



**Veredas Temática:**

**Autoetnografia em Estudos da Linguagem e áreas interdisciplinares**

**Volume 22 nº 1 - 2018**

---

**Análise de histórias de vida a partir das lentes da resistência: uma experiência autoetnográfica na construção da pesquisa acadêmica**

Clarissa França (PUC-Rio)

**RESUMO:** Meu principal objetivo neste artigo é refletir sobre a importância da autoetnografia na pesquisa em Análise de Narrativas e socioconstrução de identidades. Para tanto, abordo um contexto que é familiar para mim: o das práticas religiosas de matriz africana, e desenvolvo uma análise de narrativa (GOFFMAN, 1988; LINDE, 1993; EWICK; SILBEY, 2003; REIS; LOPES, 2017) e uma reflexão autoetnográfica (ROBERTS, 2004; WOLCOTT, 2004; WALL, 2008; MÉNDEZ, 2013), ambas guiadas pela metodologia qualitativa e interpretativista (BASTOS; BIAR, 2015; DENZIN; LINCOLN, 2006). Os resultados corroboram o potencial de resistência das histórias de vida e mostram minha busca por reflexão autoetnográfica no percurso da pesquisa.

**Palavras-chave:** autoetnografia; histórias de vida; narrativas de resistência; estigma; práticas religiosas de matriz africana.

**Introdução: a pesquisa como método de elaboração da própria história de vida**

Neste artigo, de análise de uma narrativa e de reflexão autoetnográfica, tomarei minha própria experiência de pesquisa durante o mestrado em Letras/Estudos da Linguagem (PPGEL/PUC-Rio) como objeto de análise, para refletir sobre as implicações da autoetnografia para o campo da Análise de Narrativas e socioconstrução de performances

identitárias. Portanto, cumpre caracterizar meu objeto de pesquisa neste artigo, a saber, a pesquisa “‘Eu tinha mó preconceito, né, Exu não!’: narrativas de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana” (FRANÇA, 2018), que tematizou um contexto do qual eu participo e com o qual me alinho pessoal e socialmente.

O trabalho debruçou-se “sobre uma entrevista de pesquisa guiada pela temática das práticas religiosas de matriz africana, com o objetivo de ressaltar a importância das narrativas de resistência à estigmatização dessas práticas” (FRANÇA, 2018, p. 13). É importante notar que eu observei a estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, de modo geral, questionando em primeiro plano o lugar simbólico e estereotípico da “macumba”, no qual não importa se o praticante está alinhado à umbanda, ao candomblé, à quimbanda, ao omolokô, ao batuque, à encantaria, ao xangô, ao tambor-de-mina, a outras religiões de matriz africana, ou mesmo se não é formalmente afiliado a nenhuma dessas religiões. Desde que a pessoa possa ser identificada socialmente por meio de referências pejorativas e/ou ofensivas, como “macumbeiro”, “feiticeiro”, “mago negro”, já é possível encontrar vínculo entre a performance religiosa adotada e a pesquisa em questão (p. 66).

Mediante uma perspectiva de reflexão etnográfica, principalmente quanto aos atravessamentos de religião e raça, busco refutar, a partir da análise de uma narrativa, a visão estereotípica das práticas religiosas de matriz africana, como primitivas, desprovidas de elaboração intelectual e voltadas para fazer o mal ao próximo.

Minha construção identitária é de uma “pessoa branca e socialmente privilegiada, estudante de pós-graduação *stricto sensu*, pertencente à classe média brasileira” (p. 38) e ponho em discussão, a partir do meu lugar de fala, o “privilégio branco” (p. 38) que marca minha construção identitária. Além disso, também compartilho meu encantamento pessoal com as práticas religiosas de matriz africana com o leitor, situando este “universo fascinante e envolvente” (p. 13) em minha história de vida, que começa com a caracterização da religião de minha família – o cristianismo evangélico –, passa pelo ateísmo e chega ao alinhamento com o universalismo, como a filosofia que, finalmente, passa a definir minhas crenças e valores pessoais.

Ao situar as práticas religiosas de matriz africana em minha história de vida, mostro que passei do alinhamento a um sistema de coerência que repudia tais práticas, para a contestação das minhas próprias experiências metafísicas, antes de chegar a compreender o valor de diferentes sistemas de coerência religiosos, entre os quais as práticas de matriz africana representam apenas uma vertente (“profundamente espiritual e sacralizada”, p. 13), de um caminho pessoal que “apoia e integra diferentes tradições religiosas” (p. 21). Assim, meu esforço analítico buscou “mostrar a relevância espiritual das práticas religiosas de matriz africana, não em detrimento de nenhuma outra tradição, mas como caminhos espirituais tão dignos quanto quaisquer outros” (p. 31).

Relatando, neste artigo, meu processo de pesquisa, percebo que é possível interpretar uma narrativa de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana, considerando minha própria história de vida, na medida em que (1) procuro me construir como uma pessoa consciente dos estigmas de religião e raça que caracterizam essas práticas no senso comum; (2) mostro ao leitor que falo sobre intolerância religiosa com a propriedade de quem já se alinhou a sistemas de coerência intolerantes no passado; (3) marco claramente meu alinhamento atual às práticas religiosas de matriz africana; (4) busco me apresentar sob duas luzes favoráveis: (a) a de pessoa humanizada, que busca promover práticas interacionais acolhedoras em seu grupo social e (b) a de pessoa provida de senso crítico e elaboração intelectual, na medida em que estranho e pesquiso um contexto familiar (VELHO, 1981).

Percebo, por conseguinte, que a análise que construí na minha pesquisa de mestrado espelha, na história de vida de Rafael (o entrevistado), a interpretação que faço a partir da minha própria história de vida, ou seja, o percurso de sujeito estigmatizante a sujeito estigmatizado, que resiste ao estigma com a própria performance religiosa, funcionando a adesão – consciente e voluntária – às práticas religiosas de matriz africana como o ponto de virada que dá início à resistência.

Essa experiência de pesquisa é semelhante à relatada por Méndez (2013), para quem: “entender minha própria experiência [como pesquisadora] foi uma etapa do processo de pesquisa que, mais tarde, permitiu que eu interpretasse as experiências dos participantes” (p. 280). Para a autora, a “autoetnografia permite que os pesquisadores elaborem suas próprias experiências, a fim de entenderem um fenômeno ou cultura particular” (p. 280).

## **1. Metodologia**

Construo este artigo a partir de um olhar analítico qualitativo e interpretativista, seguindo o caminho aberto, nos Estudos da Linguagem, por trabalhos como os de Bastos (2004, 2005, 2008), Moita Lopes (2006), Biar (2009) e Bastos e Biar (2015).

Desenvolverei duas seções na análise de dados. Na primeira, que chamo de microanálise ou análise interacional, buscarei, nos detalhes da narrativa que emerge em uma entrevista de pesquisa, índices macrossociais no contexto microssocial em foco. Isto é: interessa-me observar de que forma os dados indexicalizam estruturas ordenadoras de âmbito social, a partir de uma análise micro.

Na segunda análise, autoetnográfica, produzirei uma reflexão pessoal sobre as contribuições da minha experiência em campo para as interpretações que construí ao longo da pesquisa.

### **1.1. Objetivo geral e objetivos específicos**

Meu principal objetivo, ao produzir este artigo, foi refletir sobre o papel da autoetnografia na pesquisa em Análise de Narrativas e socioconstrução de identidades, a partir da meta-análise de dados da minha própria pesquisa de mestrado.

Assim, assumi como objetivos específicos: (1) identificar, na microanálise, no âmbito da narrativa, as principais questões que me motivaram a fazer a reflexão sobre: (a) os estigmas de religião e de raça que perpassam as práticas religiosas de matriz africana no senso comum, e (b) a desconstrução discursiva dos estereótipos estigmatizantes, que caracteriza a interação como ato de resistência; (2) refletir, em uma análise autoetnográfica, sobre as contribuições da minha experiência na perspectiva interacional e social.

### **1.2. Caminhos da análise interacional**

A análise interacional que se seguirá apoia-se nos detalhes da fala como dado analítico para a pesquisa qualitativa e interpretativista (BASTOS; BIAR, 2015; DENZIN; LINCOLN, 2006). Neste sentido, situa-se no campo da Análise de Narrativas (LABOV, 1972; LINDE, 1993; RIESSMAN, 1993) segundo a perspectiva sociointeracional do discurso (GOFFMAN, 2002a, 2002b, 2011; GUMPERZ, 2002; TANNEN; WALLAT, 2002, entre outros).

Além disso, trata-se de uma análise interpretativista de cunho construcionista moderado (DENZIN; LINCOLN, 2006; MOITA LOPES, 2006; SCHWANDT, 2006; BIAR, 2009), com base na perspectiva dialética de análise, que conjuga as abordagens êmica e ética

(PIKE, 1954; BERRY, 1990; MARTIN; NAKAYAMA, 2007). Na análise, considero os sentidos compartilhados pelos participantes durante a interação; no entanto, não me limito a observar estes sentidos, por se tratar de uma análise engajada, comprometida com a busca de práticas sociais acolhedoras e a desconstrução de discursos que sustentem opressões sociais (BIAR, 2009).

A geração dos dados foi feita por meio de entrevista semiestruturada (MINAYO, 1993), tomada como evento social analisável – um encontro entre entrevistado e entrevistadora (GOFFMAN, 2002a), no qual ambos participam da construção dos sentidos compartilhados na conversa (MISHLER, 1991). A transcrição dos dados seguiu convenções baseadas nos trabalhos de Garcez, Bulla e Loder (2014) e Bastos e Biar (2015), que estão dispostas em tabela anexa.

### **1.3. Caminhos da análise autoetnográfica**

Na análise autoetnográfica, buscarei explicitar como as minhas observações no campo de pesquisa contribuíram para as interpretações que construí na análise dos dados de fala e discurso. Para tanto, produzirei uma narrativa pessoal e autorreflexiva sobre o processo analítico da minha pesquisa de mestrado.

Desta forma, objetivo alargar a compreensão da minha própria experiência como pesquisadora e compartilhá-la publicamente, de modo que adquira um caráter reflexivo e político (MÉNDEZ, 2013; WALL, 2008; ROBERTS, 2004).

### **1.4. A entrevista**

O evento interacional e social que vou analisar neste estudo é uma narrativa em contexto de entrevista de pesquisa. A entrevista foi realizada no dia 09/12/2016, e gerou 50'04" de gravação em áudio. Participamos do evento eu, a entrevistadora/pesquisadora, e Rafael (nome fictício), o entrevistado/participante. Ambos somos membros do mesmo centro espiritualista de filosofia universalista, onde se praticam umbanda, kimbanda, candomblé e encantaria, entre outras tradições espirituais.

Eu, Clarissa, sou professora de Língua Portuguesa, Literatura e Produção de Textos, sou branca e me engajei em práticas religiosas de matriz africana em 2016. Rafael é psicólogo, também é branco e engajou-se em práticas religiosas de matriz africana em 1998.

A experiência de Rafael, de longa data e constância nas práticas religiosas de matriz africana, despertou meu interesse de pesquisa em relação a sua história de vida, a seu engajamento religioso, com visões pessoais sobre a religiosidade.

Abri a entrevista perguntando como Rafael começou a praticar umbanda. Ele, então, contou que já tinha uma relação com essa prática desde a infância, já que a bisavó era curandeira, a avó tinha um congá doméstico e o pai foi chefe de terreiro de umbanda. No entanto, naquela época ele tinha “medo” dessas práticas.

Inicialmente, ele via a umbanda como uma prática “primitiva”, que simbolizava terror e sofrimento. Posteriormente, passou a experimentar a religião como “algo vital”, que aumenta a sua “potência de agir”.

Rafael narrou sua autobiografia de forma muito fluente, encaixando histórias atrás de histórias, que tematizam sua adolescência no espiritismo kardecista e no gnosticismo, o estudo de diversas tradições espirituais e filosóficas. Os encontros modificaram o curso de sua história de vida, já na faculdade de psicologia, levando-o a reencontrar-se com as práticas de matriz africana e a engajar-se voluntariamente nelas.

## 1.5. O campo de pesquisa

Minha pesquisa foi construída em um campo simbólico de observação e atuação, que eu denominei de “práticas religiosas de matriz africana”, entendidas como experiências de “elevação espiritual” (FRANÇA, 2018, p. 15, 17 e 20). Também me referi a este como um “campo de experiências” (p. 21-22) e procurei salientar atributos positivos das práticas religiosas de matriz africana, apresentando-as como “meios de conectar o ser humano, a natureza e o Princípio Divino, realizadas em qualquer instituição religiosa ou independentemente de instituições religiosas” (p. 22).

Acredito que, por meio do desenho cuidadoso do campo de pesquisa, tenha deixado a minha contribuição para o fim da estigmatização deste campo de experiências.

## 2. Autoetnografia nos Estudos da Linguagem (e neste artigo)

Para caracterizar este como um trabalho autoetnográfico, entendo ser oportuno marcar o emprego dos termos “autoetnografia” e “etnografia” no âmbito dos Estudos da Linguagem. Tenho notado certo receio em pesquisas e trabalhos deste campo em apropriarem-se da (auto)etnografia como metodologia de pesquisa, visto que não é praticada em Estudos da Linguagem nos mesmos moldes da etnografia clássica na Antropologia. No entanto, acredito que, mesmo se tratando de procedimentos de pesquisa distintos conforme a área acadêmica que os emprega, os termos “etnografia” e “autoetnografia” abarcam diferentes acepções conforme o campo do saber no qual são empregados.

Assim, entendo a produtividade do uso de “etnografia” e “autoetnografia” como algo construtivo; estamos tratando sobre geração de dados em campo, por meio da observação (entre outros métodos), e transformando experiências pessoais em matéria a ser pesquisada, analiticamente elaborada e compartilhada socialmente.

Passando da reflexão a respeito do que nos une como etnógrafos para a especificação do que nos particulariza, como *etnógrafos dos Estudos da Linguagem*, entendo que são características da autoetnografia, em nosso campo de atuação, (1) a consideração da linguagem como dado de análise, seja como gênero narrativo ou fala em interação; (2) a explicitação dos construtos teóricos que levam o analista a produzir determinados sentidos, e não outros; (3) e a saída do lugar de observador (participante ou não-participante) para assumir o lugar de participante da pesquisa, igualmente analisável nas interações.

Nos Estudos da Linguagem, o emprego da metodologia autoetnográfica tem sido útil para: (1) possibilitar a construção de sentidos para as práticas sociais; (2) verificar a atualização de discursos macrosociais (hegemônicos ou de resistência) nas interações microsociais; e (3) compreender comportamentos e performances identitárias com base no mecanismo que os constitui: o discurso e a interação situados.

Falando especificamente sobre a autoetnografia, e estabelecendo os acordos que nos levam a considerar o presente estudo como autoetnográfico, alinho-me à compreensão do método como uma pesquisa sobre um grupo social que desenvolve alguma atividade comum, na qual o pesquisador está engajado (HAYANO, 1979, 1982; WOLCOTT, 2004). Focalizo, ainda, a dimensão da escrita pessoal e introspectiva da pesquisa autoetnográfica, como entendida por Méndez (2013), que pode promover a conexão dos sentimentos e das experiências do pesquisador com os leitores (p. 281).

É importante ressaltar a centralidade do texto escrito, que é o produto final da pesquisa autoetnográfica. Como afirmaram Kyratzise Green (1997), “a pesquisa narrativa implica um duplo processo narrativo: um que inclui as narrativas construídas pelos participantes da

pesquisa, outro que representa a voz do pesquisador, como o contador dessas histórias” (p. 17).

Devido à grande quantidade de estudos autoetnográficos que apresentam narrativas desafiadoras às estruturas de dominação social como exemplos de narrativas heroicas e inspiradoras, autores como Reed-Danahay (1993), Ellis e Bochner (2000), Roberts (2004) e McLean e Leibing (2011) têm se debruçado sobre o potencial da autoetnografia como prática de resistência e ativismo político na pesquisa acadêmica. Esta é uma articulação que me interessa particularmente, pois foi deste modo que desenhei minha pesquisa de mestrado – ainda que tenha feito isso intuitivamente naquele momento e só agora esteja elaborando essa vivência, durante a composição deste artigo.

Refletindo sobre a autoetnografia como pesquisa de resistência, Ellis e Bochner afirmam que as narrativas podem ser usadas como fonte de empoderamento, para enfrentar a dominação e a autoridade de discursos canônicos (2000, p. 749). E eu percebo, ao lado de Reed-Danahay, o potencial de resistência da pesquisa autoetnográfica que focaliza os esforços de grupos subordinados para subverterem ou driblarem significados e formas culturais dominantes (1993, p. 228).

Trazendo à tona outro aspecto recorrente nas autoetnografias, a tematização do sofrimento humano, McLean e Leibing atribuem um significado político para essa preferência. Os autores relembram que os sofrimentos que testemunhamos nos atraem como seres humanos, dadas as nossas próprias autobiografias e vulnerabilidades, o que tende a converter a pesquisa acadêmica em ato moral de testemunho, que move a nós e aos nossos leitores para a ação política. Esses atos não representam apenas engajamento político, mas são também veículos potenciais para a investigação de nossas próprias identidades sociais (2011, p. 11).

Quando tomei consciência do caráter político do meu trabalho de mestrado, percebi, juntamente, que performava a identidade de ativista política durante o processo de pesquisa, ainda que, em minha rotina pessoal, eu não dedicasse a maior parte do meu tempo a essa atividade. Roberts corrobora esta observação, ao defender que o ativismo político pode assumir diversas formas e não precisa, obrigatoriamente, ser entendido como ações praticadas por pessoas que passam a maior parte de seu tempo debatendo, disseminando ideais políticas e traçando estratégias de mudança social. O autor interpreta como ativismo político, por exemplo, uma postura dedicada e comprometida com a abertura de novas possibilidades e elevação da autoconfiança daqueles que passam por situações desafiadoras (2004, p. 2).

Por fim, encerrando a reflexão teórica sobre a autoetnografia neste artigo, na análise autoetnográfica que se seguirá, contesto a concepção essencialista das identidades sociais. A este respeito, Rolling (2004) já apontou o caráter questionador da metodologia autoetnográfica diante de vozes que defendem a existência de identidades essencialistas (p. 549).

### **3. Narrativas e a coconstrução de performances identitárias**

As narrativas, na perspectiva sociointeracional do discurso, levam em consideração as expectativas envolvidas em cada situação comunicativa, de acordo com a cultura na qual se insere (LINDE, 1993; BRUNER, 1997; MISHLER, 2002; BASTOS, 2005, 2008). Por meio das histórias que contamos e ouvimos, orientamos nossa ação no mundo.

Portanto, para construirmos interpretações sobre as narrativas, a análise será feita sob a orientação de um olhar sociológico, que as entende como contagens situadas, seletivas e contextualizadas de lembranças e eventos. Deste modo, as histórias podem atuar na

manutenção da ordem social ou, mais que isso, interferir na estrutura social normativa (BASTOS, 2005, p. 80-81).

A partir desse olhar, podemos entender que a Análise de Narrativas elucidada o modo como são coconstruídas as identidades sociais: “à luz dos cânones e exceções da cultura, história e instituições onde essas práticas se situam” (MOITA LOPES, 2001, p. 65). Pensando sobre a socioconstrução das identidades, Bastos (2005) versou sobre a plasticidade das identidades sociais, que podem ser modeladas e remodeladas em diferentes contextos comunicativos. A autora argumentou, também, que as histórias podem ser úteis para revisarmos posturas e comportamentos adotados no passado.

Percebemos, assim, a viabilidade de tomarmos a Análise de Narrativa como uma forma de conhecermos as identidades sociais, bem como a dinâmica da vida social e “o sentido de quem somos” (BASTOS, 2005, p. 75; ver também BAUMAN, 1986; BASTOS, 2004, 2008; BASTOS e BIAR, 2015).

Examinando os dados selecionados para este artigo à luz da Análise de Narrativa interessada em construções identitárias, ressalto a pertinência do *corpus* que selecionei, integrante de uma história de vida (LINDE, 1993), na medida em que a “pesquisa voltada para a construção identitária tem-se interessado sobretudo pelas estórias em que os narradores falam deles mesmos” (BASTOS, 2005, p. 81).

Na análise, considerarei a história de vida como uma narrativa central (RIESSMAN, 1993) autobiográfica, entendida com o mesmo sentido de uma “grande narrativa” ou de uma “trajetória” (BASTOS, 2008) com valor argumentativo, na qual se encaixam diversos episódios, chamados, também, de narrativas encaixadas (MISHLER, 1991; LINDE, 1993).

Observar a estrutura das narrativas também me ajudará a compreender os sentidos coconstruídos pelos participantes do encontro social em questão. Logo, recorrerei ao trabalho de William Labov (1972), a fim de identificar as categorias estruturais, quando elas aparecerem de forma relevante na entrevista: sumário (resumo da história), orientação (apresentação do ambiente, dos personagens, do tempo, do contexto), complicação/ação complicadora (sequência de orações narrativas que contêm os acontecimentos da história), avaliação (clima emocional da história, atitude do narrador em relação à narrativa), resolução (desfecho da história) e coda (mecanismo de retorno do tempo da narrativa ao tempo presente).

A história de vida de Rafael, que analisarei neste artigo, foi contada a partir do contexto religioso, que envolve o narrador e a mim, entrevistadora. Logo, atualiza-se, na interação, o sistema de coerência (LINDE, 1993, p. 165) das práticas religiosas de matriz africana, como uma forma de estruturar a experiência compartilhada por nós, conforme nossas crenças, cultura, valores e interesses comuns. Vale lembrar que os sistemas de coerência estão no centro da construção dos sentidos nas histórias de vida (LINDE, 1993).

### **3.1. Narrativas de resistência**

Entendo que as narrativas de resistência estão na contramão do capital cultural (posição social, dinheiro, rede de relações, educação) e representam uma forma criativa de romper com as estruturas macrossociais de dominação.

Para Castells (1999), a identidade de resistência é criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da dominação, e criam trincheiras de resistência, com base em princípios diferentes, ou mesmo opostos, às instituições sociais (p. 24). Patricia Ewick e Susan Silbey (2003) argumentam, ainda, que a resistência é possibilitada pela circulação de narrativas nas quais a estrutura social é exposta e a orientação

usual de coerção é derrubada. Isso requer senso de oportunidade, tino para inverter a ordem social em proveito próprio, com autonomia para transformar repressão em possibilidade.

O teórico social Michel Foucault contribui, também, para os desenvolvimentos sobre narrativas de resistência que traçamos em nossa análise, na medida em que defende a possibilidade de o indivíduo exercer sua liberdade mesmo diante de macrodiscursos dominantes. Para ele, sempre há tensão nas relações de poder, pois “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta” (1995, p. 248).

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

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

### **3.2. O contexto macrossocial na Análise de Narrativas: estereótipos, estigma de religião e estigma de raça**

Tomando como contexto macrossocial os discursos que organizam a ordem social, percebo que esses discursos circulam num repertório compartilhado de informações culturais, que denominarei “senso comum”, juntamente com Martins (1998). No senso comum são concebidos os estereótipos – generalizações homogeneizantes de determinados grupos e categorias.

Eriksen (1991) afirma que o conceito de estereótipo, usado analiticamente pela Antropologia, refere-se à criação e à aplicação de noções padronizadas de distintividade cultural de um grupo e também às diferenças de poder (p. 66). Neste sentido, compreendo os estereótipos como discursos cristalizados a partir dos quais negociamos relações de poder. Assim, alinhar-se a um estereótipo estigmatizante (macro), numa interação (micro), mesmo inconscientemente, leva o sujeito a tomar parte num jogo social de construção de hegemonias, que desqualifica, logo, subtrai poder, do grupo estereotipado.

Pensadores que pesquisaram os estereótipos relacionados às negritudes (PAULA, 2010, 2012; SANTOS, 2010) antes de mim, apontaram relações entre eles e o racismo, destacando que as práticas religiosas de matriz africana são associadas, no senso comum, à maldade, à selvageria, à ignorância e ao primitivismo (REIS e LOPES, 2017; NASCIMENTO, 2016; O'DWYER, 2005; SILVA, 1995).

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

Observarei a indexicalização do estigma na interação em análise, com base na teorização de Goffman (1988), que fala em uma “linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso” (p. 13). A partir disso, concentro-me nos estigmas de religião e de raça, como traços que se impõem à atenção e fazem com que o indivíduo que os manifesta não seja bem aceito nas relações sociais, não seja percebido como completamente humano (p. 15).

Quanto à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana no contexto brasileiro, considero que essas práticas são realizadas por minorias religiosas, que resistem a uma ordem social pautada pelo discurso judaico-cristão, cujas religiões hegemônicas são de matrizes cristãs, ainda que o Estado seja oficialmente laico e a sociedade, plurirreligiosa.

Além disso, Nascimento (2016) estabelece o vínculo entre preconceito racial e preconceito religioso por meio da associação entre as práticas religiosas de matriz africana, o medo do feitiço no imaginário popular e o estereótipo do negro como feiticeiro (p. 6). Constrói-se, assim, discursiva e socialmente, o estigma de raça em torno das práticas religiosas de matriz africana. Cabe enfatizar que me alinho ao entendimento de que instâncias como o negro, as negritudes, as matrizes africanas, a africanidade e a afrodescendência são construídas discursivamente, e não são dadas como atributos essenciais de indivíduos e grupos.

Hofbauer (2003) analisa a interpenetração dos estigmas de religião e raça envolvendo as práticas religiosas de matriz africana como uma “fusão ideológica entre escravidão, cor negra e imoralidade, de um lado, e a fusão entre cor branca, ideal moral-religioso e status de liberdade de outro lado”, a serviço de um discurso de dominação, usado para justificar a exploração (p. 12).

#### 4. A história de vida de Rafael: uma narrativa de resistência

Tendo em vista os contextos da pesquisa, já elucidados ao longo deste artigo (religioso, interacional e macrosocial), parto para a análise interacional da história de vida (LINDE, 1993) de Rafael, sob as lentes da resistência (EWICK; SILBEY, 2003; CASTELLS, 1999; FOUCAULT, 1995).

Procederei à análise da seguinte forma: apresentarei quatro excertos, retirados da entrevista que serviu de base para a minha pesquisa de mestrado, e para cada excerto farei uma análise interpretativista, ressaltando aspectos da interação, da coconstrução de narrativas e performances identitárias, da indexicalização de macrodiscursos estigmatizantes e da construção de um sistema de coerência próprio, que reivindica uma identidade de resistência para os participantes do encontro social, por meio do confronto aos estereótipos que marcam as práticas religiosas de matriz africana no senso comum.

##### Excerto 1 – Ancestralidade e infância

01	Clarissa	então eu queria saber primeiro a sua história
02		com a umbanda. como é que você chegou...
03	Rafael	minha história com a umbanda é a seguinte, na
04		verdade é a minha vida inteira mas com fatores
05		curiosos. (...) eu lembro <u>bem</u> pequenininho
06		sentado no colo de::la quando ti- quando a
07		minha avó devia abrir lá a gira era só a minha
08		avó, né aquele congá be:m primitivo de umbanda

09		né ela trabalha:va e aí eu via aqueles índios
10		no altar e ficava <u>morrendo</u> de medo eu não
11		entrava naquele <u>quartinho</u> de jeito nenhum
12		<u>nenhum nenhum nenhum</u>

Eu abri a entrevista perguntando a Rafael como foi o início de sua prática na umbanda. A resposta dele anunciou que, em seu entendimento, toda a sua história de vida é relevante para a compreensão de seu engajamento na prática de umbanda.

A partir da pergunta inicial, Rafael começou a contar uma narrativa autobiográfica, cuja orientação inicial foi climatizada pelo medo, construído discursivamente por meio de avaliações explícitas (“ficava morrendo de medo”, “eu não entrava naquele quartinho de jeito nenhum, nenhum, nenhum, nenhum” – linhas 10-12) e avaliações encaixadas, que demonstram distanciamento afetivo (“aquele congá” – linha 8, “aqueles índios” – linha 9) e medo extremo, pânico (ênfase em “morrendo” – linha 10, repetições: “nenhum, nenhum, nenhum, nenhum” – linhas 11-12).

Neste início de conversa, Rafael representou uma umbanda “primitiva” (linha 8), que simbolizava terror e sofrimento em sua infância. No entanto, no decorrer da história, a prática passará a ser vista com “carinho” e “afeto”.

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

#### Excerto 2 – Tradição afro

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

Analiso este trecho como uma avaliação (LABOV, 1972) da narrativa central, que indica a posição crítica de Rafael em relação à estigmatização das práticas relacionadas às negritudes.

A tensão narrativa desta avaliação pode ser percebida pelo cuidado do narrador ao escolher a palavra “desafio” (linha 1) – o que pode ser interpretado pelo prolongamento do artigo indefinido “um” (linha 1), seguido da reemissão da expressão anterior (“é um, é um desafio”, linha 1) – e pelo tom mais baixo da voz em “eu acho” (linha 4). Isso pode indicar a ciência de Rafael em relação ao estigma socialmente atribuído às práticas religiosas de matriz africana, de modo geral, e não somente às suas, especificamente, como podemos entender pela escolha da expressão “tradição afro” (linha 3).

Além disso, percebo que, neste ponto da narrativa, Rafael já constrói uma performance religiosa alinhada às práticas religiosas de matriz africana, ao contrário do início de sua narrativa, como analisei no Excerto 1.

A emissão de quatro palavras que indexalizam o estigma – “desafio” (linha 1), “assumir” (linha 2), “preconceitos” (linha 3) e “preservação” (linha 4) –, é significativa neste excerto curto, pois sugere que o narrador está ciente de que, além do estigma de religião, as práticas religiosas de matriz africana são alvo do estigma de raça.

### Excerto 3 – Missão na umbanda

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

Neste momento da interação, eu retomei uma declaração do entrevistado, a fim de aprofundar as reflexões sobre sua missão pessoal na umbanda.

Na resposta, Rafael desconstruiu dois dos estereótipos que tenho mostrado ao longo deste trabalho: o do praticante selvagem e o do praticante maldoso. Ele foi categórico ao dizer que se “tornou um ser humano bem melhor” (linhas 8 e 9, com ênfase em “bem”) praticando umbanda. Rafael atribuiu essa bênção (linha 8) ao “contato áurico” (linha 7) com seus mentores espirituais e resumiu, assim, o significado de seu engajamento nas práticas religiosas de matriz africana: “um convite à realização enquanto homem” (linha 6).

Assumindo o vocábulo selecionado por mim, “missão” (linhas 1 e 2), Rafael também concordou implicitamente que esse engajamento representa uma missão pessoal, relacionada ao autoaprimoramento e à autorrealização, ou seja, ao encontro do sentido de sua vida.

Observando este excerto, inserido no contexto da história de vida, vejo que Rafael construiu uma performance identitária virtuosa, centrada na noção de bondade (“bem melhor”, linha 9), associada ao seu discurso religioso. Além disso, ao se construir de forma humanizada, Rafael afastou-se do lugar simbólico da selvageria (“ser humano”, linhas 8-9). Desta forma, ele apresentou suas crenças e valores pessoais (linha 4) em relação à sua prática na umbanda, que estou chamando de sistema de coerência, apoiada em Linde (1993).

Tendo em vista que o campo semântico sobre o qual o entrevistado construiu seu sistema de coerência é o das práticas religiosas de matriz africana, compreendo que o alinhamento a um sistema discursivo que desafia estereótipos estigmatizantes é um ato de resistência à opressão perpetrada pela ordem social que o inscreve.

### Excerto 4 – Instrução de Preto-velho

01	Rafael	eu ainda era da assistência nem pensava em ser
02		médium, tem um fato curio:so... [...] era dia
03		de instrução de preto velho [...] sabia-se que
04		eram mentores avançados pelos pon:tos né [...]
05		eu sentei ali e fiquei olhando, olhando pra
06		e:le ele olhando pra mi:m tal
07		((incompreensível)) eu lá sentado tal. e aí foi
08		engraçado porque quando acabou... eu levantei
09		né saúda né barqui:nho preto velho vai embora e
10		vai o preto velho embora, aí eu saí né nisso
11		que eu saí veio a cristina, e aí ela “↑você vai
12		entrar na classe de médiunsago:ra! por que você
13		não quer entrar na classe?” “cal:ma eu já ia
14		colocar- eu já ia na recepção colocar meu nome

15		pra virar- pra entrar na classe de médiuns" >eu
16		falei< "gente, isso aí significa alguma coi:sa
17		né".

Por meio desta narrativa encaixada, Rafael indicou que seu engajamento na umbanda não se limita às questões de moralidade e afetividade, mas também considera a elaboração intelectual que as práticas suscitam (“instrução”, linha 03; “mentores avançados”, linha 04; “classe de médiuns”, linhas 12 e 15-16). Ou seja, faz parte de seu sistema de coerência a identificação das práticas religiosas de matriz africana com a dimensão do estudo e da investigação crítica da própria prática religiosa (“isso aí significa alguma coisa, né”, linhas 16-17). Portanto, compreendo que Rafael também confronta os estereótipos de primitivismo e ignorância, que, como mostrei, associam-se a essas práticas religiosas no senso comum.

Assim, verifico que o entrevistado alcança a performance identitária de pessoa engajada em práticas religiosas de matriz africana construindo-se como alguém que passou por experiências transformadoras, que o levaram do medo diante do desconhecido ao encontro de valores significativos para sua vivência pessoal, tanto em âmbito moral, quanto em âmbito intelectual. E, deste modo, ele resiste aos estereótipos que depreciam sua prática religiosa.

## 5. A microanálise situada na minha experiência como integrante do campo de pesquisa

Tenho observado, em meu campo simbólico, de experiências de elevação espiritual por meio das práticas religiosas de matriz africana, a recusa dos integrantes do campo em ocuparem um lugar diabólico, digno do “inferno”, do papel de quem recorre à magia para fazer mal aos outros, quer por ignorância, quer por vontade. Além dos esforços por se afastarem desse papel maligno, vejo uma busca pela construção de uma identidade de religiosidade, interessada na reforma íntima, na autorreflexão. Vejo, também, que esse movimento de reposicionamento discursivo-identitário pode acontecer por meio da comparação aproximativa das próprias práticas religiosas com práticas de outras tradições (não estigmatizadas) ou por meio da afirmação de valores virtuosos no contexto específico das práticas de matriz africana.

A contagem de histórias pessoais é um meio de desenhar essa performance religiosa no formato e nas tonalidades adequadas às expectativas dos integrantes do campo. O “caso Rafael”, que analisei neste artigo e na minha dissertação de mestrado, exemplifica a atitude da maioria dos demais integrantes do campo com os quais eu já tive a oportunidade de conversar, sejam eles pertencentes ao centro espiritualista do qual eu participo ou não. A identidade de pessoa engajada em práticas religiosas de matriz africana constrói-se sobre um solo de experiências transformadoras, de despertar da consciência, que conduzem a trajetória do narrador do medo, da indiferença ou de uma prática iniciante rumo ao encontro de valores significativos para sua vivência pessoal.

Percebo que eu torno essa compreensão relevante nos meus dados de pesquisa ao enfatizar a ideia de transformação, um ponto de mudança, quando abro as entrevistas perguntando sobre a “chegada” do entrevistado à umbanda. Também sinalizo que meu foco está nas práticas como um objeto virtuoso, capaz de iluminar o sentido da vida, quando pergunto sobre a “missão” que o entrevistado acredita desempenhar. Deste modo, guio a interação sublinhando o contraponto entre a visão êmica e a visão ética do campo, participando ativamente na construção de um sistema de coerência que se alinha às minhas próprias convicções, bem como a um “clima” que, no meu entendimento, é comum aos participantes do campo e, mais, constitui a conexão que torna o campo possível.

Investigando meus esforços por delimitar um campo de pesquisa experiencial e que já contém, em si mesmo, uma leitura generalizante (mas jamais homogeneizante!) dos meus dados, entendo que esta foi a forma que eu encontrei para manifestar meu alinhamento solidário às outras tradições religiosas de matriz africana, além da umbanda (que foi enfatizada na fase inicial da pesquisa, durante a geração das entrevistas). Em minha experiência no campo de pesquisa, tenho notado que o estigma de raça que atravessa as práticas religiosas de matriz africana é, em muitos casos, predominante e agressivo quando se atualiza na identidade dos meus irmãos candomblecistas. Deste modo, o desenho do campo permite que a pesquisa contemple outras performances religiosas, igualmente estigmatizadas, que seriam silenciadas caso não houvesse a generalização.

O ponto nuclear da pesquisa, que contribui para afastar o campo dos significados “demoníacos” a ele atrelados e para aproximá-lo das ideias de religiosidade e espiritualidade, é a explicitação de que o estigma em questão não é de religião, mas, sobretudo, de raça. Daí a importância da discussão de temas como racismo, branqueamento e privilégio branco (ou branquitude) ao longo da pesquisa. Além disso, apontar a trajetória histórica da associação das práticas religiosas de matriz africana aos estereótipos de maldade, selvageria e primitivismo, recuperando o processo de criação de estruturas de dominação racial por meio do estigma de religião, livra o campo da concepção essencialista de que é algo “mau”, “ruim”, “imoral”, “primitivo” ou “selvagem”.

De igual modo, sobrelevar a dimensão racista da estigmatização das práticas religiosas de matriz africana promove um deslizamento da identidade deteriorada, pela imoralidade e pela ignorância, do interlocutor estigmatizado para o interlocutor que estigmatiza. Portanto, interpretei esse “salvamento das faces dos praticantes” e o questionamento ao “mal essencial” do campo de pesquisa, como um ato de (micro)resistência, que contribui para a redenção dos participantes do campo e, igualmente, para a redenção de todo o campo.

Percebo que esquematizei toda a análise interacional para dar à resistência o lugar central, pois ela atende à expectativa geral do campo de se reposicionar socialmente, com uma identidade que enfatize a religiosidade e a espiritualidade.

Outro quesito contemplado pela centralidade da resistência na análise foi meu objetivo pessoal de produzir um trabalho com engajamento social e político. Aliás, a importância de fazer do meu trabalho mundano uma contribuição para a sociedade foi um dos valores que aprendi em campo, no meu engajamento em práticas religiosas de matriz africana. Por isso, eu, que me compreendo como universalista, decidi tematizar um ramo específico da minha espiritualidade, motivada pelo senso de responsabilidade social e política.

Reconheço, ainda, que minha consciência política, principalmente no que diz respeito às implicações do alinhamento religioso no poder público, alargou-se consideravelmente quando me engajei em práticas religiosas de matriz africana. Foi quando comecei a perceber as microperseguições contra as quais os praticantes precisam resistir na vida cotidiana, que vão desde a ameaça de deslegitimação oficial para seus cultos religiosos até a incerteza de passarem a funcionar em condições ilegais.

Além das questões políticas, cada vez mais agravadas no cenário nacional, a distribuição de discursos não-essencialistas é uma questão social importante, com o potencial de conectar até mesmo pessoas que performam identidades oponentes. Sendo assim, busquei empregar o prestígio e o capital social dos participantes da pesquisa para resistir aos estereótipos que estigmatizam as práticas religiosas de matriz africana, mostrando a fragilidade das rotulações essencializantes.

Acredito, por fim, que ter realizado uma pesquisa que conjuga a autoetnografia e o estranhamento de um contexto familiar (VELHO, 1981) com a análise de narrativas que

emergem na fala/ nos encontros sociais foi um modo de atribuir relevância social à minha experiência pessoal e de encontrar interseções entre a minha própria história de vida e outras histórias de vida, ou seja, foi um modo de escalar a relevância da minha própria experiência.

### **Questões que permanecem**

Buscar conjugar a Autoetnografia e a Análise de Narrativas, por meio da minha experiência de pesquisa e perspectiva analítica, foi o meu objetivo central neste artigo. Refleti sobre o desenho da minha pesquisa de mestrado, o contexto, as estratégias de análise de dados, sobre minha atuação no campo e sobre as motivações que guiaram todos esses esforços. No entanto, acredito que algumas questões persistem; são inquietações éticas e teóricas, que permanecem mesmo após a dupla elaboração acadêmica dessa experiência de pesquisa: no mestrado e neste artigo.

Uma das questões diz respeito ao sofrimento humano, com significado político, tematizado por McLean e Leibing (2011), recorrente em autoetnografias, como busquei construir em minhas reflexões.

Outra questão delicada é: como compartilhar os resultados da análise em certos contextos interacionais, como forma de letramento e retorno da pesquisa à comunidade? Ou ainda: como compartilhar as reflexões provenientes desta pesquisa crítica com pessoas que não se alinham a essa perspectiva, de forma a estabelecer diálogos genuínos, trocas produtivas de conhecimento, e não disputas retóricas pela razão?

Diante de tantos custos (sociais, acadêmicos, emocionais), considero que a pesquisa autoetnográfica se justifica pelo compromisso ético de contribuir com o debate de alguma problemática política e/ou social. Portanto, só considero minha trajetória de pesquisa viável porque vejo nela própria um ato de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana e de promoção de práticas interacionais acolhedoras e humanizadas.

### **Analysis of life stories from the lens of resistance: an autoethnographic experience in the construction of academic research**

**ABSTRACT:** My main goal in this article is to reflect on the importance of autoethnography in the research in Narrative Analysis and socioconstruction of identities. Therefore, I approach a context that is familiar to me: that of religious practices of african matrix, and I develop the analysis of a narrative (GOFFMAN, 1988; LINDE, 1993; EWICK; SILBEY, 2003; REIS; LOPES, 2017) and a autoethnographic reflection (ROBERTS, 2004; WOLCOTT, 2004; WALL, 2008; MÉNDEZ, 2013), both based on a qualitative and interpretative methodology (BASTOS; BIAR, 2015; DENZIN; LINCOLN, 2006). The results corroborate the potential for resistance of life stories and they show my search for autoethnographic reflection in the course of the research.

**Keywords:** autoethnography, life stories, narratives of resistance, religious practices of african matrix, stigma.

### **Referências**

BASTOS, L. C. Narrativa e vida cotidiana. *Revista Scripta*, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 118-127, jan./jun. 2004.

\_\_\_\_\_. Contando estórias em contextos espontâneos e institucionais: uma introdução ao estudo da narrativa. *Calidoscópico*, v. 3, n. 2, p. 74-87, mai./ago. 2005.

\_\_\_\_\_. Diante do sofrimento do outro: narrativas de profissionais de saúde em reuniões de trabalho. *Calidoscópico*, v. 6, n. 2, p. 76-85, mai./ago. 2008.

\_\_\_\_\_; BIAR, L.A. Análise de Narrativa e práticas de entendimento da vida social. *Revista Delta*, v. 31, n. Especial, p. 97-126. 2015.

BAUMAN, R. *Story, performance and event: contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

BERRY, J.W. Imposed etics, emics and derived emics: their conceptual and operational status in cross-cultural psychology. In: HEADLAND, T.; HARRIS, M. (Eds.). *Emics and etics: the insider-outsider debate*. Newbury Park: Sage, 1990. p. 484-489.

BIAR, L. A. Demarcando o território? Situando a linguística aplicada “indisciplinar”. *Linguagem em (Re)vista*, ano 6, n. 10, 2009.

BRUNER, J. [1990] *Atos de significação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

CASTELLS, M. [1997] A construção da identidade. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *O poder da identidade*. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Eds.). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed Bookman, 2006.

ELLIS, C.; BOCHNER, A.P. Autoethnography, personal narrative, reflexivity. In: DENZIN, N.K.; LINCOLN, Y.S. (Eds.). *Handbook of qualitative research*. 2 ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2000.

ERIKSEN, T. H. The cultural contexts of ethnic differences, *Man*, Londres, v. 26, n. 1, 1991.

EWICK, P.; SILBEY, S. Narrating social structure: stories of resistance to legal authority. *American Journal of Sociology*, v. 108, n. 6, p. 1328-1372, mai. 2003.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Eds.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de V. P. Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FRANÇA, C. “*Eu tinha mó preconceito, né, Exu não!*”: narrativas de resistência à estigmatização das práticas religiosas de matriz africana. 2018. Dissertação (Mestrado em Letras/Estudos da Linguagem). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GARCEZ, P. M.; BULLA, G. S.; LODER, L. L. Práticas de pesquisa microetnográfica: geração, segmentação e transcrição de dados audiovisuais como procedimentos analíticos plenos. *Delta*, v. 30, n. 2, p. 257-288, 2014.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

\_\_\_\_\_. A situação negligenciada. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (Eds.). *Sociolinguística interacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2002a.

\_\_\_\_\_. Footing. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (Eds.). *Sociolinguística interacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GUMPERZ, J. Convenções de contextualização. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (Eds.). *Sociolinguística interacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HAYANO, D. Auto-ethnography: paradigms, problems, and prospects. *Human Organization*, v. 38, p. 99-104. 1979.

\_\_\_\_\_. *Pokerfaces: the life and work of a professional card player*. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

HOFBAUER, A. Raça, cultura e identidade e o “racismo à brasileira”. In: BARBOSA, L.M.A.; SILVA, P.B.G.; SILVÉRIO, V.R. (Eds.). *De preto a afro-descendente*. São Carlos: EdUfscar, 2003, p. 51-68. Disponível em: <<https://andreashofbauer.files.wordpress.com/2011/08/rac3a7a-cultura-e-identidade-texto-publicac3a7c3a3o2-congr-ufscar.pdf>>. Acesso em: 08 abr. 2018.

KYRATZIS, A.; GREEN, J. Jointly constructed narratives in classrooms: co-construction of friendship and community through language. *Teaching and Teacher Education*, v. 13, p. 17-37, 1997.

LABOV, W. The transformation of experience in narrative syntax. In: \_\_\_\_\_. *Language in the inner city: studies in the black english vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LINDE, C. *Life stories*. The creation of coherence. New York: Oxford University Press, 1993.

MARTIN, J. N.; NAKAYAMA, T. K. *Intercultural communication in contexts*. Boston: McGraw-Hill, 2007.

MARTINS, J. S. O senso comum e a vida cotidiana. *Tempo Social*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 1-8, mai. 1998.

McLEAN, A.; LEIBING, A. Ethnography and self-exploration. *Symposium Ethnography and Self-exploration*, dez. 2011, 18 p.

MÉNDEZ, M. Autoethnography as a research method: advantages, limitations and criticisms. *Colombian Applied Linguistics Journal*, v. 15, n. 2, p. 279-287, jun./dez. 2013.

MINAYO, M. C. *O desafio do conhecimento pesquisa qualitativa em saúde*. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Abrasco, 1993.

MISHLER, E. *Research interviewing: context and narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Narrativa e identidade: a mão dupla do tempo. In: MOITA LOPES, L. P.; BASTOS, L. C. (Eds.). *Identidades: recortes multi e interdisciplinares*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

MOITA LOPES, L. P. Práticas narrativas como espaço de construção das identidades sociais: uma abordagem socioconstrucionista. In: RIBEIRO, B. T.; LIMA, C. C.; DANTAS, M. T. L. (Eds.). *Narrativa, identidade e clínica*. Rio de Janeiro: Edições IPUB, 2001.

\_\_\_\_\_. Linguística aplicada e vida contemporânea: problematização dos construtos que têm orientado a pesquisa. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006

NASCIMENTO, S. L. Religião de Matriz Afro-Brasileira no Pensamento Social. *II Simpósio Internacional da ABHR/ XV Simpósio Nacional da ABHR/ II Simpósio Sul da ABHR: História, gênero e religião: violências e direitos humanos*, São Paulo: ABHR - Associação Brasileira de História das Religiões, v. 6. p. 1-12. 2016.

O'DWYER, E. C. Os quilombos e as fronteiras da Antropologia. *Antropolítica*, v. 19, p. 91-111, 2005.

PAULA, R. C. “Não quero ser branca não. Só quero um cabelo bom, cabelo bonito!”: performances de corpos/cabelos de adolescentes negras em práticas informais de letramento. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada). Universidade Estadual de Campinas, 2010.

\_\_\_\_\_. Corpo negro – mediações e performances de raça. *III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade: dilemas e desafios na contemporaneidade*, Campinas, 2012. 15 p. Disponível em: <<http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/autor.html>>. Acesso em: 8 abr. 2018.

PIKE, K. L. *Emic and etic standpoints for the description of behaviour*. Glendale: Summer Institute of Linguistics, 1954.

REED-DANAHAY, D. Talking about resistance: ethnography and theory in rural France. *Anthropological Quarterly*, v. 66, n. 4, p. 221-229, out. 1993.

REIS, M. V. F.; LOPES, T. J. S. Intolerância religiosa: um estudo sobre os casos de intolerância ocorridos no Terreiro de Candomblé Ilê AséIbiOlúFonnim e com seus integrantes na vida social. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 16, n. 1, p. 137-166, jun. 2017.

RIESSMAN, C. K. *Narrative Analysis*. Newbury Park: Sage, 1993.

ROBERTS, B. Political activism and narrative analysis: the biographical template and the meat pot. *Forum: Qualitative Social Research*, v. 5, n. 3, Art. 10, set. 2004.

ROLLING JR., J. H. Messing around with identity constructs: pursuing a post structural and poetic aesthetic. *Qualitative Inquiry*, v. 10, n. 4, p. 548-557. 2004.

SANTOS, M.A. Negritudes posicionadas: as muitas formas da identidade negra no Brasil. *Perspectiva Sociológica*, n. 4/5, abr. 2010. 10 p. Disponível em: <<https://www.cp2.g12.br/ojs/index.php/PS/article/view/600/513>>. Acesso em: 8 abr. 2018.

SCHWANDT, T. Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa. In: DENZIN, N.K.; LINCOLN, Y.S. (Eds.). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

SILVA. A.C. *A discriminação do negro no livro didático*. Salvador: EdUFBA; Ceao, 1995.

TANNEN, D; WALLAT, C. Enquadres interpretativos e esquemas de conhecimento em interação. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (Eds.). *Sociolinguística interacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VELHO, G. *Observando o familiar*. Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

WALL, S. Easier said than done: writing an autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, v. 7, n. 1, p. 38-53, 2008.

WOLCOTT, H. F. The ethnographic autobiography. *AutoBiography Journal*, v. 12, p. 93-106, 2004.

## ANEXO

### Convenções de transcrição<sup>1</sup>

...	Pausa não medida
(2)	Pausa medida em segundos
.	Entonação descendente ou final de elocução
?	Entonação ascendente
,	Entonação de continuidade
-	Parada súbita
=	Eloquções contíguas, enunciadas sem pausa
sublinhado	Ênfase
MAIÚSCULA	Fala em voz alta ou muita ênfase
°palavra°	Fala em voz baixa
>palavra<	Fala mais rápida
>palavra<	Fala mais lenta
: ou :: ou :::	Alongamento
[	Início de sobreposição de falas
]	Fim da sobreposição de falas

<sup>1</sup> Convenções usadas neste estudo, com base em Bastos e Biar (2015) e em Garcez, Bulla e Loder (2014).  
VEREDAS ONLINE – TEMÁTICA – 1/2018 – PPG LINGUÍSTICA/UFJF – JUIZ DE FORA – ISSN: 1982-2243

(        )	Fala não compreendida
((comentário))	Comentário do analista ou descrição de atividade não verbal
“fala”	Fala ou pensamento reconstruído
hhhh	Riso
↑	Subida de entonação
↓	Descida de entonação
[...]	Trecho suprimido

Data de envio: 05/06/2018  
Data de aceite: 26/07/2018  
Data da publicação: 15/08/2018