

*Diálogo inter-religioso
no conto “O mistério
da vila”, de Geovani
Martins*

Victor Matheus Victorino da Costa

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP,
Brasil.

E-mail: costa.vmv@icloud.com

RESUMO

Neste artigo, tratamos das representações das diferentes crenças religiosas na cultura brasileira presentes no conto "O mistério da vila", de Geovani Martins (2018a). Como fundamentação teórica, utilizamos a análise do discurso, centrando-nos especificamente na análise do discurso literário, conforme proposto por Maingueneau (1997, 2010), e nos conceitos de universo, campo e espaço discursivos. Fazemos uma análise linguístico-discursiva do conto, destacando as passagens que demonstram um diálogo inter-religioso, por meio das vozes dos personagens, os quais mostram formações discursivas de diferentes religiões coexistentes na nossa cultura.

PALAVRAS-CHAVE

Cultura. Religião. Discurso.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste artigo, tratamos das representações das diferentes crenças religiosas na cultura brasileira presentes no conto "O mistério da vila", de Geovani Martins (2018a). Para tanto, analisaremos as posições estereotípicas da cultura popular veiculada nas vozes das personagens.

Convém citar que algumas características são relevantes ao trazermos como *corpus* um discurso literário, lembrando que "é possível considerar o fato literário como discurso, no sentido que a AD confere a esse termo" (MUSSALIM, 2012, p. 950): olharmos para produções ficcionais brasileiras contemporâneas por meio de textos recentes e autores novos e/ou estreantes, e trazermos a reflexões as culturas coexistentes em nosso país, neste caso por meio da cultura popular e das religiões que ali convivem. A propósito deste último ponto, encontramos no *site* da Editora Companhia das Letras a seguinte apresentação do livro *O sol na cabeça* de Geovani Martins (2018b):

Com a estreia de Geovani Martins, a literatura brasileira encontra a voz de seu novo realismo. Nos treze contos de *O sol na cabeça*, deparamos com a infância e a adolescência de moradores de favelas – o prazer dos banhos de mar, das brincadeiras de rua, das paqueras e dos ba-seados –, moduladas pela violência e pela discriminação racial.

Sobre o autor, ao final do próprio livro, encontramos uma minibiografia:

GEOVANI MARTINS nasceu em 1991, em Bangu, no Rio de Janeiro. Trabalhou como “homem-placa”, atendente de lanchonete, garçom em bufê infantil e barraca de praia. Em 2013 e 2015, participou das oficinas da Festa Literária das Periferias, a Flup. Publicou alguns de seus contos na revista Setor X e foi convidado duas vezes para a programação paralela da Flip (MARTINS, 2018b, p. 113).

Observamos, mesmo que nesta breve descrição, que o autor vem de uma origem popular, exercendo diferentes atividades comuns nas comunidades cariocas. É interessante pensarmos que a mudança de paradigma chega também à literatura nos dias atuais, ao passo que não somente autores “letrados” (no sentido de formados academicamente nos cursos e meios ditos “cultos”) conseguem notoriedade, justamente por trazerem essas múltiplas vivências e por consequência, uma polifonia nos discursos de seus personagens.

Pontuada a relevância do texto selecionado e após esta introdução, passemos à análise linguístico-discursiva do conto em questão.

ACERTANDO-NOS DO CONTO

Resumidamente, o enredo do conto retrata a convivência de alguns amigos (Ruan, Thaís e Matheus) numa vila e a relação deles com dona Iara, sendo essa relação permeada pelo prisma da religiosidade de cada família a que uma criança pertence e pelas visões de todos sobre as crenças da própria personagem dona Iara.

Embora apareçam algumas marcas temporais, não está delimitado o tempo em que as ações descritas no próprio conto ocorrem, fazendo-nos criar a noção de que algumas gerações já viveram ali, quando *flashbacks* resgatam memórias das famílias dos personagens e de vivências da própria dona Iara, a qual podemos notar como protagonista da história. Da mesma forma, o espaço em que ocorre a narrativa também não é nomeado, deixando-nos com a sensação de que pode se passar em qualquer bairro periférico pelas características gerais da localidade. Assim, as características genéricas, que não detalham os personagens e espaços

e os deixam vagos, por assim dizer, trabalham justamente para especificar a comunidade e os personagens como quaisquer outros existentes em diferentes localidades, tornando-as um exemplo de cultura popular.

A cena inicial nos leva a um dia típico do lugar em que as crianças moram; é estação de verão, e elas vão brincar na rua. No final da mesma vila, mora dona Iara, uma senhora antiga no local: “que já vê a terceira geração de sua família crescer no pedaço de terra que ajudou a desbravar” (MARTINS, 2018a, p. 84). Nesse primeiro parágrafo, vemos uma menção à religiosidade da senhora: “Vem de lá o cheiro de macumba” (MARTINS, 2018a, p. 84). Embora haja um longo histórico desse vocábulo, sabemos que na cultura popular as pessoas praticantes de outras religiões de origem cristã, mas também por não religiosos, utilizam a expressão para se referir às práticas religiosas afrodescendentes. Entre as conotações mais recentes, encontramos sobre “macumbeiro”, por exemplo, que “nos últimos anos essa expressão é acionada como adjetivo negativo, como referência pejorativa às religiões de matriz africana” (MACÁRIO *et al.*, 2021).

Podemos refletir sobre o discurso e seu poder de legitimação, pois o uso reiterado do vocábulo destacado nos faz enxergar uma certa segregação quanto às práticas religiosas de origem africana e, em conjunto, à cultura a ela vinculada. Além de um racismo enraizado em nossa história de colonização, é possível perceber um preconceito passado por membros de outras religiões pelo simples desconhecimento das religiões de matriz africana, unido a um medo do desconhecido, julgando tais práticas como maldosas. Vejamos o que nos aponta Amorim (2013, p. 7):

São as diferentes formas de apropriação, de atribuição de sentido e significado às religiões afro-brasileiras, de onde podemos observar as relações de poder em jogo nos espaços de legitimação de enunciados, que poderiam ter levado a palavra macumba a sua atual conotação.

Bem sabemos que a linguagem ajuda a construir e nomear nosso mundo e nossas relações, e, com a constante inferiorização das culturas não eurocentradas, por exemplo, a conotação negativa do vocábulo “macumba” tornou-se tão presente que poucos conhecem sua origem (um instrumento). Esse processo de apagamento é sobretudo um processo discursivo.

Continuando a leitura do conto, somos levados a uma cena em que as crianças brincam na rua, montando um gol improvisado, e, ao se aproximarem da casa de dona Iara, novamente o “cheiro de macumba” é mencionado, por causa do “barulho dos ratos, morcegos e bambus rangendo”, criando assim um clima de suspense e mistério em torno da casa da senhora: “Quando é noite de macumba, tudo ganha mistério: o barulho do bambuzal, as águas correndo, as sombras, as

vozes, o eco de todas as coisas” (MARTINS, 2018a, p. 84). Vemos aí o imaginário em torno de um ritual, fazendo com que uma noite comum se torne mais assustadora pela influência do desconhecido. Após o susto com barulhos e todos correrem, uma das crianças diz: “– Eu acho que era voz de espírito que tava falando” (MARTINS, 2018a, p. 85), aumentando assim a especulação sobre os acontecimentos na casa.

Após a noite e seu clima mais tenso, vemos que no cotidiano a dona Iara é uma figura amistosa: “Quando é dia, todo mundo cumprimenta dona Iara, busca cigarro ou o resultado do bicho para ela. Dona Iara é velha demais pra ficar andando até a esquina, sempre manda um moleque. De vez em quando deixa o troco, dá moeda” (MARTINS, 2018a, p. 85). Assim como muitos senhores vizinhos de bairro, cria-se essa convivência pacífica no dia a dia.

A personagem é assim caracterizada em seguida: “Dona Iara parece mesmo uma santa quando o dia é claro: bem pretinha, bem velhinha, os olhos cor de mel” (MARTINS, 2018a, p. 85), levando-nos a uma visão sob um ponto de vista do catolicismo, por exemplo, religião muito popular na história brasileira, à qual pertence Nossa Senhora Aparecida, figura fisicamente parecida com a descrição citada da personagem. Mas o clima noturno é lembrado: “Se transforma de noite, com o cheiro, com o vento, com tudo rangendo na vila” (MARTINS, 2018a, p. 85), ou seja, até mesmo eventos naturais ganham mais significados, quando somados aos rituais praticados por dona Iara, pois o simples fato de haver vento, barulhos diversos e materiais rangendo pode ser comum em qualquer dia, mas ocorrendo à noite (que também é por si só escura e mais misteriosa) e com o cheiro que vem da casa da senhora (que provavelmente são as ervas e algum tipo de defumação) têm seus efeitos potencializados.

Em seguida, as crianças trazem falas ouvidas de seus familiares adultos, considerações sobre “macumba”:

- Meu pai diz que *macumba* é igual *maconha*: coisa do *diabo*! Se fosse *bom* não começava com “ma”.
- A minha mãe disse pra mim que quem faz macumba pode fazer tanto o *mal* quanto o *bem*.
- O meu tio ficou possuído no santo e acabou matando o Magnus, o próprio cachorro! Minha tia diz que *foi macumba que fizeram pra ele* (MARTINS, 2018a, p. 85, grifos nossos).

Atentemos para os vocábulos grifados, por meio dos quais podemos ver a formação discursiva (cf. FOUCAULT, 1996) trazida pelos familiares das crianças. A ideia de “bem” e “mal” está constantemente posta, assim as reiteraões criam uma ideia de que “macumba” faz o mal, sendo comparada, na primeira fala, com o que pode ser considerado algum tipo de droga ilícita (ao menos no Brasil),

trazendo uma visão maniqueísta ao separar o que é de Deus e, por conseguinte, do bem (e o que faz parte do lado contrário); na segunda fala, vemos uma ponderação, ao passo que a mãe da criança não classifica, deixando assim o julgamento aos praticantes (que podem usar para o bem ou para o mal); na terceira fala, a criança traz um evento corrido com seu tio, como se suas atitudes tivessem sido fruto de influências sobrenaturais, por assim dizer, ao mencionar "foi macumba que fizeram pra ele", também esta sendo uma prática negativa e condenável sob o ponto de vista das religiões praticadas por suas famílias.

No parágrafo seguinte, o narrador segue descrevendo um pouco sobre dona Lara, fazendo-nos entender que ela era uma antiga moradora do local e muito humilde, pois construíra "seu barraco na beira do rio" antes de haver rua, nome para ela e vizinhança ao redor (MARTINS, 2018a, p. 85). Descobrimos também que ela se mudara com o marido, agora falecido, chamado Jorge, que "era pai de santo" e começava a fazer os rituais na casa. A cultura era, então, comum e participativa, ao passo que "Os vizinhos quase todos participavam da gira, mesmo os católicos, que frequentavam a missa todo domingo" (MARTINA, 2018a, p. 85). Por esse indício, vemos que a espiritualidade estava presente e permeava as famílias da região, não havendo segregação.

Ora, em nossa cultura percebemos claramente a convergência de práticas e crenças, ficando mais nítido no trecho que cita os "católicos" (religião numericamente mais popular na história do Brasil, até mesmo por influência de nossa colonização), os quais, além de frequentarem a "gira" do pai de santo, também iam à missa em sua igreja. Ao passo que o número de igrejas crescia, o narrador aponta que o "terreiro" de dona Lara foi se esvaziando, já sem seu marido. Esse crescimento alude às novas vertentes neopentecostais (denominadas evangélicas) que têm visto uma multiplicação nas últimas décadas em nosso país. Costumadamente mais segregacionistas, essas vertentes comumente rechaçam as crenças de origem africana, nos termos e vocábulos já comentados anteriormente como podemos ver quando o narrador aponta que o terreiro de dona Lara ficou "muitas vezes até malfalado pelos antigos frequentadores, depois de convertidos" (MARTINS, 2018a, p. 86). A senhora então pensou em sair do local, mas tinha um grande apego a ele, tanto por sua história familiar quanto por suas crenças.

Adiante, o conto nos traz situações em que a dona Lara colaborou com rezas para as famílias dos personagens, recuando na narrativa do tempo presente e montando *flashbacks*:

Uma vez ela foi *rezar* para o Matheus, que estava ardendo em febre. Na época, a família dele quase toda já tinha virado *crente*, mas o moleque não melhorava. Médico não dava jeito, *oração* de *pastor* não dava jeito, mandaram chamar a *velha* (MARTINS, 2018a, p. 86, grifos nossos).

Novamente podemos perceber, nos termos grifados, a coocorrência de práticas, porque, embora os termos estejam dentro de um mesmo campo discursivo (o religioso), os tratamentos e as imagens criados são distintos: “rezar”, vem da “reza” de crenças populares e um pouco mais marginais, dependendo da região; oração, vem do verbo “orar”, mais frequente nas religiões cristãs; “pastor” em oposição a “velha” também denota certa valorização, pois, nas religiões cristãs reformadas ou nas atuais ditas evangélicas, *pastor* é assim chamado dentro do recinto, sendo o termo respeitoso e amplamente reconhecido. Diferentemente, *velha* pode carregar diferentes acepções: pode ser um preconceito etário de nossa cultura que exalta a juventude, dependendo do grupo que a pronuncia, e pode também apontar o tratamento destinado às mães e aos pais de santo das religiões de matriz africana (*preto velho*, por exemplo).

É interessante lembrar que o vocábulo “crente” é frequentemente empregado por católicos ou não seguidores de outras religiões, mas em geral por pessoas de fora das práticas cristãs reformadas para a eles se referirem. É muito simples identificar, mas igualmente interessante ver que a primeira acepção desse adjetivo é alguém “que crê, acredita, ou tem convicção” (OXFORD), ou seja, não carrega inicialmente, no sentido denotativo da palavra, nenhum preconceito ou julgamento referente à religiosidade alguma, apenas o contrário de *descrente*, daquele que não acredita. Depois, na quinta acepção, temos o sentido que destacamos no presente conto, sendo uma forma pejorativa e informal para referir-se a alguém “adepto do protestantismo”, encontrado na cultura popular.

Apesar de apelar à reza da senhora Iara, vemos que há certa vergonha em assumir o engajamento em outras práticas religiosas que não as estritamente realizadas dentro da sua, tornando-se um segredo entre dois personagens. Leiamos:

Logo depois que a velha saiu, os parentes, espalhados pelos cantos da sala, ficaram longo tempo olhando uns para os outros, selando em silêncio o pacto de nunca comentar na rua o que aconteceu naquela noite. O Matheus só contou pro Ruan, que não contou pra ninguém (MARTINS, 2018a, p. 86).

Em outra ocasião, foi a família do personagem Ruan que recorreu às práticas da senhora, quando a casa dele foi empesteada por carrapatos: “Dona Iara foi lá, matou três dos parasitas, colocou dentro de uma caixa de fósforo e mandou a avó de Ruan jogar numa encruzilhada. A velha foi e levou junto o menino. Ruan só contou pro Matheus, que não contou pra ninguém” (MARTINS, 2018a, p. 86-87). Matheus, que compartilhara o segredo com Ruan, agora sabia que a família do amigo também havia pedido ajuda à dona Iara, apesar de serem praticantes de outra religião.

Quanto à outra personagem, é assim descrita:

A família de Thaís é toda *testemunha de Jeová*, menos o pai, que é alcoólatra. Ela não pode ir na esquina comprar cigarro, nem fazer o jogo do bicho pra dona Iara, por isso nunca fica com troco, nunca ganha moeda. Ela não pode doar sangue, nem comer doce de *Cosme e Damião*, nem festa de aniversário ela pode comemorar (MARTINS, 2018a, p. 87, grifos nossos).

Por participarem de uma religião mais rígida, os familiares de Thaís não permitem que ela engaje nas ações típicas das outras crianças. Observemos que a construção “Ela não pode [...], nem [...]” é reiterada, listando o que os amigos podem e marcando suas proibições. Em meio a práticas sociais e culturais mais corriqueiras, destaquemos “doce de Cosme e Damião”, os quais são santos da cultura católica e remete a uma tradição de fazer promessas, e para pagá-las, entregam doces às crianças, fazendo com que haja certa desconfiança por parte dos pais de outras religiões e orientem seus filhos a não aceitarem tais doces. Para pessoas não praticantes, pode ser visto apenas como um ato cristão de generosidade. Vemos aí formações discursivas que ocupam um espaço: “O ‘espaço discursivo’, enfim, delimita um subconjunto do campo discursivo, ligando pelo menos duas formações discursivas que, supõe-se, mantêm relações privilegiadas, cruciais para a compreensão dos discursos considerados” (MAINGUENEAU, 1997, p. 117)

O acontecimento surpreendente reside no fato de essa mesma família já ter recorrido à ajuda da senhora: “O que ninguém imagina é que, quando ela estava no ventre, com dificuldades pra vir ao mundo por conta de parto amarrado, foi dona Iara que fez o trabalho pra desamarrar a barriga. A mãe de Thaís nunca contou pra ninguém” (MARTINS, 2018a, p. 87). “Fazer trabalho” também remonta a como contamos sobre os rituais das religiões de origem africana, embora não esteja designada no conto a exata vertente a que pertence dona Iara. Até mesmo a família sendo *testemunha de Jeová*, o exemplo dado é o de que em um momento de necessidade recorre-se a outras crenças para ajudar num bem maior, aqui sempre a respeito de saúde.

Voltando ao presente da narrativa, somos apresentados às brincadeiras das crianças na rua e à “farrá” que era se esconder e descobrir os mistérios. Um evento pontual marca o conto: em uma das noites, enquanto espivavam, viram

O carro do tio do Matheus parou no portão da vila, Milton voltou correndo pra casa, o carro ali parado, esperando. As crianças olhavam sem entender, entre o medo e a curiosidade se espremiavam pra acompanhar a cena. Logo saíram os dois filhos carregando a mãe desa-

cordada no colo. Ruan e Thaís sentiram muita vontade de chorar e se abraçaram. O carro saiu voado levando a velha pro pronto-socorro (MARTINS, 2018a, p. 87-88).

As crianças, então, souberam que dona Iara havia passado mal, e um sentimento de pesar tomou conta delas, fazendo com que a brincadeira acabasse e voltassem para casa em silêncio. Posteriormente, Matheus deu notícias: “tinha sido infarto. Ou derrame, sei lá. Essas coisas que matam os velhos. ‘Vai ficar internada. Por pouco não morre’” (MARTINS, 2018a, p. 88). Depois desse susto, cada um reagiu de uma forma: “Thaís passou toda a semana pedindo a Jeová pela vida de dona Iara” (MARTINS, 2018a, p. 88); “Ruan ficou muito abatido, enfiado em casa, brincando sozinho, sem sorriso nem barulho” (p. 88); e sua avó o aconselhou: “peça a Deus por ela, meu filho. Ou melhor, pede pra um santo. Se você tiver fé, ele te ajuda com Deus. E, com santo pedindo, Nosso Senhor sempre atende” (p. 89). Já Matheus parecia indiferente, até que Ruan o confrontou:

– Você não tá nem aí pra dona Iara, mesmo ela tendo ido te rezar quando você tava com febre!

Matheus olhou com ódio para Ruan, não podia acreditar que ele tinha revelado o segredo de sua família. Ruan cerrou os punhos, se o moleque negasse a história, partia pra cima. No entanto, Matheus não disse nada, virou as costas, abandonando a brincadeira (MARTINS, 2018a, p. 89).

Ou seja: parte da revolta do amigo se devia justamente ao fato de a senhora já ter rezado por ele, e tanto Ruan quanto Thaís estavam empenhados em suas preces mesmo sendo de religiões diferentes.

Um dia à noite, dona Iara chegou com os filhos e entrou em casa com dificuldade. As crianças então foram visitá-la no dia seguinte pela manhã.

Quando as crianças chegaram, dona Iara estava deitada na cama, toda de branco, *parecia mesmo uma santa*. Ruan logo percebeu acima de suas cabeças *uma vela acesa ao lado do copo de água, igualzinho fazia sua avó*, toda semana. A casa toda tinha um cheiro estranho, bom, mas abafado. A luz era pouca, mas suficiente pra iluminar dona Iara, que brilhava na cama, mesmo com os olhos cansados (MARTINS, 2018a, p. 90, grifos nossos).

Nessa passagem, destacamos “parecia mesmo uma santa”, que retoma quando no início do conto tal comparação foi feita, agora reafirmada e, mais adiante, uma aproximação de costumes, ao vermos que a avó de Ruan também mantinha

“uma vela acesa ao lado do copo de água”, ritual seguido por pessoas de diferentes religiões. Podemos notar que a descrição utiliza termos e expressões que favorecem uma ideia de espiritualidade: “santa”, “toda de branco”, “iluminar”, “brilhava na cama”. Todos eles ajudam a construir essa ideia de bem, contrária à mencionada no início, quando falavam de “macumba”, pois as acepções relacionadas à claridade – cores ou brilhar e iluminar – criam uma imagem positiva da personagem além da aura espiritual.

Ainda na visita, cada criança mostrou sua preocupação, cada uma em sua religião: Thaís disse “– Eu pedi muito a Jeová pela senhora, dona Iara”, ao que a senhora responde “– Muito obrigada, minha filha. Se estou viva, é mesmo graças a Deus” (MARTINS, 2018a, p. 90). O narrador observa que “foi muito estranho ouvir a macumbeira falar em nome de Deus” (MARTINS, 2018a, p. 90), ressoando a formação discursiva dos familiares, conforme apontamos anteriormente, como se uma crença anulasse ou negasse a outra. Encontramos respaldo em Maingueneau (1997, p. 120):

Esta interação entre dois discursos em posição de delimitação recíproca pode ser compreendida como um processo de “tradução” generalizada, ligada a uma “interincompreensão”. Tradução de um tipo bem particular, entretanto, pois ela opera, não de uma língua natural para outra, mas de uma formação discursiva à outra, isto é, entre zonas da mesma língua. Isto faz justiça à linguagem comum, que lembra precisamente certos “diálogos de surdos” entre protagonistas que, no interior do mesmo idioma, “não falam a mesma língua”.

Observemos também que a perspectiva colocada por dona Iara reflete uma compreensão abrangente da espiritualidade ao passo que temos uma entidade que comumente é denominada “Deus” em diferentes religiões: para Thaís, Jeová ocupa o papel dessa entidade maior, ao que dona Iara responde com “graças a Deus”, expressão cristã típica, mesmo nas diferentes vertentes. Ruan contou sobre a “promessa que fez a São Jorge”, ao que dona Iara respondeu “– Sempre disse pra tua avó que você, menino, é filho de Ogum!” (MARTINS, 2018a, p. 91). Aqui nos deparamos com outra aproximação, ao vermos que Ogum “é uma divindade de origem africana (orixá) cultuado em religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé. Ogum é o orixá guerreiro” (“OGUM”, 2021), similar à imagem de São Jorge para os católicos. Seguindo o que nosso teórico propõe:

Assim, quando uma formação discursiva faz penetrar seu Outro em seu próprio interior, por exemplo, sob a forma de uma citação, ela está apenas “traduzindo” o enunciado deste Outro, interpretando-o através de suas próprias categorias. Num espaço discursivo considerado,

o sentido não é algo estável, que poderia ser relacionado a uma posição absoluta, mas se constrói no intervalo entre as posições enunciativas (MAINGUENEAU, 1997, p. 120).

Ao final do conto, a senhora melhorou de saúde, e a rotina de brincadeira das crianças voltou. Houve, por fim, uma identificação de Ruan com as histórias do orixá, que ele passou a ouvir com atenção quando visitava dona Iara.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir, após breve análise do conto selecionado, que a análise do discurso literário (cf. MAINGUENEAU, 2010) nos desvela muitas facetas da nossa cultura. É possível ressaltar a pluralidade de crenças advindas das diferentes religiões que permeiam nosso espaço social. Quando ecos dessas vozes são trazidos pelos personagens, podemos facilmente perceber que certa dose de preconceito pode estar sempre nos rondando – para saber mais, ver, por exemplo, Leite (2008) e Fiorin (2007) – com o receio das práticas que não conhecemos a fundo. Contudo, a ancestralidade pertencente à nossa história se faz sempre presente, e muitos têm essas histórias para contar. É importante estarmos atentos à nossa postura como pesquisador, principalmente quando nos deparamos com formações discursivas polêmicas ou concorrentes, no que tange ao

[...] modo como entendemos o fazer da AD: i) os militanismos, sejam eles partidários, de classe social ou de qualquer outra ordem, não podem determinar nosso olhar para o discurso. Há de se distinguir o pensamento da prática política, o analista do ativista; ii) embora nossa prática exija um exercício de sistematização da materialidade do discurso, seja ela de ordem linguística ou não, essa sistematização não deve levar a um exercício técnico como finalidade em si, mas como modo de organização que atende à compreensão de questões históricas [...] (MAGALHÃES; KOGAWA, 2019).

Sob um ponto de vista mais teórico, é interessante notar que os campos e espaços discursivos muitas vezes se entrelaçam, ora estando dentro do próprio campo religioso, ora permeando o social, cultural ou espaço familiar. Assim postula o autor francês:

Naquela que seguimos, sustentar que o espaço pertinente para as regras é da ordem interdiscursiva consiste em propor ao analista o interdiscurso como objeto e fazê-lo apreender, de imediato, não uma for-

mação discursiva, mas a interação entre formações discursivas. Isto implica que a identidade discursiva está construída na relação com o Outro (MAINGUENEAU, 1997, p. 119).

Além de, como estudiosos, sabermos reconhecer de onde essas vozes ecoam e como essa polifonia se instaura, é extremamente importante, como leitores, estarmos abertos a novas leituras de diferentes origens, especialmente, e à literatura contemporânea e nacional.

Interreligious dialogue in the short story "O mistério da vila", by Geovani Martins

ABSTRACT

This paper deals with the representations of different religious beliefs in Brazilian culture shown in "O mistério da vila", a short story by Geovani Martins (2018a). The theoretical basis it will be discourse analysis, centred mainly on the literary discourse analysis, as proposed by Maingueneau (1997, 2010) and in the discursive concepts of universe, field and space. It will be made a linguistic-discursive analysis of the short story, highlighting the text excerpts that show an inter-religious dialog, through the characters voices, whose present discursive formations from different religions that coexist in our culture.

KEYWORDS

Culture. Religion. Discourse.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, M. P. *Macumba no imaginário brasileiro: a construção de uma palavra*. São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 2013.
- FIORIN, J. L. *Linguagem e ideologia*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2007.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- LEITE, M. Q. *Preconceito e intolerância na linguagem*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MACÁRIO, C. *et al.* Correção: conheça a origem histórica de expressões consideradas racistas. *Lupa*, Rio de Janeiro, 23 nov. 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2021/11/23/origem-historica-expressoes/>. Acesso em: 20 abr. 2022.
- MAGALHÃES, A. S.; KOGAWA, J. *Pensadores da análise do discurso: uma introdução*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019. Kindle Edition.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. 3. ed. Campinas: Pontes, 1997.

MAINGUENEAU, D. Campo discursivo: a propósito do campo literário. In: MAINGUENEAU, D. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2010.

MARTINS, G. O mistério da vila. In: MARTINS, G. *O sol na cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018a. Kindle.

MARTINS, G. *O sol na cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b. Disponível em: <https://www.companhiadasletras.com.br/detalhe.php?codigo=14481>. Acesso em: 20 abr. 2022.

MUSSALIM, F. Tendências em análise do discurso: objetos e conceitos. *Estudos Linguísticos*, São Paulo, v. 41, p. 948-958, 2012.

OGUM. Significados, 2021. Disponível em: <https://www.significados.com.br/ogum/>. Acesso em: 20 abr. 2022.

OXFORDJ. Dicionário de Português licenciado para Oxford University Press. Dictionary, Recurso digital – Aplicativo versão 2.3.0. Acesso: 24. Abr. 2022.

Recebido em: agosto de 2022 **Aprovado em:** setembro 2022