curso da entrevista, Miranda fala da evolução de uma doença que os médicos não conseguiram diagnosticar. Em sua construção narrativa, ela conecta as atividades que desempenhava no Candomblé com o desenvolvimento da doença. Os fragmentos que analisamos aqui mostram a construção discursiva de seu sofrimento, que ela apresenta como causa de sua conversão a uma igreja evangélica.

---

<sup>5</sup> Fundador de um movimento filosófico-religioso, primeiro na sua terra natal e mais tarde nos Estados Unidos da América. Seu nome verdadeiro era Rajneesh Chandra Mohan Jain. Durante a década de 1970 foi conhecido pelo nome de Bhagwan Shree Rajneesh e mais tarde como Osho.

## 5.1 “ME TIRE DE TODOS OS LAÇOS QUE EU NÃO AGÜENTO MAIS”

No fragmento a seguir, Miranda fala de seu sofrimento físico e do sofrimento de sua família. Ela também fala do sofrimento contido em sua evocação a Deus para que a libertasse de um sofrimento, que, como veremos, tinha vários aspectos:

### Fragmento 1

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

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

No fragmento 1 Miranda constrói o sofrimento, primeiro, através da descrição de sua condição física deteriorada pela doença. Ao falar da dificuldade de conter suas funções físicas, ela evoca uma imagem que alia o sofrimento à incapacidade de controle de seu próprio corpo e à dependência de outras pessoas que a ajudassem. Outra construção importante é a do sofrimento de outras pessoas. Miranda já mencionara o sofrimento da mãe

no início do fragmento (“minha mãe (...) bancando a forte o tempo todo”) e, a partir da linha 11, ela começa a falar também do sofrimento do seu filho. Miranda sofre fisicamente, mas ela também sofre emocionalmente pelo sofrimento daqueles a cercam. Sua construção discursiva traz, então, a descrição de uma forma de sofrimento mais particular e uma forma coletiva, que envolve a família. Ambas as formas de sofrimento, no entanto, se intercalam: a fala sobre o sofrimento de seu filho é importante porque através dela a narradora constrói a confluência dos sofrimentos individual e social, não se é possível (a não ser pela dor física que ela salienta que sentia e os outros não) traçar uma distinção entre eles. Miranda entrelaça seus sofrimentos através da ordenação de três ações narrativas (entre as linhas 11 a 21): a) a sua visão do filho; b) a saída do filho e; c) a sua súplica a Deus.

Miranda utiliza vários recursos linguísticos como, por exemplo, a descrição cuidadosa de seu estado físico (linhas 02 a 12); a inserção de personagens marcantes como a mãe e o filho; o uso do discurso direto<sup>6</sup>; e a construção progressiva dos acontecimentos, o que confere suspense à trama. O uso desses recursos mostra que a narrativa é um ato social através do qual as pessoas realizam performances de suas identidades. Elas selecionam e organizam os recursos da linguagem de modo a contarem suas histórias de uma maneira que estas se adequem aos seus objetivos, à ocasião, intenções, ouvintes e contexto (Mishler, 1999:xvi).

Além dos elementos apontados acima, neste primeiro fragmento Miranda traz um importante momento da trajetória de sua conversão, no qual ganha destaque a construção de seu apelo a Deus para que lhe libertasse. Aqui devemos levar em consideração que no *ethos* evangélico a palavra utilizada em determinados contextos possui o poder de realizar coisas. O apelo realizado por Miranda (linha 20: “me tire desses laços que eu não agüento mais”) pode ser considerado como o ápice de uma performance que lhe possibilitará a operação da cura e de uma nova perspectiva de existência feliz que o Candomblé não era mais capaz de oferecer. Nesta passagem a sua memória dos acontecimentos passados é construída tendo-se em vista a perspectiva do presente e a memória social da tradição cristã. Tradição esta para a qual a súplica a Deus é algo necessário para que o seu sofrimento tivesse fim.

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

---

<sup>6</sup> O uso do discurso direto confere mais vivacidade e veracidade ao que está sendo dito, ao mesmo tempo em que proporciona neutralidade ao narrador para construir a identidade social das outras pessoas e, conseqüentemente, a sua própria, tendo se em vista um dado direcionamento (cf. Tannen, 1989).

a Deus para que lhe livrasse do que ela chama de “laços”, Miranda narra como a igreja lhe proporcionou o suporte social para que ela realize a mediação entre corpo e alma que lhe traria a cura e com ela, o fim do sofrimento.

## 5.2 “ERA DOR DA ALMA, ERA DOR FÍSICA ERA TUDO ENTENDEU?”

Um ponto muito importante na análise da narrativa de Miranda é a compreensão de que no *ethos*<sup>7</sup> (cf. Geertz, 1989) evangélico o corpo possui uma contraparte espiritual invisível (alma ou espírito). Dentro desse sistema de coerência, a redenção espiritual (ou da alma) tem efeito sobre o corpo (cf. Mafra, 2002:171), relacionando intimamente a cura espiritual e a cura material. O convertido pode expressar essa relação não apenas através da proclamação da cura do corpo físico mas, também, como coloca Mafra (2002:171), no terreno moral, seja através de histórias de superação de comportamentos considerados fora da “norma” (homossexualismo, uso de drogas, prostituição e etc.), seja naquelas que apresentam um histórico de conversão para a religião “verdadeira” depois de terem se dedicado a religiões “falsas”. Dessa forma, a igreja passa a ser um lugar de cura. Ayometzi (2007:48), em pesquisa que já mencionamos sobre relatos de conversão, observa que muitos dos membros das igrejas evangélicas “utilizam a analogia da doença/enfermidade para explicarem a função da igreja como um lugar no qual os crentes serão curados, concebendo, assim, o funcionamento da igreja como o de um hospital e vendo a si próprios como sofredores de enfermidades”.

Não devemos nos esquecer que, ao narrar sua trajetória de conversão, da qual analisamos alguns trechos aqui, Miranda era uma convertida a uma igreja evangélica. A sua narração entrelaça memórias pessoais à memória social da igreja a que pertence. Dessa forma, a sua narrativa evoca outras narrativas similares e é assimilada na media em que faz eco àquele repertório que constitui a memória social de sua igreja.

Miranda narra a sua estória dentro de um contexto específico no qual ela deseja transmitir a percepção que a sua vida melhorou após a conversão. Em momento anterior, através da descrição progressiva de seu sofrimento, bem como o de seus familiares, ela leva o ouvinte ao entendimento de que a sua atividade no Candomblé lhe conduzira, pouco a pouco, àquele estado de dor e doença sem oferecer nenhuma perspectiva de alívio.

---

<sup>7</sup> De acordo com Geertz (1989: 66-67), o *ethos* de um grupo ou povo corresponde “ao tom, caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem”.

No fragmento seguinte, trazemos um recorte no qual Miranda narra o que, para ela, se constituiu o momento de sua conversão; um dos aspectos importantes desse fragmento é a construção de sua conexão com a igreja. Devemos nos lembrar sempre que a narradora reforça esses laços também tendo em vista a posição na qual ela se encontra no momento de sua narrativa: a de convertida a uma igreja evangélica.

## **Fragmento 2**

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

- 01 miranda: quando eu pedi a deus pra me tirar dos laços, eu queria assim, ou  
02 me tira dessa cama ou me leva de uma vez], e ele me  
03 william: [umhum]  
04 miranda: tirou da cama  
05 william: Puxa  
06 miranda: (3) entendeu? ele me tirou da cama=  
07 william: =ai você foi se recuperando::=  
08 miranda: =ai quando foi no outro dia seguinte eu recebi uma prima--, >quer  
09 vê só --, se você parar pra ver<, uma--, você vê que é uma, uma  
10 série de coisas que vai envolvendo], eu recebi visita da::, das, da  
11 william: [am::]  
12 miranda: minha tia, da minha pri::ma, dos meus primos e a:: minha prima  
13 que sentou assim na cama, me fazendo carinho, ela é muito assim,  
14 uma pessoa muito meiga, muito (clara), ai:: ela ficou lá ( ) “o  
15 william: que você precisar, o que você quiser, a hora que você precisar você  
16 miranda: pede alguém pra ligar, eu venho, não sei o quê”, >e ela é cristã<  
17 (.), falei “tá bom”, e ai na hora que ela foi embora, ai ela brincou  
18 Comigo, ai ela falou, “ah, agora eu vou embora que vou tomar meu  
19 banho, me arrumar, pra ir pra igreja e arrumar as crianças” >que  
20 ela tem dois filhos< ( ), ai eu::, fiz assim pra ela, ela “ah,” >e ai  
21 falou<, “vambora? pra igreja?”, ai aquela coisa saiu assim  
22 de dentro de mim, sem eu parar pra pensar no que eu tava falando  
23 nem nada, foi por impulso], assim, no momento, de coração  
24 william: [sei::]  
25 miranda: mesmo], ai eu falei assim, “vamos”, ai “você quer ir?”, >ai eu  
26 [amham]  
27 olhei e disse< “quero, (1) quero”, ai ela::, >(ficou)< muito feliz,  
28 william: [sei::]  
29 miranda: foi na sala, o marido dela tava na sala “josé ela quer ir à igreja”,  
30 (2), eu falei, “mas eu não agüento andar”, ai falou, “não, isso não  
31 william: [amham]  
32 miranda: é problema, (2) aguarda que a gente já volta já, já”, ai foram em  
33 casa, se arrumaram, coisa e tal e voltaram, ai ele foi, ai me  
34 arrumaram, a minha mãe e a minha prima que  
35 tava cuidando de mim], tinha uma pessoa pra me ajudar, >( )<  
36 william: [amham]  
37 miranda: e me::, levaram pra igreja (2), eu entrei o primeiro dia

38 carregada], o segundo dia pelos braços, no terceiro dia eu falei,  
 39 william: [amham]  
 40 miranda: “eu quero entrar com os meus pés”<sup>o</sup>], se você perguntar pra mim  
 41 william: [amham]  
 42 miranda: o que o pastor pregou naquele dia, ↓eu não sei dizer, era um choro  
 43 tão doído, choro tão doído, tão incontrolável que::]  
 44 william: [tava sentindo muita dor  
 45 miranda: era tudo, era dor da alma, era dor física], era tudo, entendeu?],  
 46 william: [am::] [e  
 47 você chorou o tempo todo

Um aspecto importante presente no fragmento 2 é a exposição do *ethos* evangélico no que diz respeito à questão da doença. Esta tende a ser vista como resultado de aflições da alma e, paralelamente, como coloca Mafra (2002:167), “de um modo geral, a cura do corpo confirma o cuidado com a alma; por isso torna-se o testemunho mais apropriado e acessível da nova adesão religiosa”. Esta percepção está implícita no modo em que Miranda constrói a sua narrativa de recuperação. Entre as linhas 37 e 40 ela apresenta a seguinte sequência de ações: “eu entrei o primeiro dia carregada, o segundo dia pelos braços, no terceiro dia eu falei, “eu quero entrar com os meus pés””. Através da narrativa ela constrói a sua recuperação como consequência de seu comparecimento aos cultos da igreja. Essa relação entre corpo e alma também aparece em outros momentos. Na linha 45, por exemplo, Miranda dirá que a sua dor envolvia o corpo e a alma: “era tudo, era dor da alma, era dor física”. A respeito dessa construção, devemos nos lembrar que igreja evangélica é uma instituição que pretende funcionar como intermediadora entre duas esferas: aquela que diz respeito aos corpos e a que diz respeito aos espíritos; assim, não é gratuito o fato de que uma das principais performances no processo de conversão de Miranda se dê na igreja.

No fragmento acima também se destaca um tipo de construção bem particular na performance discursiva de Miranda: a da dor e das emoções. A partir da linha 42 ela descreve a sua participação no culto da igreja como sendo dominada pela emoção do sofrimento:

42 miranda: o que o pastor pregou naquele dia, ↓eu não sei dizer, era um choro  
 43 tão doído, choro tão doído, tão incontrolável que::]  
 44 william: [tava sentindo muita dor  
 45 miranda: era tudo, era dor da alma, era dor física], era tudo, entendeu?],  
 46 william: [am::] [e  
 47 você chorou o tempo todo

No que tange às suas propriedades estruturais, chama atenção os padrões rítmicos repetidos (linha 43: “tão doído (...), tão doído, tão incontrolável”; linha 45: “era tudo, era dor

da alma, era dor física, era tudo (...)). Essa repetição funciona, principalmente, de modo a enfatizar que os níveis de sofrimento eram altos. Além disso, a repetição ritmada tem uma função interacional, ou como nos lembra Tannen (1989:50), “a repetição não apenas liga partes do discurso a outras partes, mas ela liga os participantes ao discurso e uns aos outros”. Da mesma maneira que no fragmento anterior, o uso do discurso direto se faz presente também aqui, sendo utilizado de forma abundante (linhas 14 a 17, 18 a 21, 25 a 32 e 40). Como já havíamos apontado acima, esse recurso proporciona maior veracidade à narrativa e envolvimento entre os participantes do evento narrativo. Outro aspecto importante é o de que a narrativa de Miranda possui uma forte ressonância com a narrativa bíblica da ressurreição de Cristo<sup>8</sup>. Entre as linhas 37 e 40, a narrativa de sua cura atinge um alto grau de dramaticidade, conduzida pelo ritmo, pela repetição e pela construção do paralelismo bíblico. Esta referência mostra que a narrativa de Miranda faz parte de uma tradição e, portanto, de um contexto social bem específico.

Sarbin (2001:224) coloca que a performance de emoções como, por exemplo, o choro é dependente do contexto. No caso de Miranda, ela encontra na igreja o contexto ideal para realizar a catarse que a sua dor e a sua predisposição à mudança demandavam. No espaço da igreja, o sofrimento, expresso pelo choro, vindo de uma recém chegada, será lido como sinal de arrependimento e predisposição à aceitação do *ethos* da igreja. Embora no fragmento 1 tenhamos a performance solitária, na qual ela suplica em seu quarto para que Deus a “liberte de todos os laços”, a sua cura e redenção a um novo sistema de coerência só se dá, efetivamente, segundo a sua narrativa, no contexto da igreja.

Em sua entrevista Miranda descreve performances emotivas muito fortes, que envolvem o sofrimento, a dor e o choro. Ela retoma um momento de sua vida na qual estava passando por um processo de conversão religiosa e no qual sofria de uma doença não diagnosticada, mas que minava a força de seu corpo, deixando-a presa a uma cama e impedindo-a de agir no mundo. Em sua narrativa, a cura e a conversão se confundem, sendo que, através da descrição da performance do choro a narradora conecta a experiência da dor e a experiência da conversão, mostrando a sua adequação ao *ethos* protestante, no qual, com vimos acima, são fundamentais as noções de que a alma e o corpo se ligam indissociavelmente e de que o que afeta a primeira se reflete no segundo. A esse respeito, uma importante observação é que, como coloca Goffman (1974:508), “geralmente, o que falantes

---

<sup>8</sup> Confrontar com o Novo Testamento, no livro dos Atos dos Apóstolos, c. 10, v. 40: “Mas Deus o ressuscitou ao terceiro dia e permitiu que aparecesse”; e ainda os livros de Mateus, c. 28, v. 1-6; Marcos, c. 16, v. 1-6; Lucas, c. 24, v. 1-6; e João, c. 20, v. 1-9.

se propõem a fazer não é fornecer informação para um receptor, mas apresentar dramas para uma platéia. Dessa forma, parece que despendemos a maior parte de nosso tempo, não engajados em dar informação, mas em realizar apresentações”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas considerações nos parecem importantes para compreendermos os fragmentos aqui analisados. A primeira diz respeito à situação presente da narradora. A sua narrativa é resultado de uma memória atrelada à perspectiva do presente. Ela narra as suas experiências de sofrimento pré-conversão estando já convertida e sendo membro de uma igreja evangélica. A esse respeito é interessante o entendimento de Ricoeur (1980:178) que enfatiza a idéia de que o final de uma estória é a função primordial de seu enredo e de sua existência: “Ao ler o fim no início e o início no fim, aprendemos a ler ao contrário, como uma recapitulação das condições iniciais de um curso de ação em suas conseqüências terminais”. Assim, devemos considerar que Miranda, já tendo consciência do que pode ser considerado o “final” de sua estória, narra selecionando e reconstruindo a memória do que é mais apropriado contar. As suas escolhas enfocam determinadas experiências tendo-se em vista a organização global da narrativa ou seu sentido de final.

Outro aspecto é que, no âmbito de sua performance discursiva, a narradora faz uso de vários elementos estruturais como ritmo, discurso direto e imagens que provocam o envolvimento de seu ouvinte/entrevistador. Se considerarmos, como colocam Sarangi e Roberts (1999:7), que “a análise pormenorizada dos turnos e sentenças do falante [pode] lançar luz sobre noções gerais tais como a identidade institucional e os modos através dos quais os participantes se orientam em contextos institucionais”, entenderemos que o uso desses recursos linguísticos remete a uma estrutura maior, a da igreja evangélica, uma instituição na qual o relato de conversão religiosa é uma prática já bem estabelecida e na qual há recorrência de formas e tramas, como apontam os trabalhos de Stromberg (1993) e de Meig (1995).

No âmbito da trama da narrativa, podemos interpretar a performance de Miranda na igreja como tendo sido motivada pelo contexto que aquela instituição religiosa lhe proporcionou. A sua narrativa traz experiências pessoais, mas, também, uma experiência de construção identitária coletiva: há, por um lado, o que ela conta, ou seja, a percepção de que a sua performance na igreja é algo aceitável e mesmo esperado por seus membros. Ao construir

discursivamente a sua conversão na igreja a narradora nos mostra que ofereceu uma prova pública de sua disposição em se tornar uma convertida, sendo um ato que facilita e propicia o seu ingresso nessa comunidade específica; há, por outro lado, o contexto em que ela faz uso da memória, ligada à perspectiva do presente, para relatar ao pesquisador a sua experiência de sofrimento em seu processo de conversão. Nessa interação entre narradora e pesquisador, ela também co-constrói sua identidade de forma específica e, nesse contexto, a construção do sofrimento é um elemento importante em sua narrativa de conversão, uma vez que faz parte da memória coletiva (Halbwachs, [1950] 2006) daqueles que se afiliam ao *ethos* cristão evangélico e funciona como uma forma de enfatizar que a vida é melhor depois da conversão e que a conversão foi responsável direta pela supressão dos sofrimentos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AUSTIN, John L. *How to do Things with Words*. New York: Oxford University Press, 1965.
2. AYOMETZI, Cecilia Castillo. “Storing as becoming – Identity through the telling of conversion”. In: BAMBERG, Michael; De FINA, Anna and SCHIFFRIN, Deborah (eds.). *Selves and Identities in Narrative and Discourse*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2007.
3. BASTOS, Liliana Cabral. “Contando estórias em contextos espontâneos e institucionais – uma introdução ao estudo da narrativa”. In: *Caleidoscópio*. Vol 3, n. 2. Ed. Unisinos, 2005, p. 74-87, 2005.
4. BASTOS, Liliana Cabral e SANTOS, William Soares dos. “Caramba, e eu era assim, pelo amor de Deus” – a perspectiva do presente na reconstrução identitária em narrativas de conversão religiosa. In: MAGALHÃES, Izabel; GRIGOLETTO, Marisa; CORACINE, Maria José (orgs) *Práticas Identitárias. Língua e Discurso*. São Carlos, Claraluz, p. 223-234, 2006.
5. BRUNER, Jerome. *Acts of meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
6. DARWIN, Charles. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: Kessingen Publishing, [1872] 2005.
7. DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen & Unwin, [1912]1954.
8. FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, 1992.

9. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Trad. Gilberto Velho. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
10. GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis*. New York: Harper & Row, 1974.
11. GUMPERZ, John. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
12. HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Centauro Editora, [1950] 2004.
13. HEFNER, Robert W. *Conversion to Christianity*. Berkeley and California: University of California Press, 1993.
14. HOBSBAWM, Eric J. and RANGER, Terrence O. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
15. JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Touchstone, [1902] 2004.
16. JÄRVINEN, Margaretha. "Life Histories and the Perspective of the Present". In: *Narrative Inquiry*, 14(1). Amsterdam: John Benjamins, p.45-68, 2004.
17. KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena and LOCK, Margaret. *Social Suffering*. Los Angeles: University of California Press, 1997.
18. LABOV, William. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. University of Pennsylvania Press, 1972.
19. LABOV, William and WALETSKY, J. "Narrative Analysis: oral versions of personal experience". In: *Essays on the Verbal and Visual Arts*. Seattle, Washington: University of Washington Press, p. 123-144, 1967.
20. LINDE, Charlotte. *Life Stories – The Creation of Coherence*. New York: Oxford University Press, 1993.
21. LUPTON, Deborah. *The Emotional Self*. London: Sage, 1998.
22. MAFRA, Clara. *Na posse da Palavra – Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em dois contextos Nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
23. MEIGS, Anna. Ritual language in everyday life: The Christian right. *Journal of the American Academy of Religion*, 63(1), 85-103, 1995.
24. MISHLER, Elliot. *Storylines. Craftartists' Narratives of Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
25. GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis*. New York: Harper & Row, 1974.
26. RAMBO, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. Yale: Yale University Press, 1993.
27. RICOEUR, Paul. "Narrative Time". In: *Critical Inquiry*, 7 (1), p. 169-190, 1980.

28. \_\_\_\_\_. *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
29. SANTOS, William Soares dos. *O longo Caminho até Damasco: rede de mudança e fluxo de mudança em narrativas de conversão religiosa*. Tese de Doutorado. Programa de pós-graduação em letras. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.
30. SARBIN, Theodore R. "Embodiment and the Narrative Structure of Emotional Life. In: *Narrative Enquiry*, 11(1), p. 217-225. Amsterdam: John Benjamins, 2001.
31. SARANGI, S. and ROBERTS, C. *Talk, Work and Institutional Order*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1999.
32. SHIFFRIN, Deborah. "Narrative as a self-portrait: sociolinguistic construction of identity". In: *Language in Society*, n. 25 (2), p. 167-203, 1996.
33. STROMBERG, Peter G. *Language and Self-transformation: a Study of the Christian conversion narrative*. New York: Cambridge University Press, 1993.
34. TANNEN, Deborah. *Talking Voices. Repetition, Dialogue and Imagery in Conversational Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

## APÊNDICE - CONVENÇÕES DE TRANSCRIÇÃO

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

### 1 - Relações temporais e seqüenciais.

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

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

◦	ou devagar.	sinal de grau que indica que a palavra seguinte é marcadamente mais suave
◦palavra◦	restante da fala.	palavras entre sinais de grau indicam que este trecho é mais suave do que o
		subida de entonação
↓		descida de entonação

<b><u>sublinhado</u></b>	ênfase
<b>MAIÚSCULA</b>	fala em voz alta ou muita ênfase
: ou ::	alongamentos
--	não conclusão de idéia
>palavra<	fala mais rápida
<palavra>	fala mais lenta
“palavra”	fala relatada
( )	fala não compreendida
(palavra)	fala duvidosa
(( ))	comentário do pesquisador ou analista

Toda a transcrição de dados é realizada com letras minúsculas. Acreditamos que, ao não utilizar letra maiúscula, evitamos evidenciar um elemento em detrimento de outro.

**RESUMO:** Esta pesquisa tem como objetivo investigar a construção da memória do sofrimento na produção de uma narrativa de conversão religiosa. Trabalhamos com a percepção de que a memória é uma construção social (Halbwachs, [1950] 2006) e que a construção de narrativas tem como uma de suas principais referências a perspectiva do presente (Mishler, 1999; Järvinen, 2004; Bastos e Santos, 2006). As narrativas de conversão, entre outros aspectos, funcionam como testemunhos da passagem de uma condição de existência ruim para uma melhor, na qual o contraste entre presente e passado se faz especialmente visível. Neste trabalho analisamos trechos de uma narrativa produzida por uma mulher que possui uma experiência de conversão a uma igreja evangélica (à qual está ligada no momento da entrevista) depois de ter sido vinculada a outras práticas religiosas. A análise mostra que o sofrimento foi um aspecto relevante em seu processo de transformação identitária. Além disso, suas narrativas a respeito de seus sofrimentos passados funcionam como contraste para a construção que ela realiza de si mesma em seu presente de uma mulher segura e feliz com a sua nova opção religiosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** identidade social; narrativa e memória; sofrimento; perspectiva do presente; discurso religioso.

**ABSTRACT:** This research aims at investigating the construction of the memory of suffering in a narrative of religious conversion. We take into consideration the perception that memory is a social construction (Halbwachs, [1950] 2006) and also that the narrative construction has as one of its main references the perspective of the present (Mishler, 1999; Järvinen, 2004; Bastos e Santos, 2006). The narratives of conversion, among other aspects, work as testimonials of profound life changes, from discontent to contentment, in which the contrast between present and past is specially noticed. In this work we analyze a narrative produced by a woman who has an experience of conversion to an evangelical church (to which she is linked at the moment of the interview) after participating in other religious practices. The analysis points, among other issues, to the perception that the interviewee narrates her suffering experiences as relevant aspects to her process of identity transformation. Her suffering narratives work, in her trajectory of religious conversion, to construct herself as a more self-confident and happier woman in her new religious choice.

**KEYWORDS:** social identity; narrative and memory; suffering; perspective of the present; religious discourse.

Recebido no dia 07 de abril de 2009.

Artigo aceito para publicação no dia 11 de julho de 2009.