



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LETRAS VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

SAMUEL FREITAS HOLANDA

**O DISCURSO EM NARRATIVAS DE VIDA HIEROFÂNICAS: CONSTRUÇÃO DO
ETHOS EM TESTEMUNHOS DE EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS**

FORTALEZA

2020

SAMUEL FREITAS HOLANDA

O DISCURSO EM NARRATIVAS DE VIDA HIEROFÂNICAS: CONSTRUÇÃO DO
ETHOS EM TESTEMUNHOS DE EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Ceará como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Linguística. Área de concentração: Práticas Discursivas e Estratégias de Textualização.

Orientadora: Professora Dra. Sandra Maia Farias Vasconcelos

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

H669d Holanda, Samuel Freitas.

O discurso em narrativas de vida hierofânicas : construção do ethos em testemunhos de evangélicos pentecostais / Samuel Freitas Holanda. – 2020.
238 f. : il. color.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Fortaleza, 2020.

Orientação: Prof. Dr. Sandra Maia Farias Vasconcelos.

1. ethos discursivo. 2. análise do discurso. 3. narrativas de vida. 4. testemunhos evangélicos. 5. percurso ético. I. Título.

CDD 410

SAMUEL FREITAS HOLANDA

O DISCURSO EM NARRATIVAS DE VIDA HIEROFÂNICAS: CONSTRUÇÃO DO
ETHOS EM TESTEMUNHOS DE EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Ceará como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Linguística. Área de concentração: Práticas Discursivas e Estratégias de Textualização.

Aprovada em: 21/08/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Sandra Maia Farias Vasconcelos (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Alexandre Bergamo Idargo
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof^a. Dra. Maria Leidiane Tavares Freitas
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Prof^a. Dra. Dannytza Serra Gomes
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr. Júlio César de Araújo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

A todos que tiveram suas narrativas de vida interrompidas pela Covid-19.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Ana e Cleber, por todos os ensinamentos que formaram meu caráter e estimularam minha vontade de aprender cada vez mais.

Aos meus irmãos, Ismael e Rafaely, pelo companheirismo e amizade que compartilhamos, mesmo à distância.

À minha companheira, Débora, pelo apoio e incentivo que me deram força para continuar escrevendo.

À minha orientadora, professora Sandra Maia, por toda a paciência que nenhum orientador do mundo deve ter.

Aos estimados companheiros do GELDA, minha grande família acadêmica, que muito contribuíram para meu trabalho através de reuniões, conversas e conselhos proporcionados pelo convívio no grupo de estudo, de maneira presencial ou virtual.

À Prof^a Dra. Rosemeire Selma Plantin, em nome de quem eu estendo meus sinceros agradecimentos a todos os professores do PPGL/DLV, os quais contribuíram de maneira inestimável para a minha formação, desde que comecei, em 2009, a Graduação em Letras na UFC.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL) e do Departamento de Letras Vernáculas (DLV), especialmente à Valdirene, Antônia e Rodrigo, pela atenção, gentileza e competência com as quais nos apoiam.

À Banca de Defesa, composta pelos professores Dannytza Serra, Júlio César, Maria Leidiane Tavares e Alexandre Bergamo, que gentilmente aceitaram avaliar esse trabalho e contribuíram para os importantes ajustes finais.

Aos professores Francisco de Freitas e Maria das Dores, pela disponibilidade em participar da Banca de Defesa.

Ao professor Antônio Duarte, que avaliou minha tese em andamento nos Seminários de Pesquisa e fez valiosas contribuições ao meu trabalho.

Aos professores Lucineudo Machado e José Américo, que participaram da minha banca de qualificação e também contribuíram com minha pesquisa.

Aos companheiros de café, Alber, Eduardo e Raimundo, pelas conversas à hora do almoço.

Ao professor Paulo Mosânio, *in memoriam*, que me deu valiosas contribuições no início dessa jornada.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo fomento, o que foi fundamental para minha dedicação a essa pesquisa.

À Biblioteca de Ciências Humanas da UFC, especialmente à bibliotecária Eliene Moura, pela cordialidade e ajuda nos ajustes da versão final do trabalho.

A todos os professores, colegas e amigos que de alguma forma contribuíram para que um dia eu pudesse realizar essa pesquisa. Muito obrigado!

A primeira comunidade cristã - Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um (Atos 2:44-45).

RESUMO

Nesse estudo, analisamos o discurso em narrativas de si hierofônicas de evangélicos pentecostais, conhecidas como testemunho evangélico, para investigar de que maneira o ethos discursivo do autor-narrador é construído. Para conseguirmos dar conta desse objetivo, estabelecemos os seguintes objetivos específicos: descrever as características do contrato de comunicação que envolve a produção e a circulação dos testemunhos evangélicos; verificar de que maneira a organização narrativa contribui para a construção do ethos nas narrativas de vida; e observar os procedimentos discursivos que contribuem para o efeito de realidade das narrativas, de modo a legitimá-las como narrativas verídicas. Para constituir nossas bases teóricas, tentamos conciliar um conjunto de postulados desenvolvidos no âmbito da Semiologia de Charaudeau (2014a, 2015, 1995) às discussões teóricas a respeito das noções de interdiscurso e formação discursiva desenvolvidas por Pêcheux (1975, 1983) e Maingueneau (2008, 2011b, 2015) na Análise do Discurso. Além disso, lançamos mão do conceito de Ethos Discursivo, discutido principalmente em Maingueneau (2013, 2015, 2011a, 2018), que assume uma perspectiva discursiva-enunciativa, e Amossy (2011, 2014), que o examina sob o enfoque da retórica. Para análise das narrativas de vida, assumimos posições teórico-metodológicas propostas por Charaudeau (2014a, 2015) e Maia-Vasconcelos (2020), de maneira que situamos as narrativas de vida dos evangélicos pentecostais (testemunhos) no interdiscurso, entre o discurso religioso, o autobiográfico e o político. Assim, a partir de uma abordagem sociodiscursiva, nossa metodologia incluiu a construção de um corpus de acordo com as seguintes etapas: delimitação do universo da pesquisa à comunidade dos evangélicos pentecostais e coleta de seis testemunhos evangélicos disponibilizados na plataforma do YouTube que tivessem sido produzidos em igrejas por indivíduos que não promovessem especificamente nenhuma instituição religiosa ao apresentarem suas narrativas de vida. As análises que realizamos a partir desse corpus nos trouxeram resultados que podem ser assim resumidos: o contrato de comunicação envolve sujeitos religiosos que partilham espontaneamente suas narrativas de vida com interlocutores que compartilham dos mesmos valores e posicionamentos, relacionados intrinsecamente à crença na ação do sagrado; o dispositivo de encenação narrativa ajuda a construir um ethos dinâmico e polêmico,

de maneira que propomos a noção de percurso ético para tentar descrevê-lo; os procedimentos de construção do efeito de realidade apoiam-se principalmente nos valores e experiências compartilhados entre os indivíduos da comunidade, em movimentos de identificação e alteridade. Esses resultados nos permitem concluir que as análises de narrativas de vida precisam levar em consideração os aspectos de dinamicidade e alteridade na construção do ethos, evitando tentar enquadrá-lo em imagens estáticas, e que o estudo das narrativas de vida de evangélicos pode contribuir para uma abordagem mais plural dos discursos religiosos.

Palavras-chave: ETHOS discursivo. Narrativas de vida. Análise do discurso. Testemunhos evangélicos. Percurso ético. Religião.

ABSTRACT

In this study, we analyze the discourse in self-narratives of Pentecostal evangelicals, known as evangelical testimony, to investigate how the discursive ethos of the author-narrator is constructed. In order to achieve this objective, we established the following specific objectives: to describe the characteristics of the communication contract that involves the production and circulation of evangelical testimonies; to verify how the narrative organization contributes to the construction of ethos in life narratives; and to observe the discursive procedures that contribute to the reality effect of the narratives, in order to legitimize them as true narratives. In order to constitute our theoretical bases, we try to reconcile a set of postulates developed within the Charaudeau's Semiolinguistic Theory (2014a, 2015, 1995) with the theoretical discussions regarding the notions of interdiscourse and discursive formation developed by Pêcheux (1975, 1983) and Maingueneau (2008, 2011b, 2015) in French Discourse Analysis. In addition, we use the concept of Discursive Ethos, discussed mainly in Maingueneau (2013, 2015, 2011a, 2018), which assumes a discursive-enunciative perspective, and Amossy (2011, 2014), which examines it under the rhetorical approach. For the analysis of life narratives, we assume theoretical-methodological positions proposed by Charaudeau (2014a, 2015) and Maia-Vasconcelos (2020), so that we situate the life narratives of the Pentecostal evangelicals (testimonies) in the interdiscourse between the religious, autobiography and politics discourse. Thus, based on a socio-discursive approach, our methodology included the construction of a corpus according to the following steps: definition of the research universe to the Pentecostal evangelical community and collection of six evangelical testimonies made available on the YouTube platform that had been produced in churches by individuals who did not specifically promote any religious institution when presenting their life stories. The analyses we conducted from this corpus brought us results that can be summarized as follows: the communication contract involves religious subjects who spontaneously share their life stories with interlocutors who share the same values and positions, intrinsically related to the belief in the action of the sacred; the narrative staging device helps to build a dynamic and polemic ethos, so that we propose the notion of an ethic path to try to describe it; the procedures for building the effect of reality are based mainly on values and experiences shared among individuals in the community, in

movements of identification and otherness. These results allow us to conclude that the analyses of life narratives need to take into consideration the aspects of dynamism and otherness in the construction of the ethos, avoiding trying to frame it in static images, and that the study of the life narratives of evangelicals can contribute to a more plural approach to religious discourses.

Key-words: discursive ethos. Life narratives. Discourse analysis. Evangelical testimony. Ethic path. Religion.

RESUMÉ

Dans cette étude, nous analysons le discours religieux dans les récits de vie des évangéliques pentecôtistes, connus sous le nom de témoignage évangélique, pour examiner comment l'éthos discursif de l'auteur-narrateur est construit. Pour atteindre cet objectif, nous avons établi les objectifs spécifiques suivants: décrire les caractéristiques du contrat de communication qui implique la production et la diffusion de témoignages évangéliques; vérifier comment la mise en acte narrative contribue à la construction de l'éthos dans les récits de vie; et observer les procédures discursives qui contribuent à l'effet de réalité des récits, afin de les légitimer en tant que vrais récits. Pour constituer nos bases théoriques, nous avons tenté de réconcilier un ensemble de postulats développés dans le cadre de la Semiolinguistique de Charaudeau (2014a, 2015, 1995) avec les discussions théoriques sur les notions d'interdiscours et de formation discursive développées par Pêcheux (1975, 1983) et Maingueneau (2008, 2011b, 2015) dans *Analyse du discours*. De plus, nous avons utilisé le concept d'éthos discursif, discuté principalement dans Maingueneau (2013, 2015, 2011a, 2018), qui assume une perspective discursive-énonciative, et Amossy (2011, 2014), qui l'examine sous l'angle de la rhétorique. Pour l'analyse des récits de vie, nous assumons les positions théoriques et méthodologiques proposées par Charaudeau (2014a, 2015) et Maia-Vasconcelos (2020), afin de situer les récits de vie des évangéliques pentecôtistes (témoignages) dans l'interdiscours, entre le discours religieux, l'autobiographie et la politique. Ainsi, à partir d'une approche sociodiscursive, notre méthodologie incluait la construction d'un corpus selon les étapes suivantes: délimitation de l'univers de recherche à la communauté évangélique pentecôtiste et recueil de six témoignages évangéliques disponibles sur la plateforme YouTube qui avaient été produits en des églises par des personnes qui n'ont fait la promotion d'aucune institution religieuse en présentant leurs récits de vie. Les analyses que nous avons menées à partir de ce corpus nous ont apporté des résultats qui peuvent se résumer comme suit: le contrat de communication implique des sujets religieux qui partagent spontanément leurs récits de vie avec des interlocuteurs partageant les mêmes valeurs et positions, intrinsèquement liées à la croyance en l'action du sacré; le dispositif de mise en scène narrative permet de construire un ethos dynamique et controversé, pour que l'on propose la notion de chemin éthique pour tenter de le

décrire; les procédures de construction de l'effet de réalité reposent principalement sur les valeurs et les expériences partagées entre les individus de la communauté, dans des mouvements d'identification et d'altérité. Ces résultats nous permettent de conclure que l'analyse des récits de vie doit prendre en compte les aspects de dynamique et d'altérité dans la construction de l'éthos, en évitant d'essayer de l'intégrer dans des images statiques, et que l'étude des récits de vie des évangéliques peut contribuer à une approche plus plurielle des discours religieux.

Mots-clés: ethos discursif. Récits de vie. Analyse du discours. Témoignages évangéliques. Cheminement éthique. Religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Paródia de testemunho da IURD.....	26
Figura 2 - Algumas das principais ramificações do Cristianismo.....	31
Quadro 1 - Trecho do livro de Atos dos Apóstolos – Pentecostes.....	38
Gráfico 1 - Percentual da população residente, por grupos de religião. Brasil – 1872/1991.....	40
Gráfico 2 - Percentual da população residente, segundo os grupos de religião. Brasil – 2000/2010.....	41
Figura 3 - Igreja evangélica de Ilhéus que viralizou nas redes sociais.....	42
Figura 4 - Logos de Convenções, Igrejas e órgãos ligados às Assembleia de Deus.....	44
Figura 5 - Bolsonaro na Marcha para Jesus.....	52
Figura 6 - Twitter de Marcelo Bretas.....	58
Figura 7 - Ethos efetivo segundo Maingueneau.....	87
Figura 8 - Projeção e atribuição do Ethos.....	92
Figura 9 - Processos de semiotização do mundo.....	94
Figura 10 - Representação do ato de linguagem.....	100
Figura 11 - Modos de organização do discurso.....	102
Figura 12 - Concepção cíclica da Narrativa.....	109
Figura 13 - Identidade do Autor/Leitor.....	112
Figura 14 - Captura de Tela de Vídeo do YouTube.....	126
Gráfico 3 - Impacto do vídeo na internet brasileira.....	127
Figura 15 - Busca de termo testemunho no YouTube.....	128
Figura 16 - Pesquisas por testemunhos no Google ao longo do tempo.....	133
Figura 17 - Pesquisas por testemunhos no Google por região.....	134
Figura 18 - Termo de busca e filtro dos testemunhos.....	135
Figura 19 - Tela de transcrição no InqScribe.....	137
Quadro 2 - Algumas sequências da Narrativa 1.....	139
Quadro 3 - Percursos éticos na Narrativa 1.....	152
Quadro 4 - Percursos éticos na Narrativa 2.....	162
Quadro 5 - Percursos éticos na Narrativa 3.....	173

Quadro 6 - Percursos éticos na Narrativa 4.....	178
Quadro 7 - Percursos éticos na Narrativa 5.....	184
Quadro 8 - Percursos éticos na Narrativa 6.....	189

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Pastores mais ricos do Brasil em 2013, segundo a revista Forbes ...	46
Tabela 2 - Unidades discursivas, segundo Maingueneau (2011b)	82
Tabela 3 - Os cinco sites mais acessados da Web (por Alexa)	124
Tabela 4 - Componentes narrativos.....	138

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AAD	Análise Automática do Discurso
ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
ACD	Análise Crítica do Discurso
ADF	Análises de Discurso Francesas
AD	Análise do Discurso
AT	Antigo Testamento
Capes	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CCB	Congregação Cristã do Brasil
FD	Formação Discursiva
GELDA	Grupo de Estudo em Linguística e Discurso Autobiográfico
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
IMPD	Igreja Mundial do Poder de Deus
NT	Novo Testamento

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
2	AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO.....	31
2.1	Do catolicismo ao protestantismo	31
2.2	Do protestantismo ao pentecostalismo.....	34
2.3	Do pentecostalismo ao neopentecostalismo	39
2.4	O interdiscurso político-religioso	51
2.5	O eterno retorno: o discurso religioso do mito ao testemunho	61
3	DISCUSSÃO TEÓRICA	68
3.1	As Análises de Discurso Francesas: de Pêcheux a Maingueneau	68
3.1.1	<i>O Ethos Discursivo</i>	84
3.2	Os fundamentos da Semiologia.....	93
3.3	Narrativa como prática discursivo-social.....	104
3.4	O Verídico e o Verossímil	113
4	DECISÕES METODOLÓGICAS	118
4.1	A abordagem do objeto da pesquisa	120
4.2	As narrativas midiáticas	123
4.3	Delimitação do corpus.....	130
4.4	Transcrição e critérios de análise.....	136
5	AS NARRATIVAS HIEROFÂNICAS SOB ANÁLISE	142
5.1	O convite de Satanás	142
5.2	Pastor foi calar crente pentecostal	152
5.3	Testemunho de casamento da esposa do pastor	163
5.4	Crente que dá glória.....	173
5.5	Pastor assembleiano chantageado.....	178
5.6	A voz de Deus entrou no santuário	185
6	AS NARRATIVAS HIEROFÂNICAS DE PENTECOSTAIS: SÍNTESE	190
7	CONSIDERAÇÕES.....	195
	REFERÊNCIAS	203
	APÊNDICE A – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 1	218
	APÊNDICE B – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 2	221
	APÊNDICE C – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 3	226

APÊNDICE D – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 4	232
APÊNDICE E – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 5	235
APÊNDICE F – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 6.....	237

1 INTRODUÇÃO

As crenças não são essencialmente conhecimentos a partir dos quais nosso espírito se enriquece: sua principal função é suscitar atos (DURKHEIM, 2012, p. 30).

A escolha de um tema de pesquisa parte da construção de seu objeto e muitas vezes volta a ele como justificativa. Entretanto, a despeito do efeito de objetividade necessário à linguagem científica, o tema de uma pesquisa geralmente está ligado à história de vida do sujeito-pesquisador. Maia-Vasconcelos afirma que¹: “A decisão sobre o tema da pesquisa nunca é por acaso. Geralmente, parte de um interesse íntimo e pessoal. A abordagem depende tanto do pesquisador quanto do objeto da pesquisa” (MAIA-VASCONCELOS, 2003, p. 57, tradução nossa). Por esse motivo, acredito ser preciso explicar esse percurso a partir da sua origem (ou o que penso ser a origem) para que seja possível ao leitor entender suas finalidades, tomando a licença de me apresentar subjetivamente para introduzir este estudo.

Deste modo, começo por ressaltar que vimos, em uma pesquisa anterior (HOLANDA, 2015), que os Evangelhos são gêneros biográficos devido às suas características textuais e discursivas, além de uma espécie de validação do seu conteúdo como verdadeiro concedida por uma comunidade que os recebeu como tal. Entretanto, essa justificativa levou-me a uma série de questões que já inquietaram outros pesquisadores de fenômenos da linguagem: o que torna um texto verídico? Como conseguimos diferenciar um texto ficcional de um texto verídico? O que significa ficção e realidade? Ou ainda, o que dá ao texto sua veridicção ou por que aceitamos facilmente alguns textos de ficção sem grande estranhamento? Todas essas questões aparecem frequentemente relacionadas a textos biográficos devido a sua intenção de retratar o real ao mesmo tempo em que tenta convencer seus leitores de que essa representação é confiável.

O resultado de ler sobre esse assunto é que comecei a me interessar ainda mais pela persuasão inerente às narrativas bíblicas, iniciando o projeto do Doutorado com o interesse de estudar de que maneira as narrativas proféticas anteriores ao Novo

¹ Original: "La décision du thème d'une recherche n'est jamais anodine. Souvent elle part d'un intérêt intime et personnel. L'approche dépend à la fois du chercheur et de l'objet de la recherche" (MAIA-VASCONCELOS, 2003, p. 57).

Testamento foram utilizadas pelos apóstolos para legitimar, em suas narrativas, a figura de Jesus como o Messias prometido. Porém, conversando com diferentes pessoas sobre o tema, percebi que essas narrativas também estavam muito presentes no discurso de cristãos, sobretudo em um momento específico de cultos e missas celebrados pelos religiosos, chamado de **testemunho**. Não há tanta uniformidade no formato desse gênero discursivo, mas há uma finalidade em comum: os fiéis dispõem de uma oportunidade para contar algo extraordinário que lhes ocorreu e que teria sido graças a uma intervenção divina. Ou seja, de maneira geral eu o via como um gênero narrativo utilizado para relatar uma ação sobrenatural, frequentemente positiva, na vida do fiel, o que poderia levantar dúvidas sobre a veracidade do que estava sendo contado.

Assim como em todo gênero discursivo, há regras que regulam o uso dos testemunhos, mas que podem variar bastante entre as diversas denominações eclesiais. Enquanto algumas denominações apenas abrem um espaço na celebração e deixam seus fiéis livres para se manifestarem, há aquelas que delimitam tempo, assunto ou quantidade de pessoas, além de escolherem dias específicos para realizarem esse momento. É possível que um dos participantes, quando convidado para cantar, orar ou doutrinar, aproveite a oportunidade para contar seu testemunho em poucos minutos. Mas há também algumas pessoas convidadas especialmente para contar seu testemunho de vida, o que pode durar horas. De qualquer maneira, é uma prática discursiva que pode ser vista na maioria das igrejas evangélicas, mas principalmente nas igrejas do movimento pentecostal e neopentecostal.

Por ter passado minha infância e adolescência em uma igreja pentecostal, já que nasci em uma família de tradição protestante, sou muito familiarizado com o formato do testemunho e das práticas que envolvem sua difusão. Além de ter escutado muitos testemunhos nos cultos religiosos, lembro-me de que havia uma outra forma de ter acesso a essas manifestações: as fitas cassetes. Quando gravações em fitas cassetes se popularizaram, tornou-se comum vender ou distribuir gravações com os testemunhos de pessoas famosas que passaram por experiências extraordinárias, como morrer e ressuscitar, ter contato visual com seres metafísicos, ir ao céu ou ao inferno, ser curado depois de ter sido desenganado pelos médicos, superar uma deficiência através de um processo milagroso ou qualquer outra experiência transcendental que fizesse as pessoas acreditarem em forças divinas agindo no plano

físico. Quanto maior o milagre ou melhor a performance do locutor, mais a história se espalhava pela comunidade evangélica e tornava o locutor famoso.

Com o advento das redes sociais, devido ao avanço das tecnologias digitais, essa prática discursiva espalhou-se também pela internet, sendo possível encontrar os testemunhos em um novo formato de divulgação: o *YouTube*. Ao realizar uma busca nessa plataforma de compartilhamento de vídeos, deparei com um potencial *corpus* disponível para estudo dessas narrativas que poderia ser bem aproveitado em uma pesquisa linguística. Os testemunhos agora são ostensiva e extensivamente divulgados no site de compartilhamento de vídeo, atingindo milhões de pessoas diariamente e ultrapassando o espaço religioso, em decorrência do levante evangélico que se observa no Brasil (Cf. IBGE, 2010) e da influência exercida por essa população religiosa na sociedade.

O que se observa, no entanto, em alguns comentários, como teremos que ver na sequência, é que apesar da declarada inquestionável fé, sobretudo dos evangélicos, nem todas as pessoas acreditam nas narrativas testemunhadas, visto que os muitos fatos extraordinários que se destacam nesse gênero discursivo exigem a fé na existência do divino. Mesmo entre os religiosos, há aqueles que duvidam da veracidade desses relatos, sobretudo porque há diversas ramificações no Cristianismo, o que pode fazer variar bastante o conjunto de valores e crenças necessárias para se acreditar no que é narrado. Por esse motivo, fui impelido a me debruçar sobre estratégias utilizadas pelos sujeitos na tentativa de persuadir seus destinatários a aceitarem a veracidade do testemunho, como a construção do efeito de realidade (BARTHES, 1972), para tornar o relato mais crível, e a imagem projetada pelo enunciador desses discursos mais próxima do cotidiano banal.

Por fim, durante a realização dessa pesquisa, um fato inusitado envolvendo problemas na recepção de um testemunho ocorreu em 2018, quando a atual ministra das Mulheres, Família e Direitos Humanos, Damares Alves, chamou a atenção do país inteiro pela singularidade de um testemunho seu. Viralizado nas redes sociais cinco dias após o anúncio do nome de Damares para comandar um ministério do governo Bolsonaro, o vídeo foi gravado durante uma pregação da pastora evangélica na Igreja Batista Lagoinha², de Belo Horizonte, uma das igrejas mais influentes no

² A Igreja Batista Lagoinha é considerada uma igreja renovada. Isso significa que sua doutrina se aproxima das igrejas pentecostais.

meio evangélico. No relato da pastora, ela afirma que, por ter sofrido abuso sexual na infância, subiu em um "pé de goiaba", conforme relata a ministra, com um veneno em mãos para ingeri-lo na intenção de cometer suicídio. Nesse momento, teve uma visão em que Jesus se aproximava da árvore e tentava subir na goiabeira. Apesar de não ser raro ouvir relatos desse tipo nos cultos evangélicos, o testemunho se tornou viral por causa da grande visibilidade promovida pelos holofotes da fama repentina da já então ministra Damares e da narrativa um pouco inusitada em que Jesus sobe em uma goiabeira. Ao notar toda essa polêmica gerada pela ampla divulgação de um relato comum no meio religioso, percebi que minhas inquietações a respeito da produção e recepção desses testemunhos são bastante atuais e que minha pesquisa estava investigando um tema bastante relevante no nosso contexto.

* * *

As religiões fazem parte do desenvolvimento da humanidade, de modo que é quase impossível encontrar alguma sociedade em qualquer época da história humana que não tenha uma organização religiosa básica, ainda que seja apenas um conjunto de crenças minimamente sistematizadas (Cf. DURKHEIM, 1996 [1912]). Esse é inclusive um dos problemas que se impõem àqueles que tentam traçar um percurso histórico das religiões, visto que sua origem se dá antes mesmo da invenção da escrita, ferramenta mais importante e completa para o registro dos costumes e pensamentos antigos. E mesmo após o desenvolvimento de técnicas de escrita, muitos registros não resistiram à ação da água, do fogo, das traças, dos homens, enfim, à ação do tempo, que não perdoa nenhuma negligência com a conservação desses materiais e, por isso, dificulta o trabalho daqueles que buscam reconstituir fielmente as crenças e práticas religiosas antigas.

Apesar de haver países cujo número de pessoas religiosas diminuiu, o relatório *Christianity in its Global Context* (JOHNSON *et al.*, 2013) aponta que a curva ainda é crescente. O documento publicado em 2013 pelo *Center for the Study of Global Christianity*, da Universidade de South Hamilton, em Massachusetts (EUA), afirma que o número de pessoas religiosas no mundo aumentou de 82%, em 1970, para 88% em 2010, com a projeção de alcançar 90% da população mundial em 2020

caso o crescimento continue³. O Cristianismo, religião com maior número de seguidores, inclusive no Brasil, era praticado por 33,8% da população mundial em 2010, segundo esse relatório.

Historicamente, essa predominância do Cristianismo já foi fator determinante na organização sociopolítica, geográfica e cultural do ocidente, sendo responsável inclusive pelo reconhecimento de governos no período absolutista. Com o Renascimento, a Revolução Industrial e o surgimento do Estado laico, a religião passou a ter menor influência nas decisões políticas de países ocidentais, além de perder uma parte do seu poder de restringir ou delimitar hábitos e elementos culturais, tais como divórcio, aborto, métodos contraceptivos, sexualidade, entre outros. Ainda assim, o Cristianismo continua a deter uma imensa relevância na aquisição de valores morais da maior parte da população ocidental, mesmo entre os grupos de indivíduos que não frequentam templos religiosos ou não se identificam com nenhuma das crenças existentes.

No Brasil, por exemplo, desde as eleições de 2018, vemos uma guinada conservadora responsável por colocar em evidência o discurso religioso, promovida sobretudo pela expansão de igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais, que têm dominado os meios midiáticos e conseguido atrair a atenção de multidões de pessoas que buscam respostas para suas inquietações, principalmente, na religião. Esse avanço do discurso religioso, apesar da laicidade do Estado estabelecida pela Constituição Federal de 1988, já vem afetando os âmbitos políticos, sociais e até mesmo as decisões diplomáticas que regulam a relação entre o Estado brasileiro e o restante do mundo. Por esse motivo, muitos pesquisadores estão se voltando para o discurso religioso sob a perspectiva de diversas áreas e metodologias. Maingueneau (2010, p. 101) adverte, entretanto, que muitos estudos que estão sendo realizados tomando como *corpus* os textos religiosos não têm necessariamente a intenção de estudar ou compreender o discurso religioso. Para situarmos nosso trabalho nesse meio, apresentaremos um breve panorama das pesquisas que têm tomado o discurso religioso como objeto de análise, principalmente no âmbito da linguística. Contudo, apesar dessa ênfase nos estudos linguísticos, também tomamos como referência para

³ Até a data de publicação desta tese, não houve atualização desse estudo, nem a publicação de novos dados do IBGE. Um novo censo deveria ter sido realizado em 2020, mas devido à pandemia de Covid-19, o IBGE decidiu adiá-lo para 2021.

a construção do nosso objeto de pesquisa, trabalhos nas áreas que transpassam a Análise do Discurso, como sociologia, psicanálise, história, filosofia, entre outras.

Em relação ao discurso religioso de Igrejas Pentecostais e Neopentecostais, Vilhagra (2019) estuda discursos autobiográficos publicados no site da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), os quais denomina discursos testemunhais. Empregando uma abordagem pela Análise do Discurso de linha francesa, principalmente por meio das categorias propostas pela perspectiva enunciativo-discursiva de Maingueneau. Entre os resultados encontrados pelo trabalho, o autor destaca que o discurso religioso nos testemunhos analisados utiliza os eventos sobrenaturais característicos desses relatos para promover a Igreja Mundial em meio às outras igrejas do tipo, funcionando como uma espécie de marketing religioso. Um dos motivos desse viés é que os relatos analisados foram recolhidos no site institucional da entidade religiosa, no qual são publicados em uma seção própria para sua divulgação, sendo anteriormente adaptados e preparados para servirem como um tipo de propaganda.

Uma das idiossincrasias das igrejas neopentecostais é a preponderância do apelo financeiro e o crescimento exponencial de sua estrutura, sendo comum a compra de espaços nos canais de TV e até mesmo a obtenção da concessão de canais por parte do Estado, o que implica em grandes movimentações financeiras viabilizadas pela contribuição dos seguidores. Entre as estratégias amplamente utilizadas por essas organizações para atrair e manter seus apoiadores, está a promessa de se alcançar uma vida melhor através da relação com a igreja, a qual seria representante divina. Esse aspecto foi confirmado pelo estudo de Vilhagra (2019, p. 102), que percebeu que o *ethos* do enunciador desses testemunhos é o de alguém que enfrentou muitas tribulações, mas alcançou algum tipo de milagre após entrar em contato com a IMPD. Nesse caso, os resultados da pesquisa destacam que o discurso desses relatos vai além e constrói a imagem da Igreja Mundial como a única responsável possível para a resolução dos problemas enfrentados pelos fiéis.

Um estudo anterior, de Peña-Alfaro (2005), se propôs a realizar uma análise discursiva das estratégias de persuasão utilizadas pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)⁴ em diversas práticas sociodiscursivas empregadas pela

⁴ A IURD é hoje uma das principais representantes do neopentecostalismo no Brasil, e seu fundador, Edir Macedo, é proprietário também do Grupo Record, um conglomerado de mídia brasileiro que inclui

instituição, tais como pregações, comunicações, propaganda e escritos. O autor denominou o conjunto dessas práticas de discurso iurdiano e lançou um olhar sob a perspectiva da Análise Crítica do Discurso (ACD) para identificar as estratégias discursivas de persuasão desse discurso e compreender como as estratégias utilizadas produzem a construção de sentidos. Entre os resultados encontrados, o autor destaca a complexidade do discurso iurdiano, que não se limita ao campo religioso, mas também econômico, político e maniqueísta, configurando um interdiscurso amplo e heterogêneo.

Outro aspecto do discurso iurdiano para o qual Peña-Alfaro (2005) chama atenção é a ênfase dada no receptor do discurso, entretanto, esse resultado não surpreende visto que essa característica faz parte de discursos predominantemente persuasivos. Por outro lado, seu trabalho revela um esforço discursivo por parte da instituição religiosa no sentido de influenciar seus fiéis a contribuírem financeiramente com bens materiais diversos, junto ao tradicional dízimo; além desse fator, também haveria uma “instrumentalização dos fiéis para objetivos políticos e eleitorais da IURD” (PEÑA-ALFARO, 2005, p.197). Esse segundo aspecto é bastante relevante para o contexto brasileiro, visto que, desde 2003, vários pastores vinculados à Igreja Universal estão filiados a um partido político, que atualmente é conhecido como Republicanos. Tal ligação compõe um organismo político-midiático-religioso que está em plena expansão e dispendo de vantagens usufruídas por causa da sua fração religiosa, como a isenção de impostos sobre parte desse capital produzido.

Já podemos perceber por meio desses trabalhos que a IURD e a IMPD são duas igrejas que pautam seu discurso religioso na transformação da vida de seus seguidores, prometendo muitas vezes benefícios financeiros. Para exemplificar a amplitude que tem esse discurso, podemos citar uma propaganda da IURD que viralizou na internet e se tornou fonte de diversos memes. A propaganda mostra depoimentos de pessoas que relatam uma grande transformação na sua vida e terminam seu depoimento sempre com a frase “Eu sou a Universal”. Como é próprio da cultura digital contemporânea, alguns usuários aproveitaram a publicidade para a criação de memes como o da imagem abaixo:

a RecordTV, a Record News e o site R7, entre vários outros veículos de comunicação. Em uma seção sobre o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil, falaremos melhor sobre a influência dessa igreja devido ao seu grande poder midiático.

Figura 1 – Paródia de testemunho da IURD



Fonte: Facebook (2016).

Contudo, é importante destacar que esse percurso de transformação de vida não é encontrado apenas no discurso de igrejas neopentecostais, sendo muito comum nos relatos testemunhais de outros evangélicos. Por outro lado, tanto a pesquisa de Peña-Alfaro (2005) quanto a de Vilhagra (2019) lançam um olhar para um enunciador ou institucionalizado, como é o caso do primeiro, ou conduzido por uma instância normatizadora dos discursos, observado na pesquisa sobre os testemunhos da IMPD. Portanto, há uma lacuna em relação ao ethos do enunciador de discursos de evangélicos que não foram produzidos pelas próprias instituições com fins propagandísticos ou que seus enunciadores não tenham sido direcionados para realizarem um tipo de publicidade da igreja veiculadora do relato.

Outro trabalho que aborda o discurso religioso foi realizado por Ramos-Silva (2011), que recorre à noção *ethos* e à perspectiva da semiótica francesa para analisar o discurso da Igreja Católica a partir de três totalidades diferenciadas: discurso fundador, discurso de fidelização e discurso de divulgação religiosa. As categorias mobilizadas pela autora incluem também a semiótica tensiva, um desdobramento da semiótica greimasiana desenvolvido principalmente por Zilberberg (2011), e os enfoques contemporâneos da Nova Retórica, que ela obtém nos trabalhos de Meyer (2007) e Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005). A autora explica que a noção de *ethos* utilizada baseia-se nos estudos realizados por Maingueneau, no âmbito da Análise do Discurso Francesa, e da proposta desenvolvida por Discini

(2004), associada à noção de estilo. Entre os resultados obtidos pelo trabalho, a autora demonstra a possibilidade de aproximação entre a noção retórica de ethos e a abordagem da semiótica tensiva.

O trabalho de Fiorotti (2017), com viés antropológico, nos ajuda a entender melhor a expansão das igrejas brasileiras, que ultrapassaram fronteiras e viajaram grandes distâncias para dar continuidade a uma disputa transcontinental por fiéis. O estudo analisa discursos da IURD de Moçambique, no continente africano, tentando entender as influências do discurso da Igreja Universal na cultura local. Os resultados apontam que o discurso religioso neopentecostal encontra boas condições para se expandir em Moçambique devido a práticas locais tradicionais.

Cabe aqui também uma rápida distinção entre o testemunho jurídico, em que um sujeito deve prestar juramento de dizer somente a verdade ao realizar seu relato, sob pena de perjúrio, e um testemunho de fé, em que o sujeito faz seu relato de maneira espontânea, sem um dispositivo legal pondo sob avaliação a veracidade do seu relato. Há ainda um outro gênero bem definido, com o nome de testemunho, que consiste no relato de sobreviventes de tragédias, guerras ou regimes políticos autoritários que perseguiram e torturam seus cidadãos. Sobre esse tipo de testemunho mais voltado para memórias de tragédias, Seligmann-Silva (2003) tem abordado em seus escritos as narrativas autobiográficas de sobreviventes de catástrofes, o que também está atraindo diversos estudos sobre o tema.

Uma outra discussão que já se impõe desde o início é a forma como escolhemos nos referir ao gênero em análise, visto que “testemunhos evangélicos” poderia ser ambíguo, aludindo tanto aos Evangelhos do Novo Testamento cristão, interpretados como gêneros testemunhais, quanto aos testemunhos proferidos por evangélicos. Assim, consideramos que “testemunhos de evangélicos” poderia desfazer essa ambiguidade, pois deixa mais explícito que nos referimos aos testemunhos de pessoas que se identificam com o protestantismo pentecostal ou neopentecostal, comumente conhecidas como evangélicas.

Em relação aos estudos sobre narrativas de vida, muitos autores têm problematizado uma abordagem estritamente linguística das narrativas de vida entre os estudos linguísticos e discursivos e proposto alternativas mais inovadoras e interdisciplinares dos gêneros autobiográficos.

Viana (2012) examina como seria uma análise linguística das narrativas de vida, às quais chama *récits de vie*, apontando problemas como a dificuldade de encontrar uma metodologia que dê conta de maneira adequada dos efeitos de sentidos construídos nesses textos e as limitações causadas ao restringir a análise ao domínio linguístico. A autora lança mão de postulados de Barthes para comparar a estrutura dessas narrativas a uma narrativa prototípica, um conto machadiano, e conclui apontando alguns caminhos para pesquisas futuras, como a realização de um mapeamento das características das narrativas de vida.

Siqueira (2014), analisa narrativas de vida de mulheres que sofrem violência doméstica a partir de boletins de ocorrência e de relatos pessoais escritos em um fórum. A pesquisa a levou a classificar os relatos encontrados no boletim de ocorrência como heterobiográficos, visto que no processo de escrita, o escrivão transforma um texto autobiográfico em texto documental em terceira pessoa.

Tavares (2015) analisa a interação de sujeitos no Twitter a partir de suas narrativas de vida publicadas na plataforma. Para isso, a autora articula as pesquisas desenvolvidas sobre narrativas de vida, em autores como Bruner, Lejeune e Bertaux, à proposta de análise de narrativas de experiência de Labov (1997) e aos estudos desenvolvidos por Goffman (2009) sobre interações sociais a partir de uma perspectiva da dramaturgia. Tavares utiliza a noção de “projeto de autoapresentação narrativa” para explicar como a interação entre os sujeitos no Twitter, moldada pelas injunções da rede social, deriva de “uma irradiação metonímica das temáticas narrativizadas em tela”, de maneira que as narrativas são validadas, progredidas e retomadas em um investimento dinâmico que os sujeitos fazem de seus projetos de autoapresentação (TAVARES, 2015).

Nesse sentido, nosso trabalho também possui a intenção de abordar as narrativas de vida de maneira diversificada, de modo a contribuir com os estudos discursivos que se debruçam sobre o tema. Para isso, consideramos as lacunas existentes em relação aos estudos com discursos de evangélicos a partir dos seus testemunhos de vida que não sejam institucionalizados⁵, mas tenham um caráter mais pessoal. Portanto, a intenção desse trabalho é propor uma análise do discurso

⁵Reconhecemos que todos os testemunhos acabam sendo institucionais no sentido de que representam os valores de uma instituição, mas acreditamos que alguns passam por um processo de homogeneização, quando são revisados e editados para serem veiculados em mídias institucionais. Demos preferência nesse trabalho por aqueles que não passaram por esse processo de revisão e edição.

autobiográfico em testemunhos de evangélicos para investigar como se constitui o ethos do autor-narrador desses discursos.

Para conseguirmos dar conta desse objetivo principal, estabelecemos os seguintes objetivos específicos:

- a) descrever as características do contrato de comunicação que envolve a produção e a circulação dos testemunhos evangélicos;
- b) verificar de que maneira a organização narrativa contribui para a construção do ethos nas narrativas de vida em questão;
- c) observar os procedimentos discursivos que contribuem para o efeito de realidade das narrativas, de modo a legitimá-las como narrativas verídicas.

Nossa fundamentação teórica tenta conciliar alguns postulados desenvolvidos no âmbito da Semiologia de Charaudeau (2014a, 2015, 1995) às discussões teóricas a respeito das noções de interdiscurso e formação discursiva desenvolvidas por Pêcheux (1975, 1983) e Maingueneau (2008, 2011b, 2015) na Análise do Discurso. Além disso, lançamos mão do conceito de Ethos Discursivo, discutido principalmente em Maingueneau (2013, 2015, 2011a, 2018), que assume uma perspectiva discursiva-enunciativa, e Amossy (2011, 2014), que o examina sob o enfoque da retórica. Para análise das narrativas de vida, assumimos posições teórico-metodológicas propostas por Charaudeau (2014a, 2015) e Maia-Vasconcelos (2020), de maneira que situamos as narrativas de vida dos evangélicos pentecostais (testemunhos) no interdiscurso, entre o discurso religioso, o autobiográfico e o político.

No próximo capítulo, explicitaremos o percurso sócio-histórico do movimento evangélico pentecostal, especialmente no Brasil, além de discutirmos as implicações do discurso político-religioso na sociedade.

No capítulo 3, apresentaremos melhor nosso referencial teórico, abordando todos os autores que abalizam nossa abordagem do discurso autobiográfico, com uma discussão sobre a noção de ethos discursivo; também discutiremos os conceitos fundamentais da semiologia e nossa concepção de narrativas de vida.

O capítulo 4 será destinado à explicação da metodologia que utilizamos na pesquisa, explicitando os métodos de abordagem e procedimentos, além dos critérios para escolha e análise do corpus.

No capítulo 5, apresentamos nossa análise, destacando os principais aspectos da construção do ethos nas narrativas de vida analisadas, além de resumir as imagens apreendidas em forma de percursos.

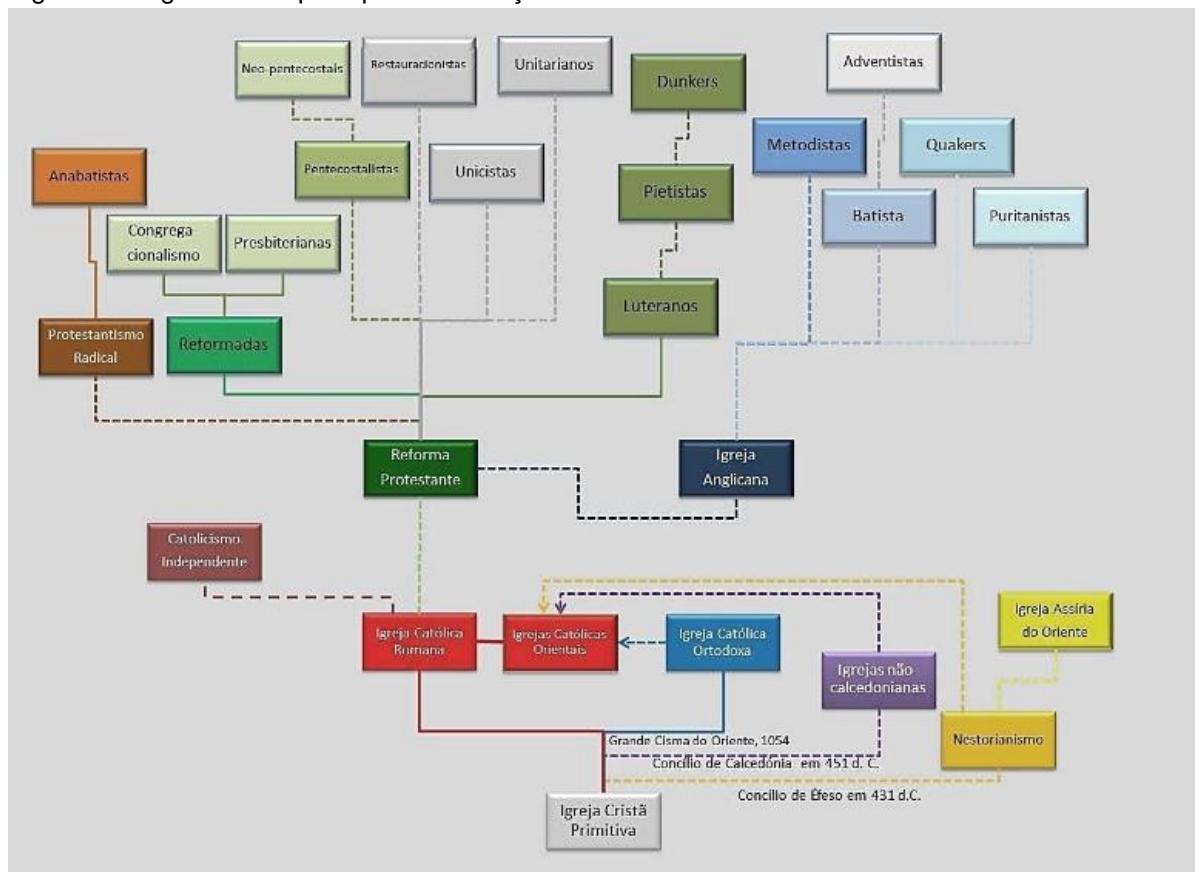
2 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO

Uma análise de discurso que aborda o interdiscurso religioso passa pela investigação de suas origens para entender os processos que fizeram parte do desenvolvimento desses discursos. No caso do pentecostalismo, é preciso retomar as mudanças sociopolíticas que enfraqueceram o domínio da Igreja Católica no continente europeu e permitiram a descentralização do poder religioso no Cristianismo.

2.1 Do catolicismo ao protestantismo

Em um trabalho anterior (HOLANDA, 2015), explicamos alguns dos processos que ocasionaram as principais divisões no Cristianismo. O percurso dessas divisões foi organizado na figura a seguir, que apresenta evidentemente algumas simplificações para tornar mais fácil a visualização.

Figura 2 – Algumas das principais ramificações do Cristianismo



Fonte: Holanda (2015).

Apesar de movimentos anteriores mostrados no gráfico terem sido relevantes no fortalecimento das vozes discordantes dentro da Igreja Católica, a Reforma Protestante representa provavelmente a mais importante cisão no Cristianismo. A partir desse ponto, a Igreja Católica começa a enfraquecer substancialmente, o que provocará uma fragmentação dos credos cristãos na Europa. Não significa que esse enfraquecimento foi causado pela Reforma, visto que o contexto sociopolítico foi decisivo para que esse movimento tivesse mais força. Na verdade, é possível que a Reforma só tenha sido bem sucedida devido ao processo de enfraquecimento do poder exercido pela Igreja sobre a nobreza, que estava se sentindo pressionada pelo aumento dos impostos, e ao fortalecimento dos valores burgueses, que até então eram opostos à ética sustentada pela Igreja/nobreza, tendo inclusive gerado diversos conflitos durante a Idade Média (LE GOFF, 2005, p. 296-297).

Chaunu (2002), ao discutir as diversas transformações que modificaram o cenário europeu entre o século XIII e século XVI, argumenta que a sociedade religiosa cristã, ao final da Idade Média, estava desarticulada. De um lado, havia uma “religião popular”, formada pelas massas, em geral pessoas pobres e pouco instruídas que atuavam mais como expectadores do que participantes nos ritos católicos. Do outro, uma “religião da elite”, formada pelos clérigos e monges, alheios às questões populares e os únicos “plenamente participantes” das celebrações religiosas da Igreja. Essa religião desarticulada foi responsável por relacionar a crença na divindade mais a temor e reverência do que à “comunhão com os irmãos” que predominava na Igreja primitiva (CHAUNU, 2002, p 169-171).

A Igreja agia então como um agente de controle sociocultural sobre a religião popular, com seus sacramentos e ordenações que estabeleciam não apenas os rituais religiosos, mas também rigorosas normas de conduta. Uma das mais conhecidas, a confissão, havia se tornado central após a regulamentação da penitência pelo Concílio de Latrão, em 1215. Chaunu (2002, p. 168) explica que o concílio estabeleceu que “todos os fiéis dos dois sexos” deveriam confessar suas faltas ao seu pároco pelo menos uma vez ao ano e cumprir “a penitência imposta sob pena de exclusão da Igreja e de recusa de sepultura eclesiástica em caso de morte”. Foucault (2018, p. 66) defende que isso foi determinante para tornar o homem

ocidental “um animal confidente”, de modo que “a confissão se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder”.

Por outro lado, havia uma facilidade para ter suas penitências perdoadas, bastava ao arrependido fazer uma aplicação financeira para adquirir uma indulgência. Mas a partir de 1300, explica Bossy (1990, p. 72), os papas passaram a acreditar que seus poderes se estendiam ao purgatório, o que permitiria aos vivos não apenas serem responsáveis pelos seus muitos pecados, mas também por aqueles familiares que morreram sem ter a oportunidade de garantir uma passagem rápida ao paraíso. Não demorou muito para que um tipo especial de indulgência fosse vendido:

A concessão não oficial de tais indulgências, praticada particularmente pelos franciscanos da ordem de Assis, foi finalmente regularizada quando o papa franciscano Sixto IV garantiu, em 1476, um tipo de indulgência para todos os que contribuíram para a reconstrução da Igreja de Saintes, situada na França ocidental, e que garantia a total remissão das penas do purgatório aos familiares e amigos que lá estavam a sofrer. Tal modelo serviu para uma série de indulgências semelhantes, concedidas durante a segunda metade do século seguinte. É difícil censurar os pregadores das indulgências por dizerem aos que os ouviam que, quando o seu dinheiro caía no cofre, uma alma à sua escolha voaria para o Céu. (BOSSY, 1990, p. 73).

Bossy (1990, p. 73) também explica que essa evolução das indulgências desagradou a muitos. Os bispos e o clero foram prejudicados financeiramente porque os fiéis passaram a frequentar menos as missas que era feitas pelas almas dos mortos. Os teólogos, por sua vez, duvidavam que a jurisdição papal se estendesse às almas do purgatório. Lutero conseguiu sintetizar a maioria das queixas nas suas 95 *teses*, que ficaram marcadas como a origem da Reforma Protestante. Contudo, longe de ser uma questão simplesmente religiosa, a ocasião foi oportuna para que monarcas insatisfeitos com a centralização do poder em Roma proclamassem sua independência e passassem a tomar posse das terras que pertenciam à Igreja ou deixassem de mandar os impostos devidos.

Do imbróglio, muitas igrejas surgiram: anglicana, luterana, calvinista, batista, anabatista, entre outras. E a Contrarreforma, por sua vez, acabou espalhando essas igrejas pelo mundo e estimulando até o processo de colonização das terras americanas, que receberam muitos dos protestantes em fuga da Santa Inquisição. Isso porque a maior parte dos colonizadores americanos saíam da Inglaterra, eram anglicanos, de forma que o novo território era amigável aos protestantes. A

perseguição em consequência dessa cisma foi um dos principais motivos da laicidade do Estado moderno, que, diante das ideias humanistas e positivistas, vê no enfraquecimento da Igreja Católica a oportunidade para separar de vez essas duas instâncias tão influentes na vida humana.

2.2 Do protestantismo ao pentecostalismo

Já nos Estados Unidos, as igrejas protestantes crescem rapidamente e prosperaram. Como explica Weber (1905), a ideia de trabalhar duro e ganhar seu dinheiro de “forma honesta” passou a servir como prova de retidão e qualificação individual para quase todos os movimentos protestantes, pois a moral protestante estava intrinsecamente vinculada à ideia de trabalho árduo. Essa relação passou então a validar o acúmulo financeiro individual, antes condenável no âmbito religioso, permitindo assim o surgimento de um novo tipo de ética baseada na aspiração do enriquecimento pelo “trabalho honesto”. Essa forma de pensar própria ao protestantismo, aliada à urbanização das cidades no processo de industrialização, permitiu uma rápida expansão das igrejas protestantes, além de acelerar crescimento econômico dos EUA.

No Brasil, o desembarque do Cristianismo também coincide com o início do processo de colonização das novas terras, visto que a chegada da Companhia de Jesus, em 1549, representa o início da formação de vilas e povoados que viriam a se tornar importantes cidades brasileiras. Entretanto, enquanto na América do Norte há predominância de igrejas protestantes, o sul das Américas é dominado quase que exclusivamente pelo catolicismo. Pelo menos até meados do século XVIII.

Léonard (1981), conta um pouco da chegada dos protestantes ao país a partir de relatos de viajantes que visitam o Brasil nessa época, especialmente do pastor norte-americano Daniel Kidder⁶, que percorreu o Brasil distribuindo Bíblias entre os anos de 1836 a 1842. Léonard (1981, p. 31-32) explica que o início do século XIX no Brasil apresentava circunstâncias muito semelhantes à Europa pré-Reforma: a presença do clero no Brasil reduzira drasticamente após a expulsão dos jesuítas, o sequestro dos seus bens e a secularização de conventos; as casas religiosas que

⁶ Daniel Kidder lançou posteriormente seu próprio relato: KIDDER, 1951; KIDDER, D. P.; FLETCHER, J. C., 1941.

restaram estavam quase vazias, poucos fieis iam regularmente às igrejas, de maneira que apenas as festas religiosas atraíam um público relevante; havia um medo generalizado de ser padre devido à falta de prestígio que o clero brasileiro tinha diante da sociedade; e as revoluções brasileiras haviam envolvido muitos sacerdotes em atividades políticas.

Além disso, os relatos indicavam que um sentimento de admiração pelos ingleses dominava o “liberalismo brasileiro”, o que ajudava a disseminar uma ideia de simpatia pelo protestantismo ou, pelo menos, a ausência de preconceitos em relação a ele. Havia inclusive muitos atritos entre a Igreja brasileira e o Império, que exercia controle sobre o clero através da nomeação de bispos, por exemplo. Esses atritos acabaram sendo responsáveis pelo episódio conhecido como a Questão dos Bispos, ou Questão Religiosa, que colocou o governo num conflito político-religioso contra a Igreja por causa da Maçonaria (LÉONARD, 1981).

Freston (1993, p. 47) também lembra que, na década de 1830, houve inclusive propostas de separar a Igreja brasileira de Roma, com o apoio do Regente Feijó. E Martin (1990 apud Freston, 1993, p. 47) destaca que o enfraquecimento da Igreja Católica no caso brasileiro não representou um enfraquecimento da cultura religiosa, o que também viria a favorecer a disseminação das igrejas de imigração.

Dessa forma, os protestantes encontraram um clima favorável à sua chegada no Brasil, mas inicialmente limitaram suas atividades no país à distribuição de Bíblias, o que evitou grandes reações negativas, visto que, diante do cenário caótico brasileiro, as chances de organizarem um movimento contra a doação de livros seria ínfima, especialmente se tratando da Bíblia. Na verdade, há relatos de que era comum padres e professores solicitarem a doação de Bíblias para escolas, visto que era normal utilizá-las para a alfabetização das crianças (LÉONARD, 1981, p. 42-43).

Por outro lado, Mendonça (2005) chama atenção para o fato de que ainda antes do estabelecimento do Império brasileiro, uma aliança feita por D. João VI com a Inglaterra já estimulava a realização de cerimônias religiosas pelos ingleses anglicanos, que já em 1820 realizavam cultos no Rio de Janeiro e posteriormente em São Paulo. A questão é que eles mesmos não se consideravam protestantes, sendo por isso denominados como não-católicos.

Portanto, foi com Robert Reid Kalley, um rico médico escocês, que os protestantes realmente começaram se fixar no Brasil. Kalley havia se estabelecido na ilha da Madeira, território português, fundando uma obra de evangelização e de medicina beneficente que atraiu rapidamente algumas centenas de seguidores. Contudo, a perseguição do clero local o levou a fugir para os EUA, junto com vários desses seguidores, e depois vir ao Brasil para iniciar um projeto de evangelização em meados da década de 1850. No Brasil, Kalley instalou-se em Petrópolis e teve mais discrição para não passar pelo mesmo problema que na ilha portuguesa, garantindo inclusive relações com as altas autoridades do país. O médico recebia visitas do próprio Imperador D. Pedro, “que vinha de improviso, como vizinho, ouvi-lo contar suas viagens pela Terra Santa” (LÉONARD, 1981, p. 50). Diante de alguma resistência que encontrara no Brasil por parte de católicos, Kalley exerceu sua influência e conseguiu gradualmente aumentar os direitos das “religiões não-católicas”, como a regularização do casamento entre protestantes, até conseguir fundar a primeira igreja protestante do país:

[...] Kalley foi eleito pastor, a 12 de outubro [de 1863], por sua comunidade do Rio, que tomou o nome de Igreja Evangélica Fluminense: a certidão desse ato foi registrada na Secretaria do Império no dia 23 de outubro. [...] Durante cerca de dez anos ainda o Dr. Kalley deveria trabalhar no desenvolvimento de sua obra. Mas nos sete anos que se haviam passado, ele fundara a primeira Igreja protestante brasileira, assegurara-lhe o respeito das autoridades e obtivera o reconhecimento de sua atividade tanto civil como religiosa. O caminho estava aberto e os concorrentes do Dr. Kalley já se achavam em trabalho. (LÉONARD, 1981, p. 54).

Nesse período, inúmeras igrejas protestantes chegaram ao Brasil através de seus missionários: congregacionalistas, presbiterianas, metodistas, batistas, entre outras. Apesar de serem próximas, cada uma é marcada por possuir seus próprios rituais, crenças, dogmas e forma de organização. Devido à quantidade de denominações, muitos problemas marcaram o desenvolvimento das igrejas protestantes no país, como a disputa por fiéis e pastores em cidade pequenas, mas o vasto território brasileiro facilitava o estabelecimento de acordos de cooperação que acabaram proporcionando uma rápida expansão territorial de todas elas (LÉONARD, 1981).

No entanto, logo no início do século XX, o movimento pentecostal começa a invadir as “igrejas históricas”, levando muitos dos seus membros e aumentando a

disputa religiosa no território brasileiro. Apesar disso, o movimento brasileiro foi muito subestimado, especialmente porque, no caso das Assembleias de Deus, parecia apenas mais um movimento protestante. Já na década de 90, por exemplo, Freston (1993, p. 64) reclama que o pentecostalismo no Brasil que tinha então quase 80 anos de existência e quase 13 milhões de adeptos, não possuía sequer uma história acadêmica relevante. Para ele, esse fato acaba prejudicando estudos sociológicos desse fenômeno, pois o sociólogo precisaria do historiador para conseguir analisar adequadamente seu aspecto histórico:

A História Documental do Protestantismo Brasileiro (Reily 1984) dedica apenas 17 das 400 páginas aos pentecostais. Não há nada sobre a AD depois do episódio da fundação. Souza (1969) e Rolim (1985) tratam da variedade de grupos pentecostais, mas quase toda a evolução lhes escapa. Essa negligência acadêmica da dimensão histórica talvez esconda um desprezo inconsciente já que os pentecostais não são históricos, não possuem história! (FRESTON, 1993, p. 64).

O cerne da doutrina pentecostal possui como base um relato bíblico encontrado no livro de Atos dos Apóstolos sobre a tradicional festa judaica conhecida como dia de Pentecostes. A celebração originalmente instituída como festa da Colheita ou festa das Semanas⁷ deveria ocorrer 50 dias após a festa da Páscoa para realizar sacrifícios a lahweh em agradecimento pela colheita, pela proteção, pela vida, etc. Como os gregos possuíam uma presença muito forte na região (o Novo Testamento inclusive foi escrito em grego), o nome Pentecostes acabou sendo o utilizado para se referir à festa judaica. Segundo o relato bíblico, os apóstolos estavam reunidos após a ascensão de Cristo e aguardavam a promessa⁸ de que o Espírito Santo desceria sobre eles para que pudessem espalhar as palavras ensinadas por Jesus, conforme pode ser lido no trecho a seguir:

⁷ Contarás sete semanas [após a Páscoa]. A partir do momento em que lançares a foice nas espigas, começarás a contar sete semanas. Celebrarás então a festa das Semanas em honra de lahweh teu Deus (Deuteronômios 16:9-10).

⁸ Mas receberéis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém, como em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra. (Atos 1:8).

Quadro 1: Trecho do livro de Atos dos Apóstolos – Pentecostes

¹Tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. ²De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. ³Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. ⁴E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimissem. ⁵Achavam-se então em Jerusalém judeus piedosos vindos de todas as nações que há debaixo do céu. ⁶Com o ruído que se produziu a multidão acorreu e ficou perplexa, pois cada qual os ouvia falar em seu próprio idioma. ⁷Estupefatos e surpresos, diziam: "Não são, acaso, galileus todos esses que estão falando?" ⁸Como é, pois, que os ouvimos falar, cada um de nós, no próprio idioma em que nascemos? ⁹Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, da Judéia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, ¹⁰da Frigia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia próximas de Cirene; romanos que aqui residem; ¹¹tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes, nós os ouvimos apregoar em nossas próprias línguas as maravilhas de Deus!" ¹²Estavam todos estupefatos. E, atônitos, perguntavam uns aos outros: "Que vem a ser isto?" ¹³Outros, porém, zombavam: "Estão cheios de vinho doce!" ¹⁴Pedro, então, de pé, junto com os Onze, levantou a voz e assim lhes falou: "Homens da Judéia e todos vós, habitantes de Jerusalém, tomai conhecimento disto e prestai ouvidos às minhas palavras. ¹⁵Estes homens não estão embriagados, como pensais, pois esta é apenas a terceira hora do dia. ¹⁶O que está acontecendo é o que foi dito por intermédio do profeta: ¹⁷Sucedará nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos velhos sonharão. ¹⁸Sim, sobre meus servos e minhas servas derramarei do meu Espírito. ¹⁹E farei aparecerem prodígios em cima, no céu, e sinais embaixo, sobre a terra. ²⁰O sol se mudará em escuridão e a lua em sangue, antes que venha o Dia do Senhor, o grande Dia. ²¹E então, todo o que invocar o nome do Senhor, será salvo.

Fonte: Bíblia de Jerusalém, Atos: 2:1-21.

O ponto central que distingue os pentecostais do protestantismo histórico é, portanto, a forte identificação que eles possuem com esse trecho bíblico, de maneira que os pentecostais geralmente têm aversão a igrejas que não aceitem ou não incentivem as diversas “manifestações do Espírito Santo” em suas celebrações religiosas: falar em línguas, glorificar, profetizar, chorar, pular, gritar de êxtase por “sentir a presença de Deus”, enfim, “fazer muito barulho”. As igrejas pentecostais, então, associam geralmente a ausência dessas manifestações à falta de Deus na celebração religiosa e, conseqüentemente, na igreja. Isso significa, para muitos pentecostais, que as denominações que não possuem esse conjunto de práticas estão distantes do divino, “desviadas” do caminho santo.

Entretanto, para entender melhor a origem desse pensamento, é preciso voltar aos Estados Unidos, Califórnia, onde as igrejas protestantes buscavam uma espécie de avivamento. Em 1906, especificamente na Rua Azusa, Los Angeles, o pastor William J. Seymour dirigia uma igreja em que seus fiéis estavam buscando maior espiritualidade e começaram a experimentar epifenômenos: choro, línguas estranhas, danças, desmaios, visões, entre outros “fenômenos corporais”. Aquilo

chamou bastante atenção, especialmente porque Seymour era negro e dirigentes brancos começaram a procurar sua comunidade para receber aquele “poder” através da imposição de mãos (HOLLENWEGER, 1996, p. 9). Contudo, ao contrário do que se pode pensar, esses fenômenos não eram o centro da comunidade de Seymour, como explica Hollenwerger:

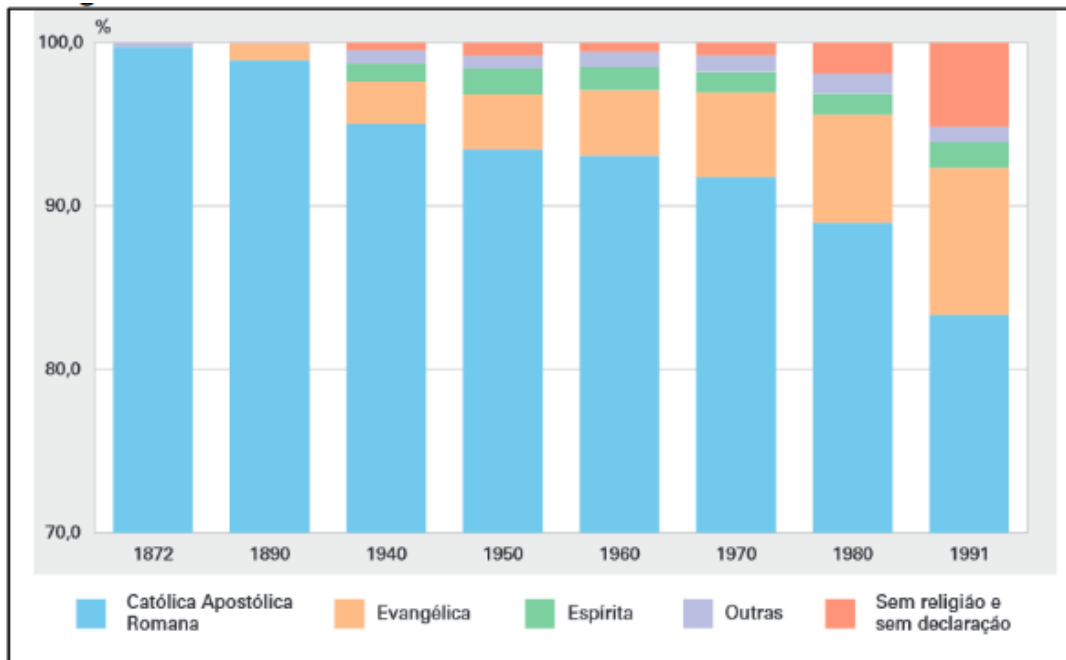
O movimento pentecostal é, ao que eu saiba, a única comunidade cristã do mundo que foi fundada por um cristão negro - com exceção naturalmente do próprio Cristianismo que também não foi fundado por um europeu, mas por um contador de histórias e curador oriental. A exemplo do Cristianismo primitivo, a comunidade de Los Angeles foi marcada por uma cultura oral. Esta lhe foi transmitida pela herança dos escravos negros (como o jazz, os *spirituals*, o movimento pelos direitos civis sob Martin Luther King). A pregação não se fazia por doutrinas, mas por cantos, não por teses, mas por danças, não por definições, mas por descrições. Sua primeira profissão de fé não continha nenhuma definição de renascimento e batismo no Espírito. O falar em línguas só foi mencionado à margem (mas era uma experiência diária) e o batismo de adultos não foi considerado digno de menção. A coesão dos fiéis não era expressa por uma exposição sistemática da fé ou por um credo, mas pela comunhão experimentada, por cantos e orações, por participação ativa na liturgia e na diaconia. (HOLLENWEGER, 1996, p. 9).

De qualquer modo, o “despertar” da Rua Azusa atraiu muitos protestantes em busca de um avivamento espiritual e se difundiu rapidamente por igrejas americanas. Em 1909, Daniel Berg e Gunnar Vingren, dois missionários suecos, também tiveram contato com o avivamento da Califórnia e foram “batizados com o Espírito Santo”. Um dos missionários, Gunnar Vingren, conta que recebeu uma profecia de um membro da igreja dizendo que ele deveria ir para o Pará. No dia seguinte, Vingren procurou numa biblioteca pública um mapa do mundo para saber onde ficava esse lugar e encontrou então no norte do Brasil um estado com esse nome. Em 5 de novembro de 1910, os dois missionários partem para Belém do Pará para divulgar esse novo avivamento que começara nos Estados Unidos (VINGREN, 2000). Esse será o início da igreja Assembleia de Deus, que representa hoje a maior denominação de igrejas pentecostais do Brasil.

2.3 Do pentecostalismo ao neopentecostalismo

Segundo o IBGE, o Brasil teve sua população se mantendo predominantemente católica até a década de 1870, quando se inicia um crescimento da população evangélica, como se pode ver no gráfico a seguir.

Gráfico 1 – Percentual da população residente, por grupos de religião. Brasil –1872/1991



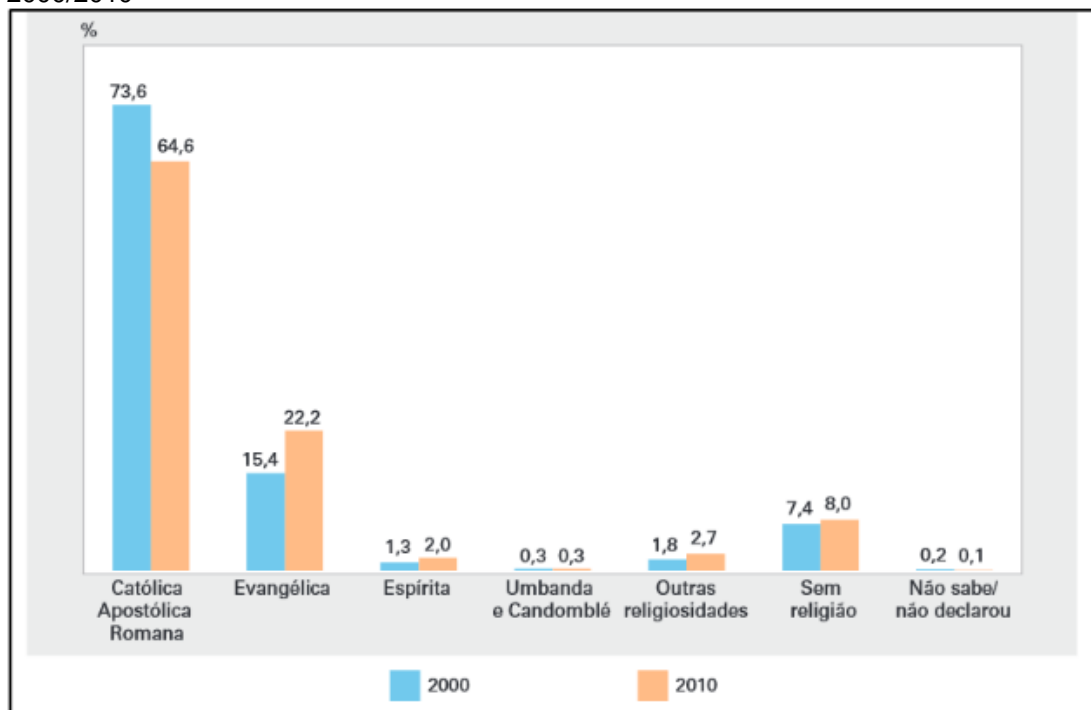
Fonte: Diretoria Geral de Estatística, Recenseamento do Brasil 1872/1890; IBGE, Censo Demográfico, 1940/1991.

Freston (1993, p. 66) divide a expansão das igrejas pentecostais em três fases. A primeira fase teria início com a chegada das duas principais representantes desse movimento, a Congregação Cristã (1910), de origem ítalo-americana, e a Assembleia de Deus (1911), de origem sueca, sendo essa última a que apresentou maior crescimento até o ano de 1950. A segunda onda de crescimento do movimento pentecostal teria tido início na década de 1950, com a fragmentação das igrejas evangélicas em dezenas de grupos, sendo a Quadrangular (1951), a Brasil para Cristo (1955) e a Deus é Amor (1962) os três maiores agrupamentos. E no final dos anos 70, haveria ainda mais uma onda, na qual teriam surgido a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (FRESTON, 1993, p. 66). Atualmente, muitos estudiosos têm optado por classificar as igrejas surgidas nessa última onda de neopentecostais devido às diferenças doutrinárias e litúrgicas (MARIANO, 2005).

Assim, diferentemente dos católicos, aqueles que se identificam como evangélicos não possuem uma figura central que determine uma doutrina a ser seguida por todas as igrejas, como o Papa. Essa incumbência fica a cargo apenas da interpretação que cada denominação faz da Bíblia, o que favorece as subdivisões de maneira muito mais rápida. Por exemplo, se dois pastores de uma mesma igreja

discordam quanto à interpretação de um trecho do livro sagrado e não conseguem, o resultado é uma cisão entre os dois. Apesar disso, as igrejas evangélicas apresentaram crescimentos constantes em relação ao número de membros, tendo passado de 15,22% da população brasileira nos anos 2000 para 22,2% em 2010, segundo o censo do IBGE que pode ser observado no Gráfico 2:

Gráfico 2 – Percentual da população residente, segundo os grupos de religião. Brasil – 2000/2010



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000/2010.

É provável que esse crescimento esteja relacionado principalmente à facilidade de instalação de igrejas evangélicas em periferias e à marginalização dos habitantes desses locais. Em relação ao primeiro, é preciso lembrar que a organização socioespacial brasileira sofre uma grande transformação a partir da década de 1950, quando o processo de urbanização é acelerado para deslocar a população que até então morava predominantemente no campo. Visando à criação de mão de obra para o setor industrial, o governo brasileiro estimula esse movimento campo-cidade, mas devido à velocidade com que isso ocorre, causa o aprofundamento das desigualdades sociais e a consolidação de uma problemática habitacional que ainda é característica dos centros urbanos brasileiros: as favelas e comunidades periféricas.

Entre as principais características dessas localidades estão a falta de serviços essenciais e de infraestrutura, evidências da segregação a qual seus habitantes estão submetidos. Entretanto, essa mesma conjuntura criou um ambiente perfeito para a propagação e o fortalecimento de igrejas evangélicas, principalmente as pentecostais. Diferentemente da Igreja Católica, que poderia levar meses ou anos para se instalar oficialmente numa dessas comunidades com suas capelas e paróquias, uma igreja evangélica pentecostal precisaria apenas de algumas cadeiras e duas ou três pessoas dispostas a organizar um culto religioso. Um cômodo, uma tenda, um barraco ou simplesmente um terreno desobstruído é suficiente para iniciar os trabalhos e marcar a presença dos pentecostais naquela área. Por esse motivo, ainda hoje é muito comum que igrejas pentecostais cheguem a localidades isoladas antes mesmo que alguma infraestrutura do Estado seja instalada, ainda que a igreja não tenha um espaço adequado.

Figura 3 – Igreja evangélica de Ilhéus que viralizou nas redes sociais



Fonte: G1 Bahia (2018).

Além da facilidade de instalação, os evangélicos pentecostais também encontram um terreno fértil para suas pregações em favelas. Freston (1993) discute essa questão e aponta esse como um dos elementos predominantes no perfil dos primeiros seguidores do pentecostalismo:

Os missionários suecos que tanto influenciaram os primeiros quarenta anos da AD no Brasil vieram de um país religiosa, social e culturalmente

homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam a insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano. Desprezavam a igreja estatal, com seu alto status social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da Social Democracia, ainda tingida pelo secularismo. Haviam experimentado um Estado unitário no qual uma cultura cosmopolita homogênea não permitia à dissidência religiosa a construção de uma base cultural capaz de resistir à influência metropolitana. Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contra-cultural, resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuíam a preocupação com a ascensão social tão típica dos missionários americanos formados no denominacionalismo. Na experiência escandinava, diante de uma sociedade centralizada dominada por um establishment cultural e religioso caracterizado pela "ilustração" e pela "descrença", as periferias reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto anti-intelectualista, pois não tinham possibilidades de se defender com as mesmas armas do centro. (FRESTON, 1993, p. 69).

Essa origem periférica será determinante para a formação do discurso dos primeiros evangélicos, que constrictos pela maioria católica, estabeleceram desde o início uma prática fervorosa do Cristianismo, o que acabou formando a identidade dos seus primeiros membros. Enquanto a Igreja Católica era marcada por liturgia, erudição e hierarquia, reservando a poucos o direito à palavra, as primeiras igrejas pentecostais caracterizavam-se pela quase ausência de liturgia nos cultos, pela origem popular de seus líderes e por uma estrutura menos hierarquizada. Por um lado, esses elementos chamaram a atenção de indivíduos que estavam alienados à religiosidade e aos ritos católicos. De outro, o movimento era visto por muitos protestantes como uma renovação do movimento, o que também atraiu aqueles que já estavam “convertidos” às igrejas históricas, mas não possuíam participação ativa nas cerimônias. Era comum que os “recém-convertidos” às igrejas pentecostais rapidamente passassem a atuar mais ativamente na igreja como pregador, cantor, obreiro ou missionário, mesmo que não tivesse estudo formal ou curso de teologia.

As rezas coletivas davam lugar às orações pessoais, os credos cíclicos eram substituídos pela espontaneidade das manifestações individuais e a necessidade de confissão a um padre, símbolo de submissão, era definitivamente abolida. Portanto, é preciso entender que não se tratava simplesmente de uma mudança de religião, mas de processos de identificação, empoderamento e emancipação que atraíram facilmente pessoas que se sentiam marginalizadas ou não contempladas pelas práticas religiosas em que estavam inseridas. Além disso, a ideia de que nas igrejas pentecostais havia “manifestações do Espírito Santo” serviu como

um forte elemento de atratividade, de maneira que a maioria das igrejas pentecostais representam essa ideia no elemento do “fogo”, que faz parte de quase todos os logotipos, fachadas, banners e demais produtos associados:

Figura 4 – Logos de Convenções e Igrejas ligadas às Assembleia de Deus



Fonte: elaborado pelo autor.

Entretanto, na década de 80, o crescimento das igrejas pentecostais estabilizou e perdeu força devido a movimentos de divisão interna. Um dos mais relevantes está relacionado à Igreja Cristã Nova Vida, fundada pelo missionário americano Robert McAlister em 1960. Foi dessa igreja, que teve sua origem no pentecostalismo, que Edir Macedo saiu e fundou, em 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Em sua igreja, Macedo desloca a importância dada à busca por “manifestações do Espírito Santo” pelas igrejas pentecostais e passa a focar na busca

por uma “libertação do mal”, enquanto construía um antagonismo contra as religiões de matriz africana. As diferenças doutrinárias marcam o surgimento da subdivisão do movimento evangélico pentecostal, que ficou conhecido como neopentecostalismo.

A IURD, principal representante desse movimento, cresceu de maneira estrondosa na década de 80, culminando na compra da RecordTV em 1990 pelo seu fundador. Hoje, o Grupo Record é considerado o quarto maior conglomerado de mídia do Brasil, tendo a concessão de dois canais de TV aberta (RecordTV e Record News), um portal de notícias na internet (R7), além de rádios e outros veículos de comunicação.

Um dos motivos para esse crescimento é a maneira como a IURD lida com o dinheiro dos seus membros. Tanto as igrejas pentecostais como as neopentecostais recebem dízimos e ofertas de seus seguidores para pagar as despesas, investir na ampliação de templos e remunerar seus líderes. Entretanto, como citamos anteriormente, há um apelo financeiro bem mais recorrente em cerimônias religiosas de igrejas neopentecostais, com eventos especiais, venda de objetos sagrados e promessas de um retorno financeiro muito maior para cada centavo doado à instituição. A prática está intrinsecamente relacionada à Teologia da Prosperidade, doutrina religiosa que tem como fundamento a legitimidade do enriquecimento para os cristãos⁹. Segundo os defensores dessa doutrina, Deus deseja que todos os seus seguidores tenham prosperidade no plano terrestre, sejam ricos, e estabelece uma espécie de contrato com aqueles que estiverem dispostos a abrir mão de qualquer coisa para “ajudar” sua obra em um ato de fé. Assim, sempre que um cristão doar qualquer valor à igreja, ele receberá muito mais de volta e poderá ir aos poucos tendo sucesso e prosperidade na sua vida. Essa doutrina surge nos EUA, na década de 1950, mas não foi bem recebida nas igrejas pentecostais, que pregavam geralmente a humildade e a simplicidade. Contudo, as igrejas neopentecostais abraçaram totalmente essa doutrina e viram suas finanças crescerem como nunca havia acontecido antes no protestantismo. Não por acaso, a maioria das igrejas evangélicas que possuem maior poder financeiro são neopentecostais e representam verdadeiros impérios econômicos.

⁹ Como vimos, a ideia de enriquecimento como prova de retidão já fazia parte da ética protestante (WEBER, 1905), mas a Teologia da Prosperidade amplia o foco sobre esse ponto, que deixa de ser secundário e torna-se central na doutrina cristã neopentecostal.

Em 2013, por exemplo, alguns pastores evangélicos brasileiros entraram no radar da revista Forbes, publicação estadunidense voltada para a área de negócios e economia, que também é conhecida pela divulgação de *rankings* de pessoas mais ricas do mundo. Com o título *The Richest Pastors In Brazil* (ANTUNES, 2013), a revista destaca o crescimento do protestantismo em nosso país e aponta a Teologia da Prosperidade como um diferencial das igrejas evangélicas brasileiras, especialmente as neopentecostais. Além disso, o texto destaca a relação entre o crescimento econômico pelo qual o Brasil passou na primeira década do século XXI e os reflexos desse crescimento nas igrejas evangélicas. Entre os nomes citados, estão o de Edir Macedo, Valdemiro Santiago, Silas Malafaia, R.R. Soares, além do casal Estevam Hernandez e Sonia Hernandez, que podem ser vistos na tabela a seguir:

Tabela 1: Pastores mais ricos do Brasil em 2013, segundo a revista Forbes

Pastor	Fortuna estimada em 2013 (em dólares)	Denominação
Edir Macedo	\$ 950 milhões	Igreja Universal do Reino de Deus
Valdemiro Santiago	\$ 220 milhões	Igreja Mundial do Poder de Deus
Silas Malafaia	\$ 150 milhões ¹⁰	Assembleia de Deus Vitória em Cristo
R.R. Soares	\$ 125 milhões	Igreja Internacional da Graça de Deus
Estevam e Sonia Hernandez	\$ 65 milhões	Igreja Apostólica Renascer em Cristo

Fonte: elaborado pelo autor a partir de Antunes (2013).

Como se pode observar, apenas o pastor Silas Malafaia está mais próximo às igrejas pentecostais e, mesmos assim, ele só consta na lista por ter mudado radicalmente seu discurso da década de 90 para os dias atuais. No YouTube, é possível encontrar um vídeo (CONTRADIÇÃO, 2013) editado com uma pregação antiga em que Silas Malafaia critica a Teologia da Prosperidade no Brasil, afirmando ser um “besteirol” que não é adequado para a realidade brasileira. O pastor usa

¹⁰Entre os nomes citados, Silas Malafaia foi o que teve a reação mais forte à publicação. Na época, em entrevista ao programa *De Frente Com Gabi* (SBT), o pastor anunciou que processaria a revista e provaria que seu patrimônio era de apenas 4,5 milhões de reais. Em 2019, a versão brasileira da revista publicou uma nota lamentando ter ofendido o pastor e ofereceu escusas pelo ocorrido. Entretanto, até o momento, a versão americana da revista não retirou a matéria original e nem corrigiu o valor divulgado inicialmente.

versículos bíblicos para defender que prosperidade não envolve sucesso financeiro, mas espiritual. No mesmo vídeo, em um trecho mais recente do programa de TV apresentado por Malafaia, ele divulga sua Bíblia “Batalha Espiritual e Vitória Financeira” e afirma: “Se você está vivendo em miséria, tem alguma coisa errada e você precisa descobrir na Palavra de Deus”. Em outro trecho, de 2009, ele convida o pastor americano Morris Cerullo, famoso pregador pentecostal, para lhe ajudar a pedir doações à sua igreja. O missionário americano anuncia o que é chamado de “Unção Financeira dos Últimos Dias”, que custava R\$ 900,00 e prometia entregar, da parte de Deus, “algo que nunca tinha sido entregue antes”: um grande sucesso financeiro sobre a vida daqueles que doassem o valor pedido. A estratégia é bem parecida com aquelas aplicadas nos discursos de Edir Macedo, Valdemiro Santiago e R. R. Soares, o que garantiu a Malafaia um lugar entre os pastores mais influentes do Brasil.

Contudo, as diferenças entre pentecostais e neopentecostais não param por aí, há outros pontos de distinção, desde os rituais religiosos às políticas que regem as relações internas entre os fiéis. As igrejas neopentecostais são marcadas pelos seus megatemplos, a presença constante em canais de TV, pela centralização na figura de um só líder e pelas doutrinas que envolvem a Teologia da Prosperidade e as práticas de cura e “expulsão de demônios” televisionadas¹¹. Já as igrejas pentecostais possuem templos mais modestos, menos espaço em canais de TV, uma estrutura mais horizontalizada e uma doutrina que enfatiza a castidade (não manter relações sexuais antes do casamento), a conduta social (não beber álcool, não fumar) e a busca por dons espirituais (falar em línguas, profetizar, entre outros).

Tradicionalmente, as igrejas pentecostais também davam muita ênfase no uso de roupas e adereços. A mulher geralmente era proibida de usar calça jeans, blusa sem manga e joias. Pintar ou cortar o cabelo, fazer as unhas, se depilar ou usar maquiagem era relacionado à vaidade e passível de punição, sendo inclusive previsto em regimentos oficiais. O homem não podia usar shorts ou andar sem camisa, além de ter restrições em relação ao tamanho do cabelo, que deveria ser preferencialmente curto. Alguns dessas exigências ainda são realidades nas igrejas pentecostais mais “radicais”. Já as igrejas neopentecostais sempre foram mais relaxadas em relação ao uso de adereços e roupas, de maneira que seus membros enfrentavam menos

¹¹Algumas igrejas neopentecostais ficaram famosas pelas longas e cruciantes entrevistas às quais submetem as “entidades demoníacas” antes de expulsarem-nas do corpo de um indivíduo.

interdições no cotidiano. Essa “vantagem” também promoveu o crescimento das igrejas neopentecostais, tendo em vista a facilidade para se adaptar a um código de conduta menos exigente.

Outro ponto relevante é a estrutura adotada entre as igrejas. Quando uma igreja neopentecostal surge, ela geralmente corta laços com a anterior e forma uma estrutura centralizada em torno do seu líder. Por exemplo, em 1980, após um desentendimento com Edir Macedo, R. R. Soares sai da Universal e funda a Igreja Internacional da Graça de Deus, sendo seu principal líder até hoje. Em 1998, é Valdemiro Santiago que rompe com Macedo e funda sua Igreja Mundial do Poder de Deus. Uma das mais recentes é a Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus, fundada pelo ex-pastor da IURD e da IMPD, o apóstolo Agenor Duque. As maiores igrejas neopentecostais, portanto, não formam associações, mas possuem estruturas eclesiásticas independentes. Com isso, todas as suas filiais, nacionais ou internacionais, precisam estar submissas à igreja sede, de maneira que tudo fica centralizado na figura de um líder: Edir Macedo na IURD, R. R. Soares na IIGD, Valdemiro Santiago na IMPD, etc. Esse líder pode adotar diversos títulos (bispo, apóstolo, missionário, etc.) visto que ele irá decidir a hierarquia da sua igreja,

Já as igrejas pentecostais possuem uma estrutura menos centralizada, com pastores mais autônomos. No caso da Assembleia de Deus, por exemplo, em geral, há uma igreja sede em cada cidade, administrativa e financeiramente autônoma, que lidera os pastores de igrejas filiais, submissas à igreja sede. Essas filiais geralmente são chamadas de congregações e o pastor delas é chamado oficialmente de presbítero. Assim, os presbíteros de congregações daquela denominação irão responder ao pastor-presidente da igreja sede. As relações entre todos os “obreiros” são menos verticais, mas existe uma hierarquia na seguinte ordem: auxiliar, diácono, presbítero, evangelista, pastor. Algumas convenções também já possuem a figura do bispo, mas isso é raro entre os pentecostais. Os auxiliares e diáconos ajudam o presbítero, líder das congregações, ou pastor, líder da sede. O evangelista geralmente tem sido usado como um cargo temporário entre o presbítero e o pastor, mas isso pode variar bastante. Assim, ainda que todos sejam chamados de pastores, é comum

que apenas o líder da igreja-sede tenha oficialmente esse título, enquanto os líderes de congregações possuem oficialmente o título de presbítero¹².

A ligação entre as sedes ocorre através de filiações a convenções, que funcionam como uma espécie de associação de igrejas. Essa estrutura é útil para dar assessoria jurídica e contábil aos pastores, além de servirem como forma de validação e reconhecimento para o líder diante de outras igrejas pentecostais. As exigências para participação nas convenções não são complexas e envolvem principalmente a concordância em seguir as doutrinas acordadas entre os membros. As duas maiores convenções pentecostais do Brasil são a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), sob a direção do pastor José Wellington Costa Júnior, e a Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira (CONAMAD), presidida desde 1999 pelo pastor Manoel Ferreira. A maior delas, CGADB, existe desde 1930 e sua fundação está diretamente relacionada aos criadores das Assembleias de Deus e iniciadores do movimento pentecostal no país. O atual pastor presidente “recebeu” a direção de seu pai, o pastor José Wellington Bezerra da Costa, que esteve na direção da CGADB de 1988 a 2017 e já anunciou apoio antecipado à reeleição de Bolsonaro em 2022, caso o atual presidente continue “da maneira como vai” (ROCHA, 2020). Esse apoio é significativo¹³. A CGADB reúne hoje quase uma centena de convenções regionais pelas quais a maioria das Assembleias de Deus estão ligadas. Por exemplo, apenas no Ceará, há quatro convenções: Convenção das Assembleias de Deus do Estado do Ceará (CONADEC), Convenção de Igrejas e Ministros das Assembleias de Deus Ministério de Fortaleza no Estado do Ceará (CIMADEC), Convenção Fraternal de Ministros das Assembleias de Deus do Estado Do Ceará (CONFRADECE) e Convenção de Ministros da Assembleia de Deus Bela Vista no Estado do Ceará (COMADECE). Toda igreja que quiser ser reconhecida como Assembleia de Deus deve estar filiada a uma dessas convenções regionais, que por sua vez estará associada à CGADB.

Atualmente, a CGADB e a Igreja Universal do Reino de Deus são respectivamente as principais representantes do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil e possuem bastante influência política, ainda que de

¹² Essa organização pode variar quando se trata de outras igrejas pentecostais, como a Congregação Cristão no Brasil ou a Igreja do Evangelho Quadrangular.

¹³ Na mesma entrevista em que o pastor José Wellington declarou apoio a Bolsonaro, o jornal O Estado de S. Paulo divulgou que a convenção possui mais de 104 mil pastores e 32 milhões de fiéis. Não conseguimos confirmar a informação por meios oficiais, mas o número não parece exagerado.

maneiras diferentes. A IURD tem praticamente seu próprio partido, o Republicanos¹⁴, que contava em 2019 com pelo menos 30 deputados federais, 40 deputados estaduais e mais de 1,2 mil vereadores. O partido, que é presidido atualmente por Marcos Pereira, bispo da Igreja Universal, planeja ainda conseguir pelo menos 550 prefeituras na eleição de 2020, cerca de 10% dos municípios brasileiros, e triplicar sua presença nas câmaras municipais (REPUBLICANOS, 2019). A CGADB, apesar de ainda não ter um partido próprio, conta com 22 deputados federais, 38 deputados estaduais e 1.010 vereadores, que já estão se articulando para criar o Partido Republicano Cristão (BALLOUSSIER, 2017). Os números são resultados de uma estratégia adotada pela igreja para implantar um “projeto de desenvolvimento” para participar de forma mais ativa da sociedade. Esse projeto, “Cidadania AD Brasil”, é coordenado pelo Conselho Político da CGADB e tem o objetivo de desenvolver uma “consciência política na liderança das Assembleias de Deus” do país e gerenciar o “lançamento de candidatos oficiais da denominação nos pleitos eleitorais em todo Brasil” (CGADB, 2020).

Por esse motivo, apesar das diferenças doutrinárias e litúrgicas entre os pentecostais e neopentecostais, as duas denominações conseguiram estabelecer um alinhamento político que fortaleceu a articulação da Bancada Evangélica no Congresso Nacional. Um dos principais resultados: a crença na existência de uma doutrinação ideológica nas escolas e universidades é sustentada principalmente por grupos religiosos e isso tem se refletido na elaboração e votação de leis que tentam interferir no ambiente pedagógico. Um dos mais conhecidos é o Programa Escola sem Partido, proposta de lei idealizada pelo advogado Miguel Nagib, em 2004, que encontrou entre os evangélicos um forte apoio político. Segundo idealizadores, o programa visa combater um “abuso da liberdade de ensinar”, limitando os assuntos sobre os quais os professores podem falar em sala de aula. Entretanto, esse programa é visto pela maioria dos professores como uma tentativa de impedir a discussão em sala de aula sobre temas vistos como tabus pelos conservadores, como homossexualidade, identidade de gênero, teoria da evolução, socialismo, entre outros. Atualmente, a Bancada Evangélica é a principal apoiadora desse projeto e tem atuado para fazê-lo avançar no congresso sob a justificativa de que o ensino de uma “ideologia de gênero” pode “erotizar” as crianças e influenciá-las inadequadamente no âmbito sexual (FÁBIO, 2018).

¹⁴ Antigo PRB.

2.4 O interdiscurso político-religioso

A força da Bancada Evangélica, registrada oficialmente como Frente Parlamentar Evangélica, já atraía a atenção de líderes religiosos, pesquisadores das ciências humanas e integrantes de todos os espectros políticos desde a década de 80. Entretanto, seu poderio começou a ficar mais evidente e a incomodar a ala progressista, quando conseguiu emplacar o deputado Marco Feliciano (PSC-SP), pastor da Igreja Assembleia de Deus, como presidente da Comissão de Direitos Humanos em 2013. Essa comissão, tradicionalmente conduzida por partidos progressistas, é essencial para analisar e fazer avançar projetos que atingem diretamente grupos historicamente excluídos, minorias étnicas e sociais e grupos mais vulneráveis à violação dos direitos humanos (LGBTs, negros, indígenas, crianças etc.). Na época, a escolha do deputado Marco Feliciano para a condução da Comissão de Direitos Humanos foi mal recebida por ativistas pelas causas das minorias. Além de ser representante de um grupo que confronta constantemente as causas LGBTs, o deputado Feliciano também ficou conhecido por ter sido gravado, em uma de suas pregações, afirmando que os negros se tornaram escravos por serem descendentes de um filho de Noé que fora amaldiçoado (PASTOR, 2013). Ainda assim, os evangélicos conseguiram controlar durante cerca de um ano essa estratégica comissão, mesmo em meio a um governo pretensamente progressista, o que já indicava o crescimento exponencial da sua força política.

Após as eleições de 2018, a Frente Parlamentar Evangélica se consolida como um dos maiores e mais influentes grupos na Câmara dos Deputados, tendo apresentado um crescimento numérico relevante. Com 73 deputados no quadriênio 2011-2014 e 75 no de 2015-2018, a bancada conseguiu eleger 84 deputados para o mandato de 2019-2022, além de 7 senadores, resultando no total de 91 parlamentares que se articulam para implementar suas pautas e influenciar as próximas decisões políticas (DAMÉ, 2018).

A influência dos evangélicos, porém, não está mais restrita ao Legislativo. O governo Bolsonaro¹⁵ deixou bem claro seu apreço pela agenda conservadora,

¹⁵Após se filiar ao PSC, em 2016, Bolsonaro foi filmado sendo batizado pelo pastor Everaldo, presidente do partido, nas águas do rio Jordão, em Israel. Visto que, segundo os Evangelhos, o próprio Cristo teria sido batizado nesse mesmo rio, o importante ato simbólico já indicava a consolidação de uma união entre o então deputado Bolsonaro e a Bancada Evangélica.

principalmente quando se trata de questões que envolvem gênero e homossexualidade. A simpatia que Bolsonaro conquistou dos evangélicos com suas declarações polêmicas merece inclusive alguns estudos: defesa da ditadura (FERNANDES; VALENTE, 2019), com a valorização da tortura e exaltação de torturadores como Brilhante Ustra (MAZUI, 2019); desprezo pela situação de encarcerados (FERNANDES, 2019); ou defesa do assassinato sumário de indivíduos suspeitos (CARVALHO, 2017). Tudo isso parece muito distante dos valores ensinados nos evangelhos cristãos, conforme estudamos nos textos biográficos escritos pelos apóstolos (HOLANDA, 2015). Contudo, o estilo *politicamente incorreto* do atual presidente parece agradar bastante aos evangélicos, a despeito de tudo que ele simboliza. Uma situação representativa dessas contradições pôde ser observada quando Bolsonaro participou de uma edição da Marcha para Jesus em 2019, evento organizado por evangélicos brasileiros desde 1993, e fez um gesto de arma com as mãos. Apesar de remeter à violência, o gesto foi visto com naturalidade e simpatia pelos organizadores e participantes do movimento. A ocasião também foi simbólica por ter sido marcada como a primeira participação de um presidente eleito nesse evento.

Figura 5 – Bolsonaro na Marcha para Jesus



Fonte: Valquer (2019).

Bolsonaro, entretanto, não é o primeiro presidente a se aproximar dos evangélicos para conseguir apoio nas eleições. A principal diferença, no seu caso, foi ter conseguido unir diversas denominações em torno da sua figura, o que parece não ter sido alcançado por candidatos anteriores. Nas eleições de 2002, por exemplo, os eleitores evangélicos ficaram divididos entre o apoio a Serra ou Lula. As duas maiores convenções que representavam boa parte da igreja Assembleia de Deus declararam suporte ao candidato do PSDB, mas o candidato petista conseguiu assegurar o apoio de outras igrejas protestantes, como a Metodista, a Batista, a Sara Nossa Terra, a Universal e até mesmo o de alguns pastores da Assembleia de Deus, como o Silas Malafaia (CRISTINA, 2002). No segundo mandato de Lula, o vice-presidente José de Alencar anunciou sua filiação ao antigo PMR, que viria a se chamar PRB e agora Republicanos, já formado na época por lideranças da Igreja Universal, como o bispo Marcelo Crivella (PEIXOTO, 2005). Essa aliança garantiu vários anos de apoio por parte de algumas igrejas evangélicas aos governos do PT. Porém, um dos primeiros a desertar foi Silas Malafaia, que não apenas se distanciou, como se tornou um dos maiores críticos do PT durante o governo Dilma. Por outro lado, a presidente petista teve o bispo Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo, no Ministério da Pesca e Aquicultura, entre 2012 e 2014, e de um pastor licenciado da Universal, George Hilton, no Ministério do Esporte, entre 2014 e 2016¹⁶.

Contudo, a presença desses pastores vinculados à Igreja Universal nos governos petistas não evitou que os evangélicos se distanciassem da base, principalmente devido às pautas progressistas que incomodam os mais conservadores. No ano de 2016, o então PRB decidiu abandonar a base do governo, selando de vez o rompimento entre a Igreja Universal e os governos petistas. Eduardo Cunha, integrante da Bancada Evangélica e membro da igreja Assembleia de Deus era o presidente da Câmara dos Deputados durante o processo de impeachment e foi um dos principais responsáveis por articular a derrocada da esquerda no governo federal. Esses dois fatos foram bastante significativos e, por isso, o ano de 2016 representa um marco no percurso dos evangélicos na consolidação do poder político, pois pavimentou a total abertura conquistada agora no governo Bolsonaro. Não por

¹⁶A inauguração do suntuoso Templo de Salomão em 2014, construído por Edir Macedo em São Paulo, contou com a presença do ex-governador Geraldo Alckmin (PSDB), do ex-prefeito Fernando Haddad (PT) e da ex-presidente Dilma Rousseff (PT).

acaso, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Assembleia de Deus participaram ativamente dessa reviravolta através dos seus representantes eleitos.

Também não foi por acaso que a campanha presidencial de Bolsonaro resolveu flertar com os evangélicos. Apesar de ser historicamente mais ligado a pautas militares e armamentistas, o então deputado já fazia muito sucesso entre protestantes por ser abertamente contra a homoafetividade. Entretanto, essa aliança foi sendo fortalecida pela adoção de novas pautas apreciadas pela cristandade. Entre os diversos acenos feitos por Bolsonaro aos evangélicos, antes mesmo de ser eleito presidente, devemos destacar pelo menos dois para ser possível delinear o nível de comprometimento que o atual governo tem com as pautas desse grupo.

O primeiro importante aceno foi a promessa de que, como presidente, Bolsonaro iria transferir a embaixada de Israel para Jerusalém, o que significaria reconhecer a cidade sagrada como a capital de Israel. Considerando o conflito histórico entre judeus e palestinos que envolve a cidade de Jerusalém, até o presente momento apenas três países no mundo transferiram sua embaixada para a cidade: Estados Unidos, Guatemala e Paraguai. Mesmo a decisão dos americanos, aliados há mais de 70 décadas a Israel, só ocorreu em 2017, com a ascensão do governo Trump, extremamente controverso pelo seu conservadorismo e discurso anticientificista. A ONU ainda recomenda que os países membros mantenham suas embaixadas em Tel Aviv para que não favoreçam ou apoiem as ações unilaterais de Israel, que não aceita dividir a cidade por motivos religiosos e políticos. O Estado brasileiro sempre adotou uma posição diplomática, seguindo as recomendações da ONU, para evitar se indispor com os palestinos. A influência da cultura judaica no Cristianismo pentecostal, por outro lado, fez com que o anúncio agradasse bastante aos evangélicos, que possuem parte dos seus imaginários sociais moldados pela relação entre os judeus e a cidade de Jerusalém. A decisão, entretanto, não seria estratégica do ponto de vista econômico e diplomático se considerada a relação do Brasil com a Liga de Estados Árabes, pois poderia provocar retaliações por parte desses países, importantes aliados comerciais e principais compradores da carne de frango brasileira (CORRÊA, 2018). O impasse fez com que o governo recuasse e inicialmente abrisse apenas um escritório comercial em Jerusalém, mantendo a promessa de transferir a embaixada futuramente. Ainda assim, o principal prejudicado

por essa mudança, o agronegócio brasileiro, continuará fazendo pressão para que isso não ocorra.

Um outro aceno que demonstrou a forte ligação entre o governo atual e os evangélicos foi quando Bolsonaro, ainda na condição de candidato, convidou o então senador Magno Malta, um dos principais representantes da Bancada Evangélica, para compor sua chapa como candidato à vice-presidência da República, além de classificá-lo como “vice dos sonhos”. Malta também é pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, fundada por Malafaia, e construiu sua plataforma política sobre temas conservadores. Apesar do convite e do elogio, Malta declinou e afirmou que sua intenção era pleitear novamente uma vaga no senado. Contudo, após o resultado das eleições, Magno Malta acabou não sendo reeleito e, apesar disso, foi destaque no primeiro pronunciamento de Bolsonaro como presidente eleito, recebendo a oportunidade de fazer uma oração por Bolsonaro. Malta também aproveitou o histórico momento diante das câmeras para afirmar que a vitória do Bolsonaro foi uma intervenção divina para cortar os “tentáculos da esquerda” (RESENDE, 2018). O discurso demonstra claramente o distanciamento entre as igrejas evangélicas e os governos de esquerda e os setores progressistas da sociedade.

Já no início do governo, apesar de ter sido especulado que Bolsonaro convidaria o ex-senador Magno Malta para algum ministério, essa expectativa alimentada pela bancada evangélica não se concretizou, resultando no isolamento do ex-senador. Por outro lado, a pastora evangélica Damares Alves, ex-funcionária do gabinete de Malta, foi convidada para ser Ministra de Estado, assumindo o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, antigo Ministério dos Direitos Humanos. A Bancada Evangélica nega que tenha indicado o nome de Damares, mas afirmou que se sente contemplada com a escolha da ministra (TURTELLI; HAUBERT, 2018). É importante também destacar que, através do decreto de reorganização dos ministérios (MP 870/2019), a Funai, órgão oficial responsável pelas questões indigenistas, ficou sob a responsabilidade da ministra Damares, o que gerou preocupações a respeito da interferência dos evangélicos na cultura indígena, numa espécie de catequização moderna dos povos indígenas¹⁷. Segundo uma reportagem

¹⁷É importante destacar que, posteriormente, o Congresso alterou a Medida Provisória, forçando o retorno da Funai para o Ministério da Justiça. Alguns dias depois, Bolsonaro editou outra MP com o mesmo conteúdo, em uma clara demonstração de obstinação por esse tema. Foi preciso o ministro

publicada pela Folha de São Paulo (BALLOUSSIER, 2018), o Ministério Público Federal investiga uma ONG fundada por Damares, acusada de incitar o ódio aos indígenas e praticar o tráfico de crianças, a Atini.

Até então, o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos foi a principal via de influência dos evangélicos no executivo, apesar de que a expectativa da bancada era que conseguisse uma maior participação. Entretanto, uma reportagem da revista *Época* (BATISTA; RIBEIRO, 2019) destacou a movimentação nos bastidores do governo para a indicação de um novo Ministro da Educação no período de maior desgaste do então ministro Véléz Rodríguez, ainda em 2019. Na reportagem, relata-se o papel de um pastor evangélico, Carlito Paes, que estaria planejando uma investida sobre o Ministério da Educação, com a ajuda da Bancada Evangélica. Pastor da Igreja da Cidade (São José dos Campos – SP) e Fundador da Rede Inspire de Igrejas, Carlito Paes é apontado como responsável pela indicação da pedagoga evangélica Iolene Lima para a Secretaria Executiva do Ministério da Educação. A evangélica era ex-diretora do Colégio Inspire, fundado por Paes, e causou polêmica assim que seu nome foi indicado por causa de um vídeo divulgado nas redes sociais. No vídeo em questão, Iolene aparece em um programa e explica que o ensino na escola em que era a diretora ocorria a partir da Bíblia, de forma que a Geografia, a História e a Matemática eram vistas pela ótica de Deus. Seu interlocutor era o pastor Carlito Paes. A indicação não foi bem recebida e, uma semana depois, foi anunciado que ela não faria mais parte do governo. Paes negou que tivesse conversado com Bolsonaro sobre, mas chegou a citar durante entrevista à revista o nome de Anderson Correia, ex-reitor do ITA e então presidente da Capes, como um nome que agradaria tanto aos militares quanto aos evangélicos para uma possível sucessão de Véléz Rodríguez. O substituto acabou sendo Abraham Weintraub, considerado um representante da “ala ideológica” do governo e que teve sua gestão marcada por polêmicas. Sua presença se tornou insustentável no governo após divulgação de vídeo da reunião ministerial em que defendia a prisão de ministros do STF, sendo por isso investigado na suprema corte. Assim, foi com o anúncio do terceiro ministro da Educação, o pastor Milton Ribeiro, da Igreja Presbiteriana, que se consolidou a

do supremo Luis Roberto Barroso suspender a decisão do presidente, sob a justificativa de que era inconstitucional, sendo depois confirmada sua posição pelos outros ministros do STF. Celso de Mello, até então o ministro há mais tempo em atividade no STF, classificou a atitude de Bolsonaro como “autoritarismo” e “transgressão” à Constituição Federal. Bolsonaro classificou sua insistência nesse decreto como uma “falha” dele e da sua assessoria (GULLINO; GUERRA, 2019).

presença dos evangélicos no Poder Executivo, sobretudo devido à importância desse ministério.

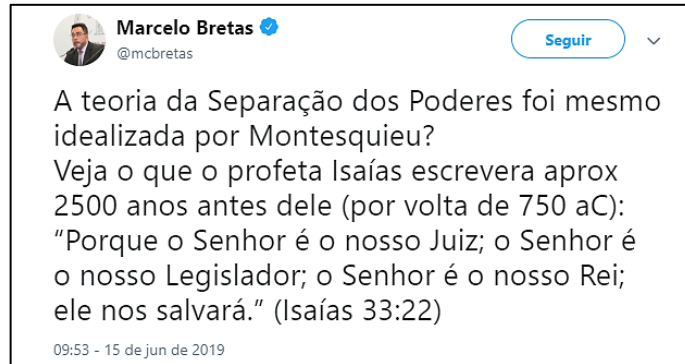
Há, contudo, outras declarações emitidas por Bolsonaro e membros do seu governo que confirmam a invasão do discurso religioso cristão não apenas no âmbito político, mas em diversas esferas historicamente laicas, ainda que conservadoras. Em julho de 2019, durante um culto evangélico realizado na Câmara dos Deputados, Bolsonaro menciona a possibilidade de poder indicar ministros ao STF, declarando em seguida que um desses ministros seria “terrivelmente evangélico”:

Muitos tentam nos deixar de lado dizendo que o estado é laico. O estado é laico, mas nós somos cristãos. Ou para plagiar a minha querida Damares [Alves, ministra]: Nós somos terrivelmente cristãos. E esse espírito deve estar presente em todos os poderes. Por isso, o meu compromisso: poderei indicar dois ministros para o Supremo Tribunal Federal. Um deles será terrivelmente evangélico (CALGARO; MAZUI, 2019).

Na edição 1098 da revista *Época*, veiculada alguns dias depois da declaração de Bolsonaro, uma reportagem aponta dois nomes que estavam sendo tratados como favoritos para a vaga reservada a um ministro “terrivelmente evangélico”: Marcelo Bretas, juiz responsável pela Operação Lava Jato no Rio de Janeiro e adepto de uma vertente evangélica do Cristianismo na Comunidade Evangélica Internacional da Zona Sul; e o advogado André Mendonça, indicado por Bolsonaro para assumir a Advocacia-Geral da União em 2019, o qual atua também como pastor na Igreja Presbiteriana do Brasil.

Bretas ficou conhecido principalmente após determinar a prisão do ex-governador do Rio, Sérgio Cabral, em 2016, e do ex-presidente Michel Temer, em 2019. Além de se encaixar no perfil juiz-evangélico, também recebeu comparações da imprensa ao então juiz Sérgio Moro, que conduzia a Lava Jato em Curitiba, tendo sido inclusive defendido por artistas, em 2017, na ocasião em que foi contrariado pelo ministro Gilmar Mendes, no caso do empresário Jacob Barata Filho (PLATONOW, 2017). Apoiador de Bolsonaro, o juiz se apresenta como bastante religioso nas suas redes sociais, como em um tuíte escrito em 2019, em que faz alusão a um versículo bíblico, misturando discurso político e discurso religioso:

Figura 6 – Twitter de Marcelo Bretas



Fonte: Twitter (2019).

Mas foi André Mendonça, apesar de ter um perfil discreto, que foi apontado como favorito de Bolsonaro, principalmente após uma declaração do próprio presidente que o definiu como “terrivelmente evangélico” (URIBE, 2019). O ex-ministro da AGU e atual ministro da Justiça já chamou a atenção para si ao apresentar ao STF uma solicitação para que ações da polícia¹⁸ dentro de universidades públicas e privadas fossem permitidas (SOUZA, 2019). Por consequência, foi convocado para prestar esclarecimentos na Comissão de Educação da Câmara dos Deputados, onde defendeu seu posicionamento sob a justificativa que as universidades deveriam submeter-se à Constituição e à legislação eleitoral.

Na mesma edição da revista *época*, uma reportagem (OLIVEIRA; DUCHIADE, 2019) cita a presença do discurso cristão em um âmbito do Estado brasileiro que tinha a tradição de possuir um discurso laico: a diplomacia. A reportagem destaca a obsessão do Ministro de Estado das Relações Exteriores, Ernesto Araújo, pelos temas ideológicos:

A presença da religião no discurso diplomático é uma novidade. Se antes era recomendável que as crenças religiosas fossem reservadas à vida privada dos diplomatas, hoje há um estímulo tácito para que o assunto seja discutido abertamente. A religião passou a ser tema de discursos e textos do chanceler, para quem a herança judaico-cristã deve ser recuperada na sociedade brasileira e os "valores cristãos" devem estar no centro da relação do governo Bolsonaro com o mundo. Foi em nome deles que Araújo determinou que nenhum documento diplomático brasileiro pode ter a palavra "gênero", que

¹⁸As operações da polícia em universidades estavam proibidas desde outubro de 2018, quando a ministra do STF, Cármen Lúcia, atendeu a uma ação movida pela procuradora-geral da República, Raquel Dodge, que apontava excessos na ação policial e aludia à necessidade de garantia da liberdade de expressão nas universidades. As ações policiais ocorriam no contexto da corrida eleitoral, com relatos de recolhimento de faixas com a expressão “contra o fascismo” e interrupção de reuniões, além da realização de interrogatórios com a comunidade acadêmica e procedimentos de busca e apreensão de documentos.

implica a possibilidade de identidades diferentes da determinada pelo sexo biológico. Nas votações da semana passada no Conselho de Direitos Humanos da ONU — quando o Brasil alinhou-se a ditaduras árabes em resoluções sobre direitos sexuais e das mulheres —, a embaixadora Maria Nazareth Farani Azevêdo disse que o governo Bolsonaro considera gênero "sinônimo de sexo biológico" (OLIVEIRA; DUCHIADE, 2019).

Outro âmbito muito focado pelo governo Bolsonaro é o cultural. Em agosto de 2018, após causar polêmica por criticar a Agência Nacional do Cinema (Ancine), Bolsonaro sinalizou, através de seu porta-voz, Rêgo Barros, que iria intervir no conteúdo produzido pela agência, através da seguinte declaração: “É muito importante que o produto da Ancine esteja alinhado com o sentimento da maioria da nossa sociedade. Um sentimento de dever, de cultura adequada, um sentimento cristão” (COLETTA, 2019).

Não é possível saber exatamente de que maneira essa relação entre o Estado brasileiro e os setores evangélicos irá se desenvolver nos próximos anos, mas o poder econômico de grupos religiosos como a Igreja Universal, detentores de veículos de comunicação, dá fortes indícios de que ainda há espaço para o crescimento de uma afinidade que não deveria existir. A disputa entre evangélicos e católicos nas eleições para os Conselhos Tutelares de 2019, por exemplo, chamou a atenção da imprensa devido aos relatos de igrejas estimulando a participação dos fiéis (FELLET, 2019) como forma de dominar mais um “setor estratégico”¹⁹. Além disso, há um aumento na produção e transmissão de conteúdo midiático voltado para o público evangélico, como novelas, filmes, shows, programas televisivos, entre outros, o que tem midiaticizado com maior frequência e extensão os discursos produzidos nesse meio.

Tudo isso significa que estamos aprofundando as oposições entre campos discursivos que, teoricamente, seriam distintos devido aos espaços nos quais circulam. As fronteiras entre essas grandes unidades discursivas, que pareciam bem delimitadas pelo seu caráter tópico, ou institucional, tornam-se cada vez menos nítidas, de maneira que o interdiscurso passa a comportar novos embates e conflitos. Valores religiosos passam a ser negociados com cada vez mais frequência no âmbito

¹⁹Em Araçatuba, interior de São Paulo, uma mãe perdeu a guarda da filha de 12 anos após ação movida pelo Conselho Tutelar da cidade devido a uma denúncia de maus tratos feita pela avó. Os pais da criança, praticantes do candomblé, argumentam que a motivação foi intolerância religiosa, pois a denunciante é evangélica e o caso ocorreu após o ritual de iniciação da jovem à religião dos pais (MOURA, 2020).

educacional, acadêmico, diplomático, econômico, político e midiático. Não que esse cruzamento seja novidade, ou um fenômeno exclusivo dos nossos dias, mas parece estar havendo uma maior liquidez entre os limites, de maneira que fica mais difícil distinguir entre o secular e o religioso, dois campos que vinham sendo bem delimitados desde que a ideia de laicidade passou a prevalecer no domínio político. Desse modo, levando em conta a atual conjuntura sociopolítica do Brasil e a influência dos evangélicos nessa situação, é fácil perceber o quanto é necessário que a academia entenda o discurso religioso da atualidade, pois sua esfera de influência está ultrapassando o espaço dos templos e avançando cada vez mais sobre espaços cotidianos.

Além disso, visto que o desenvolvimento da ciência só é possível por meio de investimentos consistentes na área da educação, o controle do Estado por grupos religiosos pode interferir na maneira como essa verba é aplicada. Um fato recente que chamou atenção foi a afirmação dada pelo então Ministério da Educação, Weintraub, de que o governo iria reduzir os investimentos nas áreas de sociologia e filosofia para priorizar os investimentos em áreas como engenharia e veterinária (RIGHETTI; RANIERI, 2019). Um dos exemplos utilizados citava o Japão como um país que tinha se desenvolvido diminuindo os investimentos nas áreas de ciências humanas. Esse posicionamento evidentemente tem relação com as críticas constantes feitas pelo atual presidente, Jair Bolsonaro, que afirma haver uma doutrinação ideológica nas universidades brasileiras.

Em suma, o objetivo desse panorama sobre a esfera de influência do discurso de evangélicos é para reforçar o quanto o discurso religioso tem influenciado decisões importantes que orientam o andamento da educação, da ciência e, conseqüentemente, do país. Não é nossa intenção aqui desenvolver uma discussão sobre todas as implicações desse avanço, que seria mais adequado a um estudo sociológico. Por outro lado, não poderíamos deixar de salientar novamente que a Constituição Federal de 1988 determina que o Estado brasileiro é laico, o que significa que o governo não deveria tomar decisões que discriminem ou privilegiem alguma crença ou religião. Além disso, um Estado laico deveria garantir também que a prática científica não sofra pressões por parte de grupos religiosos, o que se torna impossível caso os órgãos responsáveis pela educação e ciência sejam controlados e influenciados por um desses grupos.

Contudo, não acreditamos que todos os evangélicos são simplesmente enganados ou manipulados pelos seus líderes, detentores do poder. Entendemos que há um contrato de interação estabelecido entre os líderes e os religiosos, pelo qual, ao mesmo tempo em que os evangélicos são levados a acreditar naquilo que o líder proclama, o líder só pode ser validado se sua conduta estiver de acordo com aquilo que seus seguidores acreditam. Há então um jogo de poder (FOUCAULT, 1979) que é responsável pela coesão, pelo funcionamento desses empreendimentos e que é preciso ser estudado. Nessa perspectiva, é necessário observar que há inúmeras estratégias persuasivas sendo utilizadas para que os membros de algumas igrejas reconheçam condutas socialmente nocivas como válidas, sobretudo as que usam de violência e ilegalidade. Em consequência, quanto mais o poder é centralizado nas mãos de uma liderança, mas ferramentas de controle podem ser aplicadas sobre os seguidores.

Tendo em vista essa problemática, devemos estar atentos a essa urgente necessidade de se estudar o discurso religioso que emerge nos meios sociais, na medida em que percebemos a papel da religião no distanciamento entre os grupos que compõem o país e um acirramento de posições sociopolíticas. Não significa combater a religião ou apontar incoerências em seus procedimentos, mas entender a práxis e os imaginários sociais que orientam a produção do seu discurso.

2.5 O eterno retorno: o discurso religioso do mito ao testemunho

A narrativa é tão inerente ao ser humano quanto a própria linguagem. Das escuras salas de cinema, como forma de entretenimento, aos tribunais, como provas decisivas para condenar ou absolver um homem, ou simplesmente em um livro infantil, para distrair e passar valores morais às crianças, a narrativa está em todo e qualquer lugar, como forma de interação social, por isso, poderíamos, sem exagero, considerá-la vital para os seres humanos. Barthes (2011, p. 19) afirma que “a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há, nunca houve em lugar nenhum povo algum sem narrativa” e conclui esse raciocínio afirmando que “a narrativa está sempre presente, como a vida”.

Recentemente, o historiador israelense Yuval Noah Harari gerou notável interesse a respeito de seu livro *Sapiens – Uma breve história da humanidade*,

publicado originalmente em Hebraico e traduzido para mais de 30 idiomas. No livro, Harari (2017) traça uma trajetória do homem desde a Revolução Cognitiva até o século XXI, argumentando sobre os motivos que foram determinantes para a evolução da humanidade. O principal argumento do autor é que o Homo sapiens só foi capaz de dominar o mundo porque a Revolução Cognitiva nos capacitou com uma característica única em relação aos outros animais: a capacidade de desenvolver uma linguagem complexa que permite que contemos e acreditemos em mitos.

Harari (2017) explica que, do ponto de vista biológico, os Homo neandertais teriam mais chances de sobreviver, pois eram mais fortes, tinham cérebros maiores e possuíam mais pelos, o que os tornava mais resistentes ao frio. Porém, a capacidade linguística que o Homo sapiens desenvolveu possibilitou que a espécie formasse grupos maiores e mais organizados, levando vantagem na caça de grandes animais, defesa de território e desenvolvimento de ferramentas que facilitavam as atividades necessárias para sobrevivência. Segundo o autor, em condições normais, os animais formam bandos com números limitados de indivíduos. Os chimpanzés, por exemplo, formam grupos que possuem entre 20 a 50 membros. Até desenvolver a capacidade de falar, o Homo sapiens teria formado inicialmente grupos pequenos como esses, mas graças ao que o autor chama de capacidade de “fofocar”, nossa tendência a compartilhar informações pessoais sobre outros integrantes do grupo, os números foram aumentando. Esse interesse em conhecer e falar sobre os parceiros possibilitou aos membros de determinados grupos descobrir quem era confiável e quem não era, o que proporcionou a formação dos grupos de até 150 pessoas.

Harari (2017) explica, porém, que o que teria sido determinante para nossa espécie conseguir formar cidades com milhares de pessoas e impérios que governaram centenas de milhões teria sido nossa capacidade de contar ficções. Segundo o autor, nossa linguagem possui a singular característica de transmitir informações sobre coisas que não existem. Desse modo, somos capazes de criar e acreditar em histórias fictícias, habilidade essencial para nossa atual organização social. O papel do mito, para o historiador, teria sido o de unir muitas pessoas ao redor de uma ideia, causa ou instituição. Com os mitos, o homem seria capaz de imaginar coisas coletivamente, o que poderia facilitar a cooperação entre um grande número de indivíduos.

Toda cooperação humana em grande escala – seja um Estado moderno, igreja medieval, uma cidade antiga ou uma tribo arcaica – se baseia em mitos partilhados que só existem na imaginação coletiva das pessoas. As igrejas se baseiam em mitos religiosos partilhados. Dois católicos que nunca se conheceram podem, no entanto, lutar juntos porque ambos acreditam que Deus encarnou em um corpo humano e foi crucificado para redimir nossos pecados. Os Estados se baseiam em mitos nacionais partilhados. Dois sérvios que nunca se conheceram podem arriscar a vida para um salvar ao outro porque ambos acreditam na existência da nação sérvia, da terra natal sérvia e da bandeira sérvia. Sistemas judiciais se baseiam em mitos jurídicos partilhados. Dois advogados que nunca se conheceram podem unir esforços para defender um completo estranho porque acreditam na existência de leis, justiça e direitos humanos — e no dinheiro dos honorários. (HARARI, 2017, p. 36).

De fato, não é tão difícil concluir que essa organização social avançada apenas foi possível devido à nossa capacidade de falar e comunicar, mesmo sem o conhecimento dessa teoria. A antiga história da Torre de Babel, comum a várias religiões e bastante conhecida no Ocidente por causa do Cristianismo, já narrava como a linguagem dava um poder incalculável ao homem. Segundo o mito religioso, quando os homens se organizaram para construir uma torre cujo ápice penetrasse os céus, o próprio lahweh teria descido à terra e, preocupado com essa possibilidade, criou as várias línguas e dispersou os humanos:

Ora, lahweh desceu para ver a cidade e a torre que os homens tinham construído. E lahweh disse: “Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora nenhum desígnio será irrealizável para eles. Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros.” lahweh os dispersou daí por toda a face da terra e ele cessaram de construir a cidade (Gênesis, 11:5-9).

Porém, a teoria proposta por Harari (2017) coloca a ficção como mais do que um mero instrumento de entretenimento humano, mas como a grande responsável pelas suas principais realizações. Basta pensarmos que seria impossível usar dinheiro, realizar um curso em uma Universidade ou abrir uma empresa sem essa habilidade de acreditarmos em realidades narrativizadas. Tanto o dinheiro, como o diploma universitário ou os papéis de fundação da empresa são ficções criadas para convencer os membros da nossa sociedade de que devemos cooperar, ainda que não conheçamos os nossos interlocutores. Em última instância, o mito possibilitou a maioria dos contratos necessários para a formação das sociedades humanas, o que o tornaria vital para nossa vida coletiva.

Mircea Eliade, um dos mais importantes estudiosos da religião, na tentativa de traçar uma definição de mito, começa estabelecendo que o mito é “uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”. Para o autor, o mito, em um sentido amplo, é responsável por contar uma história sagrada, relatando “um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’” (ELIADE, 2016, p. 11).

Para os religiosos, o contato com o sagrado é fundamental. Eliade (2008, p. 7) afirma que uma característica comum de todas as religiões é criar uma oposição entre o sagrado e a vida religiosa ao profano e à vida secular. Essa oposição é muito comum de ser observada nos testemunhos religiosos, principalmente com a intenção de valorizar os elementos do sagrado e rejeitar tudo aquilo que for profano.

Eliade (1992, p. 13) propõe então o termo *hierofania* para indicar o “ato da manifestação do sagrado”, isto é, quando algo do sagrado se revela a alguém. Para ele, a história das religiões é composta por inúmeras hierofanias, desde as mais simples, como a manifestação de algo sagrado em pedras ou árvores, até a mais suprema, no caso da encarnação de Deus em Jesus Cristo.

Otto (2007 [1917]) discute essa questão a partir de suas experiências religiosas e também enxerga o sagrado como essência das religiões. Contudo, ele pontua que essa noção é mais complexa do que aparenta, de maneira que comportaria um elemento racional, representado nas narrativas religiosas, na moral, na doutrina, por exemplo, mas apenas isso não daria conta de explicar o sagrado. Para ele, existiria um elemento irracional no sagrado, o qual propõe chamar de *numinoso*. Na tentativa de delinear esse conceito, o autor faz referência às experiências religiosas marcadas por um momento de forte excitação, um estado psíquico “de solene devoção e arrebatamento” que causa um sentimento de nulidade diante de um “poder avassalador. Otto defende, no entanto, que

essa qualidade do poder referido não é formulável em conceitos racionais; ela é “inefável”, somente pode ser indicada indiretamente pela evocação íntima e apontando para o peculiar tipo e conteúdo da reação-sentimento, desencadeada na psique por uma experiência pela qual a própria pessoa precisa passar. (OTTO, 2017, p. 42).

Jung (1978, p.9) retoma Otto para definir o que entende por religião: um efeito que “se apodera e domina um sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador”, de maneira que “o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é

independente de sua vontade”. Entretanto, Jung explica, seu entendimento de religião não se limita a apenas uma “profissão de fé religiosa”, apesar de acreditar que toda profissão de fé está fundamentada na experiência do numinoso. Para ele, a religião seria como uma “atitude do espírito humano” diante de certos fatores concebidos como “potências”, os quais podem ser espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais ou quaisquer outras denominações. De qualquer modo, poderiam ser quaisquer fatores que, pela experiência de um sujeito, se mostrassem “suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados” (JUNG, 1978, p 10).

Eliade (1992, p. 98) aproxima-se de Jung ao sustentar que mesmo aqueles que não se assumem religiosos ainda se comportam “religiosamente”, embora não estejam conscientes. Ou seja, a religião seria mais uma “função” do que propriamente um “sistema”. Para ele, o elemento religioso pode aparecer no “homem moderno” como resquícios do *homo religiosus*, seja através de festejos e ritualismos descaracterizados, “camuflados”, seja na fascinação pelos mitos antigos, agora sob a forma de livros, filmes e espetáculos. A leitura, ele explica, “comporta uma função mitológica”, pois permite ao homem moderno ser projetado para fora do seu tempo e se integrar a outros ritmos, viver outras histórias.

Já Durkheim (1996), buscando de forma mais rigorosa um conceito de religião, questiona ideias recorrentes a respeito desse fenômeno, como a de que ele sempre estaria relacionado a crença em deuses e seres espirituais. Para ele, as religiões devem ser entendidas como sistemas solidários de “crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32).

Durkheim (2012 [1913]) também se afasta da ideia de que a religião seria uma condição do “homem primitivo”, assumindo que ela faz é na verdade uma construção social. O autor afirma que a questão central sobre religião não deveria ser “como conseguimos conceber algo além daquilo que vemos?”, mas do que são feitas e quais as origens das “forças” que estariam por trás de nossas crenças, que permitem aos fiéis atuar de maneira especial. Para ele,

quando o fiel está no estado religioso, ele se sente em contato com forças que apresentam as duas características seguintes: elas o dominam e elas o sustentam. Ele sente que elas são superiores àquelas das quais ele dispõe ordinariamente, mas, ao mesmo tempo, ele tem a impressão de que participa desta superioridade. Ele pode mais. (DURKHEIM, 2012, p. 31).

O sociólogo sugere que esse “afluxo” que o homem religioso pode sentir é geralmente mal interpretado, de maneira que nós nos iludimos com os fins para o quais esse poder poderia ser empregado, “acreditamos, erroneamente, que ele nos permite dominar o mundo, impor a ele nossas vontades, torná-lo dócil aos nossos desejos” (DURKHEIM, 2012, p. 31). Por outro lado, isso não implica que essa força seja imaginária. Durkheim defende que a fonte dessa força, que não seria “puramente” uma força física, está além do indivíduo, não em um plano sobrenatural, mas na “fusão” da pluralidade de forças individuais, as forças coletivas. Por esse motivo, sua concepção de religião assenta-se numa perspectiva social: “a sociedade é, portanto, a fonte eminente da vida moral a partir da qual os indivíduos nutrem a sua própria vida moral” (DURKHEIM, 2012, p. 32).

Eliade (2016, p. 159), por outro lado, vê essa ligação do homem religioso com o poder mais como um desejo de possuí-lo do que como um fato, o que teria dado origem às histórias mitológicas de deuses e heróis, sustenta o filósofo. Ele compara esse mecanismo aos personagens das histórias em quadrinhos de super-heróis (*comic strips*), que representariam uma espécie de versão moderna dos heróis mitológicos. Um exemplo seria a figura do Superman, que se disfarça sob a identidade modesta do jornalista Clark Kent. Contudo, enquanto Clark tem uma personalidade tímida e apagada, sua verdadeira essência é heroica e poderosa:

Essa camuflagem humilhante de um herói cujos poderes são literalmente ilimitados, revive um tema mítico bastante conhecido. Em última análise, o mito do Superman satisfaz às nostalgias secretas do homem moderno que, sabendo-se decaído e limitado, sonha revelar-se um dia um “personagem excepcional, um “herói”. (ELIADE, 2016, p. 159).

São duas formas de analisar a discursivização do poder nos discursos religiosos, mas não significa que sejam contrárias. Durkheim dá ênfase ao aspecto social do homem religioso, enquanto Eliade ressalta suas aspirações individuais. De qualquer forma, esse fenômeno pode ser observado nas narrativas dos testemunhos evangélicos, que frequentemente relatam situações em que o protagonista supera desafios incríveis com a ajuda divina, revelando-se um verdadeiro herói com poderes

sobrenaturais. Não apenas isso, mas a própria essência do Pentecostalismo e do Neopentecostalismo se baseia na aquisição de dons divinos, que começam com um “Batismo no Espírito Santo” e pode incluir o poder de falar em línguas desconhecidas, curar doenças que a medicina não conseguiria, receber revelações divinas, entre vários outros poderes sobrenaturais. Portanto, em meio ao secularismo da vida moderna, narrar e escutar essas narrativas, fazer parte dessa prática discursiva, parece ter a capacidade de colocar esses sujeitos novamente em contato com uma realidade muito mais fascinante e extraordinária, uma realidade da qual fomos expulsos ao adentrarmos na modernidade positivista e materialista. O que para os mais céticos pode soar como quixotesco e excêntrico, para aqueles que acreditam no sobrenatural é encantador e magnífico, um pequeno vislumbre do paraíso em meio ao purgatório da vida cotidiana, o que só poderia ser proporcionado pela ação divina no mundo natural, a ação do sagrado nos seres profanos.

Por esse motivo, propomos definir os testemunhos analisados como narrativas hierofânicas, pois sua constituição se dá em torno da manifestação do sagrado no profano. Entretanto, esse termo não define simplesmente intervenções de ordem sobrenatural no natural, que também podem ser observadas nos testemunhos. Não é apenas porque encontramos relatos de curas milagrosas ou aparições de seres espirituais, mas porque essas experiências relatam transformações operadas pelo sagrado sobre o plano profano que assumem uma forma simbólica para aqueles que participam da encenação languageira.

Assim, em nosso trabalho, estamos lançando um olhar sobre os testemunhos de evangélicos pentecostais, um gênero narrativo que faz parte do discurso religioso e possui ainda outras especificidades: é uma narrativa de vida contada por sujeitos que relatam ter vivido experiências transformadoras operadas por Deus; é compartilhada em público, geralmente no ambiente eclesiástico, de maneira que o auditório presente compartilha dos mesmos imaginários sociais e posicionamentos do sujeito que fala; é pessoal, não representa diretamente os interesses ou a posição da instituição em que a interação ocorre; não tem caráter terapêutico, nem está vinculada a atividades de formação (pelo menos não de forma consciente); não é uma prática comum a todas as vertentes do Cristianismo, visto que predomina sobretudo nas igrejas pentecostais.

3 DISCUSSÃO TEÓRICA

Nesse capítulo, discutiremos as teorias de base das quais lançamos mão para fundamentar nossa pesquisa e os conceitos mais importantes para nossa análise. Além da Análise do Discurso que tem início em Pêcheux, tomaremos conceitos do modelo de análise proposto e desenvolvido por Charaudeau, em especial o seu importante trabalho de sistematização de pressupostos semiolinguísticos. Em relação à concepção de Ethos Discursivo (MAINGUENEAU, 2013; CHARAUDEAU, 2015; AMOSSY, 2011), realizamos uma reflexão sobre o termo a partir de uma reconstrução do seu uso em trabalhos recentes e esperamos que nossa discussão seja útil não apenas para a análise feita em nossa pesquisa, mas também para sistematizar uma pequena parte do que está sendo dito atualmente sobre o tema. Para completar, explicitamos nossas concepções de narrativa e de gêneros (auto)biográficos, visto que a narrativa possui uma posição de destaque em nosso trabalho.

3.1 As Análises de Discurso Francesas: de Pêcheux a Maingueneau

No final da década de 60, enquanto atuava como pesquisador da *École Normale Supérieure*, em Paris, Pêcheux dá início a esse projeto teórico que mais tarde ficaria conhecido como Análise do Discurso (AD)²⁰. Em seu livro *Análise Automática do Discurso* (AAD), Pêcheux analisa teorias/métodos que tentavam dar conta dos sentidos de textos e propõe deslocar o foco da produção dos sentidos para a exterioridade linguística.

Em Saussure (1913), a semântica é convocada para dentro do domínio da língua a partir da significação e da noção de valor, mas Pêcheux dá início ao seu projeto teórico para uma análise dos sentidos defendendo ser inevitável a diferenciação de um outro campo de estudos, o que representou portanto uma ruptura epistemológica. O autor compara a visão saussuriana de um discurso político (um deputado discursando na Câmara) com a visão de um sociólogo. Para ele, o ponto de

²⁰Chamaremos de Análise do Discurso (AD) a “disciplina” formada pelo conjunto dos postulados que foram elaborados a partir do projeto teórico de Pêcheux e de Análises de Discurso Francesas (ADF) quando quisermos incluir as diferentes abordagens que foram sendo desenvolvidas a partir desse projeto inicial.

vista saussuriano trataria o discurso como sendo da “ordem da fala”, sendo visto então como uma manifestação individual da língua. Já o sociólogo, diz Pêcheux, toma esse discurso como pertencente a um sistema de normas que não seriam nem individuais e nem universais, mas derivadas de uma “estrutura ideológica política, correspondendo, pois, a um certo *lugar*, no interior de uma formação social dada” (PÊCHEUX, 1997a [1969], p. 76-77). Em seguida, ele apresenta o que se tornou um dos mais importantes conceitos nas ADF, a noção de “condições de produção”:

Em outras palavras, o discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas: por exemplo, o deputado pertence a um partido político que participa do governo ou a um partido de oposição; é porta-voz de tal ou tal grupo que representa tal ou tal interesse, ou então está “isolado” etc. Ele está, pois, bem ou mal, situado no interior da relação de forças existentes entre os elementos antagonistas de um campo político dado: o que diz, o que enuncia, promete ou denuncia não tem o mesmo estatuto conforme o lugar que ele ocupa; a mesma declaração pode ser uma arma temível ou uma comédia ridícula segundo a posição do orador e do que ele representa, em relação ao que diz: um discurso pode ser um ato político direto ou um gesto vazio, para “dar o troco”, o que é uma outra forma de ação política. (PÊCHEUX, 1997a, p. 77).

Como consequência desse entendimento, pelo menos três princípios tornaram-se centrais nessa teoria e são fundamentais para definir adequadamente o que seriam as condições de produção: discurso, sujeito e ideologia. Entretanto, precisamos não apenas esclarecer essas concepções, mas também discutir a aplicação delas ao longo do desenvolvimento das pesquisas discursivas, pois todas sofreram dilatações, questionamentos e reformulações com o passar do tempo.

Começemos por ideologia. Não que este seja o mais simples, pois, a rigor, nenhum desses conceitos é fácil de definir e cada um exigiria centenas de páginas para ser considerado uma discussão adequada. No caso de ideologia, é ainda mais delicado devido ao distanciamento que a AD tem tomado dos *corpora* político-doutrinários, o que resulta no desinteresse por esse conceito em suas pesquisas recentes (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 267). Entretanto, a Análise Crítica do Discurso (ACD), principalmente através de Van Dijk, tem se interessado em discutir essa concepção em função do lugar privilegiado que a dimensão sociopolítica tem recebido em suas pesquisas. Dessa forma, ainda que muitas pesquisas estejam evitando o uso do termo, ainda há espaço para discussões sobre ele e muitos autores

continuam propondo maneiras de conceituá-lo e aplicá-lo atualmente. Eagleton (1997) nos lista algumas definições de ideologia que podem ser encontradas atualmente:

- a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social;
- b) um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social;
- c) ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante;
- d) ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante;
- e) comunicação sistematicamente distorcida;
- f) aquilo que confere certa posição a um sujeito;
- g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais;
- h) pensamento de identidade;
- i) ilusão socialmente necessária;
- j) a conjuntura de discurso e poder;
- k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo;
- l) conjunto de crenças orientadas para a ação;
- m) a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal;
- n) oclusão semiótica;
- o) o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social;
- p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural (EAGLETON, 1997, p. 15).

Em Pêcheux, a noção de ideologia está relacionada ao exercício do poder por influência do marxismo. Especificamente devido a Althusser (1980), principal responsável pela maneira como a AD concebeu a ação da ideologia nos sujeitos. Em sua releitura de Marx, Althusser retoma dois importantes conceitos marxistas: a metáfora do edifício, que representaria a estrutura de uma sociedade pela divisão em dois níveis, infraestrutura e superestrutura, e o aparelho de Estado. Na metáfora do edifício, a infraestrutura seria a base econômica, constituída pelas forças produtivas e as relações de produção. Já a superestrutura comportaria duas instâncias, uma jurídico-política (direito e Estado) e outra ideológica (vindo da religião, da moral, da política, do jurídico, entre outros). O aparelho de Estado concebe a noção de Estado como a “força de execução e de intervenção repressiva” utilizada pela classe dominante para assegurar a dominação sobre a classe operária (1980, p. 31-32). Althusser aponta, entretanto, que essas duas concepções estariam limitadas pelo caráter “descritivo” da teoria marxista, isto é, elas possibilitam entender o funcionamento do Estado e da organização social, mas não se aprofundam o suficiente.

Apontando então a necessidade de se esmiuçar o funcionamento do Estado e da sociedade, Althusser elabora sua teoria dos *aparelhos ideológicos de Estado*. Em sua tese, ele defende que o papel do Estado é garantir a perpetuação do poder na classe dominante na verdade por dois meios. Além dos Aparelhos Repressores de Estado (ARE), já previstos na teoria marxista e representados na polícia, no exército, nos tribunais, nas prisões, etc., ele sugere a existência dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), manifestos na religião, escola, família, direito, política, sindicato, cultura e informação (ALTHUSSER, 1980, p. 42-45). O aparelho repressivo funcionaria prevalentemente pela violência e o aparelho ideológico, pela ideologia, mas os dois poderiam ser repressivos ou ideológicos em alguma medida. Em síntese, o autor complementa a clássica divisão marxista entre poder de Estado e Aparelho de Estado, apontando duas instâncias desse aparelho: uma mais repressiva e outra mais ideológica.

Temos então já algumas informações importantes sobre a noção de ideologia influente inicialmente na AD: ela faz parte da estrutura social, se manifesta através do discurso veiculado em certos espaços, e é vista como um instrumento de dominação do sujeito. Entretanto, há outros traços importantes que é preciso evidenciar aqui antes de seguir em frente.

Althusser esboça uma proposta de ideologia em contraponto à de Marx. Ele lembra que, de acordo com a visão marxista, o conceito de ideologia é concebido como “pura ilusão”, uma construção imaginária que, diferentemente da história concreta, dos indivíduos concretos, não teria existência material e, portanto, não teria uma história própria (ALTHUSSER, 1980, p. 72-73). Althusser, por outro lado, propõe pensar a ideologia da mesma forma que Freud pensa o inconsciente, uma realidade dotada de uma estrutura e de um funcionamento, os quais fazem dela uma realidade “omni-histórica, no sentido em que esta estrutura e este funcionamento estão, sob uma mesma forma, imutável, presentes naquilo a que se chama a história inteira” (ALTHUSSER, 1980, p. 75). Parafrazeando Freud, afirma Althusser (1980, p. 75): “a ideologia é eterna”.

Para explicar melhor como ele pensa a estrutura e o funcionamento da ideologia, o filósofo francês defende primeiro duas teses: “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência” e a “a ideologia tem uma existência material”. A primeira se contrapõe à crença de que os

homens representam na ideologia suas condições reais de existência, seu mundo real. Para Althusser (1980, p.81), é na verdade a relação com essas condições de existência que está no centro de toda representação ideológica. Nas suas palavras, “o que é representado não é o sistema das relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária destes indivíduos com as relações reais em que vivem” (ALTHUSSER, 1980, p.82). Essa concepção implica uma sofisticação em relação ao modo marxista de ver ideologia como uma simples representação da realidade, o que abria questionamentos sobre os motivos de haver uma deformação dessa representação do real no ideológico. Em Althusser, essa deformação é constitutiva da ideologia em razão da natureza imaginária da relação representada.

A segunda tese é exemplificada nos aparelhos ideológicos, ou seja, a materialidade da ideologia pode ser flagrada nos AIE. Althusser (1980, p.86) cita um indivíduo religioso para defender que o conjunto das “ideias” desse indivíduo será responsável por reger sua prática diária, suas ações: se crê em Deus, vai à igreja assiste uma missa/culto, ajoelha-se, reza, confessa seus pecados, faz penitência; se crê na Justiça, vai obedecer às leis ou até manifestar-se ao perceber que elas estão sendo violadas. O autor explica:

Diremos, portanto, considerando apenas um sujeito (tal indivíduo), que a existência das ideias da sua crença é material, porque as suas ideias são actos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais que são também definidos pelo aparelho ideológico material de que relevam a ideias desse sujeito. (ALTHUSSER, 1980, p.88-89).

Isso significa que, apesar da “deformação imaginária”, a ideologia irá existir através dos atos de um sujeito, em práticas que fazem parte, por exemplo, de rituais ou protocolos existentes em um aparelho ideológico. À medida que uma ideologia se materializa na prática, a prática só existe através de uma ideologia.

Essas duas primeiras teses são usadas para chegar à tese central dessa teoria sobre ideologia: só existe ideologia pelo sujeito e para os sujeitos. Ou, como também o autor afirma, “a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos” (ALTHUSSER, 1980, p.93). E, nesse ponto, encontramos a importância dessa formulação para a AD, pois sua concepção de sujeito estava irremediavelmente atrelada à noção de ideologia em seu surgimento. Da mesma maneira que em Althusser:

[...] a categoria de sujeito é constitutiva de toda a ideologia, mas ao mesmo tempo e imediatamente acrescentamos que a categoria de sujeito só é constitutiva de toda a ideologia, na medida em que toda a ideologia tem por função (que a define) “constituir” os indivíduos concretos em sujeitos. É neste jogo de dupla constituição que consiste o funcionamento de toda a ideologia, pois que a ideologia não é mais que o seu próprio funcionamento nas formas materiais de existência desse funcionamento. (ALTHUSSER, 1980, p. 94. grifo do autor).

Voltaremos depois a discorrer sobre as implicações dessa percepção de sujeito interpelado pelo ideológico e como isso afetará nossa pesquisa. Antes, porém, é preciso falar sobre noção de discurso e, para isso, precisamos retornar à AAD.

Como vimos, Pêcheux dá início a sua teoria a partir de uma discussão sobre a produção de sentidos nos textos, tendo em vista as lacunas das teorias da época. Com base em seus primeiros pressupostos, elaborou uma metodologia de descrição do processo discursivo, “o esboço de uma análise não-subjetiva dos efeitos de sentido que atravessa a ilusão do efeito-sujeito (produção/leitura) e que retorna ao processo discursivo por uma espécie de arqueologia regular” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997, p. 170). Diante da dificuldade da tarefa à qual se propôs, precisou reformular alguns conceitos e reajustar o método, de modo que é possível dividir esse percurso em três fases distintas: AD-1, AD-2 e AD-3 (PÊCHEUX, 1983, p.311). Não esmiuçaremos aqui todas as mudanças que ocorreram ao longo desse percurso, mas destacaremos aquelas que são relevantes à nossa discussão.

Inicialmente, a AD concebia o processo de produção discursiva como “uma máquina autodeterminada e fechada sobre si mesma” (PÊCHEUX, 1997b, p. 311). Assim, todo discurso produzido sofreria restrições advindas das condições de produção estabilizadas que poderiam ser previstas através do estudo de um corpus daquele discurso. Por esse motivo, Pêcheux acreditava ser possível a elaboração de uma metodologia que analisasse automaticamente (de maneira “não-subjetiva”) qualquer discurso, tal como uma máquina. Através da análise de um discurso do Partido Comunista, por exemplo, seria possível descrever a estrutura responsável pelo processo discursivo e usar essa descrição para analisar qualquer outro processo discursivo gerado naquela estrutura. Como consequência, o sujeito é visto nessa fase como “assujeitado” por essas pressões, de modo que possui apenas a ilusão de ser fonte do seu discurso enquanto está na verdade reproduzindo aquilo que lhe é permitido. Dessa maneira, a AD-1 se constituiu de um procedimento dividido em etapas

pré-determinadas, fixas, com bastante rigor teórico e metodológico. (PÊCHEUX, 1997b, p. 313).

Na segunda fase, Pêcheux revisa parte dos seus métodos, principalmente por influência de Foucault (1987 [1969]), do qual toma emprestado o conceito de Formação Discursiva (FD). Para Foucault (1987), uma FD seria como um conjunto de regras (no sentido de regularidades) que seriam responsáveis pela produção do discurso em um determinado campo e numa determinada época:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria” ou “domínio de objetividade”. (FOUCAULT, 1987, p. 43).

Na AD-2, portanto, a ideia de que essas estruturas responsáveis pela produção discursiva fossem estabilizadas, fechadas, começa a ser questionada por considerar a possibilidade da “dispersão”. Para Pêcheux, a noção de *formação discursiva* poderia ser usada para se referir a essas estruturas, mas, diferentemente do que ele pensava inicialmente, elas não seriam fechadas, pois seriam “constitutivamente ‘invadidas’ por elementos que vêm de outro lugar (isto é, de outras FD) que se repetem nela, fornecendo-lhe suas evidências discursivas fundamentais” (PÊCHEUX, 1997b, p. 314). O problema, entretanto, é que nem em Foucault, nem em Pêcheux, esse conceito foi claramente definido e, apesar de ter dominado as pesquisas desenvolvidas na AD, acabou sendo deixado de lado após a década de 80, especialmente devido a mudanças nos *corpora* analisados, que passaram a ser menos doutrinários (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 242). Por dois motivos, contudo, decidimos utilizar esse termo: primeiro porque iríamos analisar o discurso religioso, de maneira que a noção de formação discursiva nos parece muito útil nesse caso; além disso, o projeto desenvolvido por Pêcheux concebe essa noção como um dos pontos centrais da teoria, de maneira que simplesmente ignorá-la pode representar um grande prejuízo para a análise:

A noção de formação discursiva, ainda que polêmica, é básica na Análise de Discurso, pois permite compreender o processo de produção dos sentidos, a

sua relação com a ideologia e também dá ao analista a possibilidade de estabelecer regularidades no funcionamento do discurso. (ORLANDI, 2009, p. 43).

Por esses motivos, desenvolveremos melhor uma discussão sobre o uso atual do termo algumas páginas à frente. Por hora, discutiremos a noção inicialmente desenvolvida em Pêcheux para definir o conceito de discurso²¹, pois esse último é considerado o ponto central, como nos diz Malidier:

O discurso me parece, em Michel Pêcheux, um verdadeiro nó. Não é jamais um objeto primeiro ou empírico. É o lugar teórico em que se intrinca literalmente todas suas grandes questões sobre a língua, a história, o sujeito. A originalidade da aventura teórica do discurso prende-se ao fato que ela se desenvolve no duplo plano do pensamento teórico e do dispositivo de análise do discurso, que é seu instrumento. (MALDIDIER, 2003, p.15-16)

O projeto de Pêcheux, como vimos, parte de Saussure, mas não acredita na possibilidade de uma semântica restrita à língua. Para ir além, ele faz uma distinção entre língua e discurso, opondo uma *base linguística* a *processos discursivos*. Essa base linguística corresponderia à noção de *langue* em Saussure: um sistema linguístico como um conjunto de estruturas fonológicas, morfológicas e sintáticas. O sistema seria “dotado de uma *autonomia relativa* que o submete a leis internas” e estas leis seriam o objeto da linguística. Já os processos discursivos se desenvolvem sobre a base dessas leis internas (PÊCHEUX, 1995, p. 91). E é nesses processos discursivos, no discurso, que estaria a semântica. Apesar dessa distinção com o sistema linguístico, Pêcheux (1995) deixa claro que sua noção de discurso não deve ser confundida com a de fala (*parole*), pois a discursividade não se caracterizaria como uma utilização ou uma realização de uma função.

Refletindo melhor sobre como sua teoria concebia a construção dos sentidos, Pêcheux, em parceria com Haroche e Henry, lançam mão do conceito de *Formação Ideológica*. Para eles, a formação ideológica seria a materialização da instância ideológica, elemento “suscetível de intervir na conjuntura ideológica” característica de uma dada formação social em um dado momento. As formações ideológicas seriam também “um conjunto complexo de atitudes e representações”,

²¹Trouxemos essa problematização recente feita em Maingueneau (2011b) porque noção de Formação Discursiva, apesar de problemática, não está isolada no quadro teórico de Pêcheux, mas aparece ao lado de Formação Social e Formação Ideológica, conceitos que serão caros à nossa análise. Além disso, sua existência foi muito importante na constituição do conceito de sujeito e discurso na ADF.

mas não seriam nem individuais, nem universais, relacionando-se “mais ou menos diretamente a *posições de classes* em conflito umas com as outras” (HAROCHE; PÊCHEUX; HENRY, 2011, p. 27)²². Eles afirmam:

[...] as formações ideológicas assim definidas comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias *formações discursivas* interligadas, que determinam o *que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) a partir de uma posição dada numa conjuntura dada: o ponto essencial aqui é que *não se trata apenas da natureza das palavras empregadas, mas também (e sobretudo) de construções nas quais essas palavras se combinam*, na medida em que elas determinam a significação que tomam essas palavras: como apontávamos no começo, as palavras mudam de sentido segundo as posições ocupadas por aqueles que as empregam. Podemos agora deixar claro: as palavras “mudam de sentido” ao passar de uma *formação discursiva* a outra (HAROCHE; PÊCHEUX; HENRY, 2011, p. 27-28, grifo dos autores).

A implicação disso, eles completam, é que a semântica não poderia se restringir a uma semântica lexical, pois estaria “suscetível de descrever cientificamente uma formação discursiva, assim como as condições de passagem de uma formação a outra”. (HAROCHE; PÊCHEUX; HENRY, 2011, p. 27-28). Para eles, o papel dessa “semântica discursiva” seria realizar uma análise científica dos processos característicos de uma dada formação discursiva, levando em consideração as condições de produção nas quais o discurso é produzido. Portanto, em sua gênese, a noção de discurso em Pêcheux estava imbricada às noções de formação discursiva e formação ideológica²³. Entretanto, o próprio Pêcheux adverte, em artigo publicado com Catherine Fuchs, que ainda que seu objeto teórico, o discurso, escapasse das fronteiras da linguística, a prática linguística deveria aparecer “como uma primeira fase absolutamente indispensável”, não podendo haver teoria ou análise sem a linguística (PÊCHEUX; FUCHS, 1997, p. 188). Um exemplo dessa

²²Texto publicado inicialmente no Jornal Comunista L'Humanité e depois na Revista *Langages*, número 24, em 1971.

²³Nesse ponto, pode-se questionar o motivo de tão longa retomada de conceitos “esquecidos” por estudos do discurso atuais, tendo em vista principalmente a existência de propostas teóricas tão bem desenvolvidas, como as de Maingueneau (2002a), Charaudeau (2014a) ou Authier-Revuz (1995). Entretanto, precisávamos colocar em cena essa discussão que parece superada para muitos, especialmente após o sucesso do dialogismo bakhtiniano nos estudos do discurso, para recuperarmos e aplicarmos noções fundamentais para nossa análise. Não significa que negamos a relevância ou importância de postulados teóricos dos autores citados. Na verdade, eles também estarão presentes em nossa análise. Mas esse retorno se deve tanto devido a uma necessidade imposta pelo *corpus* escolhido quanto devido a uma postura teórico-metodológica do pesquisador.

articulação é visto na introdução do termo *pré-construído*, que irá fornecer “a ancoragem linguística” para desenvolvimento da noção de *interdiscurso*, de fundamental importância para a análise do discurso (MALDIDIER, 2003, p. 34).

A referência ao termo aparece quando Pêcheux analisava uma discussão envolvendo o fenômeno da pressuposição, desenvolvido à época por Oswald Ducrot. Ela ocorreria quando certos enunciados remetem a uma construção anterior, que seria exterior a ele. Ducrot propôs uma interpretação lógico-pragmática, baseado em uma leitura de Frege. Para ele, elas estariam situadas em meio aos atos ilocucionários, integrando-se a uma teoria dos atos de linguagem. Já para Pêcheux e Henry, a questão estava ligada às relações entre a sintaxe e a semântica, no ponto de articulação entre língua e discurso (MALDIDIER, 2003, p. 35). No entender de Frege, em quem Ducrot se baseia, essa problemática era vista como uma “imperfeição da linguagem” resultante de um fenômeno sintático. Pêcheux, por outro lado, defende que a sintaxe

é, ao contrário, a condição formal de um efeito de sentido cuja causa material se assenta numa relação dissimétrica por discrepância entre dois “domínios de pensamento”, de modo que um elemento de um domínio irrompe num elemento de outro sob a forma do que chamamos “pré-construído”, isto é, *como se esse elemento já se encontrasse aí* (PÊCHEUX, 1995, p. 99, itálico do autor).

Essa noção desenvolvida em parceria com Henry vai fazer a ligação com o *interdiscurso*, conceito que passa a ser central na AD. Pêcheux irá chamar de *interdiscurso* “o exterior específico” de uma Formação Discursiva, responsável por determiná-la, constituí-la, enquanto “irrompe” nesta FD. O contraditório passa então a ser considerado no interior dos processos discursivos ao reconhecer que esses processos não são tão estabilizados como concebidos inicialmente. Apesar dessa mudança, o sujeito continua sendo concebido como efeito do “assujeitamento à maquinaria da FD com a qual ele se identifica” (PÊCHEUX, 1997b, p. 314). Entretanto, como explica Mussalim (2006, p.133), isso implica que o sujeito passa a ser visto pelo lugar que ocupa no espaço do *interdiscurso*, e não mais como uma unidade, como era na AD-1. Assim, dependendo da FD com a qual esse sujeito se identifica, que pode variar dependendo do local social do qual esse sujeito enuncia, ele pode ser “pressionado” por um conjunto de possibilidades de sentido preestabelecido pela formação ideológica que o domina.

Na AD-3, a noção de interdiscurso ganha ainda mais relevância e Pêcheux se distancia de conceitos que se destacaram, como os de máquina discursiva e formação discursiva. O autor também faz diversas reflexões sobre sua empreitada, assumindo equívocos e reformulando concepções, de maneira que começa a dar mais relevância ao papel do Outro, reconhecendo a alteridade como constitutiva dos discursos. O resultado é que sua noção de discursividade assume formas cada vez menos estabilizadas.

Em seu último livro²⁴, por exemplo, Pechêux (2012, p. 56) destaca que todo discurso, apenas pela sua existência, “marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação” nas redes de memórias e trajetos sociais no quais ele irrompe. O discurso seria então um “índice potencial de uma agitação” em “filiações socio-históricas de identificação”, na medida em que o discurso constituiu ao mesmo tempo “um efeito dessas filiações e um trabalho de deslocamento no seu espaço”. Dessa maneira, estaríamos diante da impossibilidade de encontrarmos uma identificação “plenamente bem sucedida”, ou seja, não há ligação sócio-histórica que não seja afetada por algum tipo de evento discursivo (PECHÊUX, 2012, p. 56).

Essa mudança é reflexo do contato com outras teorias do discurso, como as pesquisas suscitadas pela influência de Bakhtin. Nas discussões promovidas pelo Círculo de Bakhtin, a noção de discurso sempre teve contornos mais heterogêneos, o que foi utilizado por alguns pesquisadores para apontar limitações nos estudos discursivos que eram desenvolvidos no âmbito da AD. Entretanto, se Pêcheux faz críticas à abordagem bakhtiniana da linguagem em um primeiro momento, ele irá se aproximar cada vez mais desse autor à medida que sua proposta teórica avança pelas diferentes fases (GREGORIN, 2006, p.36).

Os principais pontos de divergência entre Pêcheux e Bakhtin dizem respeito às leituras que ambos fizeram de Saussure e ao modo de conceber a relação da língua com o social a partir do marxismo. Pêcheux acreditava que a produção do sentido não poderia “ser pensada na esfera das relações interindividuais”, assim como ela não poderia “ser tomada em relações sociais pensadas como *interação* entre grupos humanos” (GREGORIN, 2006, p.39).

Já para Bakhtin (2011, p. 294), a “experiência discursiva individual” de um indivíduo se desenvolve a partir da interação “constante e contínua” com enunciados

²⁴Discurso: estrutura ou acontecimento.

produzidos por outros indivíduos. Esse processo pode ser chamado, diz o autor, de *assimilação* das palavras do *outro*. Nessa perspectiva, nossos discursos (ou enunciados) não seriam provenientes de um sistema linguístico, mas de enunciados dos outros indivíduos, dos quais nos apossamos para reelaborar, reacentuar e enunciarmos novamente. Portanto, haveria sempre um grau de alteridade em todo discurso e, dessa forma,

a expressividade de determinadas palavras não é uma propriedade da própria palavra como unidade da língua e não decorre imediatamente do significado dessas palavras; essa expressão ou é uma expressão típica de gênero, ou um eco de uma expressão individual alheia, que torna a palavra uma espécie de representante da plenitude do enunciado do outro como posição valorativa determinada. (BAKHTIN, 2011, p. 295).

Por esse motivo, o Círculo de Bakhtin concebe a linguagem em uma relação estreita com o social. Para eles, “o domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes”, de maneira que “tudo que é ideológico possui um valor semiótico (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2014, p. 33). Essa influência será ainda mais forte nas pesquisas desenvolvidas por Maingueneau, cuja abordagem opera uma espécie de conciliação entre postulados vindos de Pêcheux, Bakhtin, Foucault, entre outros.

Maingueneau (2008) dialoga com Foucault e aproxima-se de Pêcheux ao propor entender a discursividade como dito e dizer, enunciado e enunciação, de maneira que o discurso não poderia ser visto a partir de uma concepção estática, arquitetural. Para ele, o discurso não seria sistema um de “ideias”, nem totalidade estratificada passível de ser decomposta mecanicamente, nem dispersão de ruínas passível de levantamentos topográficos, “mas um sistema de regras que define a especificidade de uma enunciação” (MAINGUENEAU, 2008, p.19). O autor propõe ainda sete hipóteses para melhor definir o funcionamento do discurso na sua concepção: 1) o interdiscurso tem precedência sobre o discurso; 2) a interação semântica entre os discursos, devido ao caráter constitutivo da relação interdiscursiva, assemelha-se a um “processo de tradução, de interincompreensão regulada”; 3) há um sistema de restrições semânticas globais que restringe o conjunto dos “planos” discursivos (vocabulários, temas, intertextualidade, etc.); 4) o sistema de restrições deve ser concebido como um modelo de competência discursiva; 5) o discurso deve ser pensado como uma prática discursiva, não apenas como um conjunto de texto; 6)

essa prática discursiva pode ser considerada como uma prática intersemiótica, de maneira que integra produções de outros domínios semióticos; 7) o sistema de restrições semânticas não implica dissociar a prática discursiva de outras séries de seu ambiente sócio-histórico, mas aprofundar o rigor dessa inscrição histórica (MAINGUENEAU, 2008, p. 20-23).

Para nossa análise, interessa-nos principalmente a noção de interdiscurso, que Maingueneau (2008) divide em três níveis: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo. Por universo discursivo, o autor entende o conjunto das formações discursivas que interagem numa dada conjuntura e, apesar de não poder se apreendido, possui caráter finito. Para ele, esse nível tem pouca utilidade para o analista devido à sua extensão, servindo apenas para situar os domínios sucessíveis de ser estudados, os campos discursivos. Já esse nível, Maingueneau (2008, p. 34) entende como “um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo”. Para o autor, é no interior do campo discursivo que os discursos se constituem, mas isso não significa que todos os discursos se constituam de maneira semelhante, pois nem todos estariam situados no mesmo plano e haveria uma “hierarquia instável” que organiza a oposição entre discursos dominantes e dominados. Por esse motivo, o autor propõe entendermos como *espaços discursivos* os subconjuntos de formações discursivas que o analista decide colocar em relação de acordo com seus propósitos, sendo resultado de “hipóteses fundadas sobre o conhecimento dos textos” e de “um saber histórico, que serão em seguida confirmados ou infirmados quando a pesquisa progredir” (MAINGUENEAU, 2008, p. 35).

Maingueneau explica que reconhecer o “primado do interdiscurso” é incitar a construção de um sistema que irá definir a rede semântica que circunscreve esse discurso de acordo com a definição das relações desse discurso com seu Outro. Ele diz:

No nível das condições de possibilidade semânticas, haveria, pois, apenas um espaço de trocas e jamais de identidade fechada. Esse ponto de vista vai na direção contrária à adotada espontaneamente pelos enunciados discursivos; estes, longe de admitir esse descentramento radical, reivindicam, de fato, a autonomia de seu discurso. Ilusão inelutável, que, no caso do discurso religioso, só pode ser reforçada: cada discurso supõe sua conformidade com uma Palavra divina absoluta (MAINGUENEAU, 2008, p. 35).

Maingueneau (2008) também explica que nessa perspectiva, o Outro não estaria inscrito no discurso como uma espécie de “invólucro” do discurso. Nesse espaço discurso responsável por constituir os discursos, o Outro não é necessariamente um “fragmento recuperável”, uma citação, ou uma entidade externa. Ainda que ele não seja localizável no discurso, “ele se encontra na raiz de um Mesmo sempre já descentrado em relação a si próprio, que não é em momento algum passível de ser considerado sob a figura de plenitude autônoma (MAINGUENEAU, 2008, p. 37). Essa visão tem a vantagem, explica o autor, de ir além da distinção entre heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva, pois pode revelar a relação com o Outro independentemente se há ou não uma marcação enunciativa dessa alteridade. Em nossa análise, tal perspectiva nos ajudará a evidenciar o aspecto polêmico dos discursos religiosos, as oposições que podem ser observadas nas narrativas analisadas.

Em relação às formações discursivas, Maingueneau (2011b, p. 67) reflete sobre a confusão conceitual que envolve o termo. Ele nos diz que, pelo menos na França, os pesquisadores raramente o utilizam e quando o fazem, não elaboram para ele uma definição precisa. Como exemplo, ele cita o livro *Linguística Textual*, de Jean-Michel Adam. Maingueneau aponta, entre outros problemas, a imprecisão com a qual Adam usa o termo e o deslizamento teórico observado entre *formação discursiva* e *formação sociodiscursiva* sem que fique claro se os termos são sinônimos ou possuem distinções. Ele completa sua reflexão confessando também ter dificuldade em definir esse termo:

Essa dificuldade não é de forma alguma exclusiva de Adam. Na mesma época, ao redigir o verbete “Formação Discursiva” para o *Dicionário de análise do discurso*, que co-dirigi com Patrick Charaudeau, eu mesmo tive a tendência a aproximar “formação discursiva” de “posicionamento” pela incapacidade em que me encontrava para lhe atribuir um estatuto claramente definido. (MAINGUENEAU, 2011b, p. 67-68).

E não há apenas uma dificuldade em definir o conceito. Maingueneau (2011b, p. 68) também relata que frequentemente encontra o emprego do termo na falta de um melhor. Ao se deparar com um conjunto de textos difíceis de categorizar, alguns pesquisadores aplicam *formação discursiva* para evitar a possibilidade de utilizar uma noção claramente definida (como gênero) de maneira inadequada. Na tentativa de harmonizar o uso do conceito nas ADF, ele propõe um quadro teórico que

divide as unidades discursivas em dois grandes tipos: *tópicas* e *não-tópicas*, como se pode ver a seguir.

Tabela 2 – Unidades discursivas, segundo Maingueneau (2011b)

Unidades tópicas		Unidades não-tópicas	
<i>Dominiais</i>	<i>Transversas</i>	Formações discursivas	Percursos
Tipos / Gêneros do discurso a) Gêneros dependentes de campos b) Gêneros dependentes de aparelhos	- Registros linguísticos - Registros funcionais - Registros comunicacionais		

Fonte: Maingueneau (2011b, p. 72).

Para as unidades tópicas, Maingueneau (2011b, p. 69) propõe dividir também em duas unidades: *dominiais* e *transversais*. Para ele, as unidades dominiais corresponderiam a espaços “pré-recortados” pelas práticas verbais. O autor também se refere a essas unidades como “tipos de discursos”, os quais estariam associados a certos setores sociais, como administrativo, publicitário ou político. Essas unidades, por sua vez, poderiam ser divididas em dois tipos de discurso: o que encontraria sua identidade por estar relacionado a um certo *campo*, ou *posicionamento*; e outro que estaria relacionado a um mesmo *aparelho* institucional. Para exemplificar a diferença entre eles, Maingueneau cita o “discurso hospitalar” como representante dos gêneros dependentes do *funcionamento* de aparelhos institucionais (ou ideológicos) e o “discurso comunista” como representante dos gêneros dependentes de um posicionamento (numa lógica de luta ideológica). Entretanto, ele também afirma que é possível abordar um discurso de posicionamento como discurso de dispositivo de aparelho. Para ele, uma igreja “é ao mesmo tempo uma instância que se posiciona no campo religioso e uma organização, cuja existência implica certo número de gêneros de discurso” (MAINGUENEAU, 2011b, p. 70).

Já para as unidades transversas, Maingueneau (2011b, p. 70) assim as denomina por enxergá-las como “registros” que seriam transversos aos gêneros e posicionamentos. Para ele, haveria três tipos: os de base linguística, encontrados, por exemplo, em tipologias e categorizações propostas a partir de critérios enunciativos (tipologia de Benveniste, 1966), textuais (sequências de Adam, 1999) ou de marcas

linguísticas (trabalhos de Biber, 1988); os de base funcional, como o esquema das seis funções em Jakobson, entre outros trabalhos que propõem classificar os textos por funções psicossociológicas – lúdica, informativa, prescritiva, etc.; e os de base comunicacional, que combinariam traços linguísticos e funcionais: “discurso cômico”, “discurso de vulgarização”, “discurso didático”. O próprio autor reconhece que as duas primeiras são facilmente definidas, mas a terceira é muito mais difícil de delimitar suas linhas divisórias, encontrar suas fronteiras, pois há diversos fatores em jogo em uma atividade comunicacional.

É nas unidades não-tópicas que Maingueneau (2011b) inclui as formações discursivas, juntamente com o que ele chama de *percursos*, agrupamentos de unidades que não buscam construir espaços de coerência, mas desestruturar unidades instituídas. Ele explica que as unidades não-tópicas

são construídas pelos pesquisadores independentemente das fronteiras estabelecidas (o que as distingue das unidades “dominiais”) e agrupam enunciados profundamente inscritos na história (o que os distingue das unidades “transversas”). Unidades como o “discurso racista”, o “discurso colonial”, “o discurso patronal”, por exemplo, não podem ser delimitadas por outras fronteiras que não aquelas que o pesquisador estabeleceu, e devem ser historicamente especificadas. Os *corpora* aos quais elas correspondem podem conter um conjunto aberto de tipos e de gêneros de discurso, de campos e de posicionamentos, de registros enunciativos ou comunicacionais. Podem inclusive, segundo a vontade do pesquisador, misturar *corpora* de arquivos e *corpora* construídos para a pesquisa (sob a forma de testes, entrevistas, questionários...). É para este tipo de unidade que o termo “formação discursiva” me parece poder convir (Maingueneau, 2011b, p. 71).

Essa proposta tem a vantagem de localizar a noção de formação discursiva no quadro teórico das ADF atuais, contudo, parece criar um problema ao restringir a abrangência do termo, afastando-se tanto de Pêcheux, como de Foucault, sem uma discussão mais detalhada da questão. No entanto, Maingueneau (2015) volta a esse assunto e dedica uma discussão mais adequada ao detalhar sua concepção de formação discursiva como unidade não-tópica.

3.1.1 O Ethos Discursivo

A noção de ethos é desenvolvida inicialmente nos estudos retóricos, de Aristóteles (384-322 a.C.) como um dos três tipos de persuasão. Ao escrever dois tratados sobre a elaboração do discurso, a Poética e a Retórica, Aristóteles divide seus estudos sobre a linguagem em campos distintos: um mais voltado para a comunicação cotidiana, persuasiva, e outro voltado para o discurso literário. O seu livro *Retórica* é dividido em três partes, mas para essa pesquisa, utilizamos uma versão que reúne os três em uma só edição. Sua primeira definição de retórica é a “capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, 2005, p. 95). Logo, os estudos iniciais sobre o ethos partem de uma teoria sobre textos com fins persuasivos.

Aristóteles (2005, p. 96) começa dividindo três tipos de provas de persuasão: a que estaria no caráter moral do orador (*ethos*); outra à maneira como o ouvinte se dispõe (*pathos*); e ainda outra no próprio discurso (*logos*). Em seguida, explica que a persuasão pelo caráter ocorre quando “o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé” (ARISTÓTELES, 2005, p.96). Entretanto, esclarece também que essa confiança deve ser um efeito do próprio discurso, não de uma opinião previamente formada sobre o caráter desse orador. E completa afirmando que o caráter pode ser o principal meio de persuasão. Em relação à disposição dos ouvintes, seria a capacidade de lhes causar emoção por meio do discurso, pois as emoções sentidas pela plateia podem influenciar no modo como ela irá julgar o que ouve. Pelo discurso propriamente dito, ele afirma que persuadimos quando mostramos a verdade (ser) ou pelo menos o que parece verdade (parecer), de acordo com a situação. Isso significa que, independentemente do que seja verdadeiro, a persuasão pode ser alcançada desde que o orador consiga, através do discurso, fazer crer que está com a verdade.

Essa noção de ethos aristotélica, em que esse caráter deveria ser efeito apenas o discurso (*logos*) parece muito fundamentada na racionalidade, visto que não haveria outros elementos externos exercendo influência na construção desse ethos. Diferente da noção concebida por alguns filósofos romanos, como Cícero. Barthes (1993, p. 95-97) descreve a retórica ciceroniana como “desintelectualizada”, e afirma que o romano tornou a retórica aristotélica mais pragmática, voltada para a prática

jurídica. Além disso, segundo Amossy (2011), Cícero, assim como Quintiliano, concebia essa noção como um dado preexistente, o qual se apoiaria na autoridade individual e institucional do orador.

Na arte oratória romana, inspirada mais em Isócrates (436-338 a.C.) que em Aristóteles, o *ethos* pertence à esfera do caráter. Segundo Quintiliano, o argumento exposto pela vida de um homem tem mais peso que suas palavras. E Cícero define o bom orador como o *vir boni dicendi peritus*, um homem que une ao caráter moral a capacidade de bem manejar o verbo. (AMOSSY, 2011, p. 17-18).

Posteriormente, outros autores recuperaram as noções retóricas de Aristóteles, mas não deram tanta ênfase ao seu conceito de *ethos*. Perelman (2005), em seu tratado sobre a “nova retórica”, conhecido por ter sido a principal tentativa de recuperar e desenvolver os estudos retóricos aristotélicos, não deu tanta atenção a essa noção. E Reboul (2004) faz uma distinção entre a natureza do *ethos*, *pathos* e *logos* que o distancia de Aristóteles. Segundo o autor, *ethos* e *pathos* seriam de uma ordem afetiva, enquanto apenas o *logos* seria racional. Dessa maneira, o autor parece se aproximar mais da tradição romana, que do conceito explicado pelo filósofo grego:

Como então dispor favoravelmente o auditório? É verdade que a resposta depende do próprio auditório, cujas expectativas variam segundo a idade, a competência, o nível social, etc. O orador, portanto, não terá o mesmo *ethos* se estiver falando com velhos camponeses ou com adolescentes citadinos. Mas, em todo caso, ele deve preencher as condições mínimas de credibilidade, mostrar-se sensato, sincero e simpático. (REBOUL, 2004, p.48)

Entretanto, estudos linguísticos mais modernos têm tentado retomar e desenvolver esse conceito a partir da concepção aristotélica. Há uma discussão em torno dessa categoria no campo da retórica, que recebeu importantes contribuições de autores como Barthes (1987), Eggs (2011) e Amossy (2011), além de estudos desenvolvidos sob o enfoque sociodiscursivo, em que se destacam Maingueneau (2013, 2015, 2011, 2018) e Charaudeau (2014a, 2015). Inicialmente, partiu-se da premissa que o *ethos* é construído na instância da enunciação, não levando em consideração aspectos que foram previamente estabelecidos. Por exemplo, Barthes (1993, p. 143) afirma que *ethos* “são os traços de caráter que o orador deve mostrar ao auditório (não importa tanto sua sinceridade) para causar uma impressão favorável”.

Ducrot (1987), no que chama de “esboço de uma teoria polifônica da enunciação”, após excluir o sujeito falante, ser empírico, situado fora da linguagem distingue três instâncias de pessoa na enunciação: o “locutor enquanto tal”, a quem chama L, que seria responsável pela enunciação; o locutor enquanto ser do mundo, denominado de λ , origem do enunciado; e os enunciadores, agentes dos atos ilocutórios, que estariam para o locutor L, como os personagens estão para o narrador na teoria literária. Para explicitar melhor a distinção L- λ , Ducrot (1987, p. 188) recorre a Aristóteles, afirmando que a imagem favorável dada pelo orador a si mesmo para seduzir o ouvinte e captar sua benevolência é designada como *ethos*. Em seguida, o autor estabelece que, para sua teoria, a noção de *ethos* estaria relacionada ao locutor L. Sobre essa noção, ele ainda afirma:

É necessário entender por isso o caráter que o orador atribui a si mesmo pelo modo como exerce sua atividade oratória. Não se trata de afirmações auto-elogiosas que ele pode fazer de sua própria pessoa no conteúdo de seu discurso, afirmações que podem, ao contrário, chocar o ouvinte, mas da aparência que lhe confere a fluência, a entonação, calorosa ou severa, a escolha das palavras, os argumentos. (DUCROT, 1987, p. 188-189)

Por outro lado, Ducrot (1987, p.189) ainda afirma que aquilo que o orador diz de si próprio, enquanto objeto da enunciação, diz respeito ao locutor λ , que é ser do mundo. Como exemplo, ele explica que é possível L ganhar a benevolência do público para si enquanto humilha λ , o que chama de “virtude da autocrítica”.

Mas é Maingueneau (2013), inspirado em Ducrot, que incorpora realmente essa noção de *ethos* ligada à tradição grega aos estudos discursivos, definindo-o como um fenômeno responsável por “revelar” a personalidade do enunciador por meio da enunciação. Entretanto, adverte o autor, não se pode acreditar que o *ethos* corresponde aos atributos reais do locutor. Longe de ser uma “representação estática”, o *ethos* é construído de maneira dinâmica pelo destinatário por meio da fala de seu locutor (MAINGUENEAU, 2015, p. 14). E, apesar de estar ligada ao ato discursivo, Maingueneau ressalta que essa noção é atravessada por representações que o público constrói antes mesmo que o enunciador comece a falar. Por esse motivo, o autor propõe uma divisão entre *ethos* discursivo e *ethos* pré-discursivo:

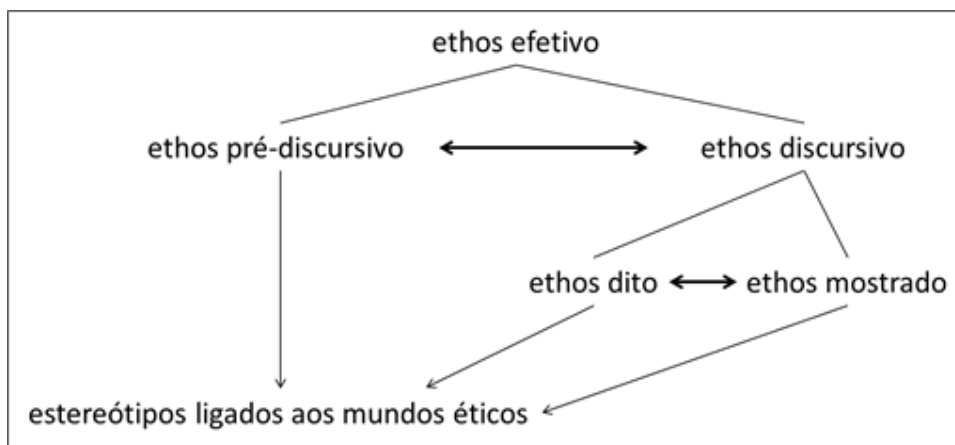
Se o *ethos* está crucialmente ligado ao ato de enunciação, não se pode ignorar, entretanto que o público constrói representações do *ethos* do enunciador antes mesmo que ele fale. Parece, pois, necessário estabelecer uma primeira distinção entre *ethos* discursivo e *ethos* pré-discursivo (o que

Ruth Amossy e Galit Haddad chamam aqui de *ethos prévio*). S  o primeiro corresponde   defini o de Aristóteles e   para ele que minha aten o se volta aqui. (MAINGUENEAU, 2011a, p. 71, grifo do autor)

Maingueneau (2011a, p. 72) também defende que a constitui o do *ethos* pode ser observada em qualquer tipo de texto, e não apenas nos que se inserem no âmbito jurídico ou na modalidade oral da língua. Essa advertência pode ser entendida devido   origem da no o de *ethos* nos estudos retóricos clássicos. O autor utiliza inicialmente o termo “tom” (em detrimento de “voz”) como o responsável pela rela o entre o *ethos* e seu enunciador, argumentando que possui a vantagem de valer tanto para texto escrito como oral.

Para Maingueneau, o *ethos* será então o resultado da rela o entre diversos fatores. Além da influência das representa es prévias que o destinatário possui do locutor, ele considera a possibilidade de o próprio enunciador fazer sugestões a sua imagem (*ethos dito*), que seria distinto das imagens pelo modo como seu discurso   organizado (*ethos mostrado*). O resultado da intera o dessas instâncias seria o *ethos efetivo*, construído de acordo com a intera o entre o locutor e seu destinatário. Além disso, a recorrências dessas imagens formam os estereótipos ligados aos mundos éticos, imagens que fazem parte dos imaginários de cada grupo social (MAINGUENEAU, 2015, p.18-19).

Figura 7 – Ethos efetivo segundo Maingueneau



Fonte: Maingueneau (2015).

Assim, Maingueneau (2015) resume sua concep o de *ethos* como uma imagem que se constrói no discurso, integrando um processo interativo de influência sobre outro. Por isso, ela deve ser vista como uma no o “fundamentalmente híbrida

(sociodiscursiva)”, de maneira que só pode ser apreendida dentro de uma situação específica de comunicação e integrada a sua conjuntura sócio-histórica.

Charaudeau, ao estudar o discurso político, se aproxima de Maingueneau e também faz importantes considerações a respeito dessa dimensão social do ethos. Para ele, a “identidade discursiva” do sujeito também é atravessada por uma “identidade psicológica e social” atribuída por seu interlocutor, de maneira que o que dizemos será afetado pela maneira como os outros nos veem, resultando em uma identidade única, o ethos. Dessa forma, “identidades discursiva e social fusionam-se no ethos” (CHARAUDEAU, 2015, p. 115). Além disso, ele também destaca que

[...] o ethos não é totalmente voluntário (grande parte dele não é consciente), tampouco necessariamente coincidente com o que o destinatário percebe, reconstruído ou construído; o destinatário pode muito bem construir um ethos do locutor que este não desejou, como frequentemente acontece na comunicação política. (CHARAUDEAU, 2015, p. 116).

Charaudeau propõe então uma divisão dos tipos de ethos em dois grandes grupos: os ethé de credibilidade e os ethé de identificação. O primeiro seria resultado da construção “de uma identidade discursiva pelo sujeito falante, realizada de tal modo que os outros sejam conduzidos a julgá-lo digno de crédito” (CHARAUDEAU, 2015, p. 119). No discurso político, estariam inclusos nessa categoria os ethos de “sério”, de “virtude” e de “competência”. Os ethé de identificação seriam resultados de uma interação entre traços pessoais de caráter, de corporalidade, de comportamentos e de declarações verbais, interpretados pelos interlocutores e avaliados positiva ou negativamente a depender de seus imaginários sociais: “o cidadão, mediante um processo de identificação irracional, funda sua identidade na do político” (CHARAUDEAU, 2015, p. 137). Alguns dos ethos que Charaudeau já distinguiu no discurso político e classifica nessa categoria são: o de “potência”, o de “caráter”, o de “inteligência”, o de “humanidade”, o de “chefe” e o de “solidariedade”.

Charaudeau (2015, p. 137) reconhece, porém, que tentar descrever e classificar os ethos dessa segunda categoria é uma questão delicada, o que pode criar uma “polivalência de imagens”. Acreditamos também que o autor deixa uma lacuna ao não classificar os ethos “negativos”, que podem vir a ser resultado do discurso. Um político poderia tentar construir um ethos de intelectual, mas acabar criando uma imagem de “mal informado” ou “atrapalhado”. A tentativa de parecer

“solidário” pode resultar em uma imagem de “oportunista”, dependendo da ocasião e da forma como esse discurso foi construído. É possível até mesmo que esses ethos sejam construídos intencionalmente pelo político, e não resultados de uma falha do seu discurso.

Atualmente, contudo, o estudo dessas imagens não se limita ao campo do discurso e da retórica, de modo que podemos enriquecer as discussões sobre ethos ao observarmos como essa categoria está sendo trabalhada em outros campos. Amossy (2014), por exemplo, faz um panorama de como disciplinas distintas têm trabalhado a noção de ethos, tais como: na sociologia, com importantes contribuições de Goffman (2009), que recorre a metáforas da dramaturgia para elaborar o conceito da “apresentação do eu” (*presentation of self*); na psicologia social, com Edward Jones, que deu início a estudos sobre a apresentação de si em pesquisas experimentais que se interessam pela compreensão do comportamento social e trabalham com a noção de gestão de impressões (*impression management*); no campo de gestão empresarial, sob o conceito de “imagem corporativa” (*corporate image*), em que as pesquisas se interessam pelas imagens que os indivíduos possuem de empresas e instituições, uma espécie de “ethos coletivo”, e adotam uma perspectiva persuasiva com vistas a interesses comerciais e financeiros; e no campo do marketing, com o conceito de “marca” (*branding*) e “valor da marca” (*brand equity*), que não representa o capital econômico da empresa, mas seu valor simbólico diante do público, a avaliação que se faz da marca, sua reputação e potencial no mercado, o que adquire grande importância no contexto de alta competitividade e consumismo contemporâneo.

Fiorin (2008), também a noção de ethos no escopo dos estudos semióticos, entende a noção de *ethos* como a imagem do enunciador, a qual poderia ser recuperada a partir da enunciação enunciada. Por estar no âmbito da semiótica discursiva, seu conceito de enunciação segue o entendimento de Greimas & Courtés²⁵ (2016), que desenvolvem a noção de Benveniste (1989).

²⁵Greimas e Courtés (2016) diferenciam duas concepções de enunciação: a primeira como uma “estrutura não linguística (referencial) que subtende à comunicação linguística” e outra, como a “instância linguística pressuposta pela própria existência do enunciado”. Para eles, a enunciação é responsável por mediar as estruturas semióticas virtuais e as estruturas realizadas sob a forma de discurso. Os autores defendem ainda uma distinção entre a enunciação propriamente dita e a enunciação enunciada. A segunda seria apenas o simulacro que imita, dentro do discurso, o fazer enunciativo. Isto significa que o “eu”, o “aqui” e o “agora” com os quais nos deparamos no discurso

Em Benveniste (1989, p.82), a enunciação é o colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização, isto é, o próprio ato de produzir o enunciado, mas não o texto do enunciado em si. Fiorin (2016, p.33) afirma que a enunciação, independente do sentido, é sempre enunciação enunciada, as marcas e os traços deixados no enunciado pela enunciação propriamente dita. Além disso, Fiorin (2016) destaca a distinção entre essa enunciação enunciada e o enunciado enunciado, o que seria a sequência enunciada desprovida das marcas de enunciação. O autor acredita que o ethos é a imagem do enunciador construída pelo texto, não a do sujeito empírico:

O ethos do enunciador nada tem de psicologismo que muitas vezes pretende infiltrar-se nos estudos discursivos. Trata-se de apreender um sujeito construído pelo discurso e não uma subjetividade que seria a fonte de onde emanaria um enunciado, de um psiquismo responsável pelo discurso. O ethos é uma imagem do autor, não é o autor real; é um autor discursivo, um autor implícito (FIORIN, 2008, p.139).

Logo, Fiorin (2008) também relaciona a noção de ethos discutida aqui à tradição aristotélica, assumindo um conceito que é comum à Análise do Discurso francesa. Entretanto, sua concepção de ethos não prevê uma contraparte prévia ou pré-discursiva, assim como encontramos em Amossy e Maingueneau.

Maingueneau (2018 [2014])²⁶ faz uma reflexão crítica sobre o uso da noção de ethos discursivo nos trabalhos em análise do discurso. O autor aponta o que considera dificuldades para realização de estudos com base nessa categoria, como a falta de especificidade e a variabilidade dos conteúdos que constituem os *ethé* analisados pelas pesquisas. Ele cita, por exemplo, o uso de categorias como ethos “de professor”, “de esposa”, “de político”, “de competência” ou ainda o ethos de “calma”, “comunista”, “rural” e “profético”. Ou seja, há categorias de natureza muito distintas e isso pode acabar tornando a análise muito subjetiva. O autor aproveita para fazer um *mea culpa* e avaliar seu percurso:

A esse respeito, eu não estou isento de críticas. Minha própria concepção de ethos foi sem dúvida marcada pelo fato que coloquei à prova sobretudo textos religiosos, publicitários ou literários: o destinatário constrói a figura de um

enunciado não representam o sujeito, o espaço e o tempo da enunciação, mas seu simulacro, instâncias delegadas que criam o efeito da enunciação (Greimas & Courtés, 2016, p. 168).

²⁶O artigo publicado na revista Letras de Hoje é uma tradução do original publicado sob o título “Retour critique sur l'éthos” (MAINGUENEAU, 2014). Tivemos acesso às duas versões, mas citaremos a versão em português por considerarmos que a tradução nos contemplou adequadamente.

fiador dotado de propriedades físicas (*corporalidade*) e psicológicas (*caráter*), apoiando-se sobre um conjunto difuso de representações sociais avaliadas positiva ou negativamente, de estereótipos que a enunciação contribui a fortalecer ou a transformar. (MAINGUENEAU, 2018, p. 322).

Maingueneau (2018, p. 322), também afirma que não haveria uma lista fechada de predicados para caracterizar o ethos. A questão, segundo o autor, é que os analistas têm filtrado “de maneira drástica” os elementos julgados mais pertinentes “em função do gênero e do tipo de discurso” que estão sob análise. Como exemplo, ele explica que em anúncios de sites de relacionamentos, há uma tendência a dar relevância às características psicológicas e comportamentais (culto, esportivo, simples, entre outros) relacionando-os a status, tais como: parisiense, solteiro, aposentado, etc. Já em discursos políticos, haveria destaque para predicados ligados a posicionamentos ideológicos (de direita, pró-europeu, anarquista, etc.) ou características psicológicas (competência, autoridade, honestidade, coragem, entre outros). Por causa disso, o autor considera que o conceito de ethos não permitiria uma análise eficaz para todos os tipos de textos.

Para resolver o problema, Maingueneau (2018, p. 322) propõe então conceber o conceito de ethos como tridimensional, de acordo com as seguintes dimensões:

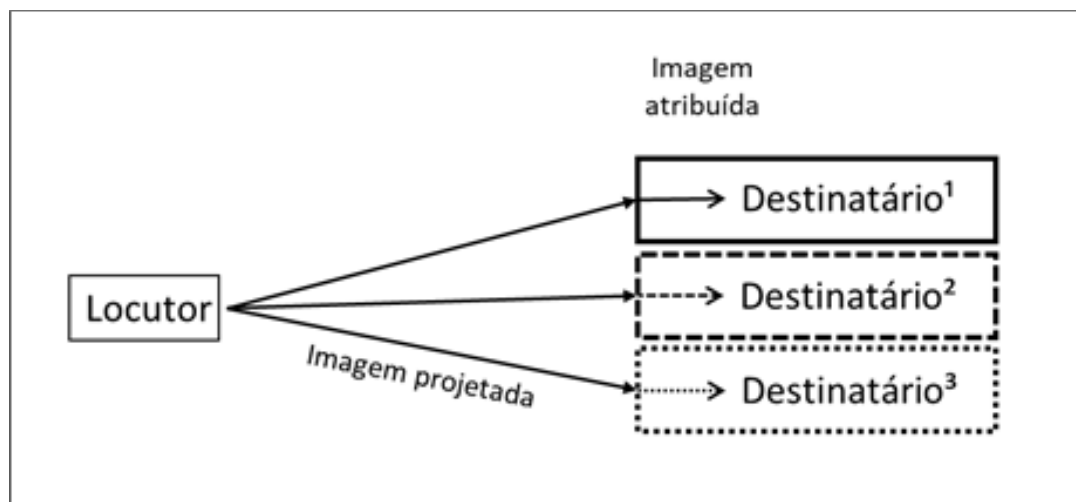
- dimensão “categorial”: recobriria tanto os “papeis discursivos” como os “status extradiscursivos”. Os papeis discursivos estariam ligados à atividade de tomar a palavra, tais como: animador, contador, pregador, etc. Já os extradiscursivos poderiam ser de natureza diversa: pai de família, funcionário, médico, camponês, americano, solteiro, etc.
- dimensão “experencial”: essa dimensão daria conta das “características sócio-psicológicas estereotipadas”, sendo associadas às concepções de *incorporação* e *mundo ético*, como “bom senso e lentidão do camponês”, “dinâmica do jovem empreendedor”, etc.
- dimensão “ideológica”: estaria relacionada aos “posicionamentos dentro de um campo: feminista, de esquerda, conservador ou anticlerical no campo político; romântico ou naturalista no campo literário.

Outra contribuição importante pode ser vista em Chanay e Kerbrat-Orecchioni (2006, p. 3), que também estuda a noção de *ethos em interação* a partir dos estudos de Goffman (2009). Para eles, o *ethos* em interação se constrói a partir de dois planos: o enunciador projeta (ou mostra) uma imagem, mas o destinatário lhe atribui outra imagem.

En contexte interactif, on parlera d' "éthos en interaction" dans la mesure où l'image projetée (ou affichée) par le locuteur vient se frotter et se confronter à celle qui lui est attribuée par ses partenaires d'interaction, la non-congruence des images projetées et attribuées nécessitant l'intervention de processus "négociatifs" (Goffman allant jusqu'à définir l'interaction comme le lieu d'une incessante confrontation de définitions de soi revendiquées et attribuées) (CHANAY E KERBRAT-ORECCHIONI, 2006, p. 3).

Assim, a projeção de uma certa imagem pelo locutor será sempre interpretada pelo destinatário, de maneira que a imagem interpretada pode variar de acordo com os destinatários, a situação de comunicação e as condições de produção desse discurso.

Figura 8 – Projeção e atribuição do Ethos



Fonte: elaborado pelo autor com base em Chanay e Kerbrat-Orecchioni (2006).

Amossy (2014, p. 23) também traz avanços à teoria ao estabelecer o que considera “dimensões capitais” do *ethos* pela perspectiva da retórica: a) o *ethos* é um resultado obrigatório da enunciação, ainda que o locutor não fale de si; b) o *ethos* pode ser coletivo, isto é, o “eu” pode se colocar como porta-voz de um grupo ou o enunciador poder ser uma instância plural (um “nós”), como um povo, um partido

político, etc.; c) o ethos é construído em função de modelos culturais e do gênero do discurso em que está inserido, de maneira que para construir uma imagem de “bom jornalista”, por exemplo, seria necessário estratégias diferentes dependendo do gênero discursivo e da cultura local; d) todo ethos discursivo é construído a partir de um ethos prévio ou pré-discursivo; e) essa última implica na necessidade de um “retrabalho” do ethos, visto que o orador poderia imaginar o que o auditório sabe ou pensa sobre ele a partir do interdiscurso, de discursos anteriores, da classe social, da profissão, entre outros, o que poderia fazê-lo tentar, conscientemente ou não, (re)adequar sua imagem, modificá-la; f) esse “retrabalho” do ethos leva então a uma noção de “reparação” ou “restauração” da imagem de si quando o orador perceber que a imagem está negativa ou danificada.

Nosso objetivo, como já explicado, é que investigar de que maneira a organização narrativa contribui para a construção do ethos. Para isso, tomaremos esse conceito a partir da ideia de tridimensionalidade de Maingueneau (2018), além de pensá-lo como um procedimento dinâmico, como visto na proposta de Amossy (2014).

3.2 Os fundamentos da Semiologia

O modelo de análise do discurso proposto por Charaudeau divide-se em três níveis ou competências: situacional, discursivo e semiolinguístico. No *Dicionário de Análise do Discurso*, organizado em parceria com Maingueneau, o próprio Charaudeau sintetiza essa concepção no verbete “situacional (nível –)”:

O **nível situacional** (às vezes chamado de *comunicacional*) é o lugar em se encontram os dados externos que desempenham o papel de coerções, os quais “determinam o jogo da troca, essas coerções provenientes ao mesmo tempo da identidade dos parceiros e do lugar que ocupam na troca, da finalidade que os une em termos de visada do propósito que pode ser chamado e das *circunstâncias* materiais nas quais ele se realiza”.

O **nível discursivo** é o lugar em que se instauram as diferentes “maneiras de dizer mais ou menos codificadas do sujeito: “seus modos de falar, os papéis languageiros que deve ter (...) em função das instruções contidas nas coerções situacionais”. É nesse nível que o sujeito se utiliza de diferentes procedimentos de encenação discursiva.

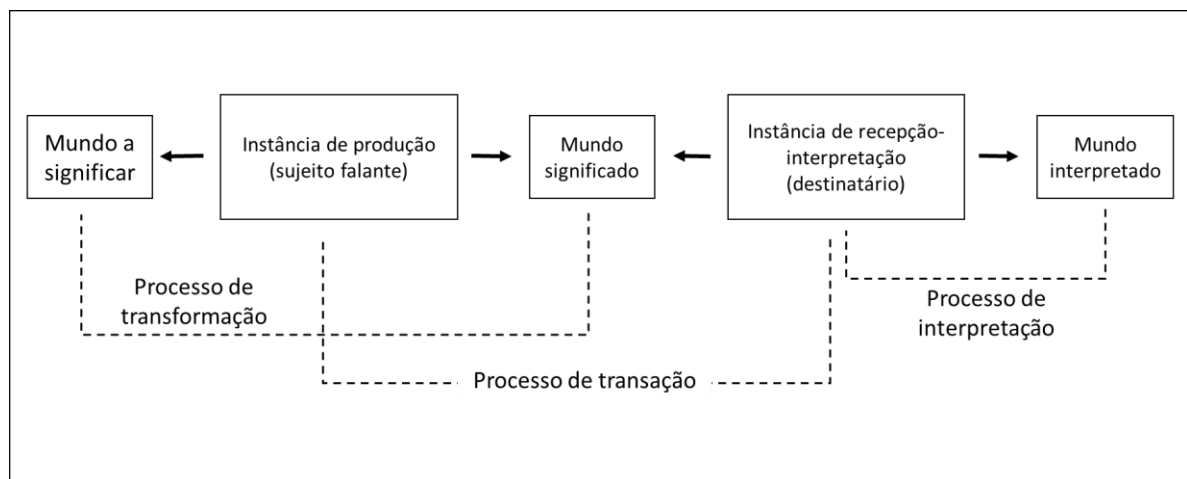
O **nível semiolinguístico** é o lugar das escolhas linguísticas que configuram o texto em que são ordenadas “as formas dos signos, suas regras de combinação e seus sentidos, sabendo que estes são empregados para

expressir uma intenção de comunicação, em relação com os dados do quadro situacional e as coerções da organização discursiva” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 452-453).

De acordo com essa organização, uma análise deveria construir seu objeto abrangendo esses três níveis: as condições situacionais do ato de linguagem; os procedimentos discursivos que ele aciona; e o modo de organização de sua configuração textual (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 452-453). Em Charaudeau, o objetivo de uma análise do discurso consistiria em destacar características dos “*comportamentos* linguageiros (o ‘como dizer’) em função das *condições* psicossociais que os restringem segundo os tipos de situações de troca (os ‘contratos’)” (CHARAUDEAU, 2005).

Para Charaudeau, o sentido é construído “pela ação linguageira do homem em situação de prática social” (Charaudeau, 2013, p.41). Essa construção ocorreria a partir de um duplo processo de semiotização do mundo: de *transformação* e de *transação*. Para representar seu modo de conceber a construção dos sentidos, Charaudeau propõe o seguinte esquema:

Figura 9 – Processos de semiotização do mundo



Fonte: Charaudeau (2013, p. 42).

O processo da transformação consistiria basicamente em transformar o “mundo a significar” em “mundo significado”. Charaudeau (2005, p. 14) explica que esse processo compreende quatro tipos de operações:

- a) **identificação:** transformação dos seres do mundo em identidades nominais através da identificação, conceitualização e nomeação desses seres, sejam eles materiais ou ideais, reais ou imaginários.

- b) **qualificação:** transformação dos seres do mundo em identidades descritivas através da sua qualificação, especificando-os e discriminando-os a partir de suas propriedades e características.
- c) **ação:** transformação dos seres do mundo em identidades narrativas através da descrição de suas ações realizadas ou sofridas.
- d) **causação:** transformação da sucessão de fatos do mundo em relações de causalidade através da avaliação dos motivos (humanos ou não humanos) das ações realizadas ou sofridas por esses seres.

A *transação*, por sua vez, define a interação que ocorre entre o sujeito falante e o sujeito destinatário durante o processo de semiotização do mundo. Charaudeau (2005, p. 15) também divide esse processo em quatro princípios:

- a) **princípio da alteridade:** estabelece que todo ato de linguagem é um fenômeno de troca entre dois parceiros que devem se reconhecer como semelhantes e diferentes. Semelhantes porque é necessário que compartilhem universos de referência (saberes compartilhados) e finalidades (motivações comuns); diferentes para que possam perceber que se trata do “outro” e porque cada um desempenha um papel particular na interação. Segundo esse princípio, portanto, cada participante legitima-se ao participar de um processo recíproco de reconhecimento do outro, o que irá validar o ato de linguagem.
- b) **princípio da pertinência:** segundo este princípio, os atos de linguagem devem ser apropriados ao contexto e à finalidade em que estão inseridos para ser possível estabelecer a relação contratual. Para isso, os envolvidos no contrato precisam reconhecer (não necessariamente adotar) os universos de referência que constituem o objeto da transação, tais como saberes sobre o mundo, sobre os valores psicológicos e sociais, sobre os comportamentos, entre outros.
- c) **princípio da influência:** o sujeito falante tem como objetivo “atingir” de alguma maneira seu parceiro de comunicação, levando-o a agir, ser emocionalmente afetado ou ter o pensamento orientado. Por consequência, o sujeito interpretante sabe que é alvo de influência e

tem a possibilidade de interagir com o falante, mas ambos são levados a considerar as restrições para o exercício dessa influência.

- d) **princípio de regulação:** relacionado ao da influência, esse princípio faz parte da regulação do jogo de influências resultante da interação entre os parceiros. Esse jogo acontece a partir da relação de influência e contra-influência ocorrida no ato de linguagem e regulada para que, a partir de uma intercompreensão mínima, a troca seja efetiva.

Charaudeau (2005, p. 16) explica que esses dois processos são solidários, mas se realizam por procedimentos diferentes. Além disso, ele acredita haver uma hierarquia nessa solidariedade, mas é

o processo de transação que comanda o processo de transformação e não o inverso. A finalidade do homem, ao falar, não é a de recortar, descrever, estruturar o mundo; ele fala, em princípio, para se colocar em relação com o outro, porque disso depende a própria existência do outros, pela assimilação do outro e ao mesmo tempo pela diferenciação com relação ao outro. A linguagem nasce, vive e morre na intersubjetividade. É falando com o outro – isto é, falando o outro e se falando a si mesmo – que comenta o mundo, ou seja, descreve e estrutura o mundo. (CHARAUDEAU, 2013, p. 42).

Em relação ao processo de interpretação, trata-se de um acréscimo recente ao esse esquema, não constando em citações mais antigas (Cf. CHARAUDEAU, 1995, p. 98). Charaudeau (2013, p. 42) afirma que esse processo irá ocorrer segundo parâmetros que são próprios ao receptor, não sendo necessariamente postulados pelo falante. Um detalhe a ser pontuado é que o esquema proposto por Charaudeau (2013) relaciona a instância da interpretação ao mundo interpretado sem passar pelo mundo significado. Entretanto, o próprio autor deixa claro que essa interpretação irá ocorrer a partir do mundo significado.

Contrato de comunicação

Assim como Pêcheux, Charaudeau defende ser indispensável levar em consideração as condições de produção de um discurso para a investigação do seu valor. Entretanto, Charaudeau desenvolve essa investigação num quadro específico da situação de comunicação. Para ele, a situação de comunicação constitui um “quadro de referência” para atribuição de valor aos atos linguageiros e construção dos

sentidos veiculados no teor de cada interação. O autor concebe essa situação como um palco em que estariam em jogo a regulação das práticas sociais instauradas pelos indivíduos que interagem socialmente e pelos discursos de representação que tentam justificar essas práticas. Esse jogo seria responsável pela construção das convenções sociais e comportamentos linguageiros, indispensável para que os participantes dessas trocas saibam como interagir e reconheçam as restrições da situação de comunicação às quais estarão submetidos. Ao aceitar essa espécie de acordo prévio, os participantes assumem o *contrato de comunicação* (CHARAUDEAU, 2013, p. 67). Esse contrato seria resultado ao mesmo tempo de características da situação de troca comunicativa, *dados externos*, e de características discursivas, *dados internos*.

Charaudeau (2013, p. 68) considera como dados externos as regularidades comportamentais dos indivíduos que participam dessas trocas, pois seria possível perceber constantes que permanecem estáveis e que seriam inclusive “confirmadas por discursos de representação que lhes atribuem valores e determinam assim o quadro convencional no qual os atos de linguagem fazem sentido” (CHARAUDEAU, 2013, p. 67). Para ele, esses dados não seriam linguageiros, mas seriam semiotizados e assumiriam alguma significação social. O autor agrupa esses dados em quatro categorias: *condição de identidade*, *condição de finalidade*, *condição de propósito* e *condição de dispositivo*.

- a) **condição de identidade:** todo ato de linguagem depende dos parceiros que participam dessa troca: “quem se dirige a quem?”, “quem fala com quem?”. A identidade dos participantes se define através de traços “personológicos” (idade, sexo, etnia, etc.), status social, econômico, cultural ou até o estado afetivo dos parceiros.
- b) **condição de finalidade:** todo ato de linguagem é ordenado em função de um objetivo, de maneira que cada sujeito tenta influenciar o outro a adotar sua própria intencionalidade através de quatro “visadas” diferentes: *prescritiva*, querer levar o outro a agir de certa maneira (fazer fazer); *informativa*, querer transmitir um certo saber ao outro (fazer saber); *iniciativa*, que consiste em fazer o outro acreditar no que está sendo dito (fazer crer); e *páthos*, que consiste em fazer o outro sentir um certo estado emocional (fazer sentir).

- c) **condição de propósito:** diz respeito à construção do ato em torno de um “domínio do saber” (um “macrotema”) para responder à pergunta: “do que se trata?”.
- d) **condição de dispositivo:** diz respeito às condições materiais de construção do ato de fala, de modo que responda à pergunta: “em que ambiente se inscreve o ato de comunicação?” (CHARAUDEAU, 2013, p. 68 - 70).

Já os dados internos ao contrato de comunicação respondem à pergunta do “como dizer?” e são, portanto, os “propriamente discursivos”. Para Charaudeau (2013, p. 70), eles “constituem as restrições discursivas de todo ato de comunicação, são o conjunto dos comportamentos languageiros esperados quando os dados externos da situação de comunicação são percebidos, apreendidos, reconhecidos”. Esses dados são divididos, por sua vez, em três espaços de comportamentos languageiros: *espaço de locução*, *espaço de relação* e *espaço de tematização*.

O espaço de locução seria aquele em que o sujeito deve justificar o motivo de ter tomado a palavra, impor-se como falante e identificar seu(s) interlocutor(es) para “conquistar o direito de poder comunicar”.

O espaço de relação é onde o enunciador “estabelece relações de força ou de aliança, de exclusão ou de inclusão, de agressão ou de convivência” para construir a sua identidade e a do seu interlocutor.

O espaço de tematização é onde são organizados os domínios do saber, os temas e os discursos veiculados na interação. Nesse espaço, o sujeito toma posição em relação ao tema do contrato comunicativo, escolhe um modo de intervir nesse contrato e um modo de organizar o seu discurso. Charaudeau (2014a, p. 68) divide os modos de organização do discurso em quatro: descritivo, narrativo, argumentativo e enunciativo. Falaremos brevemente sobre esses modos, mas aproveitaremos principalmente as noções que se referem ao modo enunciativo e narrativo, mais relevantes para nossa análise.

Sujeito e Situação de Comunicação

O enfoque teórico dado pelo autor concebe a linguagem como um ato interenunciativo em que os protagonistas do ato de linguagem (EU e TU) se desdobram em outros dois, de modo que uma situação de comunicação envolve sempre quatro sujeitos, e não apenas dois. Esse desdobramento ocorre porque o sujeito que comunica (EUc) cria para si um destinatário ideal (TUd), que não corresponde exatamente ao destinatário que interpretará seu ato de linguagem (TUi), mas é uma criação discursiva. Por outro lado, o destinatário desse ato de linguagem constrói a imagem de um enunciador desse ato (EUE), que difere do sujeito que comunicou. Portanto, todo ato de linguagem envolve quatro sujeitos: EUc / EUE e TUd / TUi (CHARAUDEAU, 2014a, p. 44-49).

Especificando melhor o papel desses sujeitos no ato de linguagem, Charaudeau resume a posição de cada TU da seguinte maneira:

- O TUd (sujeito destinatário) é um sujeito de fala, que depende do EU, já que é instituído por este último. Pertence, portanto, ao ato de produção produzido pelo EU.
- O TUi (sujeito interpretante) é um sujeito que age independentemente do EU, que institui a si próprio como responsável pelo ato de interpretação que produz. (CHARAUDEAU, 2014a, p. 47).

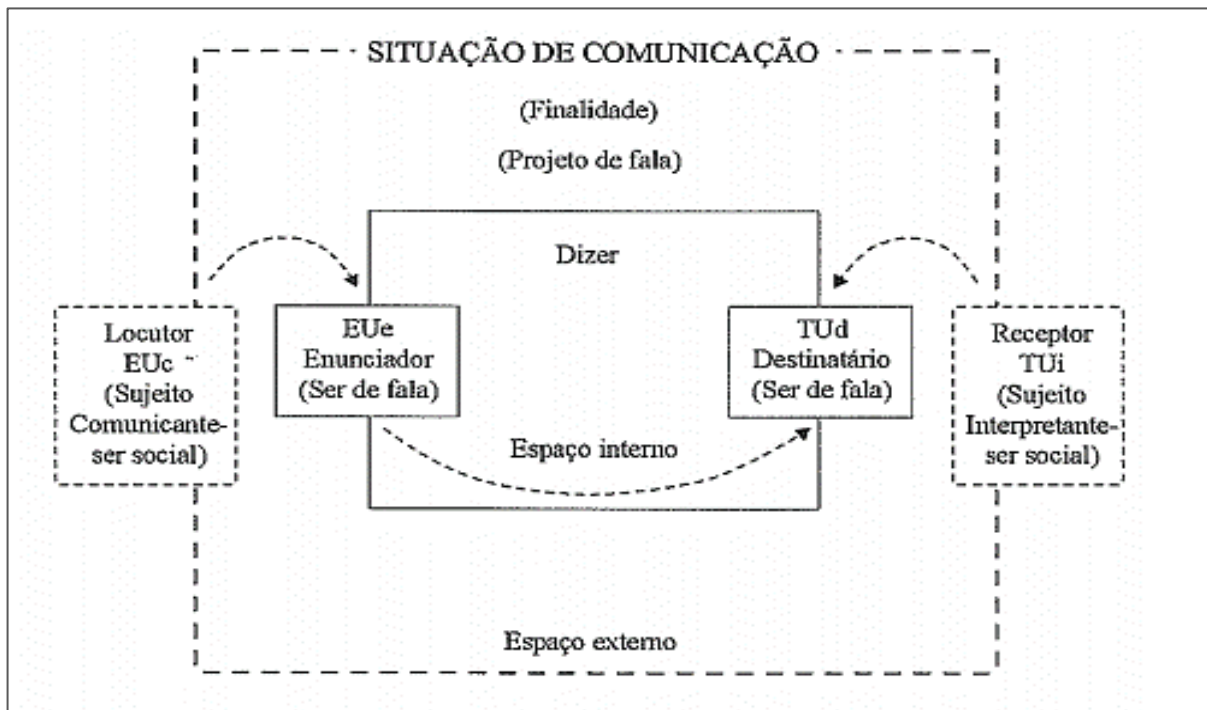
Em relação ao sujeito enunciador (EU) em sua teoria, o autor também faz considerações mais detalhadas:

- O EUE (sujeito Enunciador) é um sujeito de fala (como o TUd) realizado e instituído na fala. O EUE é responsável por um certo *efeito de discurso* produzido sobre o Interpretante. Porém, esse *efeito de discurso* depende igualmente do que é o TUi, é o TUi que, em compensação, constrói (para si) uma certa imagem do EUE. Assim, o EUE é sempre uma imagem de fala que oculta em maior ou menor grau o EUc.
- O EUc (sujeito comunicante) é um sujeito agente (como o TUi), localizado na esfera externa do ato de linguagem, mas responsável por sua organização. O EUc é o iniciador-responsável pelo ato de produção e é a relação EUc-EUE que produz um certo *efeito pragmático* sobre o Interpretante. O EUc sempre é considerado uma *testemunha do real*, mas, dentro desse “real”, depende do conhecimento que o TUi tem sobre ele. (CHARAUDEAU, 2014a, p. 51-52).

Portanto, em Charaudeau, o *ato de linguagem* combina ao mesmo tempo um espaço interno e externo, o *dizer* e o *fazer*, os quais seriam indissociáveis. O dizer

é concebido no âmbito do espaço interno, a instância discursiva em que habitam o EUE e o TUD, entes da linguagem e *protagonistas* desse ato. O espaço externo é o da *instância situacional*, o espaço ocupado pelos *parceiros* responsáveis pelo ato do fazer. Esse ato é visto como uma “interação de intencionalidades” movidas pelo princípio de um jogo. Por esse motivo, a organização do dizer é vista como resultado de um conjunto de estratégias discursivas adotadas de acordo com o quadro situacional. O sujeito observa seu interlocutor, constrói para si uma imagem dele e age a partir dessa construção. Entretanto, seu projeto de fala será influenciado não só pela imagem do Destinatário que o Enunciador possui diante de si, mas também pelas “práticas sociais” e pelas “representações imaginárias da comunidade” na qual estão inseridos (CHARAUDEAU, 2001, p. 28). Para representar melhor como concebe esse ato de linguagem entre quatro sujeitos, Charaudeau propõe o seguinte esquema:

Figura 10 – Representação do ato de linguagem



Fonte: Charaudeau (2014a, p. 52).

Dessa forma, o sujeito nessa concepção é visto como condicionado pela sociedade/cultura em que vive, “subsumido por um certo número de rituais socio-linguageiros”, tendo por isso um lado coletivo. Porém, uma parte desse sujeito seria também psicossocial, movido por certa intencionalidade no nível situacional, o que lhe

garantiria algum grau de individualidade (CHARAUDEAU, 2001, p. 28)²⁷. Charaudeau ainda afirma que

o *sujeito* pode ser considerado como um lugar de produção da significação Linguageira, para o qual esta significação retorna a fim de constituí-lo. O *sujeito* não é pois nem um indivíduo preciso, nem um ser coletivo particular: trata-se de uma abstração, sede de produção/interpretação da significação, especificada de acordo com os lugares que ele ocupa no ato linguageiro (CHARAUDEAU, 2001, p. 30).

Como *parceiros*, o sujeito comunicante (EUc) e o sujeito interpretante (TUi) estão implicados nesse jogo por uma *relação contratual* que depende do “desafio” construído “no e pelo ato de linguagem”, sem relação com a situação linguageira. Essa relação contratual tem caráter central na Semiolinguística, visto que Charaudeau considera que a construção do sentido está estritamente vinculada ao contrato de comunicação.

Modos de organização do discurso

Charaudeau (2014a, p. 74) explica os modos de organização do discurso como procedimentos de utilização de categorias da língua para ordená-las com vista a certas finalidades discursivas. Cada modo de organização teria uma função de base e um princípio de organização, que são sintetizadas no quadro elaborado a seguir pelo próprio autor:

²⁷O sujeito na Semiolinguística de Charaudeau é, portanto, diferente da noção de sujeito assujeitado que dominou boa parte dos estudos discursivos franceses com base em Pêcheux.

Figura 11 – Modos de organização do discurso

MODO DE ORGANIZAÇÃO	FUNÇÃO DE BASE	PRINCÍPIO DE ORGANIZAÇÃO
ENUNCIATIVO	<p>Relação de influência (EU → TU)</p> <p>Ponto de vista do sujeito (EU → ELE)</p> <p>Retomada do que já foi dito (ELE)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Posição em relação ao interlocutor • Posição em relação ao mundo • Posição em relação a outros discursos
DESCRITIVO	<p>Identificar e qualificar seres de maneira objetiva / subjetiva</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Organização da construção descritiva (Nomear-Localizar-Qualificar) • Encenação descritiva
NARRATIVO	<p>Construir uma sucessão das ações de uma história no tempo, com a finalidade de fazer um relato.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Organização da lógica narrativa (actantes e processos) • Encenação narrativa
ARGUMENTATIVO	<p>Expor e provar casualidades numa visada racionalizante para influenciar o interlocutor</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Organização da lógica argumentativa • Encenação argumentativa

Fonte: Maingueneau (2014, p. 75).

Charaudeau (2014a, p. 74) considera que o Modo Enunciativo é o responsável por posicionar o locutor em relação ao interlocutor, resultando na construção do *aparelho enunciativo*. Para ele, esse modo intervém na encenação dos outros três modos, é responsável por comandá-los, e possui três funções, ou comportamentos:

- **comportamento alocutivo:** estabelecimento de uma relação de influência do locutor sobre o interlocutor, de maneira que o locutor pode agir sobre o interlocutor. Para isso, o sujeito falante atribui “papéis languageiros” a si ao interlocutor, seja se colocando em posição de superioridade, seja em posição de inferioridade. Essa enunciação é expressa com ajuda de pronomes pessoais de segunda pessoa,

acompanhados de verbos modais e de denominações que tentam estabelecer o tipo de relação entre os interlocutores: “o senhor deve saber que...”, “o senhor não pode não querer que...”, “esteja certo que...”, etc. (CHARAUDEUA 2014a, p. 82; CHARAUDEAU, 2015, p. 176).

- **comportamento elocutivo:** o falante enuncia seu ponto de vista sobre o mundo sem implicar o interlocutor em sua tomada de posição, de maneira que o efeito desse comportamento é uma enunciação que revela de maneira subjetiva o ponto de vista do sujeito. Essa enunciação é expressa através de pronomes pessoais de primeira pessoa acompanhados de verbos modais, advérbios e outros qualificativos que implicam o posicionamento do orador, como “Nós somos capazes de...”, “Eu *decidi* ser candidato”, “Eu *confesso* a vocês que [...]” (CHARAUDEUA 2014a, p. 83; CHARAUDEAU, 2015, p. 174-175).
- **comportamento delocutivo:** o falante se apaga do ato de enunciação, de maneira que não implica o interlocutor e cria um efeito de objetividade. Nesse caso, o locutor apresenta o que é dito como se a fonte fosse um terceiro, como em “o futuro do nosso país está nas mãos do povo”. É expressa com a ajuda de formas verbais que apagam os traços dos interlocutores (CHARAUDEUA 2014a, p. 83; CHARAUDEAU, 2015, p. 178-179).

O *modo descritivo* é concebido com três componentes: *nomear*, *localizar-situar* e *qualificar*. O processo de nomear não se trata apenas de colocar “etiquetas” nos seres, mas dar existência através de uma operação dupla: destacar uma diferença em relação ao todo e relacionar essa diferença a uma semelhança; *localizar-situar* consiste em determinar “o lugar que um ser ocupa no espaço e no tempo” ao mesmo tempo que lhe atribui características devido a essa posição dada; *qualificar* consiste em atribuir aos seres características que os especificam, classificando-os em subgrupos. Já a encenação descritiva pode produzir um certo número de efeitos, tais como: efeito de saber, efeito de realidade, efeito de confiança e efeito de gênero (CHARAUDEAU, 2015, p. 112-139).

O *modo argumentativo* permitiria ao enunciador explicar racionalmente certas asserções para influenciar o destinatário através de uma dupla perspectiva: razão demonstrativa e razão persuasiva. A razão demonstrativa “se baseia num mecanismo que busca estabelecer relações de causalidade diversas”. Tais relações se estabelecem por meio de procedimentos que constituem a *organização da lógica argumentativa*. Já a persuasiva “se baseia num mecanismo que busca estabelecer a *prova* com a ajuda de *argumentos* que justifiquem as propostas a respeito do mundo, e as relações de causalidade que unem as asserções umas às outras (CHARAUDEAU 2015, p. 207)”.

Já o *modo narrativo* é concebido como o modo que permite organizar uma sucessão de ações ou eventos nos quais os seres do mundo estão implicados (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 338). Charaudeau (2015, p. 157) divide esse modo em dois níveis: uma estrutura lógica que estaria subjacente à manifestação e uma superfície semantizada que se baseia na estrutura lógica e pode transformá-la. Assim, o autor caracteriza esse modo por uma dupla articulação:

– a *construção de uma sucessão de ações* segundo uma lógica (lógica acional) que vai constituir a trama de uma história (em sentido restrito); chamar-se-á: **organização da lógica narrativa**.

– a *realização de uma representação narrativa*, isto é, daquilo que faz com que essa história, e sua organização acional, se torne um universo narrado; chamar-se-á: **organização da encenação narrativa**. (CHARAUDEAU, 2015, p. 158, grifos do autor).

Para nossa análise, usaremos conceitos que foram desenvolvidos no âmbito do modo de organização narrativo e, por esse motivo, faremos uma discussão um pouco mais detalhada sobre ele no próximo capítulo, após uma discussão sobre nossa concepção de Narrativa.

3.3 Narrativa como prática discursivo-social

Durante muito tempo a humanidade se interessou apenas em contar e ouvir histórias. Recentemente, fomos levados também a observar, estudar, analisar e tentar entender nossa fascinação pelas narrativas. Devido à natureza numerosa e heterogênea desse objeto, como nos diz Barthes (2008), muitas são as perspectivas

que podem ser adotadas para analisá-las. Por causa disso, atualmente a palavra *narrativa* e as expressões associadas a ela podem expressar diversos sentidos, de forma que o seu uso acaba se tornando muitas vezes ambíguo e impreciso. Dependendo da área e do autor em que o termo é utilizado, o objeto referido terá nuances tão diferentes que uma aplicação indiscriminada criará problemas teóricos que inviabilizam o avanço dos estudos da área por impedirem uma discussão produtiva e coerente. Por esse motivo, esse capítulo tem o objetivo de delinear nossa concepção teórica de narrativa, a fim de evitar desentendimentos, e sistematizar o conjunto de conceitos e autores que forjaram nosso modo de ler as narrativas. Para isso, é preciso evocar as referências que são responsáveis por sustentar e instigar nossas discussões: os estudos linguísticos e sociodiscursivos que se interessam em abordar a narrativa como um gênero do discurso, e especificamente o que chamamos de *narrativa de vida*. O grande problema é: por onde começar a falar sobre esse objeto tão heterogêneo? Que aspecto destacar primeiro? Talvez o que julgamos mais importante: “todos precisamos de uma narrativa para existir” (SERRES, 2015, p. 72).

Mais importante do que entender o modo como esses sujeitos constroem seus éthé é entender por que eles precisam fazer isso. Se não pensarmos assim, nossa análise até poderá ser científica, mas não será humana. Várias pesquisas recentemente têm relacionado a construção da identidade às práticas narrativas, pois à medida que o indivíduo constrói a sua história, passa por um processo de reflexão da própria identidade (MAIA-VASCONCELOS; OLIVEIRA, 2019). Portanto, essa prática discursiva, observada também no âmbito religioso, vai além do simples cumprimento de uma liturgia, mas é constitutiva dos indivíduos enquanto seres sociais, assim como o é a própria religiosidade. Diante da importância dessa prática, uma das primeiras questões que devemos responder é: “o que chamamos de narrativa de vida?”.

Nos estudos da linguagem, encontramos uma das principais definições sobre narrativas de experiências pessoais em Labov (1972, p. 359), que as caracteriza como a organização de uma sequência de eventos “que realmente ocorreram” em uma sequência verbal de orações. Labov (1972) também propõe uma estrutura básica dessas narrativas, que seriam compostas por resumo, orientação, ação complicadora, resolução, avaliação e coda. Apesar de simplificar a relação entre os eventos ocorridos e a retomada pela memória e não considerar o contexto da produção, esse

aparato teórico-metodológico é usado até hoje para diversos estudos narrativos, com algumas propostas de aprimoramento do modelo laboviano.

Vasconcelos (2011, p. 319) propõe uma abordagem discursiva dos gêneros autobiográficos, de modo a lançar “um olhar crítico sobre as estradas identitárias e discursivas do texto autobiográfico e se questionar acerca do lugar do autor na autoficção nascida na realidade pensada e transformada”. Essa abordagem, sustenta a autora, exige a compreensão de que o estudo da língua não deve se limitar aos seus aspectos formais, mas levar em consideração as pressões operadas pelas transformações sociais para assumir uma postura que articule o linguístico aos âmbitos discursivo e sociocultural.

Na perspectiva da psicologia social, Bruner (1997) sugere conceber as narrativas de vida como uma prática social. Ele também define narrativa a partir da noção de sequência de eventos, mas problematiza a ideia de que a narrativa tenha obrigação de mimetizar a realidade extralinguística, além de também sugerir o elemento cultural como parte importante para a construção do seu significado. Para ele, a narrativa é a “forma típica de esquematização da experiência”, de maneira que nossas experiências são alteradas na memória para se adaptarem às “representações canônicas do mundo social” (BRUNER, 1997, p. 54-55). Para os nossos estudos, veremos na sequência das análises o quanto a preparação dos eventos se torna relevante na narrativa para construção do significado narrado pelos sujeitos.

Na etnossociologia, Bertaux (2010) delinea sua concepção de narrativa “minimalista” em torno do verbo “contar”: o simples fato de um indivíduo contar um episódio da sua vida para alguém já tornaria essa produção uma narrativa. A construção dessa definição surge em oposição a uma concepção “maximalista”, que enxerga narrativa de vida apenas nas biografias que dão conta de “toda” a vida do sujeito. O sociólogo chama de “coluna vertebral” a sucessão temporal de acontecimentos, situações, projetos e ações em torno da qual se estrutura a narrativa. Além disso, ele afirma que

para narrar bem uma história é necessário delimitar os personagens, descrever suas relações recíprocas, explicar suas razões de agir, descrever os contextos das ações e interações e até mesmo formular julgamentos (avaliações) sobre as ações e os próprios atores.

Para Bertaux (2010), descrever, explicar, avaliar, mesmo quando não são formas narrativas, constituem uma parte de um todo narrativo e são essenciais para constituição dos significados. O autor afirma ainda que se

o discurso se reduz a descrição ou se, relatando uma série diacrônica de acontecimentos, ele se contenta em justapor fatos sem nada dizer de suas relações entre si (é a forma da “crônica”), ele não assume forma narrativa (BERTAUX, 2010, p. 47-48).

O que significa que a simples sequência de fatos não constitui, para Bertaux (2010), um texto narrativo.

Em Charaudeau (2014a, p. 153), que assume uma abordagem sociodiscursiva, o verbo contar também desempenha papel central em sua definição de narrativa, assim como ele assume que não basta haver uma “sequência de acontecimentos”, mas é preciso haver um contexto: um narrador com a intenção de transmitir algo (“uma certa representação da experiência do mundo”) a um destinatário. Charaudeau (2014a) também caracteriza a narrativa como uma atividade linguageira, que se constrói em meio a tensões e contradições, situando-se entre as oposições ficção-realidade e unicidade-pluralidade, de modo que a narrativa não é vista aqui como reflexo de uma realidade passada, mas tem a capacidade de criar seu “universo contado”²⁸.

Bruner (2014) enfatiza a importância de contar histórias, defendendo que a narrativa é responsável pela constituição do indivíduo. Ele defende que a narrativa nos permite criar e recriar nossa individualidade, de maneira que o eu (*self*) é um produto do contar, não um elemento essencial que pode ser descoberto ao vasculharmos nossa subjetividade. O autor também aponta para evidências de que é a nossa capacidade de fabricar histórias sobre nós mesmos que permite a existência de algo como a individualidade.

Maia-Vasconcelos (2016a, p. 599) ressalta, porém, que nossa identidade não é única, mas se constrói como múltipla, através de diversas máscaras que assumimos em nosso cotidiano diante do eu-outro. A autora explica que, por causa disso, o si “é sempre uma farsa do si-mesmo”, como se fosse o si, mas “narrar-se não

²⁸Além disso, Charaudeau (2014a) distingue narrativa enquanto gênero, a totalidade, do modo Narrativo de organização do discurso. Para este autor, como será visto na sequência dessa seção, a narrativa precisará descrever ações e qualificações para contar algo, de maneira que abrangerá os modos de organização Narrativo e Descritivo.

é escrever-se". Dessa forma, esse si existe apenas como um recurso linguístico para apresentar uma autoimagem, mas é impossível materializar-se. Na mesma perspectiva, Charaudeau (2009, p. 325) especulava que “talvez não sejamos nada mais do que uma sucessão de máscaras”, de maneira que qualquer tentativa de buscar uma essência do indivíduo acabaria deparando-se apenas com diversas camadas de máscaras e disfarces. Claro que essa impossibilidade de descobrirmos o que há por trás dessas máscaras não significa que não haja algo. Lejeune (2014, p. 121) defende que o fato de nossa identidade passar pela narrativa não implica que ela seja uma ficção. Diz o autor:

Ao me colocar por escrito, apenas prolongo aquele trabalho de criação de “identidade narrativa”, como diz Paul Ricoeur, em que consiste qualquer vida. É claro que, ao tentar me ver melhor, continuo me criando, passo a limpo os rascunhos de minha identidade, e esse movimento vai provisoriamente estilizá-los ou simplificá-los. Mas não brinco de me inventar (LEJEUNE, 2014, p. 121).

A esse respeito, Maia-Vasconcelos (2016b) chama atenção para a relação entre o narrar e a formação da identidade, desde a infância, ao destacar a interação que ocorre entre aquele que narra e aqueles que ouvem a história contada, especialmente de forma oral. A autora compara a recepção de uma história contada ao ato da leitura, mas defende que essa leitura pela oralidade é muito mais rica, visto que a tonalidade, a entonação, as cores da linguagem oral têm o poder de encantar o público. Não à toa, “professores, declamadores, religiosos, políticos, atores em teatro, contadores de história são exemplos de pessoas capazes de manter uma plateia presa a sua voz durante horas (MAIA-VASCONCELOS, 2016b, p. 38).

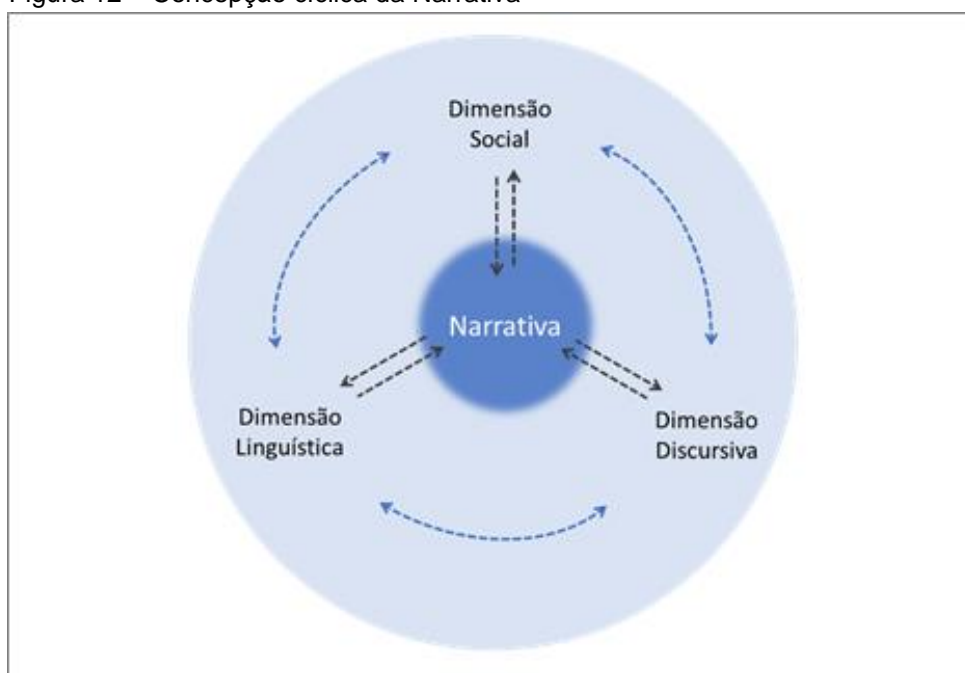
Charaudeau (2014b [2005]), por sua vez, reconhece que a língua é necessária para a constituição da identidade coletiva, garantindo uma certa coesão, além de funcionar como um laço de integração social e forjar nossa identidade em uma solidariedade com o passado. No entanto, o autor aponta para o fato de que língua é apenas uma parte constitutiva da linguagem humana, enquanto o discurso é que “testemunha as especificidades culturais”. Assim, o autor assume que as identidades se constituem em torno de “comunidades de discurso”, pois

nem as palavras, em sua morfologia, nem as regras de sintaxe são portadoras de cultura, mas as maneiras de falar de cada comunidade, os modos de empregar as palavras, as maneiras de raciocinar, de relatar, de

argumentar, de gracejar é que portam cultura (CHARAUDEAU, 2014b, p. 134).

Dessa forma, quando um sujeito recorre às narrativas com a intenção de contar sua própria vida, ele entrelaça identidade social e individual (ou discursiva), pois “somos sempre atravessados pela vida social e a atravessamos o tempo inteiro (MAIA-VASCONCELOS; OLIVEIRA, 2019 p. 105). Por esse motivo, atualmente já é bem mais comum que se pense a análise de gêneros narrativos sempre socio-historicamente situados. Assim, também assumimos em nossa pesquisa que precisamos lançar mão de postulados desenvolvidos em pelo menos três âmbitos para análise das narrativas de vida: linguageiro, discursivo e social-histórico. Por isso, adotamos nessa pesquisa o conceito de narrativa de vida, inicialmente como uma prática social (MAIA-VASCONCELOS, 2020) e, portanto, como um gênero do discurso que se constitui enquanto objeto de interação dentro de um contrato de comunicação entre sujeitos socio-historicamente situados. Sua forma e conteúdo estão moldados pela intenção de um desses sujeitos em contar uma sequência de ações/eventos como verdadeiros a partir de experiências pessoais que ele afirma ter vivenciado. Portanto, acreditamos que a forma com que a narrativa se relaciona a esses três âmbitos poderia ser melhor representada no esquema a seguir:

Figura 12 – Concepção cíclica da Narrativa



Fonte: Elaborado pelo autor.

Propomos representar aqui a narrativa de vida como um evento que se relaciona com esses três domínios de maneira cíclica. Cada processo narrativo se constrói com base nessas três dimensões, de maneira que recebe os signos verbais, as pressões discursivas e o dimensionamento social. Ao mesmo tempo, esse acontecimento contribui para reorganizar as estruturas linguísticas e os processos sociodiscursivos. Estudar as narrativas de vida, portanto, requer que articulemos o linguístico, o discursivo e o social de maneira que possamos aprender esse processo de maneira mais heterogênea e acurada.

Modo de organização narrativo

Para conceber o modo narrativo, Charaudeau (2015, p. 152) deixa bem claro que se baseia em postulados teóricos advindos dos vários estudos elaborados sob o território da semiótica narrativa surgida a partir dos trabalhos de Propp. O autor, entretanto, afirma que não assume o ponto de vista de nenhuma teoria específica nem possui a pretensão de sintetizá-las. Antes, porém, de falarmos um pouco mais sobre como Charaudeau concebe esse modo, podemos fazer uma rápida observação sobre os estudos da semiótica narrativa.

O modo de organização narrativo é dividido em dois níveis: o da lógica narrativa e o da encenação narrativa. A lógica narrativa, por sua vez, é dividida em três componentes: os **actantes**, “que desempenham *papéis* relacionados à ação da qual dependem”; os **processos**, “que unem os actantes entre si, dando uma orientação funcional à sua ação; e as **sequências**, “que integram os processos e os actantes numa finalidade narrativa segundo certos *princípios de organização*” (CHARAUDEAU, 2015, p. 160).

Sobre o primeiro componente, Charaudeau (2015, p. 160) diferencia actantes narrativos de actantes linguísticos, apesar de ambos estarem próximos. Porém, enquanto estes podem ser vistos como agentes de ações (categoria linguística), somente aqueles é que podem desempenhar papéis narrativos particulares (categoria do discurso). Os actantes narrativos também devem ser diferenciados de personagens da narrativa. Os actantes estão mais para “categorias vazias”, que poderiam ser definidas pela função que exercem, seu papel narrativo. Quanto mais esse actante e seu papel for especificado, mais estará em relação com

o que chamamos de personagem. Por exemplo: um mesmo personagem pode desempenhar diferentes papéis narrativos ao longo de uma narrativa, ocupando a função de actantes diferentes; por outro lado, um papel narrativo pode ser preenchido por personagens diferentes.

Os processos narrativos também se aproximam de processos linguísticos, entretanto a categoria do nível narrativo está em estreita relação com o actante narrativo, de modo que ambos se determinam reciprocamente. O processo é uma *unidade de ação* que age como uma *função narrativa* ao se relacionar às outras ações. Assim como os actantes, um processo narrativo pode ser realizado por diferentes ações – uma ação física ou um insulto podem realizar um processo de agressão; por outro lado, uma ação pode desempenhar diversos processos – entregar um embrulho pode corresponder a um processo de agressão (bomba), de recompensa (presente) ou de embuste (embrulho vazio) (CHARAUDEAU, 2015, p. 163-164).

Já as sequências narrativas integram actantes e processos a partir de quatro princípios, segundo explica Charaudeau (2015, p. 166-173):

- **princípio da coerência:** a sucessão de ações divide-se em dois papéis narrativos, o de *abertura* e o de *fechamento*, de modo que essa dupla obriga/permite que a sucessão de acontecimentos se organize coerentemente em sequência.
- **princípio da intencionalidade:** a sucessão de ações deve ser motivada e essa motivação está ligada à intenção do sujeito, que elabora um projeto de fazer e tenta executá-lo. Esse projeto, entretanto, não surge do nada. É preciso que o sujeito tome consciência de que está em uma situação de falta e, portanto, queira preencher essa falta, o que irá desencadear o desejo e fazê-lo iniciar uma busca. Ao final dessa busca, ele pode ter êxito ou fracassar.
- **princípio de encadeamento:** estruturas mais complexas, que resultam da combinação dos dois primeiros princípios, e podem ser divididas em quatro grandes tipos: sucessão, em que as sequência se sucedem de maneira linear e consecutiva, de maneira que cada ação é resultado de uma anterior; paralelismo, em que as ações podem se desenvolver de maneira autônoma, sem que haja uma ligação de causa e efeito entre si; simetria, que seria quando duas sequências se desenvolvem regidas por actantes-

agentes diferentes e a realização positiva de uma acarreta ao mesmo tempo a realização negativa da outra; encaixe, que seria quando uma sequência mais ampla é detalhada por outras microssequências que se desenvolvem em seu interior.

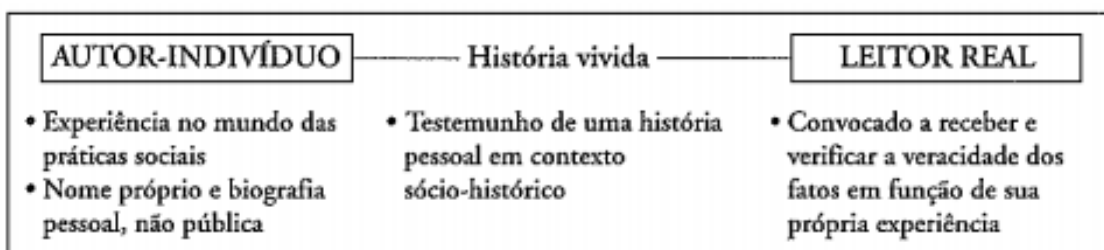
- **princípio de localização:** apoia-se sobre especificidades da configuração narrativa, mas possui forte incidência sobre a organização lógica ao fornecer *pontos de referência* à organização da trama narrativa, tais como: a localização da sequência no Espaço, a situação da sequência no Tempo e a caracterização dos actantes.

Em relação à encenação narrativa, Charaudeau (2014a) explica que ela é responsável por construir o universo narrado, dando sentido à organização da lógica narrativa:

- a encenação narrativa constrói o universo narrado (ou contado) propriamente dito, sob a responsabilidade de um sujeito narrante que se acha ligado por um contrato de comunicação ao destinatário da narrativa. Esse sujeito age ao mesmo tempo sobre a configuração da organização lógico-narrativa e sobre o modo de enunciação do universo narrado jogando com sua própria presença. (CHARAUDEAU, 2014a, p. 158).

Esse dispositivo de encenação narrativa prevê dois espaços, um que seria externo ao texto e outro que seria interno. O espaço externo é onde estão os parceiros do contrato de comunicação, “seres de identidade social”. Além disso, enquanto participante dessa troca, ele assume a “identidade de um indivíduo que age na vida social, tem uma personalidade própria, conhece experiências individuais e coletivas como participante do mundo das práticas sociais (CHARAUDEAU, 2014a, p. 185)”.

Figura 13 – Identidade do Autor/Leitor



Fonte: Charaudeau (2014a, p. 185).

O espaço interno é onde estão o narrador e o destinatário, “seres de identidade discursiva”. Ao tomar a palavra e narrar seu testemunho, esse autor-indivíduo engendra um universo que existe como um simulacro da realidade, de maneira que ele precisa articular esse mundo narrado (significado) ao mundo da experiência (a significar) através dos processos de semiotização explicados por Charaudeau (2013).

3.4 O Verídico e o Verossímil

Ainda hoje há quem acredite que é possível revelar ou interpretar o real através da linguagem e esse é um dos pontos mais polêmicos quando se trata de estudar narrativas de vida, visto que os gêneros que se propõem a narrar “os fatos vividos” colocam-se na fronteira entre o discurso científico e o discurso literário, o que gera muitas discussões teórico-metodológicas.

Bruner (2014) expõe aquilo que acha importante falar sobre narrativa de vida, como sua natureza e os usos que fazemos dela. Uma das primeiras características que ele elenca seria uma essência “episódica” das narrativas de vida.

Primeiramente, sabemos que a narrativa, em todas as suas formas, é uma dialética entre aquilo que era esperado e aquilo que veio a ocorrer. Para que exista um relato, alguma coisa inesperada deve acontecer – de outro modo, não há o que se contar. (BRUNER, 2014, p.25).

Além disso, narrar a vida de alguém é, antes de tudo, se posicionar, o locutor sempre precisa realizar escolhas que implicam em uma formação ideológica. No campo das biografias, há quem acredite que uma narrativa biográfica deve representar fielmente a realidade, o que tem causado discussões entre os estudiosos da área. Vilas Boas (2008, p. 153) discute a relação de verdade e biografia, denunciando uma ilusão comum entre os biógrafos brasileiros. Ele inicia questionando se o biógrafo poderia atingir a verdade sobre o biografado ou recompor, “filosoficamente falando”, a totalidade da vida de um indivíduo através da escrita. Considerando que a resposta é não, Vilas Boas expõe algumas narrativas em que seus autores demonstraram certa ingenuidade, um desconhecimento dos limites e das possibilidades de uma biografia. Fernando Morais, por exemplo, faz a seguinte afirmação na apresentação de Olga:

Este livro não é a *minha versão* sobre a vida de Olga Benário ou sobre a revolução comunista de 1935, mas aquela que acredito ser a *versão real* desses episódios. Não vai impressa aqui uma só informação que não tenha sido submetida ao crivo possível da confirmação. Qualquer incorreção que for localizada ao longo desta história, entretanto, deve ser debitada exclusivamente à minha impossibilidade de confrontá-la com versões diferentes. (MORAIS, 1994, p. 19 *apud* VILAS BOAS, 2008, p. 154).

Vilas Boas (2008, p. 155) conclui: “a ideia de verdade, somente a verdade, nada mais que a verdade é uma sombra no trabalho dos biógrafos”. Dessa maneira, é possível perceber que, para muitos biógrafos, a língua seria como um mero instrumento que permite representar a realidade, até mesmo de maneira bastante fiel, como se fosse possível alcançar a versão verdadeira e imparcial dos fatos vividos por alguém a partir de fontes confiáveis e da competência do escritor.

Mesmo que adotássemos esse ponto de vista de que a linguagem consegue ser uma representação do real, é preciso reconhecer que uma narrativa biográfica pode se distanciar bastante da verdade devido a vários fatores. De forma pragmática, não conseguimos escapar das situações em que somos condicionados a acreditar que é possível atingir o real. Lejeune (2014, p. 121), ao discutir essa problemática, chama atenção para o fato de que, apesar da impossibilidade de se atingir a verdade através de um relato, consequências práticas envolvem essa questão, como no campo do direito.

Além disso, quando pretendemos narrar uma história própria, nosso primeiro passo é acessar as memórias. Entretanto, como Seligmann-Silva (2003, p.53) adverte, “a memória só existe ao lado do esquecimento: um complementa o outro, um é o fundo sobre o qual o outro se inscreve”. Brunner (2014, p. 85) vai além e afirma que, durante um relato autobiográfico, “estamos sempre equilibrando aquilo que foi com aquilo que poderia ter sido”.

Podemos observar melhor esse amálgama nos relatos de pessoas que vivenciaram um mesmo fato, mas com experiências diferentes. E ainda que a experiência tenha sido igual para um grupo de pessoas, cada indivíduo terá uma interpretação dessa experiência de forma diferente. Por exemplo, fatos que se relacionam com uma determinada ideologia, como o totalitarismo. Um texto que faça referência aos eventos ocorridos no dia 31 de março de 1964, que culminaram em uma tomada do poder político pelos militares no dia 1º de abril desse mesmo ano, poderá chamar esses eventos de Golpe, Contra-golpe ou Revolução de 64, imputando

nessa nomenclatura uma série de julgamentos ideológicos. É claro que, na época, o fato de um indivíduo ser militar ou comunista faria com que sua experiência com essa situação fosse diferente, sendo um torturador ou o torturado. Mas a maioria da população vivenciou os fatos da mesma forma, como expectadores, ou seja, tendo experiência semelhante. O que determinava qual indivíduo interpretaria aquela situação como algo positivo ou negativo seria toda a sua vivência anterior.

Devemos também considerar que quando alguém tenta se lembrar de algo, corre sempre o risco de ser “enganado” pela memória, pois existe a possibilidade de que as lembranças sejam confusas ou obscurecidas. Em casos de catástrofes, por exemplo, nosso cérebro vive o dualismo de tentar esquecer e ao mesmo tempo lembrar:

Para o sobrevivente, a narração combina memória e esquecimento. Primo Levi afirma em *Os afogados de os sobreviventes* que não sabe se os testemunhos são feitos “por uma espécie de obrigação moral para com os emudecidos ou, então, para nos livrarmos de sua memória: com certeza o fazemos por um impulso forte e duradouro”. (SELIGMANN-SILVA, 2003, p.52).

Finalmente, mesmo quando conseguimos retomar os fatos que ficaram em nossa memória, precisamos fazer uma reinterpretação daquilo que conseguimos lembrar utilizando todas as experiências adquiridas após a primeira interpretação, para então retextualizarmos nossa experiência. Bruner (2014, p. 103) afirma que “por mais que a mente humana tenha exercitado sua memória e refinado seus sistemas de registro, ela nunca consegue capturar o passado de maneira completa e fiel”.

Portanto, ainda que um sujeito tenha a intenção de ser bastante sincero no momento de narrar sua vida, os fatos relatados sempre estarão bastante distantes do real. E no caso de um biógrafo que consulte centenas de pessoas para escrever sobre a vida de alguém, todos poderão passar por esse mesmo processo e estarão discursivizando a realidade. Após isso, o próprio biógrafo ainda irá retextualizar o que coletou, produzindo o que acredita ser a sua representação do real. Sobre isso, Lejeune também afirma:

A promessa de dizer a verdade, a distinção entre a verdade e a mentira constituem a base de todas as relações sociais. Certamente, é impossível atingir a verdade, em particular a verdade de uma vida humana, mas o desejo de alcançá-la define um campo discursivo e atos de conhecimento, um certo tipo de relações humanas que nada têm de ilusório. A autobiografia se inscreve no campo do conhecimento histórico (desejo de saber e

compreender) e no campo da ação (promessa de oferecer essa verdade aos outros), tanto quanto no campo da criação artística. (LEJEUNE, 2014, p. 121).

Para além disso, sabemos também que a linguagem não é um mero instrumento para representar o real, mas, acima de tudo, tem poder de criar a realidade. Benveniste (2006, p. 23) afirma que “o homem não nasce na natureza, mas na cultura”, pois toda criança aprende com a língua “os rudimentos de uma cultura”. Isso significa que, ao herdarmos uma língua, herdamos a cultura, e com ela, um conjunto ideológico que envolve conceitos de ética, moral, verdade, etc. Ele ainda afirma que “a linguagem tem sido sempre inculcada nas crianças pequenas”, e sempre em relação ao que se tem chamado de “realidades”, as quais são definidas necessariamente como elementos de cultura (BENVENISTE, 2006, p. 24). Diante dessas afirmações, entendemos que a própria linguagem é que cria nosso conceito de “real”, “verdadeiro”, o que significa que a verdade procurada por muitos, no mundo externo, não pode ser alcançada através da linguagem, mas é possível iludir e ser iludido por essa busca.

Barthes, discutindo a relação entre texto e realidade, chama atenção para o barômetro inserido por Flaubert em um conto realista: “um velho piano suportava, sob um barômetro, um monte piramidal de caixas” (FLAUBERT, 1893 *apud* BARTHES, 1972, p. 35). Barthes defende que a referência do autor ao barômetro, apesar de parecer despreziosa, ou até mesmo falta de atenção, já que não teria nenhuma relevância direta no desenvolvimento da narrativa, revela um cuidado do autor em produzir um efeito de realidade a partir de coisas aparentemente insignificantes. Seria justamente através desses pequenos detalhes que o autor “ilude” seus interlocutores, pois eles estariam no texto justamente com o objetivo de dizer: “somos o real”. (BARTHES, 1972, p. 43). Assim, se por um lado um escritor não consegue atingir a “verdade absoluta” quando tenta, por outro, a linguagem possibilita a criação de efeitos do real em textos fictícios. Tem-se ainda os procedimentos de debragem e embreagem enunciativos que criam esse efeito do real pela instauração das marcas da enunciação. Diante dessa situação, pode-se até afirmar que não há nenhuma diferença estrutural entre um texto verossímil e um texto verídico. O problema é que, para as narrativas de vida, oferecer ou não a verdade pode ser muito importante, pois poucos comprariam um livro que apresentasse a vida de uma pessoa, mas não garantisse ser verídico. Essa ilusão precisa ser sustentada.

Por outro lado, como citado anteriormente, enfrentamos consequências reais em relação a essa possibilidade do real. Como sabemos, testemunhos podem ser usados como argumento jurídico para proferir sentença condenatória a réus em fóruns e tribunais. Dessa forma, se teoricamente, uma narrativa nunca conseguirá atingir a totalidade do real, na prática nós acreditamos que isso é possível e tomamos decisões importantes a partir disso. Há, portanto, um condicionamento cultural para que acreditemos na oposição entre uma “narrativa verídica” e uma “narrativa fictícia”.

Greimas (2014) usa o conceito de Contrato de Veridicção. Para o autor, o discurso é o lugar onde se pode ler e escrever a verdade e mentira, de maneira que as diferentes posições se estabelecem na forma de um equilíbrio “mais ou menos estável”. Esse equilíbrio só seria possível devido a um acordo implícito entre os dois actantes da comunicação: o contrato de veridicção. Para sancionar esse contrato, haveria então a necessidade de conquistar a adesão do destinatário, persuadi-lo, fazê-lo acreditar naquilo que está sendo dito.

Lejeune (2014) desenvolve ideia semelhante na tentativa de classificar as autobiografias e diferenciá-las de romances autobiográficos, reconhece que não é possível encontrar distinções entre esses dois gêneros ao realizar apenas uma “análise interna” dos textos. O autor propõe então o que chama de “pacto autobiográfico”, o qual seria “essencial” para diferenciar um texto com pretensão à veridicção de outro verossímil. Esse pacto seria marcado por um conjunto de pistas deixadas pelo escritor no seu texto, as quais podem ser textuais e paratextuais. O autor se mostraria também como o narrador e isso permitiria que o leitor entendesse o texto lido como uma expressão da personalidade do próprio autor.

4 DECISÕES METODOLÓGICAS

Um dos principais problemas enfrentados pelos pesquisadores em análise do discurso é o emaranhado terminológico resultante do desenvolvimento teórico provocado pela revisão dos métodos e postulados, além do contato entre as diversas correntes que se dedicam aos estudos discursivos. Como sabemos, as Análises de Discurso Francesas dividem o palco desses estudos com teorias desenvolvidas por outros teóricos importantes, como Bakhtin/Voloshinov, Norman Fairclough, Teun Van Dijk ou A. J. Greimas. Cada linha de estudo possui um percurso próprio do qual todo pesquisador iniciante precisa se apropriar rapidamente para entender o atual estado da teoria e poder contribuir com as lacunas que existem para também fazê-las avançar.

No caso das ADF, como vimos, essa empreitada tem início na década de 1960, com a Análise Automática do Discurso, mas se desenvolve, se examina e reconsidera muitas de suas posturas ainda sob o acompanhamento de Pêcheux. Há muita história para ser lida no que parece ser um simples percurso. Quando consideramos então a vasta contribuição de Foucault e os estudos desenvolvidos por Maingueneau, Charaudeau, Orlandi, entre outros, nosso referencial teórico-metodológico torna-se ainda mais vasto e atravessado por discussões difíceis de acompanhar de maneira aprofundada, mesmo por pesquisadores da área. É comum nos referirmos às ADF como se fosse um campo homogêneo, em que todos os pesquisadores adotam posicionamentos semelhantes ou partem dos mesmos postulados. O problema é que isso nem sempre acontece. O uso de termos e métodos defasados ou inadequados para alguns, por exemplo, pode não parecer o mesmo para outros, seja por uma postura teórica, seja pela impossibilidade de estar atualizado. Aqui cabe também uma crítica ao modelo produtivista que tem guiado a produção acadêmica brasileira, no qual o “prestígio científico” está atrelado à quantidade de publicações em revistas, e não à relevância dos resultados. Essa situação é agravada pelo fato de que nossos pesquisadores mais experientes geralmente são professores que precisam dividir seu tempo para pesquisa com atividades de docência, extensão ou mesmo administrativas. E, o pouco tempo disponível para ler, é muitas vezes dedicado às pesquisas mais teoricamente alinhadas, tanto por exigência de tarefas acadêmicas (orientações, bancas,

pareceres, eventos, etc.) quanto pela necessidade de se manter atualizado na própria linha de pesquisa. Como consequência, centenas de excelentes pesquisas estão sendo soterradas e esquecidas todos os meses pela impossibilidade de lidarmos com a quantidade de informação publicada em nossos bancos de dados.

Amossy (2014), ao abordar o conceito de ethos, discute esse problema e afirma perceber como uma característica da modernidade. Para ela, estamos desenvolvendo as disciplinas em paralelo sem haver um verdadeiro contato, um cruzamento entre elas, de maneira que ocorre uma fragmentação das ciências humanas incentivada principalmente pela institucionalização dos campos de pesquisa. Sua crítica parte da constatação de que muitos pesquisadores trabalham atualmente com a noção de ethos sem nem mesmo situar seu trabalho entre as diversas abordagens existentes, ignorando que existem outros “horizontes de pesquisa” distintos do seu.

O resultado é que ao mesmo tempo em que parecemos analisar objetos semelhantes, estamos cada vez mais distantes de um verdadeiro diálogo, não devido às diferenças metodológicas e epistemológicas, mas à dificuldade de enxergá-las no momento em que elaboramos nossas reflexões ou confrontamos a do outro. Diferente das ciências exatas, os fundamentos, os métodos e os resultados de cada pesquisa em nossa área estão e estarão sempre atrelados a um sujeito que se camufla entre as palavras na expectativa de que isso ajude a validar os resultados do trabalho perante seus arguidores. Ficamos, então, diante de um paradoxo: ao mesmo tempo em que precisamos desvendar nosso interlocutor e assumir sua posição para entender seu projeto teórico, exigimos a dissimulação de sua individualidade para avaliar esse projeto. É necessário, portanto, que nossas pesquisas convidem o discurso do Outro para o diálogo com cada vez mais frequência.

Por esse motivo, tentamos em nossa pesquisa não somente construir um referencial teórico-metodológico para embasar nossa análise, mas discuti-lo e confrontá-lo sempre que possível com teorias fronteiriças com o objetivo de enriquecer e fortalecer as relações existentes entre os diferentes estudos discursivos. Claro que há limites impostos pela natureza dos objetivos desse estudo, que não se caracteriza como uma pesquisa de caráter puramente epistemológico, de maneira que muito do que lemos não pode ser aqui discutido, mas influenciou nossa maneira de encarar as teorias por nós utilizadas.

Portanto, justificaremos nesse capítulo os procedimentos metodológicos que decidimos utilizar para a execução da pesquisa. Para iniciar, resumiremos a abordagem assumida, visto que ela é responsável por constituir o corpus e, conseqüentemente, definir nosso objeto de pesquisa (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 138). Em seguida, abordaremos os demais procedimentos empregados para a delimitação do corpus, a coleta e a análise de dados.

4.1 A abordagem do objeto da pesquisa

Como já explicamos, assumimos que nosso trabalho se desenvolve no âmbito dos estudos discursivos. Contudo, diante da diversidade de abordagens e da conseqüente pluralidade de métodos e epistemes disponíveis de acordo com a abordagem aplicada, o pesquisador precisa tomar algumas decisões que implicam a composição de toda a pesquisa. Certamente seria mais cômodo nos situarmos em meio a esse universo discursivo, sem nos vincularmos especificamente a nenhuma disciplina ou corrente, mas isso poderia criar dificuldades para a utilização de certos conceitos e a tomada de decisões metodológicas, além de abrir bastante espaço para uma avaliação ambígua dos procedimentos e decisões utilizados. Evidentemente que pelo percurso teórico desenvolvido nossa posição está mais ou menos clara: nossa investigação se desenvolve entre os espaços teórico-metodológicos da Análise do Discurso e da Semiologia, o que gostaríamos de justificar antes de prosseguir.

Como já discutimos na fundamentação teórica, o projeto da análise do discurso surge a partir de uma tentativa de se estudar os sentidos socio-historicamente situados, lançando mão de postulados da linguística, através de Saussure, do materialismo histórico, nos trabalhos em que Althusser releu Marx, e da psicanálise, na releitura que Lacan faz de Freud. Apesar disso, a AD não se limita às fronteiras de nenhum desses campos, mas abre um novo espaço para se pensar a linguagem, de maneira que

interroga a Linguística pela historicidade que ela deixa de lado, questiona o Materialismo perguntando pelo simbólico e se demarca da Psicanálise pelo modo como, considerando a historicidade, trabalha a ideologia como materialmente relacionada ao inconsciente sem ser absorvida por ele. (ORLANDI, 2009, p. 20).

Por esse motivo, Charaudeau (2011) ressalta que essa maneira de trabalhar a relação língua-discurso estabelece uma diferença entre duas linguísticas: uma “linguística da língua” e uma “linguística do discurso”. Para ele, a linguística da língua teria como objetivo descrever os sistemas intrínsecos a cada língua, contaria com um corpus “mais ou menos fechado” e implicaria a existência de um sujeito operador de categorias “cognitivo-linguísticas”. Já a linguística do discurso estaria voltada para descrever os usos e as significações sociais, contaria com um corpus aberto e teria como pressuposto um sujeito “operador de categorias ‘sócio-discursivas’ e portador de um imaginário social”.

É preciso admitir, entretanto, que há muitos questionamentos atualmente a respeito da existência de um campo homogêneo que possa ser denominado de “análise do discurso”. Apesar disso, Maingueneau (2015) é um dos que insistem na ideia de que a análise do discurso é uma disciplina que está situada em meio aos estudos discursivos, distinguindo-se, por exemplo, da análise da conversação ou da retórica. Para ele, “o interesse específico que rege a análise do discurso é relacionar a estruturação dos textos aos lugares sociais²⁹ que os tornam possíveis e que eles tornam possíveis” (MAINGUENEAU, 2015, p. 47). Dessa maneira, ele explica, o objetivo da AD não estaria restrito nem à situação de comunicação, seu viés social, nem ao funcionamento linguístico, mas aquilo que os une por meio de um dispositivo de enunciação.

Orlandi (2009, p. 17) faz afirmação semelhante ao refletir sobre as práticas da análise do discurso. A autora nos lembra que a AD trabalha a relação língua-discurso-ideologia, visto que ela parte da ideia de que a materialidade da ideologia é o discurso e a materialidade do discurso é a língua. Dessa forma, é no discurso que se pode observar a relação entre língua e ideologia. Na mesma perspectiva, Amossy (2014, p. 20) afirma que, em relação a outras abordagens nas ciências sociais, a discursiva privilegia o enfoque no material verbal sobre o comportamental, de maneira que nos concentramos na dimensão sociodiscursiva do problema.

Dessa forma, assim como os outros trabalhos desenvolvidos nessa perspectiva, nossa pesquisa tem um caráter qualitativo-interpretativo. Contudo, é preciso pontuar que a AD não trabalha apenas a interpretação, mas seus limites, a

²⁹Maingueneau (2015) ressalta que a noção de “lugar social” pode corresponder ao posicionamento em um determinado campo discurso, como o político, religioso, filosófico, etc.).

partir de um movimento que envolve dois passos: descrição e interpretação. O primeiro passo é condição para o segundo, no entanto, Pêcheux (2012) observa que toda descrição está exposta ao “equivoco da língua” e que “todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro”, sendo então “linguisticamente descritível como uma série de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação” (PÊCHEUX 2012, p. 53). É nesse espaço, diz o autor, que trabalha a análise do discurso. Assim, diferente de um hermeneuta, o analista do discurso não necessariamente interpreta, “mas trabalha (n)os limites da interpretação”, ele se localiza de modo que possa compreender os efeitos de sentido, teorizar e descrever “os efeitos da interpretação” (ORLANDI, 2009, p. 61).

É preciso lembrar, porém, que a revisão de muitos postulados teóricos estabelecidos inicialmente por Pêcheux acabou abrindo espaço para que diversas abordagens do discurso fossem sendo estabelecidas no espaço da AD, cada uma privilegiando certas características da produção discursiva. Charaudeau e Maingueneau, por exemplo, compartilham muitos postulados e procedimentos, mas desenvolveram teorias que enfatizam aspectos diferentes dos processos discursivos. Os autores até se aproximam quando utilizam a metáfora teatral do *mise en scène* (encenação) para abordar a questão do discurso, mas enquanto Maingueneau aplica essa noção à cenografia, Charaudeau a emprega ao seu contrato de comunicação (CHARAUDEAU, 2015).

Basicamente, o foco da análise do discurso desenvolvida por Charaudeau diferencia-se da tradição iniciada por Pêcheux tendo em vista que seu objetivo não é analisar as pressões exercidas especificamente por formações ideológicas sobre o discurso, mas as restrições provocadas pelas coerções situacionais. Entretanto, sua abordagem não é irreconciliável com uma análise que procure entender a construção das imagens no discurso a partir de postulados desenvolvidos por Maingueneau. Na verdade, o próprio Charaudeau trabalha a noção de ethos a partir da concepção do seu colega. Para nosso trabalho, nos interessaremos principalmente em aproveitar os procedimentos de análise organizados por Charaudeau para estudo do nível semiolinguístico, especialmente os modos de organização do discurso enunciativo e narrativo, além da noção de imaginários sociodiscursivos, incluída no quadro da AD por ele.

Por fim, Charaudeau (2005) recomenda que uma abordagem do discurso tenha sempre “múltiplas filiações”, seja pragmática, psicossociológica, retórico-enunciativa ou socioideológica, mas constitua-se como uma prática multidisciplinar. Isso implica que os procedimentos e postulados aplicados poderão variar de acordo com o corpus, que requer bastante atenção e cuidado enquanto objeto de análise da AD, visto que o primeiro passo do analista do discurso é constituir seu corpus (MAINGUENEAU, 2015). No entanto, antes de explicarmos a constituição do nosso corpus, discutiremos as implicações, para o gênero testemunho, do local onde eles estão disponibilizados: o YouTube.

4.2 As narrativas midiaticizadas

Tomamos o YouTube como o mídiu desse discurso, pois, ainda que eles não tenham sido produzidos com a intenção de serem compartilhados no site, os responsáveis pela divulgação muitas vezes fazem adaptações para que ele seja permitido. Maingueneau afirma que:

[...] estamos cada vez mais conscientes de que o mídiu não é um simples “meio” de transmissão do discurso, mas que ele impõe coerções sobre seus conteúdos e comanda os usos que dele podemos fazer. O mídiu não é um simples “meio”, um instrumento para transportar uma mensagem estável: uma mudança importante do mídiu modifica o conjunto de um gênero de discurso. (MAINGUENEAU 2013, p. 81-82).

Portanto, é necessário entendermos as coerções do mídiu sobre o conteúdo postado pelos seus usuários para termos uma melhor clareza a respeito daquilo que está em jogo nessa prática discursiva.

O YouTube é um site de compartilhamento de vídeos com sede nos Estados Unidos criado em 2005 e adquirido pela Google em 2006, vindo a se tornar o maior portal de compartilhamento de vídeos da atualidade. Esse crescimento foi possível devido ao grande avanço das tecnologias digitais no início do século XXI, que tornou mais fácil compartilhar vídeos produzidos de forma amadora. A produção de filmadoras digitais mais acessíveis, incorporadas até mesmo aos populares smartphones, possibilitou que qualquer pessoa consiga gravar vídeos em alta definição. Além disso, o aumento da velocidade da internet, graças à disseminação da Banda Larga, facilitou o upload desses arquivos para a web, criando uma

comunidade de produção e visualização de vídeos que se fortaleceu e se tornou importante no dia a dia de muitos que utilizam a internet.

Segundo a Alexa Internet, uma companhia que fornece dados de tráfego na internet e análise de dados, desde 2016, o domínio youtube.com se mantém como o 2º mais acessado da internet, atrás apenas do google.com, página inicial do buscador mais utilizado no mundo, também pertencente à Google.

Tabela 3 – Os cinco sites mais acessados da Web em Outubro de 2020 (por Alexa Internet)

Posição	Domínio	Média de tempo gasto diariamente	Páginas visitadas diariamente por visitante	Total de sites vinculados
1	Google.com	15 min 23 seg	16.69	1,322,590
2	Youtube.com	16 min 36 seg	9.16	1,007,247
3	Tmall.com	7 min 01 seg	3.72	6,224
4	Facebook.com	18 min 51 seg	8.74	2,237,169
5	Baidu.com	9 min 06 seg	4.54	104,502

Fonte: Adaptado de Alexa Internet (2020).

Segundo informações fornecidas pelo próprio site, o YouTube possui atualmente mais de 1 bilhão de usuários cadastrados, o que representa quase um terço dos usuários da internet (YOUTUBE ABOUT, 2020). Entretanto, o número de visualizações de um vídeo postado na rede pode ultrapassar facilmente essa marca. O vídeo mais acessado atualmente (2020) é o clipe da música latina Despacito, de Luis Fonsi, com mais de 7 bilhões de visualizações. O site também permite a prática de monetizar o conteúdo postado pelo usuário, através da exibição de peças publicitárias em forma de banners ou vídeos curtos. Esse fato criou um mercado que trabalha em função da produção de conteúdo para a plataforma com a intenção de lucrar a partir do sucesso alcançado pelo vídeo postado. Não apenas isso, mas tudo na plataforma passou a ser planejado com a intenção de que seus usuários passem o máximo de tempo possível conectados.

Por esse motivo, o portal também está no centro de muitas polêmicas recentes envolvendo o compartilhamento de conteúdo sensível, como pedofilia, discurso de ódio e teorias conspiracionistas. Uma das discussões ocorre devido à presença de crianças e pré-adolescentes na plataforma, o que incita debates diversos.

Outra parte das controvérsias envolve o algoritmo responsável pela organização e apresentação do imenso conteúdo produzido e compartilhado diariamente no site.

As discussões que envolvem o algoritmo também estão tomando força, principalmente após alguns estudos apontarem uma relação entre a radicalização das opiniões de usuários da plataforma e a forma como o YouTube organiza e disponibiliza os vídeos. Em 2017, uma pesquisa conduzida pela professora assistente da Texas Tech University, Asheley R. Landrum, entrevistou 30 pessoas que diziam acreditar que a terra é plana e estavam participando de uma conferência sobre esse tema. Dos entrevistados, 29 afirmaram que passaram a acreditar nessa teoria após assistirem a vídeos no YouTube (SAMPLE, 2019). A explicação é que após ter contato com um vídeo sobre o assunto, a plataforma recomendava continuamente outros vídeos, inserindo o usuário em uma bolha digital que sempre reforçaria essa crença.

Em um duro artigo de opinião publicado no The New York Times, Tufekci (2019), professora-assistente da Faculdade de Ciência Biblioteconômica e da Informação da Universidade da Carolina do Norte, também acusa a plataforma de ser responsável pela radicalização de opiniões dos seus usuários, baseada em investigações conduzidas pelo The Wall Street Journal através de um ex-funcionário do Google. Segundo informações do jornal, o algoritmo seria programado para aumentar o tempo que as pessoas passam no site e, para isso, ele aprenderia o tipo de conteúdo que o usuário gosta, oferecendo assim outros vídeos semelhantes para mantê-lo conectado. O problema é que, para conseguir resultados melhores, o algoritmo teria uma tendência a apresentar conteúdos cada vez mais extremos, de forma que à medida que atrai a atenção do usuário, o site também o conduz ao consumo de vídeos mais polêmicos.

Em janeiro de 2019, o YouTube publicou em seu blog oficial um comunicado anunciado que está fazendo “atualizações” em seu algoritmo. O comunicado explica que muitos usuários estavam reclamando das recomendações que recebiam, como passar a receber infundáveis receitas de cookies após assistir apenas um vídeo de receita. O blog afirma então que irá diminuir a recomendação de vídeos que “possam desinformar os usuários de maneiras prejudiciais” e cita como exemplos vídeos que façam afirmações falsas a respeito do atentado de 11 de Setembro, vídeos que afirmem que a terra é plana e vídeos que promovam uma “falsa cura milagrosa para doenças graves” (YOUTUBE OFFICIAL BLOG, 2019).

Esse comunicado nos chamou a atenção porque muitos vídeos relacionados aos testemunhos relatam curas extraordinárias de doenças graves e até supostos casos de ressurreição de pessoas religiosas. Ora, um dos tipos de vídeos mais comuns nessa plataforma são as narrativas de religiosos a respeito de suas vivências de fé. Com o objetivo de divulgar igrejas ou eventos, os testemunhos religiosos também alcançam grande número de visualizações, expandindo essa prática antes restrita ao ambiente eclesiástico. Como esperado, os vídeos com mais visualizações geralmente são aqueles que mais fatos extraordinários acontecem, como curas e milagres.

Para termos uma ideia do alcance desses vídeos, em uma das primeiras pesquisas pelo termo “testemunho” e após ajustar o filtro de pesquisa para classificar os resultados por “Contagem de visualizações”, o testemunho mais assistido possuía cerca de 10 milhões de visualizações. O vídeo leva o título de “TESTEMUNHO IMPACTANTE de FABIANA ANASTÁCIO! O CONVITE DE SATANÁS” e foi postado em 14 de junho de 2013 pelo canal “TVADNP Canal Gospel”. Três anos após o primeiro contato com esse vídeo, ele continua sendo o mais visualizado, mais conseguiu aumentar suas estatísticas:

Figura 14 – Captura de Tela de Vídeo do YouTube



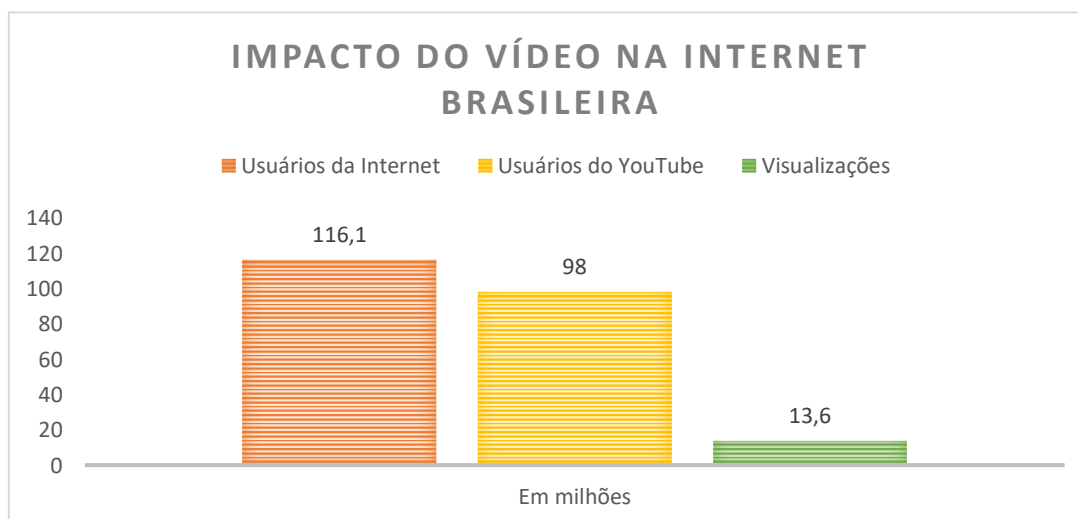
Fonte: Captura de tela de Testemunho (2013).

No vídeo, a cantora gospel conhecida como Fabiana Anastácio (*in memoriam*)³⁰ narra sobre o dia que recebeu uma proposta feita pela entidade conhecida entre os evangélicos como Satanás. Durante um período difícil da vida de Fabiana, a entidade teria se revelado a ela oferecido a oportunidade fazer um contrato em troca de fama e riqueza. A cantora conta que, após negar a realização do pacto por ser temente ao seu Deus, recebeu ameaças de Satanás. Entretanto, o próprio Deus teria aparecido posteriormente e prometido mudar a sua vida. Depois desse encontro divino, Fabiana afirma ter alcançado uma vida mais menos restrições financeiras.

Analisando a reação dos usuários da plataforma ao conteúdo da narrativa, notamos uma grande quantidade de pessoas que responderam de forma positiva, pois o vídeo detinha, até essa data, além das 13 milhões de visualizações, mais de 113 mil curtidas, enquanto apenas 5,2 mil pessoas reagiram de forma negativa. Como os comentários foram desativados, não há como saber de que forma as pessoas se manifestariam verbalmente.

O quadro abaixo nos ajudar a entender melhor o impacto desse vídeo na internet brasileira:

Gráfico 3 – Impacto do vídeo na internet brasileira

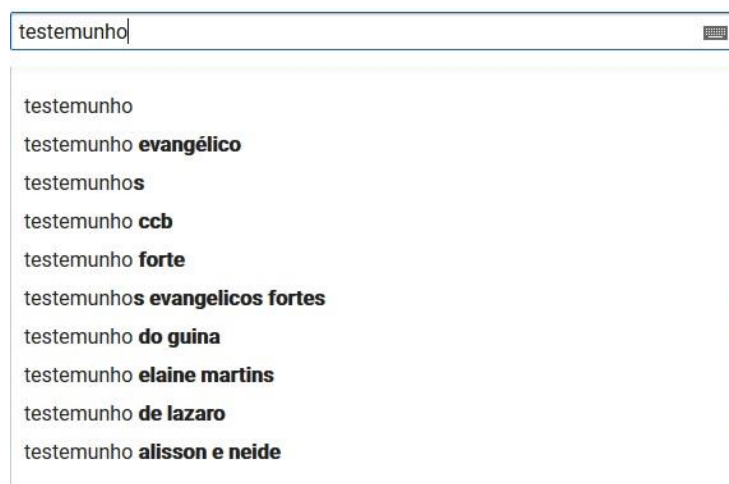


Fonte: elaborado pelo autor.

³⁰A cantora gospel Fabiana Anastácio faleceu no dia 4 de junho de 2020 em decorrência da Covid-19. Seu testemunho foi o primeiro que analisamos, ainda quando essa pesquisa era um projeto a ser qualificado.

Além desse vídeo, o YouTube mostra ainda um retorno de 2 milhões de resultados para o termo “testemunho” e 106 mil resultados para “testemunho evangélico”. Há ainda outras palavras que aparecem relacionadas à essa expressão quando se digita “testemunho” na caixa de pesquisa do site.

Figura 15 – Busca de termo testemunho no YouTube



Fonte: Captura de tela de YouTube (2020b).

Algumas das expressões que aparecem na imagem são de conhecimento daqueles que fazem parte do meio evangélico. O YouTube sugere tais pesquisas porque são termos de busca recorrentes no site e por isso há maiores chances do usuário estar interessado em um desses termos específicos. A sigla CCB, por exemplo, significa “Congregação Cristã do Brasil”, a ramificação do Cristianismo de origem italo-americana que chegou ao país no início do século XX, quase ao mesmo tempo que a Assembleia de Deus. Segundo o censo do IBGE de 2010, que a classifica como “evangélica de origem pentecostal”, a CCB seria a 3ª maior ramificação evangélica do Brasil, com 2,2 milhões de membros.

Outras expressões como “testemunho da guina”, “testemunho elaine martins”, “testemunho de lazaro” e “testemunho alisson e neide” indicam relatos que ficaram populares entre os usuários cristãos. Quando pesquisamos a expressão “testemunho do guina”, recebemos de retorno diversos vídeos com uma média de 1,5 a 3 milhões de visualizações cada e com o relato de um homem que se apresenta como ex-vocalista da banda Racionais MC's e afirma ter sido vítima de uma tentativa de homicídio em que levava mais de 30 tiros, o que teria resultado no seu óbito. Surpreendentemente, tal situação teria sido revertida, pois ele afirma ter voltado à vida

na mesa de autópsia e atribui esse fenômeno a Deus. Investigando a origem do vídeo, descobrimos que, inicialmente, tal testemunho era contado em igrejas da periferia de São Paulo, até ser gravado e divulgado em versão de DVD, o que possibilitou sua distribuição para todo o Brasil. Com a popularização do relato na internet, o vídeo ficou famoso e foi alvo de críticas, além de ser contestado por membros da banda Racionais MC's, como o Mano Brown, que gravou um vídeo negando que o conhecesse. Outras figuras famosas no meio evangélico citados no testemunho, como Marco Feliciano, pastor evangélico, e a banda gospel Oficina G3 também emitiram nota negando qualquer relação com o homem.

Entretanto, apesar dessa ressalva, como pesquisadores da área de linguagem, em especial de narrativas de vida, nossa intenção não é investigar se essas histórias são verdadeiras ou falsas, mas aproveitar sua existência para desenvolver uma pesquisa linguística. Considerando, então, esse vasto *corpus* disponível no site e a necessidade de se entender melhor essa prática discursiva, decidimos coletar alguns desses vídeos, transcrever seu conteúdo e analisar as narrativas encontradas nesses testemunhos.

Desse modo, evitamos o embaraço de discutirmos em nosso trabalho a veracidade dos textos que analisamos, mas fazemos uma reflexão a respeito da divisão dos discursos entre verídicos e verossímeis, tendo em vista que uma característica observada no nosso *corpus* é a presença de elementos sobrenaturais, hierofânicos. Se a plataforma de vídeos considera que um material com uma “falsa cura milagrosa para doenças graves” é uma propriedade negativa, podemos pressupor que eles irão marcar os vídeos que apresentarem uma falsa cura³¹. Se tais testemunhos se tornarem alvos dessa moderação mais rigorosa, isto também poderia causar uma discussão a respeito da liberdade religiosa e da veracidade dos relatos divulgados por canais cristãos. Saindo do âmbito da plataforma, os testemunhos poderiam ser considerados por muitas pessoas como histórias falsas e mentirosas, visto que até mesmo casos de ressurreição de mortos é possível encontrar sendo narrado através dos vídeos postados nessa rede social. Porém, em relação a isso, delimitaremos nosso trabalho a discutir a forma como esses textos são recebidos no contexto atual.

³¹Essas postagens inclusive aumentaram bastante devido à pandemia de Covid-19.

4.3 Delimitação do corpus

Como nos diz Orlandi (2009), o estabelecimento do corpus já representa o início da análise, visto que ele é um resultado de decisões do analista. Em nosso trabalho, um dos primeiros problemas que encontramos para deixar claro o critério de recorte do *corpus* é a especificidade da comunidade produtora do discurso analisado e ao mesmo tempo sua descentralização. Analisar o discurso produzido na Igreja Católica ou na Igreja Universal do Reino de Deus dá a vantagem de contar com um recorte feito pelo espaço institucional. Analisar o discurso de evangélicos pentecostais coloca para o pesquisador a tarefa de distinguir, entre os evangélicos, os tradicionais (ou reformistas), os pentecostais e os neopentecostais. Além disso, entre os pentecostais, há algumas denominações diferentes, como a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil, a Igreja Quadrangular, as igrejas históricas renovadas, o movimento carismático, além das várias igrejas independentes que podem se identificar como igrejas pentecostais. Entre essas independentes, muitas podem estar na fronteira entre o pentecostalismo e neopentecostalismo, num sincretismo de práticas e discursos advindos de várias origens. Por outro lado, não era do nosso interesse realizar um recorte que delimitasse nosso *corpus* a apenas uma igreja, visto que essa restrição poderia impedir que nosso objetivo fosse alcançado.

Decidimos então considerar que o nosso critério de delimitação começaria por caracterizar de maneira teórica o conjunto dos produtores desse discurso. Por esse motivo, optamos por utilizar o termo *comunidade discursiva* para nos referir à totalidade dos produtores do discurso analisado. Desse modo, antes de explicar o restante dos fundamentos teórico-metodológicos de delimitação e tratamento do *corpus*, precisamos justificar a uso desse termo em nosso recorte.

A noção de comunidade discursiva tem sido muito utilizada nas pesquisas sobre gêneros discursivos, mas possui um significado bastante amplo e tem sido aplicada em contextos muito diferentes. Além de amplo, este conceito tem sido concebido de maneira distinta principalmente em duas áreas de estudos: na linguística textual de abordagem sociorretórica, influenciada principalmente pelos trabalhos de Swales, Bathia e Miller, que utilizam o termo *discourse community* e dominam os estudos anglófonos; e na Análise do Discurso de Linha francesa, pautados nos estudos de Maingueneau (1984), Beacco (1992) e Charaudeau (2001), que utilizam o

termo *communauté discursive* e são bastante influentes nos trabalhos desenvolvidos em língua francesa. Apesar de algumas diferenças em relação à definição, nota-se nas duas abordagens uma filiação a preceitos estabelecidos por Bakhtin e uma preferência pelos aspectos sociopragmáticos da linguagem, o que aproxima as duas vertentes. Por esse motivo, discutiremos rapidamente algumas questões sobre esse conceito e explicitaremos de que maneira adotaremos esse termo em nossa pesquisa.

Um dos primeiros autores francófonos a utilizar o conceito de comunidade discursiva foi Maingueneau:

Este conceito de "comunidade discursiva" difere um pouco do conceito de Swales (1990) de "comunidade discursiva". Concordo com a maioria dos critérios que ele dá ao definir comunidades discursivas, mas acho que falar de "um conjunto de objetivos públicos comuns" não é suficiente para caracterizar comunidades discursivas, cujo objetivo principal é produzir textos. Então, de maneira geral, minha comunidade discursiva é um subconjunto da comunidade discursiva de Swales. Nesse sentido, o Círculo de Estudos de Hong Kong não seria uma comunidade discursiva (MAINGUENEAU, 2002b, p. 340, tradução nossa)³².

No entanto, o que mais ficou conhecido foi o desenvolvido por Swales (1990; 1992), de maneira que sua aplicação foi bastante aproveitada entre pesquisadores brasileiros. Swales (2016) revela, inclusive, que ficou impressionado que sua concepção desenvolvida no final dos anos 80 ainda estivesse tão “viva”, mas ao mesmo tempo manifesta ter sentido um sentimento de consternação por achar que houve poucos avanços em relação à sua proposta original. É evidente que a permanência da concepção de comunidade discursiva em Swales só foi possível porque seus critérios puderam ser observados em diferentes estudos, o que demonstra a coerência de sua teoria. No Brasil, Bernadino (2000), Araújo (2003) e Gaede (2003) descreveram comunidades discursivas virtuais, aplicando todos os critérios estabelecidos na teoria original, enquanto Bonini (2002) e Lima (2008) precisaram propor alterações para a caracterização das comunidades estudadas.

Já em nossa pesquisa, utilizamos três critérios para considerar a comunidade dos evangélicos pentecostais como uma comunidade discursiva: o

³²Original: “This concept of ‘discursive community’ differs a little from Swales’s (1990) concept of a ‘discourse community’. I agree with most of the criteria he gives when defining discourse communities, but I think that speaking of ‘a set of common public goals’ is not sufficient to characterize discursive communities, whose main goal is to produce texts. So, roughly speaking, my discursive community is a subset of Swales’s discourse community. In that respect, the Hong Kong Study Circle would not be a discursive community” (MAINGUENEAU, 2002b, p. 340).

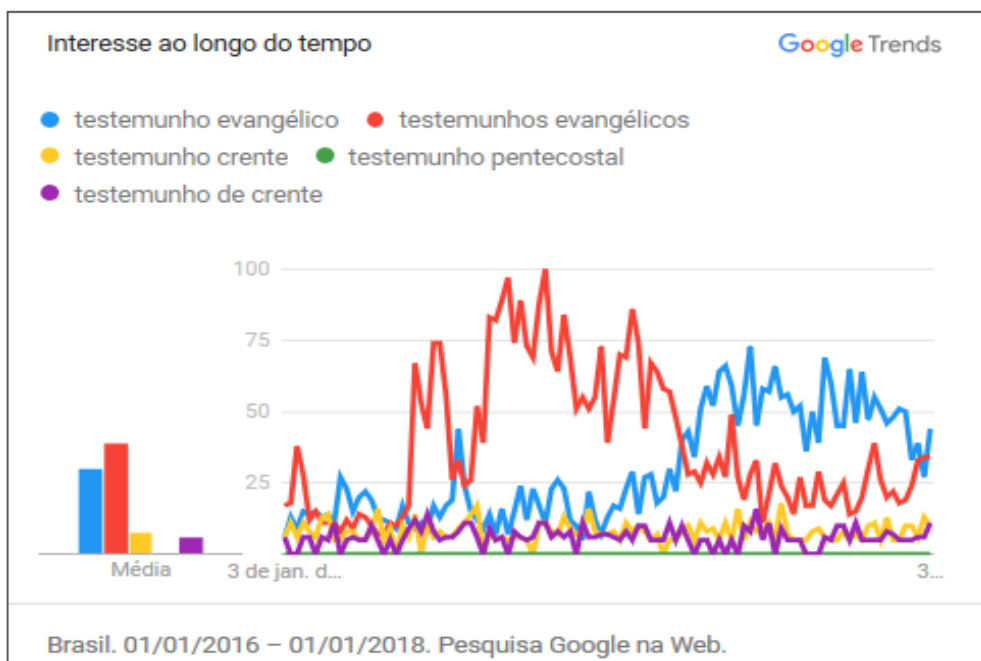
discurso, os valores e os objetivos. Considerando que os discursos analisados revelam que essas características são compartilhadas pelos interlocutores, acreditamos que esses critérios são suficientes para tratá-los como uma comunidade discursiva. Não é o objetivo principal da pesquisa comprovar que as igrejas pentecostais formam uma comunidade discursiva, pois inferimos que isso acontece, por isso não nos preocupamos em aplicar os passos metodológicos propostos em Swales (1990) ³³. Consideramos o termo comunidade discursiva como uma construção metodológica que estabelecemos como um dos passos da seleção do nosso corpus. Essa noção foi importante para nos ajudar a delimitar o universo dos testemunhos, visto que não estamos trabalhando simplesmente com o discurso religioso, mas com o discurso narrativo religioso produzido em uma corrente específica do Cristianismo.

O primeiro passo da nossa pesquisa, então, foi considerar que, apesar das várias igrejas, correntes e denominações, há algumas características que dão coerência a um certo grupo, que pode ser identificado como pentecostal. Essa denominação transpassa “placas de igrejas”, mas forma um conjunto de indivíduos que compartilham de valores, discursos e objetivos muitos semelhantes, ainda que não compartilhem do mesmo espaço físico ou não pertençam à mesma instituição. Prova disso é que, apesar das diferenças, formam um grupo homogêneo no imaginário social, geralmente chamado de “evangélico” ou “crente”.

A partir disso, decidimos então investigar quais termos eram mais utilizados para procurar pelos testemunhos produzidos por pentecostais, para que tivéssemos resultados mais representativos em nossa pesquisa. Recorremos à ferramenta Google Trends, que mostra a evolução da procura por termos na plataforma Google, motor de busca vinculado ao YouTube. Pesquisamos termos como “testemunho pentecostal”, “testemunhos pentecostais”, “testemunho de pentecostal”, “testemunhos” de pentecostais, “testemunho de evangélico”, “testemunhos de evangélicos”, “testemunhos evangélicos”, “testemunho de crente”, “testemunhos de crentes”, etc., no período entre primeiro de janeiro de 2016 e primeiro de janeiro de 2018. Um dos resultados pode ser visto a seguir:

³³Acreditamos, evidentemente, que os critérios estabelecidos por Swales (1990, 1992) são relevantes para estudar as comunidades discursivas institucionais, pois foram as características que se sobressaíram na comunidade discursiva que o autor utilizou para estabelecer sua concepção de comunidade discursiva.

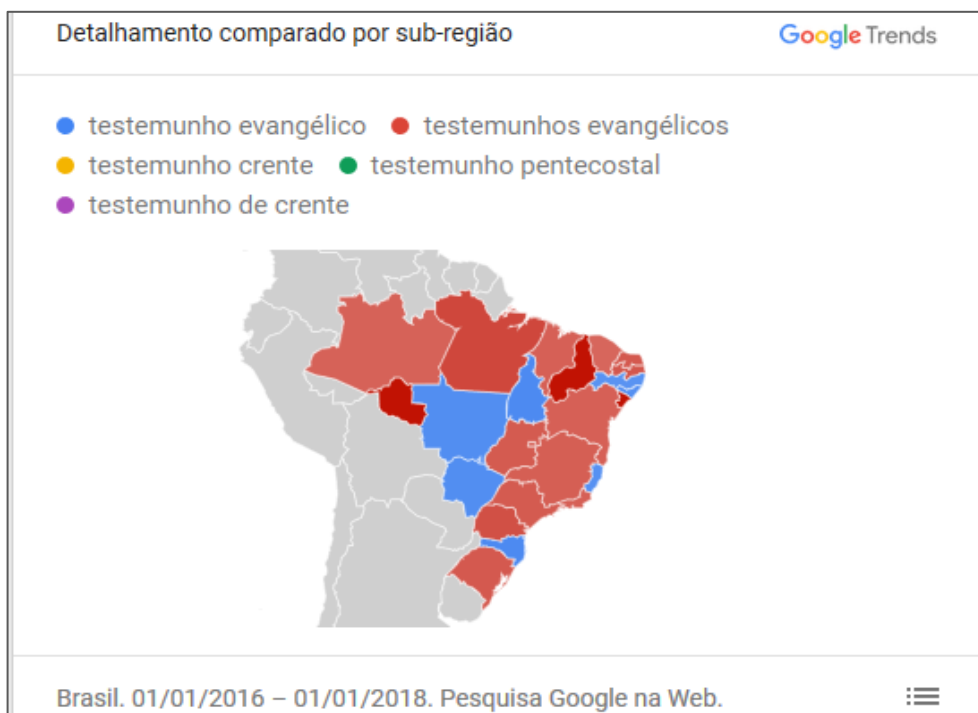
Figura 16 – Pesquisas por testemunhos no Google ao longo do tempo



Fonte: Captura de tela de Google Trends (2020b).

Todas as variações possíveis com os termos testemunho/pentecostal não obtiveram resultados na plataforma, o que indica que não é um uso comum. Por outro lado, os termos mais utilizados foram “testemunhos evangélicos”, “testemunho evangélico”, “testemunho crente”, “testemunho de crente”. Além do interesse ao longo do tempo, a ferramenta também disponibiliza os termos mais pesquisados por região do país, que também disponibilizamos a seguir:

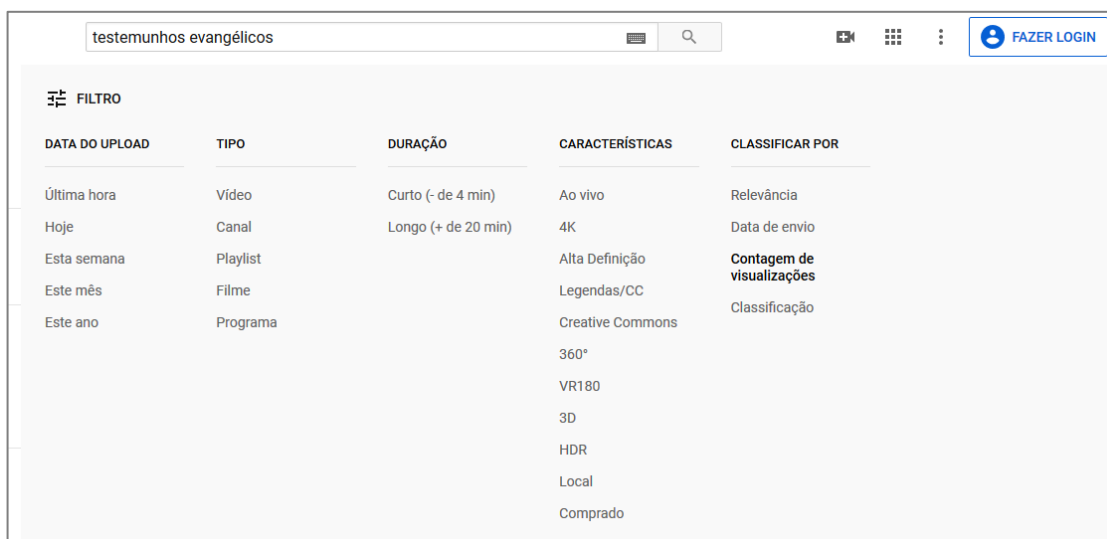
Figura 17 – Pesquisas por testemunhos no Google por região



Fonte: Captura de tela de Google Trends (2020a).

Como pode ser visto, apesar dos evangélicos pentecostais serem hoje a maior parte do movimento protestante no Brasil, os próprios membros da comunidade se reconhecem apenas como “evangélicos”. Por esse motivo, resolvemos também realizar nossa pesquisa no YouTube com o termo de busca “testemunhos evangélicos”, que foi mais utilizado ao longo de dois anos e também o mais comum na maioria das regiões do país. Dessa forma, na barra de pesquisa do site, buscamos pelo termo “testemunhos evangélicos” e ajustamos o filtro para classificar os resultados pela ordem dos vídeos mais visualizados. Estabelecemos esse critério porque acreditamos que o impacto do vídeo na comunidade evangélica está relacionado à identificação entre a audiência e o conteúdo do vídeo, de maneira que vídeos mais visualizados tendem a ser mais representativos. Além disso, percebemos uma menor interferência do algoritmo nos resultados quando organizamos o conteúdo pelo número de visualizações. No entanto, ainda é possível que nossa coleta tenha sido influenciada pelas algoritmização dos resultados, visto que o site pode sugerir vídeos com base na região em que nos encontramos ou em eventos diversos, de maneira que não sabemos quais os parâmetros exatos utilizados pelo algoritmo para a seleção dos vídeos e esses parâmetros podem mudar bastante ao decorrer do tempo. Os critérios de filtragem do YouTube podem ser vistos na imagem a seguir:

Figura 18 – Termo de busca e filtro dos testemunhos



Fonte: Captura de tela de YouTube (2020a).

Além disso, pensando na viabilidade da pesquisa, decidimos excluir todos os vídeos que tivessem mais de 25 minutos por alguns motivos. Em primeiro lugar, testemunhos muito extensos poderiam reduzir quantitativamente nosso *corpus*, diminuindo conseqüentemente a representatividade em relação à totalidade dos discursos ali presentes. Há vários tipos de testemunhos nessa rede, dos de curta duração, com cerca de 3 minutos, aos de longa duração, que podem chegar a mais de duas horas. Em geral, os que possuem mais de uma hora são pregações em que o orador mescla sua narrativa biográfica com um sermão, utilizando seu relato biográfico como validador do seu discurso religioso. Porém, os de curta duração são mais objetivos, com menos inserções injuntivas características do sermão. Essa brevidade nos permite observar melhor a construção das narrativas.

Também decidimos excluir testemunhos que não tenham sido gravados durante cultos religiosos ou fora de templos, visto que alguns vídeos nomeados por “testemunho” apresentam pessoas que gravaram um depoimento individual, dando uma espécie de entrevista ou apresentando sua história através de fotos. Acreditamos que esse tipo de testemunho se distancia daqueles que são narrados nos templos religiosos, pois a situação da enunciação muda consideravelmente, o contrato de comunicação (CHARAUDEAU, 2014a) é diferente. Excluímos ainda qualquer tipo de testemunho em que o enunciador combina o relato a uma canção, intercalando-os. É comum que cantoras evangélicas, antes de começar uma música, iniciem contando alguma história e intercalem com canção narrativa, como uma espécie de testemunho

musicalizado. Há vários testemunhos desse tipo. Consideramos também que esse tipo de vídeo interfere na amostra, pois o gênero discursivo e contrato comunicacional também são alterados.

Após estabelecer todos esses critérios de exclusão, selecionamos os seis testemunhos mais visualizados que não fossem excluídos pelos critérios estabelecidos e transcrevemos, sendo apresentados ao final desse trabalho, na seção dos Apêndices. De modo geral, optamos por suprimir os nomes das pessoas citadas nos vídeos para preservar suas identidades, com exceção do vídeo mais visualizado, visto que sua história é bastante particular e facilmente identificável no YouTube.

Narrativa 1 – O convite de Satanás

Narrativa 2 – Pastor foi calar crente pentecostal

Narrativa 3 – Testemunho de casamento da esposa do pastor

Narrativa 4 – Crente que dá glória

Narrativa 5 – Pastor assembleiano chantageado

Narrativa 6 – A voz de Deus entrou no santuário

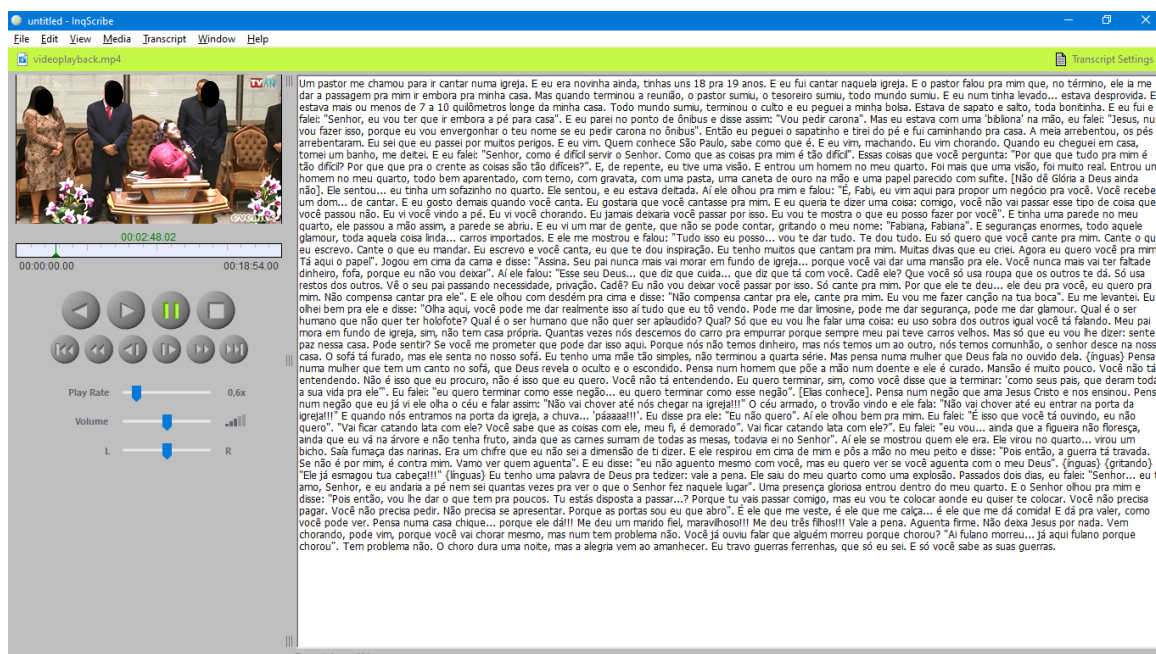
Contudo, nosso corpus não ficou limitado ao discurso desses seis testemunhos coletados, pois decidimos aplicar em nossa pesquisa o que Charaudeau (2011) chama de “método do caramujo”: partir de um primeiro *corpus* nuclear, o qual selecionamos segundo parâmetros que explicamos, para estender progressivamente o corpus inicial ao confrontá-lo com outros textos que forem necessários de acordo com as questões que surgirem durante o processo de análise dos discursos. Associamos essa metodologia à noção de interdiscurso em Maingueneau (2008), de maneira que deixaremos nosso corpus nuclear, inicial, apontar quais discursos serão mais relevantes colocar em relação no espaço discursivo que construiremos para nossa análise. Antes, porém, de seguirmos para a análise propriamente dita, explicitaremos os procedimentos de transcrição e análise do corpus.

4.4 Transcrição e critérios de análise

Fizemos a transcrição dos vídeos selecionados com o software InqScribe, utilizado por transcritores profissionais por facilitar o processo de transcrição. Entre as

funcionalidades que auxiliam nesse processo e nos levaram a utilizá-lo, estão: controle de velocidade do vídeo, disponibilidade em uma só tela de vídeo e texto transcrito, além de uso de atalhos no teclado para pausar ou voltar alguns segundos (Tab e Ctrl + Tab respectivamente). O software é pago, contudo, oferece duas semanas de uso gratuito para uma primeira instalação. A imagem a seguir mostra a tela do programa:

Figura 19 – Tela de transcrição no InqScribe




Fonte: Captura de tela de InqScribe (2018).

É preciso destacar, entretanto, que essa decisão afeta a forma como acessamos os sentidos construídos por essa narrativa. Nossa análise dá ênfase no aspecto discursivo, de maneira que fazemos pouca referência às demais semioses que constituíram a situação de enunciação. Além disso, operamos a adaptação de um gênero oral para uma materialidade textual, o que também afeta os possíveis efeitos de sentidos do discurso. Como nos diz Maingueneau,

Na oralidade conversacional, os parceiros não podem apreender como texto – isto é, globalmente e do exterior – a atividade de fala na qual estão engajados. Pode-se falar de uma textualidade *imersa*. Certamente, uma vez transcrita, uma troca verbal se transforma em um texto para o analista, mas este texto não reflete o ponto de vista dos interlocutores, e não é a representação da conversação; é apenas uma representação entre outras, aquela que resulta da técnica de transcrição escolhida. (MAINGUENEAU, 2015, p. 165).

Em seguida, passamos o texto transcrito para um documento no Word e começamos a categorizar os elementos que procuramos nas narrativas. Como já revelamos, nosso objetivo principal é investigar de que maneira o ethos das narrativas de vida de evangélicos pentecostais é construído. Para conseguirmos, estabelecemos alguns objetivos específicos que julgamos fundamentais. Um desses objetivos específicos previa verificar de que maneira a organização narrativa contribui para a construção dessas imagens. Por isso, nossa proposta não é limitar a investigação do ethos a essa relação, mas averiguar de que maneira conseguiríamos apreender o ethos ao colocarmos como foco principal a narrativa construída pelos sujeitos. Esse objetivo nos levou a procurar pelas seguintes categorias, escolhidas com base no modo de organização narrativo proposto por Charaudeau (2014a):

Tabela 4 – Componentes narrativos³⁴

Marcação	Componentes
	Abertura
	Falta
	Objeto de desejo
	Adjuvantes
Negrito	Oponentes
<u>Sublinhado</u>	Destinador
	Fechamento

Fonte: elaborada pelo autor.

Nossa ideia era inicialmente estabelecer uma espécie de mapeamento das sequências narrativas para apreender o percurso do narrador-autor enquanto agente da narrativa. Para isso, consideramos as seguintes relações: a abertura nos ajudaria a identificar o estado inicial do sujeito, o espaço e o tempo, o que nos daria pistas sobre os papéis assumidos por ele na narrativa (cantor, pastor, pregador, etc.); a falta nos ajudaria a entender o que causou ao narrador o impulso para sair do seu estado inicial, de maneira que poderia nos revelar características sociopsicológicas que o autor atribuía ao narrador e, conseqüentemente, a si mesmo³⁵; o objeto de desejo em si não diz muita coisa sobre o narrador, mas acreditávamos que a forma como ele

³⁴Inspirada em Maia (2016).

³⁵ Uma característica atribuída por um locutor a si mesmo não necessariamente é o ethos, mas ajuda a formar uma imagem, que pode inclusive ser contrária àquela que o locutor pretendia.

constrói a relação com esse objeto, conferindo a ele um estatuto simbólico, poderia nos ajudar a construir algumas imagens; esperávamos que a relação estabelecida entre o narrador e os outros agentes da narrativa, como os papéis em que eles estavam revestidos, também revelasse imagens do autor-narrador; e também esperávamos que o fechamento da narrativa, em que há uma sanção do percurso do sujeito, contribuísse para reforçar ou atualizar as imagens que já tinham sido construídas. Após identificarmos esses elementos, estabelecemos a relação entre eles, que poderia ser representada pela tabela a seguir:

Quadro 2 – Algumas sequências da Narrativa 1

Sequência 1				
Abertura	Falta	Objeto de desejo	Destinador	Resultado
Igreja	→ Dinheiro/ Transporte	→ Transporte para Casa	→ Pastor/ Tesoureiro	→ Falhou
Sequência 2				
Abertura	Falta	Objeto de desejo	Destinador	Resultado
Ponto de ônibus	→ Dinheiro/ Transporte	→ Transporte para Casa	→ Motorista	→ Falhou
Sequência 3				
Abertura	Falta	Objeto de desejo	Destinador	Resultado
Em casa	→ Dinheiro/ Alimento	→ Obter dinheiro	→ Satanás	→ Falhou
Sequência 4				
Abertura	Falta	Objeto de desejo	Destinador	Resultado
Em casa	→ Dinheiro/ Alimento	→ Obter dinheiro	→ Deus	→ Êxito

Fonte: elaborada pelo autor.

Claro que a narrativa não poderia limitar-se ao processo de identificação e relação dos componentes da lógica narrativa. Como explica Charaudeau (2014a), essa estrutura lógica constitui a trama da narrativa, deve ser considerada como um pretexto, não como um fim. Para nós, isso equivale ao primeiro passo de que fala Pêcheux (2012), em que tentamos descrever a organização da lógica narrativa, o que não significa que é possível separar totalmente esses dois planos, pois só existem de maneira articulada. Todas as relações que esperamos observar para construir

imagens do autor-narrador só vão adquirir sentido quando relacionadas ao discurso através da encenação narrativa.

Como vimos, esse dispositivo de encenação narrativa prevê dois espaços, um que seria externo ao texto e outro que seria interno. No caso das narrativas de vida evangélicas, verificamos que são sujeitos religiosos que compartilham de uma identidade construída na relação com a formação discursiva pentecostal. Essa formação se encontra com outras em meio ao interdiscurso religioso, distinguindo-se destas devido à crença de que a ação do sagrado ocorre através das “manifestações do Espírito Santo”. A situação de comunicação específica é um ambiente eclesial, com normas e expectativas de conduta próprias que regulam as características dos gêneros que circulam em seu interior. O contrato também estabelece que as narrativas devem ser verídicas, de modo que o autor-indivíduo se apresenta como “eu” e deve se preocupar em ancorar sua narrativa ao contexto sócio-histórico em que está inserido.

Já o espaço interno é onde estão o narrador e o destinatário, “seres de identidade discursiva”. No caso de narrativas autobiográficas, a identidade do autor-indivíduo confunde-se com a identidade do narrador que estão sob um mesmo “eu” discursivo. Um dos desafios para investigar a construção do ethos nas narrativas de vida foi decidir se essas duas instâncias deveriam ser consideradas uma só ou se deveríamos tentar dividi-las. Durante a análise, percebemos que as imagens nem sempre coincidem, o que nos levou a apontar essas diferenças quando necessário.

Além disso, outra dificuldade era decidir o que deveríamos chamar de ethos e o que deveríamos considerar como traços, características do ethos. Pensamos inicialmente em tentar articular alguns atributos e formar uma unidade que pudéssemos nomear. Por exemplo, o ethos de pastor ou o ethos de avivado. Mas não conseguimos fazer isso porque a natureza das imagens que encontramos eram muito diferentes para colocá-la sob apenas uma identificação. Sentimos que isso reduziria a riqueza de imagens que encontramos, de modo que iríamos criar ou fortalecer estereótipos. Quando lemos a proposta de Maingueneau (2018), pensamos em apresentar nossos resultados em categorias, formando uma tabela com os tipos de imagens que encontramos. Mas percebemos que resumir as imagens construídas por narrativas de vida dessa forma seria algo como trucidar o caráter misterioso e

fascinante das narrativas de vida: sua dinamicidade, transformação, a organização de seres e ações em um percurso de relações circunstanciais.

Considerando então esse aspecto dinâmico, multifacetado e produtivo das narrativas de vida, decidimos apresentar a construção dos éthe que apreendemos na forma de percurso. Chamaremos o desenvolvimento das imagens construídas pelo autor-narrador de *percurso do ethos*³⁶. Esse percurso infere a noção de “retrabalho” e “reparação” do ethos em Amossy, mas não é a mesma coisa, visto que inclui esses movimentos. Propomos enxergar o ethos em situações de interação ou textos longos não como uma, duas ou algumas unidades que surgem, mas como um percurso em que várias imagens são projetadas pelo narrador, algumas conscientemente, outras não. Algumas dessas imagens podem ser facilmente relacionadas aos estereótipos que fazem parte do mundo ético, o que nos ajuda a identificá-las e nomeá-las. Outras, porém, temos tratado como secundárias ou simples atributos que constituem aquela imagem principal. Acreditamos que esse modo de entender a construção do ethos seja mais adequado para situações em que várias imagens são formadas, evitando que o pesquisador filtre as imagens mais relevantes para seus objetivos, como aponta Maingueneau (2018). Evidentemente que não podemos cair na ilusão de que isso poderá dar conta de todos os possíveis efeitos do discurso, mas prepara desde o início o pesquisador para não procurar por “imagens estáticas” do ethos, mas observar seu movimento. Mostraremos agora nas análises como chegamos a esse percurso, articulando a análise do espaço interno da encenação narrativa ao espaço externo.

³⁶Encontramos, após pesquisar o termo “percurso do ethos”, algumas aplicações. Alguns autores o utilizam para falar do seu percurso teórico que constrói a noção de ethos: “apresentamos o percurso do ethos de Aristóteles a Maingueneau”; alguns utilizam para falar do desenvolvimento da noção dentro de alguma corrente: “o percurso do ethos na Retórica”; outros para falar do desenvolvimento de um ethos específico ao longo do tempo: “percurso do ethos militante”, “percurso do ethos social”; e ainda para se referir às mudanças do ethos de um autor em um corpus: “percurso do ethos literário machadiano em tais obras”. Esse último é que mais se aproxima da concepção que propomos utilizar aqui. A diferença é que utilizamos para denominar as mudanças realizadas pelos sujeitos na construção do seu ethos durante um discurso narrativo autobiográfico.

5 AS NARRATIVAS HIEROFÂNICAS SOB ANÁLISE

Nesse capítulo, realizamos a análise das narrativas coletadas e transcritas, confrontando nosso corpus inicial a outros discursos que fossem mais relevantes. A partir disso, nossa pesquisa expandiu o corpus nuclear de acordo com o andamento da análise, tendo sempre em vista a construção de um espaço discursivo que permitisse colocar em evidência as oposições mais relevantes para a constituição dos sentidos. A primeira narrativa foi transcrita do testemunho evangélico mais visualizado do YouTube: O convite de Satanás.

5.1 O convite de Satanás

Um pastor me chamou para ir cantar numa igreja. E eu era novinha ainda, tinha uns 18 pra 19 anos. E eu fui cantar naquela igreja. E o pastor falou pra mim que, no término, ele ia me dar a passagem pra mim ir embora pra minha casa. Mas quando terminou a reunião, o pastor sumiu, o tesoureiro sumiu, todo mundo sumiu. E eu num tinha levado... estava desprovida. Eu estava mais ou menos de 7 a 10 quilômetros longe da minha casa. Todo mundo sumiu, terminou o culto e eu peguei a minha bolsa. Estava de sapato e salto, toda bonitinha. E eu fui e falei: "Senhor, eu vou ter que ir embora a pé para casa".

No início do relato, o autor-indivíduo conta sua história na primeira pessoa, o que Charaudeau (2014a) denomina de comportamento elocutivo, de maneira que vemos na narrativa um *narrador-autor-indivíduo*. Dessa forma, o efeito criado para o auditório é que esse “eu” que aparece no discurso supostamente coincide com o “eu” enquanto ser do mundo. Esse efeito é comum em relatos autobiográficos, em que o narrador se confunde com o autor-indivíduo, que conta uma história na qual ele é narrador e personagem principal. Portanto, o contrato estabelecido com os interlocutores prevê que a história contada é real, o que exige a ancoragem dos fatos narrados no contexto sócio-histórico em que os participantes da interação estão inseridos, de modo a convocá-los para “verificar” a veracidade dos fatos.

O narrador-personagem situa o relato no passado, descreve-se na ocasião como “novinha”, com cerca de 18 a 19 anos, e conta ter sido convidada para cantar em uma igreja. O procedimento de encenação narrativa articula espaço externo e

interno, de modo a criar o efeito de realidade. A temática da religião já está presente desde o início, materializada nas figuras do “pastor” e “igreja”. Alguns elementos lexicais também apontam para o universo semântico de finanças (“passagem”, “tesoureiro” e “desprovida”), quando fica claro que a personagem esperava uma ajuda financeira para voltar para casa, pois estava sem dinheiro. A oração iniciada pela conjunção adversativa (“mas”) já prepara o ouvinte para a quebra da promessa feita pelo pastor, o que é revelada de maneira curiosa pelo verbo “sumir”. A repetição do verbo coloca bastante ênfase na quebra da promessa do pastor e contribui para criar um efeito de abandono, pois “todo mundo sumiu” e deixou a cantora sem dinheiro para voltar à sua casa. Todo o cenário construído engendra uma imagem de uma jovem abandonada à própria sorte por um pastor que poderia agir como destinador, mas assume um papel de oponente, ao abandonar a jovem e impedir que ela chegue à sua casa.

A falta de dinheiro ganha ainda mais ênfase ao ser contrastada pela caracterização da personagem, que “*estava de sapato e salto, toda bonitinha*”, mas precisaria andar por uma longa distância, 7-10 quilômetros, o que reforça seu sofrimento e colabora para tentar conseguir a empatia dos interlocutores. Por outro lado, a figura divina já aparece como interlocutor na narrativa, quando a cantora se direciona a Deus e coloca em palavras aquela situação. Esta fala já começa a construir narrativamente o tipo de relação que a cantora mantém com Deus.

E eu parei no ponto de ônibus e disse assim: "Vou pedir carona". Mas eu estava com uma 'bibliona' na mão, eu falei: "Jesus, num vou fazer isso, porque eu vou envergonhar o teu nome se eu pedir carona no ônibus". Então eu peguei o sapatinho e tirei do pé e fui caminhando pra casa. A meia arrebentou, os pés arrebentaram. Eu sei que eu passei por muitos perigos. E eu vim. Quem conhece São Paulo, sabe como que é. E eu vim... marchando. Eu vim chorando. Quando eu cheguei em casa, tomei um banho, me deitei. E eu falei: "Senhor, como é difícil servir o Senhor. Como que as coisas pra mim é tão difícil". Essas coisas que você pergunta: "Por que que tudo pra mim é tão difícil? Por que que pra o crente as coisas são tão difíceis?"

A narradora conta que pensou inicialmente em pedir carona no ônibus, o que poderia resolver seu problema relacionado à falta de dinheiro. Por outro lado, ela destaca que estava com uma “bibliona”, a qual seria então difícil de esconder e poderia facilmente identificá-la como cristã. Seu desejo é interdito por um dever-não-fazer. No imaginário evangélico, agir de maneira que “envergonhe o evangelho” é algo muito grave. Dessa forma, a escolha pela longa caminhada, para não envergonhar o nome

de Jesus, em suas palavras, contribui para adicionar atributos a sua imagem: alguém que tem respeito pelo nome de Deus, disposição para andar a pé em prol da “obra de Deus” e coragem para caminhar sozinha. Destaquemos que esses traços se constroem por algo que ela deixa de fazer, o que coloca em oposição duas atitudes em relação a um modo de agir cristão.

Essa caminhada a pé representa muito mais do que uma simples atividade física, é indicativo dos sacrifícios que a personagem está disposta a fazer por Deus. A expressão “passei por muitos perigos” reforça o cenário ameaçador pelo qual a narradora está passando e o ato de chorar materializa seu sofrimento. É preciso destacar que articulação da narrativa com seu espaço externo pode acionar nos interlocutores um conjunto de imaginários sociais relacionados aos perigos que corre uma mulher jovem abandonada ao andar sozinha à noite por cerca de 7 a 10 quilômetros: violência física e, principalmente, sexual. Siqueira (2020) nota que, em relatos de mulheres que sofreram abuso, é comum que estejam associados os valores de violência, abuso, negligência e abandono, o que indica uma relação muito forte entre esses temas nos discursos sobre violência. Esses perigos inclusive se materializam nas vestimentas e no corpo, que sofrem danos físicos, pois se “arrebentam” durante a arriscada caminhada. Além disso, o interlocutor é convocado para atestar a veracidade desses perigos: “*Quem conhece São Paulo, sabe como que é*”. Dessa forma, é por esse universo semântico de abandono-perigo-abuso que a personagem se desloca “marchando” e “chorando” enquanto volta para casa, cenário que lhe atribui coragem e firmeza por ter passado por isso para não envergonhar o evangelho.

Após chegar em casa, a narradora verbaliza seu sofrimento para Deus e utiliza também uma enunciação alocutiva para situar os interlocutores em relação a si: “*Essas coisas que **você** pergunta: "Por que que tudo pra mim é tão difícil? Por que que **pra o crente** as coisas são tão difíceis?"*). Essa encenação reforça uma identificação entre os participantes da interação e o autor-indivíduo, recorrendo à ideia de uma comunidade que passa pelos mesmos problemas e compartilha os mesmos valores. A palavra “difícil” foi repetida quatro vezes, de maneira que o “sofrimento por Deus” é visto aqui de forma negativa. Dessa forma, esse “prólogo” ajuda a justificar seu objeto de desejo, que é o dinheiro. Ela não deseja ter dinheiro porque é gananciosa, mas porque a falta desse objeto coloca sua vida em risco apenas por ir

cantar em uma igreja, ou seja, “fazer a obra de Deus”. O dinheiro passa a simbolizar na narrativa mais do que bens materiais, ele é a própria condição de existência do indivíduo e o alívio para os sofrimentos terrenos.

Curiosamente, no interdiscurso cristão, especificamente no Novo Testamento, o sofrimento por Cristo é visto muitas vezes de maneira positiva, o que demonstra outro conjunto de valores. É predominante no Novo Testamento a imagem do cristão ideal como alguém disposto não apenas a sofrer sem reclamar, mas a se sentir feliz por sofrer, pois o sofrimento causado em decorrência da participação no evangelho era visto ora como um privilégio, ora como um ato purificador.

Para os apóstolos, o sofrimento por Jesus era geralmente visto como positivo, um privilégio concedido àqueles que fossem merecedores: “*Pois vos foi concedida, em relação a Cristo, a graça não só de crerdes nele, mas também de por ele sofrerdes*” (Filipenses 1:29). O sofrimento também era visto como uma maneira de seguir os passos de Jesus e passar por um pouco do que ele passou: “*Amados, não vos alarmeis com o incêndio que lavra entre vós, para a vossa provação, como se algo de estranho vos estivesse acontecendo; antes, na medida em que participais dos sofrimentos de Cristo, alegrai-vos, para que também na revelação da sua glória possais ter uma alegria transbordante*” (I Pedro 4:12-13). Havia ainda a crença de que os sofrimentos poderiam ser uma espécie de purificação: “*Elas [perseguições e tribulações] são o sinal do justo julgamento de Deus: é para vos tornardes dignos do Reino de Deus, pelo qual sofreis*” (Tessalonicenses 1:5). O próprio Jesus também chamara atenção para os perigos de se tornar seguidor das suas palavras: “*Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, irá perdê-la; mas, o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, irá salvá-la*” (Marcos 8:34b-35)³⁷.

Dessa forma, é interessante perceber que os cristãos contemporâneos se identifiquem com uma visão negativa do sofrimento, visto que o discurso cristão na Bíblia recomenda em várias passagens que estas situações sejam encaradas com felicidade. Essa oposição demonstra um embate entre dois imaginários

³⁷Já o dinheiro, era visto geralmente de maneira negativa: “*Não ajunteis para vós tesouros na terra, onde a traça e o caruncho os corroem e onde os ladrões arrombam e roubam, mas ajuntai para vós tesouros nos céus, onde nem a traça, nem o caruncho corroem e onde os ladrões não arrombam nem roubam; pois onde está o teu tesouro aí estará também teu coração*”. (Mateus 6:19-21); “*Porque a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro, por cujo desenfreado desejo alguns se afastaram da fé, e a si mesmos se afligem com múltiplos tormentos*” (I Timóteo 6:10).

sociodiscursivos a respeito do “sofrer por Cristo” dentro da formação discursiva dos pentecostais. Na sequência, a narradora conta que recebeu a visita de um homem:

E, de repente, eu tive uma visão. E entrou um homem no meu quarto. Foi mais que uma visão, foi muito real. Entrou um homem no meu quarto, todo bem aparentado, com terno, com gravata, com uma pasta, uma caneta de ouro na mão e um papel parecido com sulfite. [Não dê Glória a Deus ainda não]. Ele sentou... eu tinha um sofazinho no quarto. Ele sentou, e eu estava deitada. Aí ele olhou pra mim e falou: "É, Fabi, eu vim aqui para propor um negócio pra você. Você recebeu um dom... de cantar. E eu gosto demais quando você canta. Eu gostaria que você cantasse pra mim. E eu queria te dizer uma coisa: comigo, você não vai passar esse tipo de coisa que você passou não. Eu vi você vindo a pé. Eu vi você chorando. Eu jamais deixaria você passar por isso.

Seguindo o relato, a cantora conta que foi visitada por um homem “bem aparentado”, que lhe faz uma proposta: cantar para ele por dinheiro em troca da assinatura de uma espécie de contrato. Na encenação narrativa, o narrador, sujeito, se vê diante de um destinador-manipulador que lhe oferece a oportunidade de realizar seu desejo de ter dinheiro e parar de sofrer por ser pobre. Os termos utilizados para a descrição da figura que aparece (*terno, gravata, pasta, caneta de ouro*), além de o tornarem mais icônico, material, constroem um universo semântico de riqueza, pois acionam figuras relacionadas ao sucesso nos imaginários sociais. A descrição também contribui para tornar mais crível a proposta por coloca em oposição os imaginários da pobreza-riqueza. A imagem construída é tão sedutora, que a cantora interrompe o relato e recomenda que o auditório não “dê glória a Deus” por temer que alguém confunda essa figura com algo divino. A advertência também demonstra que no imaginário evangélico, a riqueza não necessariamente está associada ao mal, como ocorria no cristianismo antigo. O narrador então dá voz à aparição misteriosa, que se constrói como amável e empática em relação ao sofrimento da personagem. Além disso, a imagem positiva que estava sendo construída é reforçada pelo discurso inicial do homem, que vai revelando aos poucos suas intenções:

“Eu vou te mostrar o que eu posso fazer por você”. E tinha uma parede no meu quarto, ele passou a mão assim, a parede se abriu. E eu vi um mar de gente, que não se pode contar, gritando o meu nome: "Fabiana, Fabiana". E seguranças enormes, todo aquele glamour, toda aquela coisa linda... carros importados. E ele me mostrou e falou: "Tudo isso eu posso... vou te dar tudo. Te dou tudo. Eu só quero que você cante pra mim. Cante o que eu escrevo. Cante o que eu mandar. Eu escrevo e você canta, eu que te dou inspiração. Eu tenho muitos que cantam pra mim. Muitas divas que eu criei. Agora eu

quero você pra mim. Tá aqui o papel". Jogou em cima da cama e disse: "Assina.

A narradora trata aqui, pelo ponto de vista do destinatador, o objeto de desejo dinheiro de forma positiva. A proposta feita demonstra que esse agente tem um grande potencial de transformar a vida da cantora, fazendo com que ela alcance o objeto desejado. É interessante notar que a narradora não apenas escuta promessas, mas visualiza uma realidade na qual a transformação já aconteceu, o que dá consistência ao que está sendo prometido. A descrição feita revela que a cantora ficou tentada a aceitar a oferta, pois não apenas relata o que teria visto, mas também qualifica de forma positiva sua visão (*"seguranças enormes, todo aquele glamour, toda aquela coisa linda, carros importados"*). Nesse ponto da narrativa, revela-se então a condição para que a cantora conseguisse seu objeto de desejo: a assinatura de um contrato. Apesar de nenhum elemento sinalizar algo de negativo nesse acordo, o tom de voz do homem misterioso começa a ficar mais ríspido:

Seu pai nunca mais vai morar em fundo de igreja... porque você vai dar uma mansão pra ele. Você nunca mais vai ter falta de dinheiro, fofa, porque eu não vou deixar". Aí ele falou: "Esse seu Deus... que diz que cuida... que diz que tá com você. Cadê ele? Que você só usa roupa que os outros te dá. Só usa restos dos outros. Vê o seu pai passando necessidade, privação. Cadê? Eu não vou deixar você passar por isso. Só cante pra mim. Porque ele te deu... ele deu pra você, eu quero pra mim. Não compensa cantar pra ele". E ele olhou com desdém pra cima e disse: "Não compensa cantar pra ele, cante pra mim. Eu vou me fazer canção na tua boca".

O contraste entre o modo de vida oferecido pelo homem misterioso e o modo de vida que Fabiana tem com Deus é reforçado pela citação de figuras ligadas à questão financeira, como moradia (*fundo de igreja x mansão*), vestimentas (*roupas doadas x roupas novas*) e provimentos de forma geral (*privação x fatura*). Esse contraste também estabelece uma oposição entre a figura de Deus e a figura misteriosa que apareceu para oferecer esse contrato. Ao se colocar em oposição a Deus, fica claro a natureza dessa diabólica dessa entidade e sua verdadeira intenção: firmar um pacto com a personagem.

O imaginário do pacto com o diabo faz parte do interdiscurso dos evangélicos e atravessa fronteiras, especialmente quando se trata de músicos (SOUZA; ABUMANSUR; JÚNIOR, 2019). Entre os evangélicos americanos, diz-se que músicos como Robert Johnson, Angus Young, Bob Dylan, Jimmy Page, Ozzy Osbourne, entre outros teriam assinado esse contrato para ficarem famosos. No

Brasil, uma das histórias mais difundidas entre as igrejas evangélicas afirmava que a apresentadora Xuxa Meneghel também teria firmado um pacto com a entidade maligna, o que já levou inclusive a apresentadora a falar sobre isso em algumas ocasiões. Em um vídeo, o pastor e deputado Marco Feliciano insinua, durante uma pregação em uma Assembleia de Deus, que Lady Gaga, Dinho (Mamonas Assassinas) e Caetano Veloso também ficaram famosos após um acordo com Lúcifer (FARIA, 2013). Nenhum dos cantores confirma, porém, a veracidade desses relatos. É preciso destacar também que as origens desses discursos estão relacionadas à intolerância contra religiões de origens africanas e acabam revelando um universo sincrético em que as entidades dessas religiões são assumidas no conjunto de crenças dos evangélicos, apesar de serem vistas como inimigas.

Eu me levantei. Eu olhei bem pra ele e disse: "Olha aqui, você pode me dar realmente isso aí tudo que eu tô vendo. Pode me dar limusine, pode me dar segurança, pode me dar glamour. Qual é o ser humano que não quer ter holofote? Qual é o ser humano que não quer ser aplaudido? Qual? Só que eu vou lhe falar uma coisa: eu uso sobra dos outros igual você tá falando. Meu pai mora em fundo de igreja, sim, não tem casa própria. Quantas vezes nós descemos do carro pra empurrar porque sempre meu pai teve carros velhos. Mas só que eu vou lhe dizer: sente a paz nessa casa. Pode sentir? Se você me prometer que pode dar isso aqui.

A narradora reconhece que ficou tentada pela oferta recebida (*"Qual é o ser humano que não quer ter holofote? Qual é o ser humano que não quer ser aplaudido?"*) e reafirma a condição desfavorecida de sua família. Entretanto, demonstra medo de que o acordo com a entidade maligna, ao realizar seu desejo, provoque uma separação com outro conjunto de valores: paz/comunhão com Deus. Por isso, a condição necessária para que ela aceitasse o acordo seria a garantia de que não perderia a comunhão com Deus (*"Se você me prometer que pode dar isso aqui"*), o que não parece ser possível, dada a oposição estabelecida anteriormente entre a figura divina e essa entidade maligna que apareceu em seu quarto. Essa declaração obviamente poderia formar uma imagem negativa da cantora, visto que abre um espaço para negociação através do "se", mas precisamos lembrar que a situação de comunicação "original" é diferente e os movimentos anteriores de identificação com os interlocutores ajudam a garantir uma interpretação que coopera com o narrador. Assim, provavelmente, o efeito é na verdade contrário, atribuindo a ela traços como humildade e fé.

Porque nós não temos dinheiro, mas nós temos um ao outro, nós temos comunhão, o senhor desce na nossa casa. O sofá tá furado, mas ele senta no nosso sofá. Eu tenho uma mãe tão simples, não terminou a quarta série. Mas pensa numa mulher que Deus fala no ouvido dela. {ínguas} Pensa numa mulher que tem um canto no sofá, que Deus revela o oculto e o escondido. Pensa num homem que põe a mão num doente e ele é curado. Mansão é muito pouco. Você não tá entendendo. Não é isso que eu procuro, não é isso que eu quero. Você não tá entendendo. Eu quero terminar, sim, como você disse que ia terminar: 'como seus pais, que deram toda a sua vida pra ele'." Eu falei: "eu quero terminar como esse negão... eu quero terminar como esse negão." [Elias conhece]. Pensa num negão que ama Jesus Cristo e nos ensinou. Pensa num negão que eu já vi ele olha o céu e falar assim: "Não vai chover até nós chegar na igreja!!!" O céu armado, o trovão vindo e ele fala: "Não vai chover até eu entrar na porta da igreja!!!" E quando nós entramos na porta da igreja, a chuva... 'páaaaa!!!'. Eu disse pra ele: "Eu não quero".

Nesse ponto da narrativa, a cantora afirma que, apesar do sofrimento proporcionado pela privação financeira, está satisfeita por ter uma relação de intimidade com Deus, reforçada por expressões que humanizam e tornam mais icônica a figura divina (“*o senhor desce na nossas casa*”, “*ele senta no nosso sofá*”, “*Deus fala no ouvido dela*”). Essa intimidade também é construída por meio de uma identificação da cantora com seus pais. Ela conta que enquanto sua mãe recebe “revelações divinas”, seu pai é capaz de curar doentes através de um toque. Além disso, narra uma história em que seu pai olhou para o céu fechado e disse que não iria chover até eles chegarem na igreja, de maneira que não choveu enquanto eles não chegaram. Quando constrói essa imagem para seus pais e afirma que quer ser como eles, Fabiana constrói também uma imagem para si, como alguém que tem uma relação de intimidade com Deus e quer continuar desenvolvendo essa relação.

Portanto, a transformação oferecida pelo destinador seria, do ponto de vista do narrador, algo negativo. Por esse motivo, a narradora-personagem não se deixa ser manipulado pelo destinador, mas a negativa faz com que a figura misteriosa passe a se portar como um oponente, desfazendo a aparência sedutora assumida e mostrando sua essência:

Aí ele olhou bem pra mim. Eu falei: "É isso que você tá ouvindo, eu não quero". "Vai ficar catando lata com ele? Você sabe que as coisas com ele, meu fi, é demorado." Vai ficar catando lata com ele?" Eu falei: "eu vou... ainda que a figueira não floresça, ainda que eu vá na árvore e não tenha fruto, ainda que as carnes sumam de todas as mesas, todavia ei no Senhor". Aí ele se mostrou quem ele era. Ele virou no quarto... virou um bicho. Saía fumaça das narinas. Era um chifre que eu não sei a dimensão de ti dizer. E ele respirou em cima de mim e pôs a mão no meu peito e disse: "Pois então, a guerra tá

travada. Se não é por mim, é contra mim. Vamo ver quem aguenta". E eu disse: "eu não aguento mesmo com você, mas eu quero ver se você aguenta com o meu Deus". {línguas} {gritando} "Ele já esmagou tua cabeça!!!" {línguas} Eu tenho uma palavra de Deus pra te dizer: vale a pena. Ele saiu do meu quarto como uma explosão.

A tentação vista aqui é um percurso narrativo comum no meio religioso. O sofrimento inicial causado pela falta leva a uma situação de tentação, em que a figura do diabo é responsável por manipular o cristão através da tentação. Do sofrimento, passa-se ao vislumbre de uma mudança que pode preencher o vazio inicial. Porém, o fato dessa mudança ser oferecida por Satanás põe à prova a fidelidade do religioso ao seu Deus. Logo, a não aceitação dessa oferta ajuda a construir também um ethos de devoto fiel, que não troca sua crença por riquezas ou fama, além da fidelidade aos pais, por não os abandonar. O próprio Jesus foi tentado³⁸ e passou por um percurso semelhante, tendo a figura do diabo aparecido também como destinador-manipulador. O oponente é agora representado como assustador e ameaçador, através de figuras que lembram a imagem clássica do diabo, um bicho com fumaça saindo das narinas e um chifre imenso. A ameaça feita em discurso direto reforça o efeito de realidade e demonstra um novo objetivo: impedir que a personagem continuasse em paz/comunhão com Deus como uma forma de vingança. Apesar da ameaça, Fabiana invoca a proteção de um adjuvante, papel que será preenchido pela figura divina.

Passados dois dias, eu falei: "Senhor... eu te amo, Senhor, e eu andaria a pé nem sei quantas vezes pra ver o que o Senhor fez naquele lugar". Uma presença gloriosa entrou dentro do meu quarto. E o Senhor olhou pra mim e disse: "Pois então, vou lhe dar o que tem pra poucos. Tu estás disposta a passar...? Porque tu vais passar comigo, mas eu vou te colocar aonde eu quiser te colocar. Você não precisa pagar. Você não precisa pedir. Não precisa se apresentar. Porque as portas sou eu que abro". É ele que me veste, é ele que me calça... é ele que me dá comida! E dá pra valer, como você pode ver. Pensa numa casa chique... porque ele dá!!! Me deu um marido fiel, maravilhoso!!! Me deu três filhos!!! Vale a pena. Aguenta firme. Não deixa Jesus por nada. Vem chorando, pode vim, porque você vai chorar mesmo, mas num tem problema não. Você já ouviu falar que alguém morreu porque

³⁸A tentação de Jesus é descrita no Evangelho de Lucas: ¹E Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi levado pelo Espírito ao deserto. ²E quarenta dias foi tentado pelo diabo, e, naqueles dias, não comeu coisa alguma, e, terminados eles, teve fome. ³E disse-lhe o diabo: Se tu és o Filho de Deus, dize a esta pedra que se transforme em pão. ⁴E Jesus lhe respondeu, dizendo: Escrito está que nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra de Deus. ⁵E o diabo, levando-o a um alto monte, mostrou-lhe, num momento de tempo, todos os reinos do mundo. ⁶E disse-lhe o diabo: Darte-ei a ti todo este poder e a sua glória, porque a mim me foi entregue, e dou-o a quem quero. ⁷Portanto, se tu me adorares, tudo será teu. ⁸E Jesus, respondendo, disse-lhe: Vai-te, Satanás, porque está escrito: Adorarás o Senhor, teu Deus, e só a ele servirás. (Lucas 4:1-8).

chorou? "Ai fulano morreu... jaz aqui fulano porque chorou". Tem problema não. O choro dura uma noite, mas a alegria vem ao amanhecer. Eu travo guerras ferrenhas, que só eu sei. E só você sabe as suas guerras.

A narrador fala diretamente com Deus e ocorre então o momento de hierofania na narrativa: Deus responde sua súplica e ela é atendida. O imaginário da prosperidade é enfatizado por verbos que se referem a vestimentas ("veste", "calça"), além de expressões que remetem à abundância ("me dá comida... e dá pra valer", "casa chique") e boas relações familiares ("marido fiel, maravilhoso", "três filhos"). A relação de causa-consequência é explicitada pelo enunciado "vale a pena, aguenta firme", que instrui uma fidelidade a Deus baseada na expectativa de que haverá uma recompensa futura, que pode ser inclusive material. A resposta divina indica, portanto, uma ação recompensadora por todo o sofrimento, que transformaria a personagem em um protegido, um porta-voz divino. Contudo, não diremos que esse é o ethos da narradora. Acreditamos que esses "estereótipos" fazem parte do mundo ético do evangélicos, mas não representam todas as imagens construídas pela personagem na narrativa, visto que eles são assumidos ao final da narrativa.

Para exemplificar esse movimento, podemos retomar o percurso ético do sujeito desse discurso através das imagens que conseguimos captar: na encenação narrativa, o percurso da narradora começa com imagens relacionadas a abandono e sofrimento, que destacam seus atributos de coragem e respeito ao nome de Deus. Nota-se que o estado negativo ficou no passado, mas subentende-se que, enquanto indivíduo-autor, a cantora possui os atributos positivos no presente. Durante o diálogo com a entidade, é possível que suas imagens sejam de humildade e fé, ao destacar a pobreza família e escolhê-la em detrimento da fama. Ao negar a transformação oferecida pelo destinador, a narradora adiciona ainda os traços de não-ambição e de fidelidade a Deus. E ao final da narrativa, demonstra mais uma vez seu atributo de coragem por não ficar intimidada diante da ameaça de Satanás. Além disso, a narrativa estabelece um percurso em que a personagem sofre por amor a Deus, mas permanece leal a ele e por isso é recompensada com bens materiais/prosperidade, estereótipo chamado no mundo ético dos pentecostais de "abençoado por Deus". Esse percurso pode ser visualizado no quadro a seguir:

Quadro 3 – Percursos éticos na Narrativa 1

Percurso ético do Narrador-Personagem	Percurso ético do Autor
cantora crente e jovem > abandonada > toda arrumada > pobre > respeita a Deus > abandonada > firme e corajosa > sofrimento > pobre > humilde > não-ambiciosa > íntima de Deus > fiel aos pais > fiel a Deus > corajosa > íntima de Deus > recompensada > abençoada por Deus	cantora > respeita a Deus > firme e corajosa > não-ambiciosa > íntima de Deus > fiel aos pais > fiel a Deus > corajosa > recompensada > abençoada por Deus

Fonte: elaborado pelo autor.

Como vimos, os traços são reforçados por procedimentos discursivos utilizados pelo autor. O discurso é sempre narrado em primeira pessoa e, mesmo quando dá voz a Satanás, uma figura ameaçadora para os religiosos, o narrador usa o discurso direto, articulando os espaços externos e internos à narrativa e criando um efeito de sentido que reforça a presença dessa entidade no discurso como interlocutor. Observemos nas próximas narrativas como o percurso do ethos dos sujeitos são construídos enquanto narradores de suas histórias de vida hierofânicas.

5.2 Pastor foi calar crente pentecostal

Eu assumi a vice-presidência de um grande campo na serra gaúcha. E quando eu assumi a vice-presidência do campo, na primeira reunião de obreiro, três obreiros se levantaram e falaram: “Quem é que vai dar o culto de ensinamento às terças-feiras?”. E alguém pega e fala: “Olha, eu acho que, como o pastor presidente sempre está por aqui, o SF sendo o vice, ele viaja muito, ele poderia dar os cultos de ensinamento às terças-feiras.”

As marcas características da função elocutiva podem ser encontradas logo no início da narrativa, que também possui caráter subjetivo. Interessante notar que o narrador aqui também delega voz aos personagens da narrativa, três obreiros, construindo o enunciado na primeira pessoa do singular. Uma segunda voz adota o ponto de vista de um dos personagens e refere-se ao narrador como um ele, ajudando a reforçar a ancoragem da narrativa no “real”. Assim como a primeira narrativa, as características desse narrador-personagem se confundem com as do autor-indivíduo, visto que o contrato estabelecido prevê a narrativa de vida como gênero da interação.

A figura do narrador, que chamaremos de pastor S, assume um cargo importante na igreja: a vice-presidência de “um grande campo”. Como explicamos no percurso que fizemos sobre as igrejas pentecostais, elas se organizam de maneira descentralizada, mas há geralmente uma igreja sede responsável por liderar as várias congregações em uma cidade. A qualificação “grande campo” implica que a igreja sede lidera muitas congregações e, conseqüentemente, há muitos obreiros, presbíteros e pastores.

E três pastores e dois evangelistas se levantaram e falaram: “Pastor, já que o senhor vai dar ensinamento, nós queremos que o senhor coloque ordem nesse negócio aqui. Porque aqui dentro dessa igreja tem alguém aqui que faz uns barulhinhos. E nós temos aqui um rapaizinho aqui que ele começa a pular, ele corre no corredor da igreja, ele é um problema aqui no meio dos crentes. Ele é meio baderneiro mesmo. O senhor vai pregar ordem no culto, manda ele se assentar publicamente, vai servir de exemplo para os outros e todas as coisas vão para o seu devido lugar”. Eu falei: “É só isso que vocês querem?”. Eles falaram: “Sim”.

Mais participantes da narrativa são estabelecidos, revelando suas demandas em discurso direto. Pode se estranhar a presença de tantos pastores e evangelistas nessa igreja, mas isso pode ocorrer em cidades com uma grande população e muitas igrejas. Os pastores relatam um problema na igreja, revelando que, do ponto de vista deles, há um estado de desordem durante os cultos, o qual é causado por um rapaz que pula e faz barulho “no meio dos crentes”. Essa questão já começa a estabelecer uma oposição entre dois tipos de conduta na igreja (ordenada x desordenada), que marcam distinções entre as formações discursivas de pentecostais e outros protestantes. Na visão dos pastores que tomaram a palavra, a conduta barulhenta é uma desordem na liturgia da igreja, portanto é vista de maneira negativa por eles, que pedem uma intervenção do vice-líder da congregação, aquele que está narrando. A relação entre os interlocutores parece ser do mesmo nível por que, apesar da hierarquia existente, as relações de poder, pelo menos entre pastores, são equilibradas. Há certamente uma modalização do enunciado (“o senhor vai pregar ordem no culto”, “manda ele se assentar”), mas é possível perceber que não é um simples pedido, mas uma exigência. Essa relação de aparente igualdade será importante para a narrativa, pois a responsabilidade pelos atos decorrentes da intervenção do narrador nesse problema será dividida entre todos os pastores, mas uma mudança no status dessa relação irá contribuir para a construção de uma imagem diferente do pastor. Além disso, a resposta do narrador é ambígua, parece ter um tom

de ironia ou deboche, visto que ele qualifica a demanda que parece tão séria para os outros pastores com a expressão “é só isso”. É como se ele não visse um problema grave naquilo, o que o diferencia dos outros pastores. Apesar disso, o pastor S assume a tarefa como seu objetivo e, na sequência da narrativa, conta que foi para casa e falou sobre o que acontecera com sua esposa, afirmando que pretendia corrigir o problema. A esposa, porém, deu outra sugestão:

Minha esposa muito crente falou: “Olha, eu se eu fosse tu, eu não faria isso não. Se eu fosse tu, eu procuraria ver onde é que esse rapaz mora, tu faria uma visita pra ele e conversaria com ele pessoalmente pra tentar ajudar ele. Porque se tu fizer isso publicamente, tu vai matar a fé desse rapaz. E de mais a mais, o antigo pastor que estava aqui consagrava obreiro em troca de presente. Tem muito obreiro que eu acho que nem batizado com Espírito Santo é. Então eles são crentes de menos e o jovem é crente demais. Então esse jovem tá sendo problema pra vida deles. Não mata o rapaz, não. Vai fazer uma visita pra ele”. Eu falei: “Ok, boa palavra, boa palavra”.

A visão apresentada pela esposa reforça a oposição criada anteriormente, mas vê de modo positivo a conduta do rapaz, enquanto coloca como negativa a conduta dos pastores (“*Então eles são crentes de menos e o jovem é crente demais*”). Esses valores apontam para uma formação discursiva que representa a comunidade pentecostal. O discurso da esposa aponta até mesmo condutas inadequadas por parte do “antigo pastor”, o que levanta suspeitas sobre a índole dos atuais obreiros consagrados na igreja. Na formação discursiva pentecostal, ser “batizado com Espírito Santo” é uma das principais formas de validação da conduta de um membro da igreja, visto que esse valor é central na identidade dessa comunidade. Considerando então os imaginários sociodiscursivos dos participantes do contrato de comunicação, esse discurso pode ajudar a criar uma empatia pelo rapaz perseguido e uma aversão àqueles pastores, que receberam traços negativos de caráter. E, apesar de anteriormente não rejeitar totalmente o discurso dos obreiros, o narrador decide dar ouvidos à esposa e decide fazer uma visita ao rapaz em questão, projetando uma imagem com traços de sensatez e cautela.

Saí a viajar no final de semana, quando cheguei na segunda-feira fui no empresário da igreja e falei pro empresário da igreja: “Onde é que mora o irmão fulano de tal?”. Aí o empresário falou: “Olha pastor, ele mora numa favela braba aqui da cidade e eu, se eu fosse o senhor, eu não iria lá não porque o lugar é muito perigoso”. Eu falei: “Rapaz, eu sou um ex-favelado, sou um ex-dependente de droga, eu aceitei a Jesus dentro de um hospício

depois que tomei uma overdose e fiquei quase um ano internado dentro de um hospício. Deus usou um louco pra falar comigo que ia me tirar de dentro de um hospício pra fazer de mim um pregador da sua palavra. Assim como Deus falou, ele cumpriu, é por isso que hoje eu sou pregador do evangelho de Jesus Cristo, porque ele me tirou de dentro de um hospício. Eu tô acostumado com favela e com favelado. Morei nas favelas da zona oeste do Rio de Janeiro. Eu vou visitá-lo”.

Ao consultar um “empresário da igreja” para saber onde o rapaz morava, o narrador escuta que não deveria visitá-lo porque o local em que ele mora é muito perigoso, uma “favela braba”. O narrador-personagem se descreve um pouco mais de si, enfatizando estar acostumado com a figura da favela e narrando rapidamente um percurso pelo qual teria passado (moradia em favela > dependência de droga, internação em um hospício > encontro com Jesus > resgate do hospício > pregação do evangelho). Esse percurso da transformação é um dos que constitui os imaginários sociodiscursivos de evangélicos e forma inclusive um conjunto temático de testemunhos, os testemunhos de conversão. O pastor S, portanto, já teve seu momento de contato com o sagrado e sua consequente transformação de vida, o que lhe atribui uma imagem baseada em um estereótipo comum do mundo ético evangélico: o resgatado por Deus. São aqueles que foram tirados de situações degradantes e colocados em situações de honra. Essa resposta dada cria ainda uma oposição entre sua imagem, a de quem teve sua origem na favela e por isso não tem medo de visitá-la, e a imagem do empresário, que não se identifica com esse local, por isso tem medo. Uma oposição que acaba também por projetá-lo como um homem humilde e corajoso.

Peguei meu carro e fui pra favela. Quando eu cheguei na favela, até onde o carro foi, eu fui. Onde não deu pra entrar com o carro, eu descí. Quando eu cheguei, eu olhei um olheiro da boca de fumo e perguntei pra ele: “Meu amigo, onde é que mora o tal do HM?”. E ele responde pra mim: “Rapaz, ele é o antigo Repolho, traficante... se é o mesmo, ele mora no último barraco, na costa do morro”. Eu saí caminhando, quando cheguei na frente do barraco, torto, caindo aos pedaços. Eu tentei abrir o portão, que era feito de arame, machuquei os meu dedos e não consegui abrir.

Nesse ponto da narrativa, o universo semântico de perigo e pobreza, relacionado à favela, é descrito por meio de várias figuras: “olheiro da boca de fumo”, “traficante”, “na costa do morro”, “barraco, torto, caindo aos pedaços”, “[portão] era feito de arame”. O personagem do rapaz “crente” recebe mais algumas

características, de modo a se torná-lo mais icônico: o narrador revela que seu nome é HM e, por meio de um “olheiro”, sabemos também que ele já fora chamado de Repolho, tendo sido traficante no passado. Sua casa era “o último barraco, na costa do morro”, o que indica que o narrador teria que andar por dentro de toda a favela para chegar até ele. Um detalhe importante, que faz parte do imaginário de quem mora em morros, é que as encostas de morros são consideradas áreas de grande risco para a construção de habitações devido à possibilidade de ocorrerem deslizamentos de terra causados por chuvas fortes, fenômeno que frequentemente resulta em morte ou vítimas gravemente feridas. A localização do barraco, portanto, amplia o perigo enfrentado pelo narrador na tentativa de chegar até ele. Entre todas essas figuras, uma delas acaba causando um machucado no pastor S, que por mais simples que seja, materializa os efeitos de perigo e ameaça que estavam sendo construídos pela descrição do cenário. Assim, ao relatar sua chegada ao barraco de HM, o narrador-personagem reforça a imagem de corajoso e humilde, por ser familiarizado com aquele ambiente, de modo que o próprio autor-indivíduo pode fortalecer uma aproximação com aquelas pessoas do auditório que se identificarem com essas características. O encontro entre os dois irá estabelecer mais uma oposição no discurso em análise:

Bati palma. E de dentro do barraco gritou: “Quem que tá aí?”. E eu gritei do lado de fora: “Pastor S”. Ele gritou lá de dentro: “Ô maravilha de Deus”. Eu falei: “Meu amigo, dá pra tu abrir aqui, que eu quero conversar contigo?”. Ele falou: “Só um momento”. Quando ele abriu a porta do barraquinho dele e olhou pra mim, ele levantou as duas mãos pro céu, começou a chorar e a falar em línguas estranhas. Eu falei: “Rapaz, num é hora de tu dar glória a Deus, não é hora de tu te renovar, é hora de tu abrir aqui esse negócio que eu quero entrar pra conversar contigo”. Ele falou: “Pastor, o senhor não tá entendendo o mistério, não. Faz três anos que eu me converti, e desde que eu me converti, nunca ninguém veio me visitar, porque eu moro nesta favela e eles não vêm em favela, eles não visitam favelado. E eu tô aqui dentro do meu barraco, desde que o senhor chegou na cidade, eu tô orando a Deus e eu falei pra Jesus ‘se ele é homem de Deus e ele tem o mesmo espírito que eu tenho, tu vai trazer ele na porta do meu barraco pra orar comigo. Aí eu vou acreditar que existe um Deus no céu que opera milagre na terra’. Num é que Jesus ouviu a minha oração, pastor”. Eu falei: “Ok, abre aqui”.

A reação exageradamente feliz de HM à chegada do pastor contrasta com o tratamento frio e grosseiro dispensado a ele. Enquanto HM refere-se ao pastor S com pronomes de tratamento respeitosos (“*pastor*”, “*senhor*”), o pastor utiliza um

pronome de tratamento pessoal (“*tu*”) e frases que implicam em ordens para que o rapaz abra o portão. Esse tratamento reproduz as relações de poder que existem entre os dois e lembra aos enunciatários que a intenção do pastor S é agir como um destinador-manipulador de HM, ao tentar “corrigir” sua conduta. O contraste entre os dois fica mais nítido, pois, enquanto o rapaz glorifica a Deus simplesmente pela visita do pastor, começando “*a chorar e a falar em línguas estranhas*”, o narrador o repreende e afirma que aquele não era um momento adequado para agir daquela maneira, retomando a oposição entre as condutas (ordenada x desordenada), que fora apresentada no início do relato pela visão dos pastores. É possível que os interlocutores da narrativa se identifiquem facilmente com o personagem de HM, que tem suas falas marcadas por uma formação discursiva de pentecostais: “*maravilha de Deus*”, “*não tá entendendo o mistério*”, “*me converti*”, “*tô orando*”, “*falei pra Jesus*”, entre outros.

Além disso, HM justifica sua reação explicando que a chegada do pastor significava uma resposta de Deus às suas orações, pois era isso que estava pedindo. Sua fala, em discurso direto, estabelece uma clara oposição entre pastor S e o restante dos membros da igreja, quando afirma que “*eles não visitam favelado*”, enquanto aproxima os dois, pois aponta algo que existe de comum entre eles (“*[se] ele tem o mesmo espírito que eu tenho*”). Seu discurso ainda reforça o universo semântico da pobreza, através dos termos “*favelado*”, “*favela*” e “*barraco*”, para salientar sua situação desfavorável no âmbito econômico. Essa oposição simboliza aqui dois posicionamentos na comunidade pentecostal em relação ao tratamento que se dá a pobres: *valoriza x desvaloriza*.

Ao entrar no barraco, o narrador se depara com uma norma estabelecida por HM para todos que fossem visitá-lo: “*Ninguém dá palavra nenhuma dentro do meu barraco sem antes orar a Deus*”. Apesar da hierarquia existente, a interação entre os dois se inverte, pois agora é o rapaz quem dá as ordens e o pastor se deixa guiar por seus comandos.

Ele levantou as duas mãos pro céu e falou: “Papai, obrigado porque tu me ouviste e tu sempre me ouve”. E ele começou a orar e a dizer: “Muito obrigado, porque tu não me valoriza por aquilo que eu tenho, mas tu me valoriza por aquilo que eu sou. Os homens me valorizam por aquilo que eu tenho, mas tu me valoriza por aquilo que eu sou. E tu sabe que eu te amo”. Quando ele começou a orar, subiu um arrepio do meu pé até o caco da cabeça. E o Espírito Santo falou pra mim: “Ei, faz três anos que ninguém visita

ele, mas faz três anos que eu moro com ele vinte e quatro horas por dia. Faz três anos que eu habito na vida dele. Eu sou apaixonado por ele e ele é apaixonado por mim. Vigia o quê que tu vai falar para ele, ok?”. E eu falei: “Ok”.

A oração feita por HM faz parte da formação discursiva própria dos pentecostais, que se referem a Deus na segunda pessoa do singular, e não do plural, como é geralmente na formação discursiva de católicos (*tu x vós*). O efeito discursivo criado é uma sensação de maior proximidade e intimidade com a figura divina, além de tornar a oração mais próxima de uma conversa cotidiana. Como vimos, esse comportamento discursivo é resultado de mudanças nos imaginários sociais responsáveis pelo surgimento do protestantismo. Essa intimidade é reforçada pela manifestação da figura do Espírito Santo, no momento de hierofania da narrativa, que fala ao ouvido do pastor, afirmando que habita no barraco de HM e possui um grande laço com ele (*“Eu sou apaixonado por ele e ele é apaixonado por mim”*). A revelação é acompanhada de um aviso divino para que o pastor seja cuidadoso na sua abordagem. Esse aviso demonstra que a imagem de HM está relacionada ao estereótipo do protegido por Deus, que faz parte do mundo ético dos pentecostais, mas também valoriza a imagem do narrador, que é capaz de “ouvir a voz de Deus”. A oração do HM reforça a oposição entre as duas formas de tratar pessoas pobres que apareceu anteriormente, mas aqui é desenvolvida. Um tratamento, vindo dos homens, seria baseado no apego aos bens materiais e a valoração do outro a partir das suas condições financeiras (*“os homens me valorizam por aquilo que eu tenho”*); e outro, vindo de Deus, que não tomaria como medida a posse de bens materiais, mas a essência do indivíduo. A distinção se relaciona ao imaginário da pobreza, que já vinha sendo desenvolvido na narrativa, principalmente por meio descrição espacial. Essa descrição, responsável pela materialização do espaço, se utiliza algumas vezes de diminutivos (*“barraquinho”, “banheirinho”, “janelinha”*) para ressaltar o caráter humilde do espaço e reforçar o efeito de realidade, como pode ser observado no trecho a seguir:

“Eu quero lhe mostrar o meu barraquinho”. Puxou uma cortina, me mostrou a cama, criado-mudo, me mostrou um fogão à lenha com a chapa brilhando. Falou pra mim: “Vem no meu banheirinho agora”. Entrei no banheiro dele de madeira, uma janelinha de madeira. Quando eu olhei pro lado de fora, um precipício... o banheiro suspenso naquele buraco. Olhei pra fresta que tava no meio dos meus pés e eu falei: “Vem cá, se essa tábuas quebrar, eu desço

despenhadeiro abaixo?”. Ele falou: “Desce”. Eu pulei de cima da tábua e falei: “Tu tá é doido, rapaz. Como é que tu me coloca em cima dessa tábua?”. Ele falou: “Pastor, antes de eu aceitar a Jesus, eu era que nem o senhor, eu tinha medo de tudo, mas depois que eu aceitei a Jesus, eu não tenho medo de mais nada. Eu li aquele trecho da Bíblia que diz: ‘Os que confiam no Senhor são como os montes de Sião, não se abalam, mas permanecem para sempre’. Meu barraco é de madeira, tá torto, mas ele não cai. Porque quem mantém meu barraco de pé é Jesus de Nazaré”.

A localização do barraco na encosta do morro é mais uma vez citada para reafirmar a o universo semântico do perigo, reforçado agora pelos termos “*um precipício*”, “*o banheiro suspenso naquele buraco*”, “*desço despenhadeiro abaixo*”, entre outros. O narrador relata um sobressalto ao julgar que estava muito próximo da morte, fato que será usado pelo discurso de HM para estabelecer agora uma oposição em relação ao modo de agir dos dois personagens: confiança x medo. Inicialmente, o rapaz afirma que seu estado anterior ao encontro com Jesus se identifica ao estado atual do narrador, o que poderia indicar a necessidade de outra transformação no estado do pastor S. Dessa forma, a proteção da vida de HM e a segurança da sua casa são atribuídas à ação divina, ao sagrado, constituindo uma imagem de um evangélico pentecostal que possui muita fé no poder divino após ser transformado por Deus. Por outro lado, a imagem do narrador recebe traços negativos de caráter, como medo e falta de confiança em Deus.

Quando eu saí do banheiro dele, ele falou: “Pastor, posso dar um testemunho rapidamente?”. “Rápido”, eu falei, “se for rápido, pode”. Ele abriu a camisa e me mostrou três buracos na caixa do peito e eu falei: “Que que é isso?”. “Recebi três tiros de revólver, calibre grosso no peito. E não morri, sabe porque, pastor? Deus tinha um plano com a minha vida. Olha esse buraco de um lado, do outro lado que pegou no braço. Um homem me atravessou com um espeto de um lado a outro. Eu não morri porque Deus tinha um plano com a minha vida. A polícia me levou pra dentro de um valão, me deu rajada de metralhadora, eu não recebi nenhum tiro, só um riscou meu rosto. Sabe porque, pastor? Deus tinha um plano com a minha vida. Eu estava no presídio, preso, e Deus mandou um servente de pedreiro lá no presídio. Pedi autorização pra os pastores e entrou. Quando ele entrou, ele parou na frente da minha cela e gritou: ‘HM, tem alguém aqui por HM?’ Eu corri, parei na frente da cela e ele falou pra mim: ‘Tive um sonho contigo esta noite, Deus me deu uma revelação e te mostrou pra mim o sonho e Deus mandou eu vim aqui te dizer que tu não vai pagar vinte anos de cadeia, não. Até o final desse ano, tu tá fora do presídio. Só que tu tem que correr pra casa de Deus e adorar o nome de Jesus porque ele tem uma grande obra na tua vida.’ E eu levantei a minha mão e falei ‘Se Deus fizer isso, quando eu sair daqui, nunca mais eu saio de dentro da igreja’”.

A transformação de estado citada por HM é detalhada por meio de um testemunho. Por um procedimento de encenação narrativa, o narrador delega voz ao rapaz, de maneira que outra narrativa é apresentada rapidamente, o testemunho do HM.

Deus trocou o juiz da cidade, que era um ateu, um à toa, e colocou um juiz crente. O juiz, revisando os processos daqueles que estavam na casa de detenção, encontrou o processo do HM. Mandou soltar o HM. E o HM saiu de dentro da cadeia com uma condicional. O juiz, doutor Edson, deu a ordem: “Enquanto tu permanecer crente, tu tá livre de todas as condenações. O dia que tu se desviar, eu te coloco na cadeia de novo”. E ele falou pra mim: “Pastor, eu sou o primeiro que chega, o último que saio. Quando o senhor fala: ‘Hoje vai ter poder de Deus’, eu pulo pra cima. Quando o senhor fala ‘A glória de Deus vai descer’, eu saio correndo, porque eu sei que Deus é poderoso e Deus opera milagres extraordinários”. E ele começou a chorar e falou: “Pastor, me perdoa tá ocupando o seu tempo, pode falar o que o senhor iria falar”. Eu falei: “Agora eu não vou falar mais nada, não. Eu quero ir embora”.

Ao se referir ao juiz, o narrador revela seu primeiro nome, outra estratégia utilizada para reforçar o efeito de ancoragem da narrativa ao “real” para tornar o relato mais crível. A figura do HM recebe mais características na narrativa, em discurso direto, construindo a imagem de um evangélico que tem consciência de que é muito comprometido com a igreja e de que não consegue se conter durante o culto religioso porque sente algo divino (“*Quando o senhor fala ‘A glória de Deus vai descer’, eu saio correndo, porque eu sei que Deus é poderoso*”). Essa descrição subverte a oposição estabelecida anteriormente pelos líderes da igreja (ordem x desordem) porque valoriza a “desordem”, ao relacioná-la com a manifestação do sagrado. A resposta do pastor à pergunta sobre sua intenção com a visita revela seu constrangimento por não saber como agir (ou não querer) diante desse impasse colocado pelo confronto dos seus valores aos valores de HM, que são validados por um aviso do Espírito Santo e pelo testemunho de vida do rapaz.

Ao tentar sair do barraco, o pastor S é novamente compelido pelo anfitrião para que fizessem uma oração, pois a “doutrina” da sua casa determina que toda visita deve orar na entrada e na saída. A oração promoverá então mais uma transformação de estado no pastor:

Aí ele me abraçou. E eu pensei que o maluco ia orar cinco minutos. Ele deu um grito no meu ouvido, babou todo o meu rosto e falou: “Deus, eu não solto

ele, enquanto tu não renovar o ministério dele. Chega de obreiro gelado nesse campo, chega de obreiro frio. Incendeia a alma dele”. E eu orei mais de uma ora abraçado com o favelado. A calça colou na perna, a camisa colou no corpo e eu saí do barraco do HM e fui até o meu carro falando em línguas estranhas. Fui até a minha casa falando em línguas estranhas. Cheguei na minha casa, falei pra minha esposas: “Aperta a minha mão”. Ela falou: “O que que houve?”. Eu falei: “Aperta a minha mão, me dá a paz do Senhor”. Ela falou: “A paz do Senhor. O que que aconteceu?”. Eu falei: “Aceitei a Jesus hoje de manhã. Entreguei a minha vida pra Jesus hoje de manhã. E nunca mais vou ser o obreiro que eu era, não. Jesus usou o favelado pra mudar a história da minha vida hoje pela manhã.

O discurso de HM estabelece uma oposição em relação à postura dos obreiros utilizando palavras relacionadas à formação discursiva dos pentecostais, especificamente ao imaginário sociodiscursivo em torno do fogo: “gelado”, “frio”, “incendeia”. A oposição estabelecida inicialmente pelos líderes (*ordem x desordem*) é agora reelaborada na perspectiva do HM, a partir de valores pentecostais, com o *frio x quente* e seu pedido (“*chega de obreiro gelado nesse campo*”) revela que, na sua avaliação, até mesmo a figura do pastor se identificava como um obreiro frio.

Por todo o percurso descrito, o personagem do HM simboliza o ideal de crente pentecostal, pois ele revela ter todos os valores considerados positivos nesse meio. Apesar de indiferente no início, a transformação relatada na vida do narrador faz com que sua imagem após a mudança seja identificada com a imagem do HM, transformação que é verbalizada (“*Jesus usou o favelado pra mudar a história da minha vida hoje pela manhã*”), assumindo assim os traços de caráter atribuídos anteriormente a HM. O final da narrativa mostra o confronto desses valores com os líderes da igreja:

Na terça-feira fui pregar na Igreja, esqueci do HM. Tô pregando no culto de ensinamento, quando começo a arrochar a mensagem, o HM tá lá na porta, ele começa a pular e vem pro corredor da igreja. E os obreiros que estão atrás olham pra mim, e quando eu olho nos olhos dos obreiros, eu faço a leitura: “Tu falou que ia calar com a boca dele, cala agora, manda ele se assentar”. Eu fiquei numa guerra entre os obreiros e o HM. E eu falei: “Meus amigos, entre vocês e o HM, eu vou ficar com o HM. Eu não vou matar o HM, não. Quem de vocês já visitou o HM, levante a mão”. Ninguém levantou a mão. Eu falei: “Eu cheguei na cidade, eu fui lá na favela visitar ele”. E em dez minutos falei o que aconteceu dentro da casa do HM. Caiu um choro na igreja. Fazia oito anos que Jesus não batizava com Espírito Santo. Jesus começou a batizar dentro da igreja. E eu falei: “Desçam todos do altar, traga o HM aqui pra cima”. Quando o HM subiu pra cima do púlpito, ele tava pra lá de Bagdá, tomado pela glória de Deus. E eu falei: “A partir de hoje, vai ter dois doído

aqui. É um atrás do púlpito, outro na frente do púlpito, mas esta igreja vai ser tomada pela glória de Deus”.

Agora transformado, o pastor enfrenta o dilema de escolher entre dois tipos de conduta na igreja, o que também implica a escolha de um universo de valores. Os outros líderes simbolizam a conduta de um cristão “tradicional” do ponto de vista dos pentecostais: não visita os mais pobres, não tem confiança em Deus, não possui intimidade com o divino, não é batizado com o Espírito Santo e nem fala em línguas estranhas, mas possui um apego muito grande à ordem e ao silêncio durante a cerimônia religiosa. O HM simboliza o ideal de “crente pentecostal” na comunidade evangélica: ama a Deus e é amado por ele, tem total confiança no poder divino, ora bastante e fala línguas estranhas, de maneira que não consegue se conter durante uma cerimônia na igreja porque estaria sempre em contato com o sagrado. Ao escolher a segunda conduta, o narrador assume também para si essa imagem, identificando-se ainda mais uma vez com o HM (“*a partir de hoje, vai ter dois doido aqui. É um atrás do púlpito, outro na frente do púlpito*”), estabelecendo uma diferença apenas em relação à hierarquia que existia entre os dois, que se reflete no espaço ocupado por eles na igreja. Os percursos dos éthe que conseguimos apreender podem ser representados no Quadro 4:

Quadro 4 – Percursos éticos na Narrativa 2

Percurso ético do Narrador-Personagem	Percurso ético do Sujeito Autor
<p>pastor importante > irônico > marido sensato e cauteloso > resgatado por Deus > corajoso e humilde > arrogante > íntimo de Deus > medroso > crente frio > transformado por Deus > crente pentecostal</p>	<p>pastor importante > marido sensato e cauteloso > resgatado por Deus > corajoso e humilde > íntimo de Deus > transformado por Deus > crente pentecostal</p>

Fonte: elaborado pelo autor.

Como vimos mais uma vez, a narrativa de vida contada pelo autor-indivíduo atribui ao narrador-personagem, com o qual ele se identifica, uma sequência de imagens, positivas e negativas. Os atributos negativos fazem parte do passado, visto

que supostamente não sobrevivem à transformação operada por Deus. Porém, os atributos positivos ajudam a construir a identidade do sujeito diante do auditório.

5.3 Testemunho de casamento da esposa do pastor

Preste bastante atenção. Primeira palavra com promessa, primeira promessa que o senhor nos fez é honra o teu pai e a tua [mãe]... honra, diga comigo: honra. Glória a Deus, é o segredo, viu. Você vai entender lá no finalzinho. Eu conheci o pastor EV... o irmão EV... eu tinha treze anos de idade. E eu sou do tipo de pessoa que eu faço muita carta pra Jesus. Quem segue a gente, quem acompanha a gente sabe o tanto que eu gosto de escrever. Ainda mais pra o senhor Jesus. E eu fiz uma carta com treze anos de idade, jovens. E nessa carta, eu falei: “Jesus, eu quero me casar com um homem que ande de terno e gravata, que não seja muito maior que eu, que ande com a Bíblia na mão, seja crente e que não gosta de futebol. Isso antes do Neymar, tá. Treze anos de idade tem uns aninhos atrás aí, eu tô com vinte e seis hoje... então, dá pra entender aí. E aí eu fiz essa carta pra o Senhor com essas cinco coisinhas, cinco detalhes. E eu fiquei com essa carta dentro da minha Bíblia uma semana antes do congresso de missões começar na minha igreja.

A narrativa é iniciada marcando o tempo (passado) e apresentando os dois personagens que serão centrais na história. A narradora espera que parte das informações necessárias para entender a relação entre eles sejam recuperadas pelos conhecimentos dos interlocutores. Aqueles que tiveram acesso à narrativa pelo YouTube sabem pelo título que a história será sobre como esses dois personagens firmaram o casamento. Após revelar traços pessoais (*gosta de escrever / gosta de escrever para Jesus*) no presente, ela retorna ao passado para construir sua personagem aos treze anos: uma adolescente que sonha em se casar e escreve uma carta para Jesus com as características que deseja encontrar no futuro marido.

Nesse ponto, portanto, descobrimos que o objeto de desejo da personagem aos treze anos era casar com um homem que andasse de terno e gravata, não fosse maior do que ela, andasse com a Bíblia na mão, fosse crente e não gostasse de futebol. A relação entre essa personagem e seu objeto de desejo é tão reveladora de uma *imagem de si, de uma identidade*, que a própria narradora interrompe seu relato para fazer duas ressalvas: isso foi antes do Neymar e isso foi há muito tempo. Por mais acessório que possa parecer, esse detalhe precisa ser entendido no contexto da mudança social ocorrida na identidade de evangélicos pentecostais. Até meados da

década de 1990, assistir ou gostar de futebol³⁹ era visto como algo extremamente negativo na maioria das igrejas evangélicas pentecostais. A presença de jogadores evangélicos⁴⁰ na seleção brasileira e a obrigatoriedade da prática de esportes acabou mudando esse quadro e tornando mais comum a relação entre evangélicos e futebol, especialmente na figura do jogador Neymar⁴¹. Quando a autora relativiza esse critério, revela uma preocupação de como as características desse objeto desejado poderiam construir uma imagem que ela não deseja.

Dois dos outros critérios, vestir terno e gravata e andar com uma Bíblia na mão, também faziam parte do *habitus* (BOURDIEU, 1984) de pentecostais e se destacava facilmente em ambientes urbanos periféricos, reforçando estereótipos e imaginários sociais acerca desse grupo. A escolha por esse arquétipo, portanto, já coloca em questão os dois tipos de homens com os quais ela poderia desejar se casar: “evangélico x não-evangélico”. Entretanto, entre os evangélicos, a prática de namorar ou casar com pessoas que não são protestantes é muitas vezes condenada, de modo que na verdade só há uma opção. Assim, essa escolha constrói sua imagem como uma adolescente evangélica sensata.

E quando eu cheguei no congresso de missões da minha igreja... por isso que eu valorizo cada congresso... eu cheguei na minha igreja, o pastor, meu pastor, pastor WE, em memória, olhou pra mim, pastor GE, e disse assim: “Recepciona o pregador, CL”. Eu falei: “Amém, pastor”. Corri lá e quando eu vi que o EV era pequenininho, eu olhei assim... era novidade pra gente. [...] E ali eu corri, corri na minha mãe e falei: “Mãe, ele é do meu tamanho”. E ela olhou pra mim séria e falou assim... sou a única filha mulher... ela disse assim: “Se esse sentimento for verdadeiro, vai permanecer até o dia que você revê-lo”. Eu comecei a chorar, eu falei: “Mãe, eu só achei ele bonitinho... eu num vou namorar agora não”. E ela: “Tá bom, mas guarda aí o que eu te disse”. Eu falei: “Amém”. O congresso acabou, EV foi embora. EV, nessa época,

³⁹Na verdade, era comum que jovens recém convertidos incluíssem o interesse por esportes no conjunto das práticas irrelevantes que deveriam ser abandonadas para que fosse possível se dedicar “inteiramente a Deus”.

⁴⁰Isso foi especificamente após a copa de 1994, quando a presença de seis jogadores que se apresentavam como evangélicos na seleção brasileira que conquistou o tetracampeonato chamou a atenção de muitos fiéis. Os jogadores faziam parte do grupo Atletas de Cristo, uma associação de desportistas protestantes criada em 1984. Junto a isso, a obrigatoriedade da participação em aulas de educação física a partir da Lei nº 9.394/96 (LDB) foi quebrando a proibição de praticar esportes impostas por igrejas mais radicais. A partir dos anos 2000, torna-se comum que jogadores da seleção brasileira se declarem evangélicos, Uma pesquisa feita e divulgada pelo site de notícias UOL em 2013 afirmava que os evangélicos eram maioria entre os jogadores brasileiros, representando 33% dos entrevistados.

⁴¹Apesar das polêmicas e de não frequentar uma igreja regularmente, Neymar é visto como evangélico por muitos cristãos porque sua mãe é evangélica e levava Neymar à igreja quando ele era criança. O jogador também tem como marca pessoal o uso de uma faixa na cabeça com a frase “100% Jesus” durante comemorações, o que agrada bastante ao público protestante.

morava na Bahia. Ele não tinha DVD, ele tinha apenas CD de pregação. E um irmão da minha igreja comprou o CD dele e disse: “CL, você quer o CD, que eu num tenho tempo de ouvir?”. Eu falei: “Me dá”. E eu comecei a ouvir a mesma mensagem de manhã, de tarde, de noite... levei pra escola, fiz todo mundo ouvir... pense. E aí eu comecei a falar com Jesus: “Jesus, traz ele de volta... traz ele aqui na minha cidade, traz ele na minha igreja”.

A narrativa avança e a personagem encontra seu pretendente na igreja pela primeira vez⁴², enquanto três figuras aparecem como coadjuvantes (“congresso”, “pastor” e “mãe”) ao ajudá-la nesse primeiro contato. A resposta materna ao ouvir a frase “Mãe, ele é do meu tamanho” indica que a mãe provavelmente sabia do desejo da filha em casar com um homem que não fosse maior do que ela e ao mesmo tempo revela a complexidade de se estudar a construção de sentidos nos diálogos cotidianos. Tanto a intenção da filha não era apenas comparar sua altura com a do pregador, como a resposta da mãe revela que ela já pressupunha uma afeição, um “sentimento verdadeiro” da parte da filha.

É claro que em interações face-a-face, a entonação e a linguagem corporal podem ampliar bastante as possibilidades de sentido, mas a retificação das expectativas maternas com “eu só achei ele bonitinho” também mostra que a construção do sentido é muito dependente da atualização constante permitida apenas pelo jogo da encenação. O objeto de desejo (casamento) passa a ser materializado na figura de EV, pelo qual a personagem pede a ajuda de Jesus, mas a distância entre os dois dificulta a concretização da busca. O universo semântico de relacionamento é reforçado com as expressões “sentimento verdadeiro”, “sou a única filha mulher”, “namorar”, “traz ele de volta”. É interessante notar que a maneira encontrada para ela manter um “contato” com seu pretendido foi ouvindo seu CD de pregação, reforçando um aspecto de pureza e santidade para o auditório.

[...] E como eu... assim... já tinha tudo escrito, né, eu falei: “Jesus, me apresenta pra ele, me mostra pra ele..”. aquele negócio de profeta, sabe. E aí eu comecei a falar com Jesus, comecei ir pra escola e eu falei: “Eu tenho um alvo. E se eu tenho um alvo, eu tenho que permanecer”. E todos os dias a minha mãe dizia: “Minha filha, se você tem um alvo, então permanece”. E eu ia pro círculo de oração, de lá, eu ia pra escola... é... eu ia das seis... das seis e meia a sete horas... das dez [pra] sete pro círculo de oração e de lá eu

⁴²O fato de EV ser apresentado como pregador e CL ter então apenas 13 anos pode deixar impressões negativas a respeito de um possível relacionamento entre os dois. O detalhe, que deve fazer parte da memória coletiva dos interlocutores, é que a carreira de pregador de EV começou quando ele ainda era criança e, nessa ocasião específica, ele deveria ter cerca de 14 anos.

ia pra minha escola. E chegando na minha escola, eu tive uma ideia genial, irmãos. Comecei a colocar o nome do EV, CL e EV – Deus é fiel em todos os meus cadernos, pense. Eu peguei a mesma turma oitavo, primeiro, segundo e terceiro ano. Quatro anos a mesma turma. E aí eu comecei a falar: “Jesus, e agora?”.. E os menino falou: “Quem é esse menino do seu caderno?”. E eu: “Meu namorado... tá viajando”. O EV num sabia nem meu nome, pastor OC... agora aguenta. E aí ele falou: “Mas porque que sua mãe num... porque que ele não vem aqui te trazer na escola?”. E eu: “Minha mãe num deixa”.

As sequências narrativas que seguem começam a deixar mais claro as imagens que estão sendo construídas. A relação com a mãe é destacada novamente e a recorrência à metáfora do alvo é justificada na referência à vida escolar da personagem, ambiente com potencial para lhe tirar do objetivo pretendido. A preocupação que a escola lhe tirasse do alvo – tentação de namorar outra pessoa – vai sendo construída de forma sutil: a ida “círculo de oração” antes de ir para aula, a “ideia genial” de colocar os nomes dos dois junto à frase “Deus é fiel” e a preocupação por passar quatro anos na mesma turma. Essa tentação se materializa na figura dos colegas, que começam a perguntar sobre relacionamentos. Há vários termos que remetem a um estereotipo comum no mundo ético dos evangélicos, o crente de oração: “falei: Jesus...”, “comecei a falar com Jesus”, “ia pro círculo de oração”, entre outros.

Mesmo sabendo que católicos também são cristãos, no meio pentecostal é predominante a ideia de que a salvação só pode ser encontrada ao confessar os pecados a Jesus e acreditar que apenas ele pode salvar ou perdoar. Por esse motivo, aqueles que não “se converteram” em uma igreja evangélica são considerados “ímpios”. Nesse contexto, as investidas que recebe dos seus colegas representam não apenas uma tentação para desistir de PE, mas também uma tentação para errar diante da igreja, escolher um “não-evangélico” para se relacionar. E, no discurso religioso, não adotar os mesmos valores que os fiéis é ir contra a realidade legitimada pela religião, colocar-se contra a ordem da social aceita pelos demais (BERGER, 1985, p. 52). Assim, manter-se no alvo nesse caso não implica apenas continuar desejando casar-se com o pretendido, mas evitar relacionamentos proibidos. A insistência em não dar brecha para um possível relacionamento na escola constrói, para os interlocutores evangélicos, uma imagem de perseverança e pureza.

Todo dia era uma desculpa... e eu comecei fui... falei: “Pai, me leva na feira, que eu quero uma aliança”. Meu pai: “Tá bom... que aliança cê quer?”.. Eu

falei: “Quero uma dourada, quero esse trem de prata, não” [...] e eu fui pra escola com a aliança dourada. E os menino: “Mas cê tá noiva?”. Eu falei: “Tô. Terminar o ensino médio, eu já vou casar”. Glória a Deus. E aí de três em três meses, durante um ano eu comecei a trocar essa aliança, que ela ficava preta e deixava meu dedo mais preto ainda. E aí eu comecei a orar: “Senhor, traz ele”. Fazia campanha pelo ministério dele. Não sabia... naquela época, 2007, não tinha esse negócio de zap, não tinha facebook, não tinha essas facilidade que cês têm, não, irmãos. E aí era só o joelho mesmo, telepatia, e ó “Senhor Jesus”, “o que é ligado aqui é ligado no céu”... e eu comecei a falar: “Senhor, traz ele, traz ele”.

Dessa vez é o pai que aparece como um adjuvante e a leva para comprar uma aliança dourada, símbolo de comprometimento amoroso. A persistência é então reforçada pelo uso da aliança, mas não sem percalços. A narradora destaca que a modesta aliança se desgasta rapidamente, como se quisesse lembrar que o relacionamento é fantasioso. Além disso, a frase “terminar o ensino médio, eu já vou casar” possui um status bastante simbólico no meio evangélico. Para o espanto de muitos, é bastante comum que casais evangélicos façam seus votos matrimônios bem cedo, às vezes antes até de terminarem o ensino médio. Esse costume está relacionado à proibição dos jovens de manterem relações sexuais antes do casamento. Ainda que nem todos cumpram à risca essa “regra”, as dificuldades para manterem relações sexuais às escondidas levam muitos jovens namorados a decidirem oficializar logo a união.

No caso de CL, a distância mais uma vez aparece como o principal oponente para que ela alcance seu objeto de desejo, junto ao fato de que não havia tantos meios de comunicação instantânea como se dispõe hoje. O destinador, aquele que pode torná-la capaz de sair do estado de falta, é Deus/Jesus, a quem ela muito pedia. As imagens de perseverança e de “crente de oração” continuam sendo reforçadas: “comecei a orar”, “fazia campanha”, “era só joelho mesmo”, entre outros.

Foi então que depois de três anos... diga comigo: “Três anos”... eu fui cantar numa igreja. É, passou um vento muito forte na minha casa e eu passei o ano todinho chorando por causa do meu pai... o senhor restaurou o nosso lar... mas o senhor me deu uma surpresa quando, pra mim, já tinha acabado todos os meus sonhos. Eu fui cantar na igreja da minha tia, tia DL., pastor PA, saudades na memória, Jardim América, em Goiânia, e eu fui cantar... enquanto eu cantava, a minha pastora ficou sabendo que o EV tava em Goiânia e falou: “EV, vem pregar aqui no 2007 pra 2008, na passagem do ano”. E eu não sabia. E aí, quando ele foi ministrar na passagem do ano novo, eu estava na equipe de louvor, de costas... e o pastor olhou pra ele e falou assim: “Essa moça de preto aí ora por você vai fazer quatro anos”. Aí ele

falou: “Como assim, pastor? Não, mentira”. Ele: “É, ela faz parte do círculo de oração, ora por você..”. na época, eu dirigia a tarde da benção... E aí ele falou: “Amém então”.

Ao continuar sua história, a narradora revela que esperou mais três anos e passou por uma situação difícil, “um vento muito forte” que atingiu seu pai, mas no final Deus “restaurou” sua família. Não é possível inferir com certeza o que ocorreu, mas a narradora destaca esse fato para justificar a imagem que vem em seguida: “já tinha acabado todos os meus sonhos”. Diante da imagem que vinha sendo construída de perseverança, seria contraditório revelar que desistira de seus sonhos, a não ser que uma situação muito dramática tivesse ocorrido e respaldasse sua resignação (“passei o ano todinho chorando por causa do meu pai”). Entretanto, uma surpresa é feita pela sua tia (que age como adjuvante) enquanto ela cantava. Há algo implícito nessa sequência, que fica mais claro para quem vive no meio evangélico. Nas igrejas, o ato de cantar não é apenas parte da liturgia, mas de louvar e adorar a Deus. Isso significa que, enquanto ela louvava a Deus, a tia dela estava preparando algo que iria ajudá-la a realizar seus sonhos. Coloca-se no jogo da encenação duas atitudes: louvar ou não louvar diante das decepções. Além disso, essa situação implica que ela passou por uma situação muito difícil, abriu mão daquele sonho, mas continuou como uma seguidora fiel, continuou acreditando em Deus e não se revoltou por não ter sido atendida rapidamente. Mais alguns atributos para sua imagem: prudência e paciência. A sequência seguinte reforça a construção anterior: enquanto ela estava na equipe de louvor, de costas, o pastor também age como adjuvante e destaca seu esforço. Um detalhe importante: ela não apenas orava, mas fazia parte do círculo de oração da igreja e dirigia uma das cerimônias. Mais uma vez é reforçado seu atributo de perseverança em oração, dedicação à igreja. Na sequência seguinte, o ethos contrário é agora destacado:

Acabou o culto, o pastor falou: “Irmã EM, deixa a CL ir lá pra casa”. E minha mãe, irmãos... esse negócio dos jovens, acabar o culto, e ir pra pizzaria, esse negócio de hoje é muito bom... a minha mãe dizia assim: “Você não vai”. E eu: “Mãe, todo mundo tá indo”. “Não, você num vai, não”. E eu dizia: “Porquê?”. E ela: “Porque eu sei porque que eu tô te preparando”. E eu não entendia, ficava trancada lá, chorando: “A senhora vai ver, viu”. Coisinha de criança. E aí eu não sabia o que Deus tinha preparado pra minha vida, mas eu obedeci... honrei ela até hoje como eu posso honrar. E ali... terminou o congresso à noite, a virada do ano, eu fui pra casa do meu pastor [...] Chegando lá, os meninos: “Vai lá, CL, vai lá, é a sua oportunidade... se não

ele num vai saber que tu gosta dele”. Eu disse: “Eu não, eu nunca disse nada em três anos, nunca liguei, nunca vi ele em lugar nenhum... eu vou dizer agora? Não, eu vou ficar quietinha na minha”. Aí a filha do meu pastor, PX... ela pegou a carta de dentro da minha Bíblia e levou pra quem? Pro pastor EV. E aí quando chegou lá, ele pegou a carta e falou: “Irmã, quero conversar contigo”. Eu falei: “Amém, pera aí, irmão, pera aí que eu vou ali buscar um negócio”. Aí a PX saiu e deixou nós sozinho assim naquelas muretas de crente [...] E aí eu falei: “Não, eu tô indo com você”. Ela: “Não, fica aí”.

Antes de dar início à próxima sequência, a narradora faz uma digressão para ocasiões anteriores. Ela destaca uma cena que parece ter se repetido algumas vezes: a mãe agia como interditora, impedindo que ela saísse com os amigos. A memória é ressignificada (“Coisinha de criança”) e a mãe é vista agora como mais um adjuvante que estava sendo guiado por Deus (“E aí eu não sabia o que Deus tinha preparado pra minha vida”). A oposição entre dois ethos fica mais clara: aqueles que se dedicam à igreja, que têm uma vida mais recatada, e aqueles que exercem a liberdade, saem com os amigos. A vida de sacrifícios, que é depois recompensada, contra a vida com muita liberdade, que pode ter consequências. Esses traços também estão ligados a um estereótipo na comunidade evangélica: separado do mundo. É a conduta do evangélico que não senta numa mesa de bar, nem para beber refrigerante, não frequenta estádio, ainda que goste de futebol, não participa de coisas “mundanas”, mas se distancia para manter a santidade. E a relação com a mãe, apesar das proibições, é vista de maneira positiva (“honrei ela”), o que também constrói sua imagem.

A sequência seguinte se passa em outro espaço, a casa do pastor. A imagem ressaltada mais uma vez é de pureza, discricção, diante dos amigos que incentivam a narradora a falar sobre seus sentimentos para EV. Há uma repetição da negação (“Eu **não**, eu **nunca** disse **nada** em três anos, **nunca** liguei, **nunca** vi ele em lugar **nenhum**”), o que retoma as interdições que marcaram essa espera pelo reencontro e reforça mais uma vez o atributo de pudor. A filha do pastor age como adjuvante e garante o contato entre os dois, mas ainda assim a timidez (ou medo) da narradora é ressaltada por meio de duas tentativas de se esquivar da conversa.

E todos os jovens... tinha uns trinta jovens... e meu pastor de pé na porta... e ele olhou pra mim, ele é baiano, eu num sei imitar ele não, mas ele bateu a mão na mesa e falou assim: “A irmã gosta de mim, é?”. E eu olhei pra ele e disse: “Não”. Os menino falou: “Pronto, a única oportunidade que ela tinha, ela diz que não”. Eu falei: “Olha, a minha mãe falou que se o sentimento que

eu senti por você há um tempo atrás permanecesse até o dia de hoje, é porque algum propósito Deus tinha”. Eu falei: “O sentimento tá aqui, mas o propósito eu não sei, não, irmão. Num sei se cê tá casado, se tá namorando, num sei nada de sua vida... só sei que eu oro por você”. Ele: “Amém”. Quando ele falou isso, ele pegou a carta... eu tô com a carta aqui... e aí ele pegou a carta e começou: “Que... não seja muito maior que eu... é eu, irmã... que ande com a Bíblia na mão... é eu, irmã... que ande de terno e gravata... é eu... que num goste de futebol... sou ruim, irmã, eu gosto é de pregar”. Eu falei: “Glória a Deus”. E ele olhou pra mim e falou assim: “Pastor, eu vou orar com essa moça”. Ele nem me perguntou se eu queria... ele falou: “Pastor WE, eu vou orar com essa moça”.

A sequência seguinte constrói uma cena simbólica. A conversa entre os dois é pública, não privada. Quando se trata de relacionamentos entre pessoas solteiras, no imaginário evangélico, o privado é algo negativo porque pode abrir brechas para o contato sexual. Além disso, o sentimento não é visto como resultado de atração sexual, mas como parte de um propósito divino (“algum propósito Deus tinha”), o que significa que o próprio Deus deve providenciar o parceiro de cada pessoa. O caráter sexual das relações deve ser contido até a noite de núpcias e, ainda assim, deve-se ter cuidado para não abrir brecha para a “luxúria”. Esses imaginários são confirmados pelos diálogos: o “só sei que eu oro por você” é respondido com um “amém”; os “é eu, irmã” são respondidos com “Glória a Deus”; o “pastor, eu vou orar com essa moça” não significa “vamos namorar”, mas “eu quero casar com você”. O resultado é uma imagem de santidade diante do auditório. A confirmação vem nas sequências seguintes:

Um mês se passou, ele em Brasília, eu em Goiânia. Eu não tive namoro, eu tive noivado, foi quando a aliança entrou na minha mão, e casamento, no dia que trocou de mão. Só isso. E aí ele me ligou: “Irmã, eu quero noivar com você”. Eu falei: “Não, mas aí tá depressa demais, pera aí... eu num conheço teu pai, nem tua mãe. Vai que esses baianos num gostam de mim”. E aí eu falei: “Eu vou jejuar, conhecer minha sogra, meu sogro, tá aí o segredo, tá irmãos”. E aí eu comecei a jejuar... em março ele trouxe meu sogro, me pegou na escola junto com a minha mãe. E aí eu fui conhecer meu sogro... jejuei... pense num homem crente, meu sogro... meu amigo... e a minha sogra num foi da mesma... num foi de outra forma... jejuando e orando, graças a Deus, são uma família linda. [...] Em julho de 2008 noivamos e ele falou: “Não, em dezembro a gente casa”.

A presença da imagem de pureza (castidade) continua tendo destaque na narrativa: “não tive namoro, eu tive noivado”. O pedido para conhecer os pais retoma a imagem de prudência. Além disso, todos os passos do relacionamento são

marcados pela prática religiosa, jejum e oração, que são repetidos diversas vezes: “vou jejuar”, “comecei a jejuar”, “jejuei”, “jejuando e orando”. É o estereótipo do crente de oração mais uma vez. A referência à sogra recupera de maneira sutil a ideia de “sogra problemática”, mas coloca a prática religiosa como uma solução para o problema: “tá aí o segredo”. A imagem de uma boa nora, que tem um relacionamento positivo com os sogros. Há um ato falho decorrente da mistura de “num foi de outra forma” com “foi da mesma forma”, mas não é possível afirmar que seja significativo.

As agendas dele começou... Deus começou a soprar o nome dele mais ainda e eu falei: “Meu Deus, mas e minha faculdade agora... minhas coisas, meu sonho era... E o senhor falou pra mim: “Cuida da minha obra e eu cuidarei de ti e dos teus que não vão ficar. Sabe... “sai Abraão da tua terra, da tua parentela.”. Glória a Deus... e aí o Senhor fez da minha vida. Se eu for dizer aqui, eu entre den... é... pra pegar o vestido de noiva. Eu tava em jejum com a minha mãe, faltando cinco minutos, pastor GE, [pro] jejum vencer e a moça olhou pra mim e falou assim: “Você tem a decoração?”. Eu falei: “Ainda não”. Ela: “Volte daqui a sete dias que eu vou comprar tudo novo... porque Deus tocou no meu coração pra te dar tudo novo”. E aí eu gosto de mostrar as fotos porque o Senhor, desde o nosso guardanapo, ela mandou fazer os tecidos... GA noiva, de Goiânia... ela mandou fazer até os tecidos do guardanapo, ela mandou fazer... tudo isso pra honra e glória do Senhor.

A narradora continua e, nesse ponto, há finalmente uma manifestação mais direta da presença divina, visto que, até então, era como se Deus tivesse agindo em silêncio. Ao expressar preocupação com o sonho de fazer faculdade e outras “coisas”, Deus a teria respondido com: “cuida da minha obra e eu cuidarei de ti”. Agora é o estereótipo do crente “íntimo Deus”, que escuta a voz divina, tem um canal direto com ele. A voz divina é relatada em primeira pessoa e em seguida relacionada com um episódio bíblico em que ele fala com Abraão⁴³. A fala e a referência à narrativa de Abraão evoca a oposição entre dois atributos: medo/descrença x coragem/fé. A preocupação com objetivos seculares, profissionais, deve ficar em segundo plano diante da necessidade de “cuidar da obra de Deus”, no entanto, esse sacrifício não é em vão, pois Deus irá recompensá-la. O enunciado “e aí o Senhor fez da minha vida” marca a concretização da ação divina, o cumprimento da promessa. Isso se materializa na ajuda recebida da dona de uma empresa especializada, que resolve

⁴³Iahweh disse a Abrão: "Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra" (Gênesis 12:1-3).

“comprar tudo novo” para decorar o casamento de CL. No momento que ela recebe essa ajuda, estava em jejum, ressaltando mais uma vez que sua prática religiosa era diária, constante.

No dia do meu casamento, eu não tinha sandália, eu não tinha buquê. Meu irmão, Leonardo, saiu, trouxe a minha sandália. Quando eu cheguei na porta pra casar, o povo: “Cadê o seu buquê?”. Eu falei: “Ué, num sei. Precisa de buquê?” Ela disse assim: Pera aí que eu vou pegar uns arranjos ali e faço teu buquê... e entrei. Nós ganhamos a chácara... pra honra e glória do senhor Jesus. Os jovens passaram meses... eles começaram a pegar arroz, feijão, tudo na promoção: “Irmã EM, tá aí, vai juntando”. Chegou no dia do meu casamento, a gente arcou somente com a parte da carne, que foi o jantar, mas pra honra e glória do senhor, nós ganhamos tudo. Até o terno do EV, a roupa dos pais dele, da minha mãe e do meu pai foram ganhos pra honra e glória do senhor.

A narrativa chega então no dia do casamento, objeto de desejo de CL. A ação divina continua se materializando nas doações recebidas. A sandália, o buquê, a comida do casamento, a chácara, o terno, a roupa dos pais, tudo que é recebido vem como forma de retribuição divina pelos sacrifícios realizados: “pra honra e glória do senhor, nós ganhamos tudo”. Por precisar contar nesse momento o recebimento de tantos presentes, a narradora percebe que pode passar a impressão de estar se vangloriando. Porém, a repetição de “pra honra e glória do senhor” é então usada para evitar passar essa impressão. No geral, a imagem de CL, se constrói a partir dos percursos resumidos no quadro 5:

Quadro 5 – Percursos éticos na Narrativa 3

Percurso ético do Narrador-Personagem	Percurso ético do Sujeito Autor
gosta de escrever > adolescente evangélica e sensata > única filha mulher > pureza e santidade > crente de oração > pureza e perseverança > crente de oração e perseverança > cantora > triste > prudência e paciência > crente de oração e perseverança > criança com raiva > separada do mundo > honra os pais > discrição e pureza > timidez > santidade > pureza > prudência > crente de oração > boa nora > preocupada > íntima de Deus > recompensada > noiva > perseverante > abençoada por Deus	gosta de escrever > sensata > única filha mulher > pureza e santidade > crente de oração > perseverança > cantora > prudência e paciência > separada do mundo > honra os pais > discrição > timidez > santidade > boa nora > íntima de Deus > recompensada > noiva > abençoada por Deus

Fonte: elaborado pelo autor.

Entre as narrativas de vida analisadas, essa foi a que apresentou mais atributos positivos em relação aos atributos negativos, diferenciando-se bastante dos percursos de transformação que parecem ser mais comuns.

5.4 Crente que dá glória

Deixa eu lhe contar. Talvez você veja meu vídeo e não conhece a minha história. Eu sou órfã de pai e mãe. A minha última cadeia: 10 anos e cinco meses. Há 33 anos atrás. Fui presa, minhas irmãs mortas. Minha irmã tinha uma semana de crente, pastora MA, e eu tô lá sentada, esperando o que ia ser da minha vida. Saí pro banho do sol e entrei. Às vezes tem pessoa que fala da gente, torce contra, mas até o que ele fazer contra vai dar certo pra nós. Eu sentada, pastor JL, esperando o que ia ser de mim, passa uma mulher. Eu tenho uma sorte com essas velhinhas com a canela seca. Falou: “Moça”. Falei: “Manda aí, senhora, o que que tá pegando?”. “Deus falou comigo”. Eu falei: “Eu não tô vendo ele”. “Ele disse que tu vai ser missionária. Ele disse que tu vai ser pregadora”. Olhei pra ela e disse: “Mas eu sei traficar”.

A narradora inicia seu relato apresentando algumas informações sobre si: órfã de pai e mãe, esteve presa pela última vez durante 10 anos há cerca de 3 décadas e perdeu algumas irmãs. As informações são passadas rapidamente e seu estilo de

narrar é lacônico. O tempo é próximo ao dia que saiu da prisão pela última vez e o espaço é sua cela. Entre as personagens iniciais, há referência a uma irmã, que teria acabado de se tornar evangélica e uma “velhinha com a canela seca”. A narrativa é contada para todos os membros da igreja, mas a autora cita diretamente sujeitos da situação de comunicação (“pastora MA”, “pastor JL”), característica que se repete ao longo do testemunho.

A personagem da “velhinha” representa aí um arquétipo comum no imaginário social de evangélicos: uma senhora que é simples, humilde, mas possui um certo nível de “intimidade” com Deus e, por isso, pode atuar como porta-voz divino. A imagem inicial da narradora-personagem é de cética, “incrédula” e debochada diante da voz divina enunciada pela senhora. Já há, portanto, o estabelecimento de uma oposição entre duas imagens: a da “velhinha”, próxima do sagrado, e da personagem, próxima do profano e alheia a questões religiosas. A profecia representa um projeto de fazer que Deus planeja para a narradora, mas que não é do seu interesse. Na verdade, não fica explícito aqui qual é seu objeto de desejo, mas o fato de estar presa nos leva a inferir que é conquistar sua liberdade.

Aqui num é testemunho mentiroso, não. Liga pra minha irmã, pastora MA. Mora em Ipatinga. Porque tem crente que fala que roubou uma galinha e num roubou nem o pé da galinha. Testemunho mentiroso. Fica falando “Eu era..”. um dia eu vi um camarada pregando: “Passei muita fome na roça”. Mentiroso, em roça, ninguém passa fome. Num é. Fala pra irmão assim, ó: “A tampa da chaleira vai voar”. Tô nem aí se eu não voltar de novo, mais eu gosto do manto, irmão. Eu sou do manto. Ah, que é isso!? Aí, me escuta... aí ela disse: “Menina, sabe da glória a Deus?”. Eu digo: “Nunca dei glória a Deus, senhora”. Aí ela disse: “É assim, minha filha: ‘glória, glória, glória, glória, glória’”. Eu disse: “Tá bom”. Aí eu sentada [cadeeira] com o cabelão deste tamanho: “glória, glória, glória, glória, glória”. Isso foi até quatro e quinze da manhã.

A narrativa é interrompida por comentários metalinguísticos que revelam uma preocupação com a credibilidade do testemunho: “aqui num é testemunho mentiroso, não”. Antes de prosseguir, a narradora faz referência a sua irmã e revela onde ela mora, numa estratégia para ancorar a narrativa no real, além de comparar seu testemunho com outros que seriam supostamente mentirosos. Há outras digressões que são usadas para construir uma imagem de “avivada” (“eu sou do manto”) e assim conquistar a identificação do auditório, que provavelmente compartilha desse imaginário. O resultado é o estabelecimento de uma oposição entre

dois perfis de evangélicos: aqueles que só contam testemunho verdadeiro e que gostam do manto e aqueles que fazem o contrário.

A narradora retoma a narrativa na continuação do diálogo com a senhora porta-voz de Deus. Exercendo um papel de adjuvante, a senhora orienta a personagem a dar glória a Deus. Essa situação remete a uma narrativa bíblica em que Paulo e Silas haviam sido presos pelos romanos, mas, enquanto estavam na prisão, continuaram orando e louvando. Por volta da meia noite, um terremoto atinge a prisão e abre todas as grades da cela, libertando os apóstolos que estavam acorrentados⁴⁴. No plano da narrativa, a imagem da personagem continua negativa e em oposição à da sua interlocutora, ainda representando o estereótipo do “incrédulo”.

Continuei. Quatro e meia da manhã. Levantei revoltada: “Tô aqui dando glória, num aconteceu nada”. Eu tava presa com a neguinha Sabará, que matou um homem por causa de um cruzeiro, que seria um real hoje. Ela disse: “Ô, Grila”, que era o meu apelido, “chega aí um pouquinho”. Eu digo: “Fale”. “Você sabia que eu fui criada na igreja?”. Eu falei: “Que igreja?”. Ela disse: “Dos crentes”. Eu digo: “Ai é?”. Ela disse: “Minha mãe é dirigente de círculo de oração. Quando eu ia no culto que os crentes ficava ‘glória, glória, glória’, caía um fogo”. Aí eu fiquei com aquilo na cabeça, né. Aí ela disse: “Tu cansou de dar glória?”. Eu digo: “Cansei”. Aí ela disse: “Então dê aleluia”. Depois eu fui ver, né, um aleluia no hebraico é equivalente a mil glória, né. Aí, me escuta. Aí eu fiquei dando aleluia e de manhã, oito da manhã, abriu a cadeia, porque eu tinha que ir pro fórum nove horas. Quando eu cheguei no fórum, minha irmã tava lá. Minha irmã era um semana de crente e [no caso] sabia, eu não sabia o que que era. Vou saber o que que era isso. Aí ela bem baixinho, soletrou pra mim: “Dá glória e aleluia”. Aí eu: “Num acredito”. [...]

A narrativa continua e mais uma personagem é inserida: uma companheira de cela chamada “neguinha Sabará”, que estava presa, segundo a narradora, por matar um homem por causa de um cruzeiro. A informação sobre sua companheira contribui para um fortalecer o imaginário da perdição. Isso se une a outros elementos citados anteriormente se referem ao universo semântico de criminalidade: tráfico, roubo e assassinato. O uso de apelidos também contribui ao aproximar dos hábitos

⁴⁴Pela meia noite, Paulo e Silas, em oração, cantavam os louvores de Deus, enquanto os outros presos os ouviam. De repente, sobreveio um terremoto de tal intensidade que se abalaram os alicerces do cárcere. Imediatamente abriram-se todas as portas, e os grilhões de todos soltaram-se. Acordado, e vendo abertas as portas da prisão, o carcereiro puxou da espada e queria matar-se: pensava que os presos tivessem fugido. Paulo, porém, com voz forte gritou: “Não te faças mal algum, pois estamos todos aqui”. Então o carcereiro pediu uma luz, entrou para dentro e, todo trêmulo, caiu aos pés de Paulo e de Silas. Conduzindo-os para fora, disse-lhes: “Senhores, que preciso fazer para ser salvo?” Eles responderam: “Crê no Senhor e serás salvo, tu e a tua casa”. E anunciaram-lhe a palavra do Senhor, bem como a todos os que estavam em sua casa (Atos 16:25-32).

linguageiros comuns a traficantes. O fato de a personagem estar revoltada por nada acontecer lhe atribui o traço de rebeldia, associado geralmente a criminosos no imaginário social.

A companheira de cela afirma que foi criada na “igreja dos crentes” e sua mãe era dirigente do círculo de oração. Seu discurso também evoca uma oposição entre a figura dos evangélicos e o perfil das duas. Ela não diz que tinha sido evangélica, mas que “quando eu ia no culto que os crentes ficava ‘glória, glória, glória’, caía um fogo”. A narradora passa a “dar aleluia” e diz que equivale a mil glórias no hebraico, uma lenda que faz parte do imaginário sociodiscursivo de alguns evangélicos. Pela manhã, a personagem encontra a irmã, que era “crente”, no fórum e recebe mais uma vez o conselho para dar glória e aleluia. Mais uma vez é retomada a oposição entre o ethos de *crente* x *incrédulo*.

Eu gostei de tu, RE, gostei de tu, linda. É, RE... eu lembro quando tu fez, eu acho que foi um hino que eu ouvi quando você... sobre Jó, num foi, Jó... e eu tava devend... eu... quer ver... eu tinha pagado oito sentenças, aí faltava uma, faltava uma. Eu falei: “Se esse Jó tava ruim e Deus restaurou”. Aí, me escuta aqui, deixa eu só dar essa... pra glória de Deus, porque eu vi humildade muito grande nela... aí, escuta, RE, eu tô ali, olha, aí eu falei: “Ah, se Deus falou que vai me dar vitória..”. Tô lá pregando um dia no culto e entrou o delegado que me prendeu cinco vezes, mas eu sabia que era ele. Aí escuta, tô lá pregando, né, aí ele me olhando. Aí eu falei: “Ah meu Deus, será que esse homem me conheceu”. Eu falei: “Jesus, eu tô com a aparência melhor, né”. Aí Deus me deu uma revelação com ele. “Fica de pé”. Ele falou: “Eu num te conheço?”. Eu falei: “O senhor nunca me viu, nunca me viu. Deus falou comigo que o teu irmão que roubou o teu dinheiro vai devolver de volta porque tá lá no balaio, lá no interior de [miúna]”. Aí sabe o que ele falou: “Eu num já te prendi?”. Aí eu olhei: “E agora”. Eu falei... aí eu disse assim: “É, algumas vezes”. Ele: “Não, só eu prendi cinco”. Aí ele disse assim: “Se eu encontrar o dinheiro”, foi quando eu disse do hino de Jó, “se eu encontrar o dinheiro, eu lhe... ó, ó... eu cancelo o que você deve”. Eu falei: “Liga aí agora”. Aí ele ligou: “Meu irmão, eu sei que foi tu que me roubou e sei onde é que tá o dinheiro”. Ele: “Ô, meu irmão, me perdoe”. Ele: “Pera aí”. Desligou e falou: “Ó, a sua última sentença, a senhora não deve mais nada”.

Nesse trecho há uma digressão bem mais longa, em que a narradora insere outra narrativa. A locutora começa estabelecendo uma das convidadas que estava sentada próxima a ela, uma cantora, como interlocutora. Em seguida, ela diz que uma das músicas cantadas lembrou de uma história e assim inicia essa segunda narrativa. Nesse relato, a narradora estabelece outro espaço e outro tempo: já livre, a personagem estava pregando em uma igreja e entra um delegado que age como

antisujeito. Ela narra então que Deus lhe deu uma revelação a respeito da vida do delegado, um momento de hierofania. Sua imagem muda totalmente em relação à primeira narrativa, ela agora é uma pregadora e está transformada, agindo como porta-voz divina. Entretanto, dá a entender que ainda tinha pendências com a justiça, o que a deixa assustada quando o delegado, que simboliza a lei, parece poder prejudicá-la. A revelação dada por Deus, que age como Destinador, permite que ela convença o antisujeito a não a prejudicar e constrói para si uma imagem de protegida por Deus e redimida diante do seu auditório.

[...] Deixa eu pregar, deixa eu concluir... Aí o juiz que atendeu eu disse: “Minha filha”. Eu falei: “Meu Deus, filha?”. “O que tu fez de madrugada?”. “Senhor meritíssimo, eu fiquei ‘glória, glória, glória, glória, glória’. Eu tô me comportando, mas que eu quero dar uma sapateada, irmão. Tem pessoa que entra lá no meu face e fala assim ó: “Aquele mulher..”. eu num sou profetona, eu num sou Kodak, eu só entrego revelação, o que Deus manda... o que Deus mandar, eu falo, né. Teve um que mandou lá: “Eu num gosto do movimento que ela tem”. “Ô, sataná, eu num tô nem aí contigo. Eu gosto do fogo e acabou. Entendeu?”. Aí venha cá... ele disse: “E depois filha?”. “E depois eu deitei um pouquinho e acordei de novo... e a minha parceira da cadeia falou que se eu cansei de dar glória, que eu dê aleluia porque ela era de uma igreja que o povo fazia essas coisas”. Ele disse: “Filha, eu tive um sonho, e eu vou falar aqui”, ele disse “o homem veio até mim, os seus olhos eram diferentes. Ele tinha uma voz de muitas águas.” Ô, meu Deus, crente pentecostal entende o que eu estou dizendo. “E ele disse pra mim: ‘Julgará uma moça que ela deu glória e deu aleluia?’. E eu tô parada, quieta. “E ele disse pra mim: ‘Dê a ela o alvará de soltura’. E ele respondeu “E porque que eu devo dar a ela o alvará de soltura?” (Chega a arrepiar). Aí ele disse: “Crente que dá glória não pode ficar preso”, foi o que o juiz falou.

A narradora volta à história principal, que se passa agora no momento em que ela chega ao fórum para ver o juiz. A forma de tratamento que recebe parece a deixar espantada e a pergunta sobre o que ocorreu de madrugada já indica que algo ocorreu. Há mais algumas digressões em que a locutora atribui a si características (“eu só entrego revelação”, “eu gosto do fogo e acabou”, “o que Deus mandar, eu falo”) com o objetivo de fortalecer a identificação do auditório. Além disso, as expressões utilizadas fazem parte da formação discursiva de evangélicos: sapatear, profetizar, entregar revelações, gostar do “fogo”. Esse discurso estabelece uma oposição muito recorrente no meio pentecostal, que é justamente a que marca a identidade do grupo: ser avivado x não ser avivado.

A narradora continua o relato e dá voz ao juiz, que fala sobre um sonho que teve na noite anterior. Esse momento marca mais uma manifestação do divino, agora se revelando para o juiz e pedindo para que ele solte a prisioneira. A justificativa (“Crente que dá glória não pode ficar preso”) coloca em foco mais uma vez a diferença entre dois perfis de crente, valorizando aquele que “dá glória”, que é avivado. Essa imagem se relaciona a um estereótipo pentecostal: o do crente que foi liberto por Deus. Resumimos os percursos éticos dessa narrativa no quadro 6, visto a seguir:

Quadro 6 – Percursos éticos na Narrativa 4

Percurso ético do Narrador-Personagem	Percurso ético do Sujeito Autor
<p>órfã de pai e mãe > ex-presidiária > incrédula > debochada > incrédula > rebelde > incrédula > [pregadora > porta-voz divina > assustada > transformada por Deus > ex-presidiária > protegida por Deus > redimida] > respeito ao Juiz > liberta por Deus</p>	<p>órfã de pai e mãe > ex-presidiária > avivada > pregadora > porta-voz divina > protegida por Deus > transformada por Deus > liberta por Deus</p>

Fonte: elaborado pelo autor.

Os colchetes representam o segundo testemunho que é narrado dentro do primeiro. Evitamos aqui repetir as imagens em que o sujeito fala de si mesmo enquanto ser do mundo, visto que a locutora interrompeu a narrativa diversas vezes para lhe atribuir características.

5.5 Pastor assembleiano chantageado

Pastor SI, ano passado, no domingo à noite quando **eu** terminei de pregar **aqui**, duas horas antes de vir para o púlpito, eu recebi uma ligação no meu celular. Até que eu deixo o celular desligado **agora**. Um cidadão lá em São Paulo me ligou, disse que era crente... tentando me extorquir. Ele pediu trinta mil reais, na palavra dele, pra não acabar com o meu ministério.

A narrativa começa com a ancoragem dos fatos contados no real. O narrador relaciona o espaço (*aqui, São Paulo*), o tempo (*ano passado, domingo à noite, duas horas antes de vir*) e o atores (*eu, cidadão lá de São Paulo*) do discurso àquilo que os receptores irão reconhecer como “realidade”, de forma a estabelecer o

contrato de comunicação esperado. No decorrer do discurso, o narrador utiliza outros termos que fortalecem essa ancoragem e ajudam a criar o efeito do real: “*Ratinho*”, “*João Kleber*”, “*minha esposa*”. O narrador também apresenta o ator que exerce o papel de antisujeito na narrativa, descrevendo-o inicialmente apenas como “um cidadão lá de São Paulo”. Posteriormente, o narrador delega voz a esse ator, estratégia utilizada para dar mais informações sobre ele que irão torná-lo mais material:

Ele disse: “Não, não, espere aí... o senhor acha que é brincadeira? Deixa eu lhe dizer o que vai acontecer na sua vida. Eu já não tenho mais nada com salvação, eu tenho uma família podre, tenho uma irmã que é prostituta. Já conversei com a minha irmã... ela tá disposta a ir num programa de TV falar que você dormiu com ela e você não pagou [...]”.

Através do interdiscurso, o narrador aciona o sistema de valores do pentecostalismo para estabelecer uma oposição entre ele próprio e o ator que age como antisujeito. Enquanto os evangélicos valorizam a salvação da alma e o equilíbrio familiar, ou seja, os têm como valores positivos, o antagonista afirma que não tem relação com salvação e possui uma família “podre”, com uma irmã prostituta. Tal descrição fortalece a oposição entre o narrador, ameaçado, e seu antagonista. Como o seu auditório também compartilha desses valores, é provável que o autor consiga, com essa oposição, conquistar a empatia dos destinatários, intensificando a adesão ao seu discurso.

Em na sequência, o narrador parte então para uma descrição da sua *via crúcis*, ancorando os fatos mais uma vez num tempo e espaço conhecidos pelos interlocutores:

Eu subi o **ano passado aqui** pra pregar o último dia sabe Deus como. Quem me conhece, quem já me viu pregar, já assistiu as fitas, percebe que há um peso, há uma coisa diferente, eu estava passado. Eu não sabia o que falar, com quem falar, quem conversar, minha vida passou por uma tela de cinema, pastor GL. Eu disse: “Acabou tudo”.

Além da ancoragem no espaço e tempo “real”, o enunciador apela para uma avaliação pela visão de terceiros (*quem já me viu pregar, já assistiu as fitas, percebe que há um peso*), como uma tentativa de melhorar a veracidade da narrativa através da criação de uma realidade em que há um consenso a respeito do seu

sofrimento entre aqueles que o conhecem. Essa imagem de alguém que está encurralado e sofrendo injustamente também irá contribuir para o engajamento do auditório, reforçando a eficácia do discurso.

Eu cheguei em casa, comecei uma campanha de jejum e oração e subi pro monte, irmão, eu emagreci um do... uns oito quilos. E minha mulher falou: “Nossa, você tá crente, o que é que tá acontecendo”. Eu falei: “Filha, é prova. Depois eu te conto”. Chorava. E o cidadão ligava: “Já arrumou o dinheiro ou não?”. E eu falei: “Jesus, por que isso comigo? Eu não fiz nada. Por que essa miséria?”. E o senhor não falava comigo, ficou em silêncio, não usava profeta nenhum pra falar comigo. Eu entrei em desespero. Desespero.

O narrador também relata que a reação à ameaça feita pelo seu algoz foi jejuar, orar e subir para o monte, práticas que são consideradas, no meio pentecostal, como uma forma de se aproximar do divino, se tornar mais fervoroso na prática da religião: o estereótipo do crente de oração. A observação feita por sua esposa (“*nossa, você tá crente*”), relatada em discurso direto, confirma a imagem que estava sendo construída de forma menos explícita. O sofrimento é então reforçado pela delegação da voz ao antissujeito, que, em contraste ao desespero do sujeito, age de maneira fria, fazendo parecer mercenário. Essa atitude também ajuda a construir um antagonista mais cruel e desumano à medida em que não se compadece por toda a angústia que causa ao narrador. O destaque que se dá ao silêncio divino cria uma imagem de solidão para o narrador, visto que é comum no discurso evangélico o relato de mensagens atribuídas a Deus em apoio aos seus fiéis nos momentos de sofrimento. Após enfatizar o tempo esperado, destacando mais uma vez esse sofrimento, o narrador apresenta então uma mulher que apareceu para falar com ele. Apesar de não citar o nome dessa mulher, o caráter verídico da narrativa é mais uma vez reforçado ao comentar que ela esteve naquele mesmo local (“*ela tava até aqui no púlpito esses dias, uma missionária*”). Finalmente, Deus, o destinador-manipulador responde às súplicas do sujeito:

Fechei a porta da sala, Deus tomou essa mulher e falou... e ele falou coisas que eu nunca ouvi ele falar. E o senhor disse assim pra mim: “Eu mato, eu firo, eu tiro a vida de quem tentar destruir o castelo que eu fiz pra ti”. E o senhor disse assim: “E te explico por quê: porque eu investi muito. Eu investi em você e o diabo não vai roubar. Entro eu com providência hoje”. Eu me joguei no chão, eu gritava.

Nesse ponto, a figura divina se manifesta e instaura um embate contra a figuras do Diabo. A ameaça divina (“*eu tiro a vida de quem tentar destruir o castelo que eu fiz pra ti*”), em discurso direto, revela um Deus que pode fazer qualquer coisa contra aqueles que tentarem prejudicar seus seguidores. O discurso divino nesse ponto da narrativa é forte e incisivo. Não se fala apenas em impedir o mal contra o sujeito ou fazer justiça na situação, mas de aplicar uma sanção mais dura do que o prejuízo causado pela ação do oponente. A imagem do narrador é a de protegido por Deus.

Se recorrermos ao Antigo Testamento, é possível apontar diversos textos em que Deus ameaça, vinga ou mata pessoas por ações feitas contra sua vontade. Os éthe divinos na primeira parte da Bíblia apontam para um Deus que se irava contra determinadas atitudes e punia com a morte.

Então o Senhor fez chover enxofre e fogo, do Senhor desde os céus, sobre Sodoma e Gomorra; E destruiu aquelas cidades e toda aquela campina, e todos os moradores daquelas cidades, e o que nascia da terra. (Gênesis 19:24-25).

Juntando-se, pois, Israel a Baal-peor, a ira do Senhor se acendeu contra Israel. Disse o Senhor a Moisés: Toma todos os cabeças do povo, e enforca-os ao Senhor diante do sol, e o ardor da ira do Senhor se retirará de Israel. (Números 25:3-4).

Assim diz o Senhor dos Exércitos: Eu me recordei do que fez Amaleque a Israel; como se lhe opôs no caminho, quando subia do Egito. Vai, pois, agora e fere a Amaleque; e destrói totalmente a tudo o que tiver, e não lhe perdoes; porém matarás desde o homem até à mulher, desde os meninos até aos de peito, desde os bois até às ovelhas, e desde os camelos até aos jumentos (1 Samuel 15:2-3).

Contudo, se compararmos o discurso divino presente nessa narrativa ao discurso fundador do Cristianismo, poderemos notar características bem distintas, sendo possível falarmos até mesmo em contradição, visto que o discurso de Jesus⁴⁵ parece indicar uma forma diferente de retribuição do mal:

⁴⁵Seria possível também confrontá-lo ao discurso divino visto no relato do apóstolo Paulo, que narra uma situação semelhante em uma de suas cartas: ⁷*E, para que não me exaltasse pela excelência das revelações, foi-me dado um espinho na carne, a saber, um mensageiro de Satanás para me esbofetear, a fim de não me exaltar.* ⁸*Acerca do qual três vezes orei ao Senhor para que se desviasse de mim.* ⁹*E disse-me: A minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, me gloriarei nas minhas fraquezas, para que em mim habite o poder de Cristo.* ¹⁰*Por*

Vocês ouviram o que foi dito: “Olho por olho, dente por dente.” Eu, porém, lhes digo: Não resistam ao perverso. Se alguém lhe der um tapa na face direita, ofereça-lhe também a face esquerda. Se alguém quer processar você e tirar-lhe a túnica, deixe que leve também a capa. Se alguém obrigar você a andar uma milha, vá com ele duas (Mateus 5:38-41).

Digo, porém, a vocês que me ouvem: amem os seus inimigos, façam o bem aos que odeiam vocês. Abençoem aqueles que os amaldiçoam, orem pelos que maltratam vocês. Ao que lhe bate numa face, ofereça também a outra; e, ao que lhe tirar a capa, deixe que leve também a túnica. Dê a todo o que lhe pedir alguma coisa; e, se alguém levar o que é seu, não exija que seja devolvido (Lucas 6:27-30).

Os ensinamentos de Jesus são considerados a origem do discurso cristão contemporâneo, porém, é notório um alinhamento do discurso divino apresentado na narrativa em análise ao discurso divino presente no Antigo Testamento, implicando em um distanciamento dos discursos de Jesus. Ao falar sobre o desafio, Greimas (2014) dá o exemplo de Jesus como um exemplo de alguém que subverte um determinado modelo, apresentando outra opção:

O exemplo de Jesus pode servir de contraponto. Se o tapa de que falam os evangelhos é uma provocação e um desafio, só há aparentemente duas respostas possíveis: ou agir devolvendo-o (e afirmando as sim seu poder fazer) ou então nada fazer (e conseqüentemente aceitar a constatação de sua impotência). Mas Jesus aconselha uma solução que se afasta desse modelo: apresentar a face esquerda. Trata-se não somente de recusar-se a "fazer o jogo", mas também da proposição de outro código de honra. (GREIMAS, 2014, p. 227-228)

Ora, é perceptível que a resposta divina recebida pelo narrador não se aproxima desse novo código de conduta apresentado por Jesus, mas aparenta ser a criação a retomada de um antigo código. Na verdade, a primeira lei o Código de Hamurabi se assemelha bastante a essa situação:

isso sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por amor de Cristo. Porque quando estou fraco então sou forte. (2 Coríntios 12:7-10). Chamaram de novo os apóstolos e açoitaram-nos com varas. E, depois de intimá-los a que não falassem mais no nome de Jesus, soltaram-nos. Quanto a eles, saíram do recinto do Sinédrio regozijando-se, por terem sido achados dignos de sofrer afrontas pelo Nome. E cada dia, no Templo e pelas casas, não cessavam de ensinar e de anunciar a Boa Nova do Cristo Jesus (Atos 5:40-42).

§ 1. Se um awillum⁴⁶ acusou um (outro) awillum e lançou sobre ele (suspeita de) morte mas não pôde comprovar: o seu acusador será morto. (HAMMURABI, 1976)

As antigas leis babilônicas possuem bastante semelhança com as leis recebidas pelos primeiros seguidores do judaísmo⁴⁷, as quais formam boa parte dos valores encontrados na primeira parte da Bíblia. Dessa forma, a relação entre o sujeito da narrativa e essa imagem de Deus adiciona alguns traços ao caráter do narrador. Seu sofrimento não é suportado de forma a aceitar o mal e amar seu inimigo ou mesmo oferecer a outra face, como nos ensinamentos de Jesus. Ao apresentar um Deus que ameaça seu inimigo, o enunciador se apresenta para seus interlocutores como tão precioso, que a ira divina seria capaz até de matar uma pessoa para protegê-lo. Isto significa que, para aqueles que aderiram ao contrato fiduciário, o narrador cria a imagem de um cristão que possui a certeza de que é protegido por Deus, intocável, que não poderia ser derrotado por seus adversários.

Outro detalhe que chama a atenção é que o discurso divino adiciona mais uma característica à imagem do adversário quando insere na relação a figura do Diabo (*“Eu investi em você e o diabo não vai roubar”*). Essa revelação não apenas reafirma o caráter nocivo do “cidadão” que tenta extorqui-lo, ao colocá-lo como um mensageiro diabólico, mas também afasta de vez a possibilidade de algum tipo de empatia por esse sujeito, visto que o próprio Deus estaria afirmando que ele foi enviado por Satanás. Essa caracterização ajuda a amenizar o peso que tem a ameaça divina, pois, para aqueles que se identificam como fiéis do Cristianismo, seria uma justa sanção para aqueles que possuem alguma relação com tais forças malignas e ameaçam um servo dedicado de Deus. O termo também se articula à expressão “gargalhada do inferno”, utilizada anteriormente, trazendo ao discurso o imaginário do maligno.

Por outro lado, em nenhum momento do relato o narrador afirma que estava pedindo para que seu Deus agisse de maneira dura contra seu adversário, demonstrando apenas seu sofrimento, persistência e desespero quando à procura de

⁴⁶Homem livre, um cidadão em pleno uso dos seus direitos (Cf. Hammurabi, 1976, p. 25).

⁴⁷No livro de Deuteronômio, é possível encontrar as primeiras leis dadas pelo Deus do Antigo Testamento: ¹⁶Quando se levantar testemunha falsa contra alguém, para testificar contra ele acerca de transgressão, ¹⁷Então aqueles dois homens, que tiverem a demanda, se apresentarão perante o Senhor, diante dos sacerdotes e dos juizes que houver naqueles dias. ¹⁸E os juizes inquirirão bem; e eis que, sendo a testemunha falsa, que testificou falsamente contra seu irmão, ¹⁹Far-lhe-eis como cuidou fazer a seu irmão; e assim tirarás o mal do meio de ti. ²⁰Para que os que ficarem o ouçam e temam, e nunca mais tornem a fazer tal mal no meio de ti. ²¹O teu olho não perdoará; vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé. (Deuteronômio 19:16-21).

ajuda, isentando-se das consequências de uma possível ação mais radical por parte do divino. O final da narrativa mostra de que maneira ocorreu intervenção prometida pelo destinador-manipulador e a sanção imposta ao antisujeito:

Fomos pro monte. Quando foi duas e meia, três horas da manhã, orando, o telefone celular tocou no monte, eu saí pra um canto... quando eu vi, era o infeliz. Eu falei: “Jesus, tu prometeste a vitória”. Quando eu falei “alô”, do outro lado eu escutei um grito assim: “ME PERDOAAA”. E eu falei: “Por quê?”. Ele falou: “Porque eu cheguei em casa agora do baile, eu tava no baile... fui tomar banho pensando na grana que você ia ter que me dar. Quando eu passei a mão no cabelo com xampu e tirei a mão, tava tudo os meus cabelos na mão... eu fiquei careca. O senhor falou que vai me matar... Me perdoa”.

A imagem já construída anteriormente para seu adversário recebe mais traços. Além do termo infeliz, o discurso direto revela outra característica do ator que o distingui: ele ligou após chegar do baile. Dessa forma, a encenação narrativa mostra o narrador às 3 horas da madrugada no monte orando para que Deus lhe ajudasse, enquanto seu adversário tinha acabado de chegar do baile e estava pensando no dinheiro que iria ganhar por extorquir um “servo de Deus”. O resultado atribui o estereótipo de protegido por Deus ao narrador, cujo percurso pode ser representado no quadro 7:

Quadro 7 – Percursos éticos na Narrativa 5

Percurso ético do Narrador-Personagem	Percurso ético do Sujeito Autor
<p>pregador > ameaçado > sofrimento > encurralado > pregador > crente de oração > persistência > angustiado > sofrimento > protegido por Deus > crente de oração > protegido por Deus</p>	<p>pregador > crente de oração > protegido por Deus ></p>

Fonte: elaborado pelo autor.

Mais uma vez o autor-narrador constrói sua identidade utilizando o contraste entre suas ações e as ações daquele que teria uma vida que não está de acordo com os preceitos divinos. No plano externo, visto que se espera que os destinatários compartilhem dos mesmos valores, o provável efeito é mais uma vez a

identificação com a imagem do enunciador, reforçando o efeito de realidade e a eficácia do seu discurso.

5.6 A voz de Deus entrou no santuário

Quando eu cheguei na igreja... lá no mundo, diziam pra mim que eu não valia o que comia... cheguei na igreja, Jesus me aceitou. Com um ano de crente, eu tava num culto, igreja pequena, o pregador olhou pra mim e disse: “BN, fica de pé”. Eu no meio de uma multidão. Deus tá me dizendo que vai te levar por este planeta e tu vai ser uma tocha na mão dele e vidas vão ser restauradas quando ele te usar”. É bonito, é bom, mas eu morava dentro da cana... numa igreja do canavial.

A narrativa tem início estabelecendo uma oposição, comum no imaginário evangélico, entre dois espaços: mundo x igreja. E revela que seu *status* no mundo era negativo: “diziam pra mim que eu não valia o que comia”. Essa característica é reforçada quando em seguida o narrador subverte um enunciado tradicional nas igrejas evangélicas (“Jesus me aceitou” no lugar de “eu aceitei a Jesus”), formando já uma imagem de humildade e inferioridade. Ele era tão subalterno, que não seria digno de dizer “eu aceitei a Jesus”, como dizem a maioria dos evangélicos. Mas sua imagem agora passa a ser a de “recém-convertido”.

Na sequência seguinte, o tempo avança e o espaço é a igreja. Uma imagem paradoxal é construída para ressaltar contrastes: o personagem está numa igreja, mas ao mesmo tempo está no meio de uma multidão. A “igreja” ressalta o aspecto humilde da sua vida e a multidão mostra o quanto ele se coloca como insignificante para ser o centro das atenções: “Eu no meio de uma multidão”. A figura do pregador já materializa a manifestação divina através de uma profecia (“Deus tá me dizendo que...”) e alguns símbolos importantes são evocados: a “tocha” (fogo) é relacionada ao ser usado por Deus e à restauração de vidas. A profecia constrói uma imagem baseada no estereótipo do “escolhido por Deus”. Ainda não é um porta-voz divino, mas recebeu uma promessa para se tornar. Contudo, o narrador ressalta mais uma vez o contraste ao destacar, diante da profecia, sua origem humilde representada pela habitação no meio de um canavial e pelo uso do diminutivo (igreja) para se referir novamente ao templo. O discurso estabelece, portanto, uma oposição entre ser instrumento de Deus, um *porta-voz divino* e ser humilde.

Foi tão sério, que com três dias depois, um grupo de crente foi na minha casa preocupado pra eu não perder a fé e decepcionar-me. Ele me disse: “BN, a gente gosta tanto de ti, que viemos te dar um conselho”. “Qual é o conselho, meus irmãos?”. Crentes. “Não acredita naquilo que o profeta falou, não. Ele errou o alvo”. “Mas por quê?”. “Porque tu tem três grandes defeitos... se Deus quiser te usar, vai ser impossível”. “Então quais são os meus defeitos?”. “Tu é pobre demais, BN. Tu é analfabeto. E pra piorar, você é preto”. E eles tinham razão, pastor. Eu peguei meus sonhos e joguei na gaveta... aquela noite não dormi mais.

Na cena seguinte, o tempo avança e o espaço é a casa do narrador-personagem. Além do narrador, outros personagens são representados na figura de “um grupo de crente”. A descrição dos objetivos desse grupo reflete o posicionamento do grupo, mas é construída por enunciação elocutiva (“pra eu não perder a fé e decepcionar-me”), mostrando a mistura das vozes no discurso.

Diante do conselho que recebe do grupo, o narrador destaca a característica “crentes” para estabelecer um contraste de comportamentos dentro da igreja. Esse grupo atua na narrativa como oponente, antisujeito do projeto de fazer de BN. O enunciado “peguei meus sonhos e joguei na gaveta” revela que o personagem já tinha a realização daquela profecia como seu objeto de desejo, mas é confrontado pelo grupo de crentes que tenta impedi-lo de buscar seu objetivo.

O discurso do grupo também constrói para eles algumas imagens (arrogantes, soberbos, racistas) ao colocar pobreza, analfabetismo e cor de pele como impeditivos para a realização do projeto de fazer do sujeito. Há mais uma vez a contraposição entre ser humilde e ser um porta-voz de Deus.

No outro dia, eu disse: “Eu vou orar meia hora e vou voltar pro futebol”. Dobrei os joelhos oito horas da manhã... não consegui mais levantar. Quatro horas da tarde eu me levantei em meio às lágrimas. Quanto eu saí da igreja, que fui pra casa, um jovem veio correndo: “BN... BN, BN, vai no posto médico”. “O que é que houve filho?”. “A tua filha saiu às pressas passando mal”. Eu corri pro posto médico. Quando eu cheguei, o médico olhou pra mim e disse: “Eu fiz o que pude, mas a sua menina já deu entrada em óbito. Leve ela pra casa e prepare o funeral, que não tem mais jeito”. A minha esposa se acabando de chorar. Eu peguei a criança de nove anos e fiz a volta e fui pra casa.

A sequência seguinte inicia estabelecendo a oposição entre duas posturas no meio protestante: muito dedicado x pouco dedicado. O narrador declara que sua intenção era orar “meia hora” e “voltar” ao futebol. O enunciado constrói seu sentido no interdiscurso dos evangélicos, pois, apesar de parecer positivo “orar meia hora”,

essa declaração reforça a desistência do narrador em ser um porta-voz de Deus. O verbo voltar é significativo, indica nesse contexto um retrocesso, principalmente diante do simbolismo que o futebol possuía⁴⁸ no imaginário evangélico. É como se houvesse uma gradação no nível de relacionamento com o divino e o narrador revelasse ter desistido de melhorar seu nível. Esse sentido é reforçado quando ele diz que não conseguiu levantar, mas ficou quatro horas orando e, quando parou, estava chorando. Essa postura seria a mais adequada a quem desejasse melhorar seu nível de relacionamento com o divino, pois é o “crente de oração”.

O relato continua com um acontecimento inesperado, a notícia que a filha tinha sido levada ao posto médico. Há um universo semântico de urgência sendo reforçado a partir de alguns enunciados (“jovem veio correndo”, “às pressas”, “passando mal”, “eu corri”) e a repetição do seu nome. Na cena seguinte, o médico não é apenas um personagem, mas representa a medicina humana, os limites do homem (“fiz o que pude”, “não tem mais jeito”) diante da morte, um oponente, que se materializa no óbito da criança. Há ainda, como resultado da ação da morte, palavras que apontam para um universo semântico da tristeza: “funeral”, “minha esposa se acabando de chorar”, “peguei a criança de nove anos”. O cenário construído destaca, então, uma imagem do pai que perdeu a filha devido à fragilidade humana diante da morte, no espaço “profano” de um hospital.

Quando eu fui entrar pra rua que dava pra minha casa, o Espírito Santo falou aqui dentro: “Vai pra casa fazer o quê? Vai pra onde você tava orando, que eu vou te mostrar que eu não dependo da opinião do homem pra fazer o que eu quero. Eu não dependo da razão do homem pra fazer o que eu prometo. Vai pra lá”. Eu passei direto. Foram dizer ao médico: “Ele tá doido, foi pra igreja”. Quando eu cheguei na igreja, caí com a criança na frente do púlpito e gritei: “Acabou, acabou, acabou”.

Ao voltar para casa, ocorre então a manifestação do sagrado, a hierofania, que se inicia com uma voz do Espírito Santo. O discurso do divino é relatado em primeira pessoa, construindo um efeito de realidade, e estabelece uma oposição entre os imaginários humanos e a ação divina “eu não dependo da opinião do homem pra fazer o que eu quero”. A figura do médico é retomada para reforçar a oposição entre o poder humano e o poder divino. Além disso, o enunciado “ele tá doido, foi pra igreja”

⁴⁸Conferir análise da Narrativa 3.

representa a opinião do homem que não tem fé, que não acredita em Deus, diante do homem que tem fé, que é íntimo de Deus.

A construção do espaço é bastante significativa para a ação seguinte, pois ele é duplamente sagrado: está dentro da igreja e na frente do púlpito. O púlpito é provavelmente o espaço mais sagrado de uma igreja: é geralmente a partir dele que o pastor, pregador ou profeta enuncia a voz de Deus; é na frente dele que deve ocorrer (ou ser oficializada) a conversão do evangélico, quando ele “aceita Jesus” e confessa seus pecados a Deus; é diante dele que um evangélico desviado deve pedir perdão para retornar à igreja; enfim, é o espaço de maior ligação entre o profano e o sagrado dentro de um templo. O imaginário de desespero marca essa cena: “caí com a criança”, “gritei”, “Acabou, Acabou, Acabou”.

Quando eu gritei, aí a voz de Deus entrou no santuário e Deus começou dizer: “Fui eu que te trouxe aqui, eu conheço a tua história e a tua fé. Eu sei quanto tu tem sido fiel a mim e eu te trouxe aqui pra te dizer que a promessa ainda tá de pé. Fui eu que te tirei do monturo e vou te fazer sentar entre os príncipes... e pra você saber quem sou eu, olha o que eu tô fazendo”. Quando ele disse assim, a menina deu um pulo no meio da igreja: “Pai, pai, pai, pai, o que é que tá acontecendo?”. Ele ressuscitou. E o melhor que tenho pra te dizer... você que tem promessa, permaneça fiel porque eu não precisei dar jeitinho, não... eu não precisei colocar lente de contato, não precisei da escova no cabelo, não precisei usar terno do 007, não precisei. E a melhor notícia é que eu ainda continuo pobre, sou semianalfabeto e ainda continuo preto, mas Deus é fiel... Deus é fiel... Deus é fiel.

Em seguida há mais uma manifestação do sagrado, agora muito mais material. “A voz de Deus entrou no santuário”, não falou apenas no interior do personagem. O espaço humilde da “igrejinha” agora ganha um aspecto divino, passa a ser um santuário, e recebe a presença de Deus. A voz divina é relatada em primeira pessoa, o que cria um efeito de realidade mais forte, e é utilizada para construir a imagem do narrador: “conheço a tua história e a tua fé” e “eu sei quanto tu tem sido fiel a mim”. Além disso, a promessa inicial é refeita, mais agora sob outra orientação, pois a imagem inicial de inferioridade (“te tirei do monturo”) é contrastada com a promessa de fazê-lo “sentar entre os príncipes”. A figura de Deus é responsável, portanto, não apenas por torná-lo capaz de concluir seu projeto de fazer, mas também pela transformação milagrosa que ocorreu com o personagem. Dessa forma, pode sintetizar os percursos éticos dessa narrativa no quadro 12:

Quadro 8 – Percursos éticos na Narrativa 6

Percurso ético do Narrador-Personagem	Percurso ético do Sujeito Autor
do mundo/não valia nada > recém-convertido > humilde > escolhido por Deus > pobre, analfabeto e preto > discriminado > triste > crente de oração > pai preocupado > pai que perdeu a filha > homem de fé > íntimo de Deus > desesperado > fiel a Deus > escolhido por Deus > transformado por Deus > pobre, semianalfabeto e preto > porta-voz divino	escolhido por Deus > crente de oração homem de fé > íntimo de Deus > fiel a Deus > escolhido por Deus > transformado por Deus > pobre, semianalfabeto e preto > porta-voz divino

Fonte: elaborado pelo autor

A narrativa possui uma espécie de “moral”, que não aparece em todas as outras, mas também não é raro de se encontrar nos testemunhos. No geral, o ethos valorizado pelo discurso possui atributos como humildade, fidelidade a Deus e fé, constituindo-se em oposição a um ethos de arrogância, falta de fé e falta de dedicação a Deus.

6 AS NARRATIVAS HIEROFÂNICAS DE PENTECOSTAIS: SÍNTESE

Entre as diversas características que constituem os relatos religiosos, podemos destacar aquelas que são mais recorrentes, com o objetivo sintetizar e retomar a construção das narrativas religiosas.

Assim, percebemos que uma das propriedades mais evidentes no discurso dos evangélicos é o hábito de entrar em contato com Deus diretamente, dialogar com ele de maneira mais íntima, ainda que não esteja propriamente orando ou rezando. Essa característica é responsável pelo ethos “íntimo de Deus”. Nos discursos analisados, encontramos como vocativos principalmente os termos “Senhor”, “Deus”, “Jesus” e “Pai/Papai”, como se pode observar a seguir:

Senhor, eu vou ter que ir embora a pé para casa? (Narrativa 1).

Jesus, num vou fazer isso, porque eu vou envergonhar o teu nome se eu pedir carona no ônibus (Narrativa 1).

Ele levantou as duas mãos pro céu e falou: “Papai, obrigado porque tu me ouviste e tu sempre me ouve” (Narrativa 2).

Deus, eu não solto ele, enquanto tu não renovar o ministério dele (Narrativa 2).

Jesus, eu quero me casar com um homem que ande de terno e gravata, que não seja muito maior que eu, que ande com a Bíblia na mão, seja crente e que não goste de futebol (Narrativa 3)

E aí eu comecei a falar com Jesus: “Jesus, traz ele de volta... traz ele aqui na minha cidade, traz ele na minha igreja (Narrativa 3)

Eu falei: “Jesus, eu tô com a aparência melhor, né”. (Narrativa 4)

Eu falei: “Jesus, tu prometeste a vitória” (Narrativa 5)

Se por um lado, é muito comum encontrarmos enunciados direcionados a Deus, também não é muito rara a presença de frases atribuídas a uma das entidades que compõem a santíssima trindade do Cristianismo, como uma espécie de resposta divina em discurso direto. Esse diálogo com o divino também faz parte do imaginário ter intimidade com Deus:

E o Senhor olhou pra mim e disse: "Pois então, vou lhe dar o que tem pra poucos. Tu estás disposta a passar? Porque tu vais passar comigo, mas eu vou te colocar aonde eu quiser te colocar. Você não precisa pagar. Você não

precisa pedir. Não precisa se apresentar. Porque as portas sou eu que abro" (Narrativa 1)

E o Espírito Santo falou pra mim: "Ei, faz três anos que ninguém visita ele, mas faz três anos que eu moro com ele vinte e quatro horas por dia. Faz três anos que eu habito na vida dele. Eu sou apaixonado por ele e ele é apaixonado por mim. Vigia o quê que tu vai falar para ele, ok? (Narrativa 2)

E o senhor falou pra mim: "Cuida da minha obra e eu cuidarei de ti e dos teus que hão ficar" (Narrativa 3)

[...] aí a voz de Deus entrou no santuário e Deus começou a dizer: "Fui eu que te trouxe aqui, eu conheço a tua história e a tua fé. Eu sei quanto tu tem sido fiel a mim e eu te trouxe aqui pra te dizer que a promessa ainda tá de pé (Narrativa 6).

Há outras formas de comunicação, encontradas nas narrativas, nas quais é dito que Deus estaria mandando algum tipo de mensagem para seus seguidores. Quando não se afirma que a voz divina foi ouvida diretamente, há relatos de pessoas que são usadas como intermediários para repassar o recado, recebendo revelações ou ordens da divindade. Essa característica apoia o ethos "porta-voz divino":

Pensa numa mulher que tem um canto no sofá, que Deus revela o oculto e o escondido (Narrativa 1)

Deus falou comigo [...] Ele disse que tu vai ser missionária. Ele disse que tu vai ser pregadora (Narrativa 4).

Aí Deus me deu uma revelação com ele. "Fica de pé". [...] Deus falou comigo que o teu irmão que roubou o teu dinheiro vai devolver de volta porque tá lá no balai (Narrativa 4).

[...] Eu num sou profetona, eu num sou Kodak, eu só entrego revelação, o que Deus manda... o que Deus manda, eu falo, né (Narrativa 4).

E ele [Deus] disse pra mim: "Dê a ela o alvará de soltura". E ele respondeu "E por que que eu devo dar a ela o alvará de soltura?". Chega a arrepiar... Aí ele disse: "Crente que dá glória não pode ficar preso". Foi o que o juiz falou. (Narrativa 4)

[...] Deus tomou essa mulher e falou... e ele falou coisas que eu nunca ouvi ele falar. E o senhor disse assim pra mim: "Eu mato, eu firo, eu tiro a vida de quem tentar destruir o castelo que eu fiz pra ti". E o senhor disse assim: "E te explico por quê: porque eu investi muito. Eu investi em você e o diabo não vai roubar. Entro eu com providência hoje" (Narrativa 5).

[...] o pregador olhou pra mim e disse: "BN, fica de pé". Eu no meio de uma multidão. "Deus tá me dizendo que vai te levar por este planeta e tu vai ser uma tocha na mão dele e vidas vão ser restauradas quando ele te usar" (Narrativa 6)

Diferentemente do discurso de fidelização religiosa e do discurso de divulgação religiosa analisados por Ramos-Silva (2011), os discursos atribuídos a Deus no meio evangélico pentecostal não são necessariamente validados pelo discurso fundador, mas respondem também a fatos do cotidiano e eventos recentes. Eventualmente, esses discursos até podem entrar em conflito com o discurso fundador ou ir além, como observamos na frase “Crente que dá glória não pode ficar preso”. Em alguns relatos, Deus recebe atributos humanos ou se personifica para fazer algo específico por alguém, uma das manifestações hierofânicas. Essa personificação do divino cria um efeito de grande proximidade entre o enunciador e o plano espiritual, de maneira que também está relacionado ao ethos “íntimo de Deus”.

[...] nós temos comunhão, o Senhor desce na nossa casa. O sofá tá furado, mas ele **sent**a no nosso sofá (Narrativa 1).

Uma **presença** gloriosa entrou dentro do meu quarto. E o Senhor **olhou** pra mim e disse: "Pois então, vou lhe dar o que tem pra poucos. Tu estás disposta a passar...? (Narrativa 1).

“Filha, eu tive um sonho, e eu vou falar aqui”, ele disse “o **homem** veio até mim, os seus olhos eram diferentes. Ele tinha uma **voz de muitas águas**..”. ô, meu Deus, crente pentecostal entende o que eu estou dizendo. (Narrativa 4).

As narrativas também apresentam importantes ações, na vida de pessoas, atribuídas a Deus. Em geral, é relatado que essas ações divinas sustentam, transformam, curam e até ressuscitam os religiosos. A ação divina ganha, portanto, um estatuto transformador, o que sustenta o ethos de “transformado por Deus” e “protegido por Deus”:

É ele que me veste, é ele que me calça... é ele que me dá comida! E dá pra valer, como você pode ver. Pensa numa casa chique... porque ele dá!!! Me deu um marido fiel, maravilhoso!!! Me deu três filhos!!! Vale a pena. Aguenta firme. Não deixa Jesus por nada. (Narrativa 1).

Assim como Deus falou, ele cumpriu, é por isso que hoje eu sou pregador do evangelho de Jesus Cristo, porque ele me tirou de dentro de um hospício. (Narrativa 2).

Recebi três tiros de revólver, calibre grosso, no peito, e não morri... sabe por que, pastor? Deus tinha um plano com a minha vida. Olha esse buraco de um lado, do outro lado que pegou no braço. Um homem me atravessou com um espeto de um lado a outro. Eu não morri porque Deus tinha um plano com a minha vida (Narrativa 2).

[...] o senhor restaurou o nosso lar... mas o senhor me deu uma surpresa quando, pra mim, já tinha acabado todos os meus sonhos (Narrativa 3).

Deus começou a soprar o nome dele mais ainda (Narrativa 3).

E ele [Deus] disse pra mim: "Dê a ela o alvará de soltura". E ele respondeu "E por que que eu devo dar a ela o alvará de soltura?". Chega a arrepiar... Aí ele disse: "Crente que dá glória não pode ficar preso". Foi o que o juiz falou. (Narrativa 4).

Quando ele [Deus] disse assim, a menina deu um pulo no meio da igreja: "Pai, pai, pai, pai, o que é que tá acontecendo?" Ele ressuscitou! (Narrativa 6).

No entanto, nos discursos analisados, a ação divina não se restringe à vida de pessoas. Também é possível encontrar relatos de intervenções na natureza ou nas leis da física, caso seja preciso favorecer de alguma forma os "protegidos":

Pensa num negão que eu já vi ele olha o céu e falar assim: "Não vai chover até nós chegar na igreja!!!" O céu armado, o trovão vindo e ele fala: "Não vai chover até eu entrar na porta da igreja!!!" E quando nós entramos na porta da igreja, a chuva... 'páaaaa!!! (Narrativa 1).

Meu barraco é de madeira, tá torto, mas ele não cai. Porque quem mantém meu barraco de pé é Jesus de Nazaré" (Narrativa 2).

Deus trocou o juiz da cidade, que era um ateu, um à toa, e colocou um juiz crente (Narrativa 2).

Quando eu passei a mão no cabelo com xampu e tirei a mão, tava tudo os meus cabelos na mão... eu fiquei careca. O senhor falou que vai me matar... Me perdoa" (Narrativa 5).

Como salientamos anteriormente, um dos traços distintivos do movimento pentecostal é a crença no Batismo com Espírito Santo. Segundo a tradição, um dos indícios que um fiel foi batizado é sua capacidade de falar em línguas desconhecidas, ou "línguas estranhas". Tal dádiva é vista geralmente como uma distinção e prova de que um evangélico é muito dedicado e espiritual:

Tem muito obreiro que eu acho que nem batizado com Espírito Santo é. (Narrativa 2).

[...] ele levantou as duas mãos pro céu, começou a chorar e a falar em línguas estranhas (Narrativa 2).

[...] fui até o meu carro falando em línguas estranhas. Fui até a minha casa falando em línguas estranhas (Narrativa 2).

Fazia oito anos que Jesus não batizava com Espírito Santo. Jesus começou a batizar dentro da igreja (Narrativa 2).

Além do batismo com Espírito Santo, alguns termos que remetem a manifestações espirituais são comumente encontrados no discurso de evangélicos, tais como fogo (e derivados), barulho, sapateado, manto etc.:

Você pode conhecer a Bíblia de capa a capa, mas se você deixou de orar e jejuar, você **esfriou**. E você precisa ter urgentemente uma nova experiência com Deus e viver um dia de **pentecostes** (Narrativa 2).

Chega de obreiro **gelado** nesse campo, chega de obreiro **frio**. **Incendeia** a alma dele (Narrativa 2).

Quando eu ia no culto que os crentes ficava 'glória, glória, glória', caía um **fogo** (Narrativa 4).

Eu tô me comportando, mas que eu quero dar uma **sapateada**, irmão. [...] Ô, satanáas, eu num tô nem aí contigo. Eu gosto do **fogo** e acabou. Entendeu? (Narrativa 4).

Tô nem aí se eu não voltar de novo, mais eu gosto do **manto**, irmão. Eu sou do **manto** (Narrativa 4).

“Deus tá me dizendo que vai te levar por este planeta e tu vai ser uma **tocha** na mão dele e vidas vão ser restauradas quando ele te usar” (Narrativa 5).

Como visto, os testemunhos de evangélicos, especialmente o de pentecostais, estão repletos de relatos que valorizam um fervor espiritual e uma prática religiosa marcada pela crença no recebimento de dons divinos que revestiriam o religioso de poderes sobrenaturais. As narrativas de vida aqui estudadas são ricas em símbolos religiosos e exigem uma análise que leve em consideração o contexto sócio-histórico, o interdiscurso e as formações discursivas que engendram tais discursos.

7 CONSIDERAÇÕES

Assumir a posição de analista para confrontar discursos que formaram nossa identidade nos fez entrelaçar o percurso científico a um percurso pessoal de reflexão sobre nossa própria história de vida, ao identificar nos sujeitos a formação discursiva e os imaginários sociais que estão profundamente arraigados ao nosso inconsciente. Esse entrelaçamento, impossível de ser desfeito, também engendra uma postura de deslocamento e investigação da própria identidade, de modo que ao mesmo tempo em que nos propomos a construir as análises das narrativas desses sujeitos, somos também construídos pela retomada e reinterpretação de nossos percursos.

Em nosso ponto de partida, nos propusemos a investigar de que maneira o ethos de um sujeito religioso era construído pela sua narrativa de vida. Acreditávamos que o testemunho evangélico era um gênero emblemático pouco explorado por estudos discursivos, mas amplamente difundido dentro de uma comunidade que pode representar hoje quase um terço da população brasileira. Tendo em vista que o nosso objetivo era investigar a relação entre a organização da narrativa e a construção do ethos, precisávamos de um aporte teórico que nos ajudasse a articular uma análise narrativa a construção de efeitos discursivos, o que nos levou à noção de modo de organização narrativo de Charaudeau (2014a, 2015), que concebe o gênero narrativa como uma totalidade em que se articulam o modo de organização descritivo e o modo de organização narrativo, estabelecendo critérios para a análise dos relatos a partir de um dispositivo de encenação narrativo.

Além disso, assumimos a noção de ethos discursivo em Maingueneau (2013, 2015, 2011a, 2018), que tem desenvolvido estudos sobre essa categoria de uma perspectiva enunciativo-discursiva, mas que não é incompatível com o aporte do qual lançamos mão para analisar o discurso das narrativas. Também aproveitamos as contribuições de Amossy (2011, 2014), Chanay e Kerbrat-Orecchioni (2007) e Charaudeau (2015), que discutem o conceito sob diferentes enfoques, mas revelam resultados que podem ser incorporados ao modo de analisar o ethos discursivamente.

Maingueneau (2015) propõe uma abordagem fundamentalmente sociodiscursiva do ethos, de maneira que ele só poderia ser construído ao situá-lo em uma situação e conjuntura sócio-histórica específica. Sua proposta para isso é

considerá-lo especificamente em relação à cena da enunciação, o que ofereceria ferramentas ao analista para investigar o ethos. Apesar disso, tomamos o conceito de contrato de comunicação de Charaudeau (2014a), ao entendermos que ele também possibilita especificar a interação discursiva local e socio-historicamente, possibilitando um estudo adequado do ethos.

Também tomamos de Maingueneau (2018) o conceito de tridimensionalidade do ethos (dimensão categorial, experiencial e ideológica) de modo a ampliar nossa concepção de ethos e evitar uma filtragem pessoal com base em estereótipos ou objetivos prévios à análise. Para conseguirmos dar conta dessas três dimensões, decidimos relacionar conceitos e noções desenvolvidos na análise do discurso. Para a dimensão categorial, acreditamos que o contrato de comunicação e a organização narrativa ajudaram a destacar os papéis desempenhados pelos sujeitos, tanto na exterioridade discursiva, quanto na sua interioridade. Para a dimensão experiencial, recorreremos ao conceito de imaginários sociodiscursivos, incorporado aos estudos discursivos por Charaudeau (2015), e à noção de mundo ético, de Maingueneau (2000). Para a dimensão ideológica, retomamos os conceitos de formação discursiva e interdiscurso, construídos a partir de inúmeras discussões realizadas por Pêcheux (1975, 1983) e Maingueneau (2008, 2011b, 2015).

Contudo, nossa pesquisa não se limitava ao estudo do ethos, mas buscava à sua relação com a organização narrativa, o que evidentemente influenciou nossos resultados. Por isso, discutimos nossa concepção de narrativas de vida, intimamente atrelada aos estudos desenvolvidos no grupo de pesquisa do qual fazemos parte, GELDA, que tem buscado fundamentos teóricos para análise desse gênero discursivo em diversos campos do saber e explorado a riqueza linguística, discursiva e social desses textos a partir de uma abordagem transdisciplinar da linguagem. Isso não denota aniquilar as fronteiras responsáveis por fundar as várias disciplinas que se dedicam ao avanço científico, mas ultrapassá-las sempre que necessário para promover uma discussão mais híbrida e cooperativa. Entre as posições teórico-metodológicas discutidas sobre o estudo das narrativas de vida, destacamos Charaudeau (2014a, 2015) e Maia-Vasconcelos (2020),

Além disso, concebemos essa pesquisa a partir de uma abordagem sociodiscursiva, de modo que nossa metodologia se constituiu acreditando que a relação língua-discurso-ideologia é fundamental para a análise do discurso, ainda que

em muitos corpora as formações ideológicas tenham menos relevância para a construção dos sentidos. Em nosso caso, contudo, a análise se debruçava sobre o discurso autobiográfico de religiosos e essa percepção era fundamental, visto que a análise de discursos religiosos não pode se restringir ao estudo dos textos, mas deve observar de que modo eles se relacionam ao funcionamento das instituições que os produzem e os gerem (MAINGUENEAU, 2015, p. 61). Por outro lado, nosso principal foco não era necessariamente desvendar relações de poder, mas desvendar a construção do *homo religiosus* em suas narrativas de vida. O que não impediu, evidentemente, que o sujeito por trás desse discurso científico em vários momentos revelasse seu posicionamento e assumisse uma postura crítica. Podemos dividir a responsabilidade por esses efeitos à retomada que fizemos das origens materialistas da análise do discurso e à constituição da identidade desse sujeito-analista cindido entre o sagrado e o profano. Essa relação na verdade é responsável por todas as decisões metodológicas que tomamos, o que inclui a seleção do corpus.

Consideramos a descentralização do movimento pentecostal e decidimos tomá-lo como uma comunidade discursiva (SWALES, 1990) mais ou menos homogênea, que estaria representada nas características mais nítidas e abrangentes, como o discurso, os valores e os objetivos que possibilitam identificá-los como um grupo religioso distinto do catolicismo, do protestantismo histórico e do neopentecostalismo. Reconhecemos, entretanto, que essa decisão criou uma comunidade que não representa a todo o movimento pentecostal, o que exigiria uma visão muito mais detalhista e menos generalizante. A partir disso, coletamos os seis “testemunhos evangélicos” mais visualizados da plataforma YouTube que tinham as seguintes características: haviam sido produzidos em igrejas, por indivíduos que não promoviam especificamente nenhuma instituição religiosa, cuja extensão era de até 25 minutos e a proposta não era mesclar a estrutura da narrativa a outros gêneros, como a canção ou o sermão. Após a transcrição, procedemos com uma análise elaborada a partir do conceito de modo de organização narrativo, de Charaudeau, com vistas a investigar a relação entre a encenação narrativa e a construção do ethos.

Acreditamos que as análises nos possibilitaram alcançar os objetivos traçados no início da pesquisa, de modo que poderíamos organizar nossos resultados de acordo com cada objetivo:

1 – descrever as características do contrato de comunicação que envolve a produção e a circulação dos testemunhos evangélicos;

Em relação aos dados externos do contrato de comunicação, percebemos que os participantes são sujeitos religiosos que compartilham de uma identidade forjada em relação a uma formação discursiva pentecostal, a qual se constrói, em meio ao interdiscurso religioso, com base na crença da ação do sagrado representada pelas “manifestações do Espírito Santo”. As finalidades da interação são múltiplas, mas percebemos uma predominância do fazer crer (*iniciativa*) e do fazer sentir (*páthos*) na história narrada. Os efeitos discursivos, porém, também constroem um fazer saber (*informativa*) e um fazer fazer (*prescritiva*), inerentes aos discursos religiosos. O propósito do sujeito é contar uma narrativa autobiográfica que se constrói em torno de um acontecimento singular: uma ação sobrenatural em sua vida. Assim, em primeiro lugar, temos o fato de que esse sujeito conta para o auditório uma experiência que surge da sua vivência, o que é fundamental na constituição desse gênero (MAIA-VASCONCELOS; FREITAS; CARDOSO, 2015). Além disso, essa ação é interpretada pelo sujeito como uma manifestação do sagrado, adquirindo caráter simbólico, de modo que decidimos denominar como narrativas hierofânicas. O dispositivo (condições materiais do ato de fala) é um ambiente eclesial, com normas e expectativas de conduta próprias que discutimos, o que molda substancialmente esse gênero discursivo. Por outro lado, nossa análise tomou um texto transcrito de um vídeo coletado do YouTube, transposição que avaliamos para fazer as análises, visto que não participamos do contrato de comunicação “original”. Essa mudança também deve ser levada em consideração para avaliação os resultados.

Em relação aos dados internos, caracterizamos o contrato de comunicação da seguinte forma: o espaço de locução é familiar a praticamente todos que participam desse contrato, pois o sujeito falante garante o direito de tomar a palavra mediado por uma instância superior, o pastor da igreja, mas legitima esse direito atendendo as expectativas dos participantes envolvidos na comunicação. Para isso, ele segue as “regras” que orientam o discurso religioso pentecostal e se impõe como portador de uma narrativa verídica. No espaço de relação, o falante estabelece uma *aliança* com seus interlocutores através de procedimentos de identificação com os imaginários

pentecostais e de oposição aos valores “seculares” e “não-pentecostais”. O espaço da tematização se constrói em torno do gênero narrativa de vida, de modo que predomina o modo de organização narrativo.

2 – verificar de que maneira a organização narrativa contribui para a construção do ethos nas narrativas de vida;

Uma das principais preocupações da nossa pesquisa era integrar a investigação do ethos à constituição da narrativa. Por esse motivo, lançamos mão do modo de organização Narrativo, proposto por Charaudeau, para analisarmos justamente como a organização da narrativa colabora para a construção das imagens do autor. No caso das narrativas de vida, o contrato prevê que autor e narrador coincidem e que a história representa uma experiência de vida real desse autor-narrador.

Os relatos constroem sujeitos que possuem objetivos bem diferentes, mas quase todos compartilham dos estereótipos e imaginários sociodiscursivos que fazem parte da formação discursiva dos pentecostais. A relação com o dinheiro apareceu pelo menos de duas formas: enquanto objeto de desejo, justificado pela ideia de que o crente fiel é recompensado e tem sucesso financeiro; enquanto objeto que não faz falta diante da ideia de que o crente não precisa de sucesso financeiro, ele pode continuar pobre. Notamos que o sofrimento por ser cristão também é visto de maneira negativa, a despeito do discurso bíblico, que orienta enxergá-lo de maneira positiva. Em um dos relatos, a vingança divina enquanto adjuvante e destinador do sujeito se mostrou contrária aos discursos de Cristo no Novo Testamento, o que nos chamou a atenção. Todos esses valores engendrados na organização narrativa nos ajudaram a construir as imagens discursivas dos narradores.

Também notamos alguns percursos de transformação comuns nas narrativas: o percurso do indivíduo que foi liberto por Deus da prisão para servi-lo; o percurso do indivíduo que foi resgatado por Deus (do hospício, do mundo) para ser crente; o percurso do indivíduo que foi socorrido por Deus em uma situação sem saída (extorsão, morte); o percurso do sujeito que sofre pela falta de algo (dinheiro, casamento), mas é recompensado por se manter fiel; o percurso do indivíduo que precisou ter a conduta ajustada por Deus para se tornar um crente pentecostal. Como

vimos, as transformações sofridas pelo narrador em relação ao objeto de desejo e aos outros personagens também revelam valores e atributos do autor-narrador.

E como explicado na metodologia, uma das nossas dificuldades era decidir o que deveríamos chamar de ethos e o que deveríamos considerar como traços, atributos do ethos. Ao observar os trabalhos desenvolvidos sobre a construção das imagens de si em situações de interação, percebemos que a melhor maneira de representar seria através da ideia de percurso ético, pois acreditamos que reflete mais adequadamente o desenvolvimento das narrativas.

3 – observar os procedimentos discursivos que contribuem para o efeito de realidade das narrativas, de modo a legitimá-las como narrativas verídicas:

Como vimos, nas narrativas de vida religiosas aqui estudadas, o contrato de comunicação estabelecido entre os interlocutores prevê uma narrativa verídica e ao mesmo tempo hierofânica, ou seja, deve haver alguma manifestação do sagrado sobre o profano, operando uma transformação da vida do sujeito. Por esse motivo, os testemunhos são ricos em estratégias de construção do real. Há as referências ao “tangível do universo”, através da identificação de locais conhecidos, pessoas próximas, eventos que ocorreram, nomes de autoridades, entre outros. Entretanto, acreditamos que um dos procedimentos mais importantes para a construção da veracidade das narrativas é a identificação com os valores dos interlocutores.

O fato desses testemunhos estarem inseridos em uma comunidade específica também condiciona sua constituição, pois, em geral, os sujeitos narram suas experiências pressupondo que o auditório compartilha dos mesmos imaginários sociais. Assim, apesar de haver uma ancoragem no real, essas narrativas são construídas a partir de posicionamentos e crenças muito específicos, de maneira que o efeito de realidade não seria suficiente para convencer um destinatário fora dessa comunidade do real construído narrativamente. Por esse motivo, a adesão ao contrato de verdade ocorre principalmente pela identificação com os valores e os imaginários compartilhados discursivamente.

Assim, propusemos representar a narrativa como um evento que se relaciona com esses três domínios de maneira cíclica. Cada processo narrativo se constrói com base nessas três dimensões, a partir dos signos verbais, das pressões

discursivas e do dimensionamento social. Da mesma forma, o ato de narrar influencia na organização desses três domínios. Por esse motivo, estudar as narrativas de vida exige uma articulação entre o linguístico, o discursivo e o social.

Com isso, acreditamos ter conseguido chegar ao objetivo proposto no início da pesquisa, apesar dos desafios que encontramos para se estudar o ethos em narrativas de vida. Contudo, precisamos retomar um comentário de Maingueneau para discutir também como a operacionalização desse termo em nossa análise nos ajudou a ter uma visão mais ampla dessa concepção:

A esse respeito, eu não estou isento de críticas. Minha própria concepção de ethos foi sem dúvida marcada pelo fato que coloquei à prova sobretudo textos religiosos, publicitários ou literários: o destinatário constrói a figura de um fiador dotado de propriedades físicas (*corporalidade*) e psicológicas (*caráter*), apoiando-se sobre um conjunto difuso de representações sociais avaliadas positiva ou negativamente, de estereótipos que a enunciação contribui a fortalecer ou a transformar. (MAINGUENEAU, 2018, p. 322).

Uma de nossas grandes angústias ao iniciar nossos estudos sobre ethos era justamente esse problema. Alguns textos mais curtos destacam uma imagem específica e podem facilmente exemplificar o conceito de ethos. Entretanto, estudar a construção do ethos em narrativas, discursos orais ou enunciados longos pode ser muito mais trabalhoso. Uma narrativa autobiográfica pode construir diversas imagens do enunciatador, inclusive imagens conflitantes. Uma opção epistemológica é tratar essas diferentes impressões como traços de uma imagem única que se constrói a partir deles: aí falamos de “o ethos desse discurso”, “o ethos de inteligência possui tal traços/figuras”. Essa é provavelmente a noção que domina os estudos discursivos sobre ethos.

Uma outra opção seria considerar cada uma dessas figuras como um ethos diferente, de maneira que não teríamos um ethos em um discurso, mas sempre diversas imagens com base em aspectos bem distintos. Nos discursos mais longos, por exemplo, o ethos pode se atualizar constantemente e se tornar difícil de apreender seu movimento. Analisar textos curtos, como anúncios publicitários e propagandas políticas, poderia ser como olhar uma fotografia, mas analisar discursos produzidos em interação face-a-face poderia ser como ver um filme, um conjunto de imagens que vão passando diante do auditório, algumas mais marcantes que outras. Ao final, o trabalho do pesquisador poderia ser o de buscar uma impressão geral do “desenrolar”

dessas imagens ou tentar capturar alguns frames específicos para chamar de ethos. Mas isso implicaria decisões metodológicas distintas, resultados diferentes e uma lista imensa de “atributos” a serem analisados.

Além disso, tem-se concebido a imagem de si como algo que relativamente homogêneo. Entretanto, quando um sujeito toma a palavra, ele cria para si uma imagem (intencionalmente ou não) que irá ser interpretada pelo seu interlocutor de acordo com as expectativas, “formação discursiva” e o que se sabe sobre o locutor. A análise discursiva dessa imagem não deixa de ser também um posicionamento, de modo que o analista deve ficar atento aos propósitos assumidos e ilusões interpretativas.

Independente da postura adotada, uma coisa deve ficar certa: não é possível trabalhar com a ideia de que uma narrativa de vida constrói uma ou duas imagens do eu, pois, se o discurso é o lugar das dispersões, do embate, do dialogismo, com a noção de ethos não poderia ser diferente. Toda imagem que se revela vem acompanhada de seu negativo, seja ou não a intenção do enunciador. Os percursos narrativos também constroem percursos éticos, o que exigem estudos mais atentos aos movimentos dessas imagens.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Retórica**. 2. ed. rev. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

ALEXA INTERNET. **The top 500 sites on the web**. San Francisco, 2020. Disponível em: <https://www.alexa.com/topsites>. Acesso em: 30 out. 2020.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

AMOSSY, R. (org.). **Imagens de si no discurso**: a construção do éthos. Tradução de Dílson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

AMOSSY, R. L'éthos et ses doubles contemporains: perspectives disciplinaires. **Langage et Société**, Paris, n. 149, p. 13-30, 2014. Disponível em: <https://www.cairn-int.info/revue-langage-et-societe-2014-3-page-13.htm>. Acesso em: 10 ago. 2020.

ANTUNES, A. The Richest Pastors in Brazil. **Forbes**, 17 jan. 2013. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil/#40c3788d5b1e>. Acesso em 07 ago. 2019.

ARAÚJO, J. C. **Chat na web**: um estudo de gênero hipertextual. 2003. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/8753>. Acesso em: 10 ago. 2020.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**: prefácio à edição francesa Tzvetan Todorov. Introdução e Tradução do russo de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi. 16. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

BALLOUSSIER, A. V. Assembleia de Deus articula criação de partido pró-família tradicional. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 18 mar. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/03/1867553-assembleia-de-deus-articula-criacao-de-partido-pro-familia-tradicional.shtml>. Acesso em 10 maio 2020.

BALLOUSSIER, A. V. ONG de ministra é acusada de incitar ódio a indígenas e tirar criança de mãe. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 15 dez. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/ong-de-ministra-e-acusada-de-incitar-odio-a-indigenas-e-tirar-crianca-de-mae.shtml>. Acesso em: 7 ago. 2019.

BARROS, D. L. P. Estudos do discurso. In: FIORIN, J. L. **Introdução à linguística II**: princípios de análise. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 187-219.

BARROS, D. L. P. **Teoria do discurso: fundamentos semióticos**. 3. ed. São Paulo: Humanitas/FLLCH/USP, 2001.

BARTHES, R. Introdução à análise estrutural da narrativa. *In*: BARTHES, R. et al. **Análise estrutural da narrativa**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 19-62.

BARTHES, R. O Efeito de Real. *In*: BARTHES, R. et al. **Literatura e semiologia: pesquisas semiológicas**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 35-44.

BARTHES, R. **La aventura semiológica**. 2. ed. Barcelona: Editorial Paidós, 1993.

BATISTA, H. G.; RIBEIRO, A. O dedo do pastor: como um evangélico desconhecido do interior de São Paulo passou a tentar emplacar nomeações em um dos ministérios mais cobiçados do governo. **Época**, São Paulo, ed. 1082, p. 54-58, abr. 2019.

BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral I**. 5. ed. Campinas: Pontes, 2005.

BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral II**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2006.

BERNARDINO, C. G. **Depoimento dos alcoólicos anônimos: um estudo do gênero do textual**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2000. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/3605>. Acesso em: 10 ago. 2020.

BERTAUX, D. **Narrativas de vida: a pesquisa e seus métodos**. Trad. Zuleide Alevés Cardoso Cavalcante e Denise Maria Gurgel Lavallée. Natal: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2010.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 2002.

BOURDIEU, P. **Homo Academicus**. Paris: Minuit, 1984.

BONINI, A. **Gêneros textuais e cognição**. Florianópolis: Insular, 2002.

BOSSY, J. **A cristandade no Ocidente (1400-1700)**. Lisboa: Edições 70, 1990.

BRUNER, J. **Fabricando histórias: direito, literatura, vida**. Tradução de Fernando Cássio. São Paulo: Letra e Voz, 2014.

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

CALGARO, F.; MAZUI, G. Bolsonaro diz que vai indicar ministro 'terrivelmente evangélico' para o STF. **G1**, Brasília, DF, 10 jul. 2019. Disponível em:

<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghtml>. Acesso em: 7 ago. 2019.

CARVALHO, R. Bolsonaro diz que quer dar "carta branca" para PM matar em serviço. **UOL**, Manaus, 14 dez. 2017. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2017/12/14/bolsonaro-diz-que-quer-dar-carta-branca-para-pm-matar-em-servico.htm>. Acesso em: 8 ago. 2019.

CGADB. **História da CGADB**. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <http://www.cgadb.org.br/2018a/index.php/inst/historia-da-cgadb.html>. Acesso em: 10 maio 2020.

CHANAY, C. C; KERBRAT-ORECCHIONI, C. 100 minutes pour convaincre: l'éthos en action de Nicolas Sarkozy. **Hal**, Estocolmo, p. 309-329, Jun. 2006. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00352749>. Acesso em: 2 ago. 2020.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, P. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2012.

CHARAUDEAU, P. Une analyse sémiolinguistique du discours. **Langages**: Les analyses du discours en France, Paris, n. 117, p. 96-111, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/lgge.1995.1708>. Acesso em: 1 ago. 2020.

CHARAUDEAU, P. Uma teoria os sujeitos da linguagem. *In*: MARI, H. *et al.* **Análise do discurso**: fundamentos e práticas. Belo Horizonte: NAD-FALE/UFMG, 2001. p. 23-37.

CHARAUDEAU, P. Uma análise semiolinguística do texto e do discurso, *In*: PAULIUKONIS, M. A. L.; GAVAZZI, S. (org.). **Da língua ao discurso**: reflexões para o ensino. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005, p. 11-27.

CHARAUDEAU, P. Identidade social e identidade discursiva: o fundamento da competência comunicacional. *In*: PIETROLUONGO, M. (org.). **O trabalho da tradução**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009. p. 309-326.

CHARAUDEAU, P. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. **Revista Diadorim**, Rio de Janeiro, v. 10, p. 1-23, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/diadorim/article/view/3932>. Acesso em: 10 ago. 2020.

CHARAUDEAU, P. **Discurso das mídias**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

CHARAUDEAU, P. **Linguagem e discurso**: modos de organização. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014a.

CHARAUDEAU, P. Reflexões sobre a identidade cultural: uma condição necessária ao ensino de uma língua. Tradução de Marlene das Neves Guarienti. **Revista Metalinguagens**, São Paulo, n. 1, p. 125-137, 2014b.

CHARAUDEAU, P. **Discurso político**. Tradução de Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

CHAUNU, P. **O tempo das reformas (1250-1550)**. Lisboa: Edições 70, 2002.

COLETTA, R. D. Ancine precisa se alinhar a sentimento cristão da sociedade, diz porta-voz. **Folha de S. Paulo**, Brasília, DF, 6 ago. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/08/ancine-precisa-se-alinhar-a-sentimento-cristao-da-sociedade-diz-porta-voz.shtml>. Acesso em: 7 ago. 2019.

CONTRADIÇÃO 01 - Silas Malafaia antes e depois. [S. l.; s. n.], 2013, 1 vídeo (10 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P0kP4soTXso>. Acesso em: 7 ago. 2019.

CORRÊA, A. Governo Bolsonaro: o que faz do plano de mudar a embaixada brasileira em Israel para Jerusalém algo tão polêmico. **BBC Brasil**, Winston-Salem, 8 nov. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46083386>. Acesso em 10 maio 2020.

COQUET, J. C. L'implicite de renonciation. **Langages**: La mise en discours, Paris, n. 70, p. 9-14, 1983. Disponível em: www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1983_num_18_70_1149. Acesso em: 10 ago. 2020.

CRISTINA, F. Lula ganha apoio de pastores evangélicos no Rio. **Reuters**, Rio de Janeiro, 17 out. 2002. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/inter/reuters/2002/10/17/ult27u27501.jhtm>. Acesso em: 07 ago. 2019.

DAMÉ, L. Em crescimento, bancada evangélica terá 91 parlamentares no Congresso. **Agência Brasil**, Brasília, DF, 18 out. 2018. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/em-crescimento-bancada-evangelica-tera-91-parlamentares-no-congresso>. Acesso em: 7 ago. 2019.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma Protestante**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no Ocidente. Bauru: Edusc, 2003.

DISCINI, N. **O estilo nos textos**. São Paulo: Contexto, 2004.

DISCINI, N. Ethos e estilo. In: MOTTA, A. R.; SALGADO, L. (org.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2015. p. 33-54.

DUCROT, O. **O dizer e o dito**. Revisão técnica de Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 1987.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, E. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 27-61, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/36518>. Acesso em: 10 ago. 2020.

EAGLETON, T. **Ideologia**. São Paulo: Edunesp: Boitempo Editorial, 1997.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2016.

FÁBIO, A. C. Como Escola Sem Partido e bancada evangélica se aliaram. **Nexo Jornal**, São Paulo, 23 nov. 2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/11/23/Como-Escola-Sem-Partido-e-bancada-evang%C3%A9lica-se-aliaram>. Acesso em: 7 ago. 2019.

FACEBOOK. **Humoralista**. [S. l.], 2016. Disponível em: <https://www.facebook.com/humoralista1/photos/1224992524180778>. Acesso em 30 out. 2020.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Trad de I. Magalhães *et al.* Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 2001.

FARIA, T. Marco Feliciano contra o mundo pop: relembre os ataques do pastor a Lennon, Gaga e outros astros. **Veja**, São Paulo, 13 abr. 2013. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/blog/pop/marco-feliciano-contra-o-mundo-pop-relembre-os-ataques-do-pastor-a-lennon-gaga-e-outros-astros/>. Acesso em: 10 ago. 2020.

FEBVRE, L. **Martinho Lutero, um destino**. Lisboa: Edições Asa, 1994.

FELLET, J. A batalha entre católicos e evangélicos pelo domínio dos Conselhos Tutelares. **BBC News Brasil**, São Paulo, 1 out. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49819051>. Acesso em: 1 ago. 2020.

FERNANDES, T.; VALENTE, R. Bolsonaro chama de 'balela' documentos oficiais sobre mortos na ditadura militar. **Folha de S. Paulo**, Brasília, DF, 30 jul. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/bolsonaro-chama-de-balela-documentos-oficiais-sobre-mortos-na-ditadura-militar.shtml>. Acesso em: 8 ago. 2019.

FERNANDES, T. “Pergunta para as vítimas dos que morreram lá o que eles acham”, diz Bolsonaro sobre massacre no Pará. **Folha de S. Paulo**, Brasília, DF, 30 jul. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/pergunta-para-as-vitimas-que-morreram-o-que-eles-acham-diz-bolsonaro-sobre-massacre-no-para.shtml>. Acesso em: 08 ago. 2019.

FIORIN, J. L. **Em busca do sentido**: estudos discursivos. São Paulo: Contexto, 2008.

FIORIN, J. L. **As astúcias da enunciação**: as categorias de pessoa espaço e tempo. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2016

FIOROTTI, S. **A Igreja Universal e o espírito da palhota**: análise dos discursos "religiosos" e "políticos" da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no sul de Moçambique. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-17092018-145126/pt-br.php>. Acesso em: 10 ago. 2020.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. Tradução de M. T. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279821>. Acesso em: 18 jul. 2019.

G1 BAHIA. 'Mocotó com Jiló Maná do Céu': Nome de igreja evangélica causa polêmica no sul da Bahia e viraliza nas redes sociais. **G1**, Bahia, 21 jun. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/mocoto-com-jilo-mana-do-ceu-nome-de-igreja-evangelica-causa-polemica-no-sul-da-bahia-e-viraliza-nas-redes-sociais.ghtml>. Acesso em: 30 out. 2020.

GAEDE, C. R. **A comunidade discursiva virtual Sociedade Senhor dos Anéis**: caracterização e condições de participação. 2003. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 17. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

GOOGLE TRENDS. **Detalhamento comparado por sub-região**. [s. l.], 2020a. Disponível em: <https://trends.google.com.br/trends/explore?date=2016-01-01%202018-01-01&geo=BR&q=testemunho%20evang%C3%A9lico,testemunhos%20evang%C3%A9licos,testemunho%20crente,testemunho%20pentecostal,testemunho%20de%20crente>. Acesso em: 30 out. 2020.

GOOGLE TRENDS. **Interesse ao longo do tempo**. [s. l.], 2020b. Disponível em: <https://trends.google.com.br/trends/explore?date=2016-01-01%202018-01-01&geo=BR&q=testemunho%20evang%C3%A9lico,testemunhos%20evang%C3%A9licos,testemunho%20crente,testemunho%20pentecostal,testemunho%20de%20crente>. Acesso em: 30 out. 2020.

GREGOLIN, M. R. V. Bakhtin, Foucault, Pêcheux. *In*: BRAIT, B. (org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006

GREIMAS, A. J. **Semântica estrutural**. Ed. da USP. São Paulo: Cultrix, 1973.

GREIMAS, A. J. **Sobre o sentido**: ensaios semióticos. Tradução de Ana Cristina Cruz Cezar et all. Petrópolis: Vozes, 1975.

GREIMAS, A. J. **Sobre o sentido II**: ensaios semióticos. Tradução de Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Nankin: Edusp, 2014.

GREIMAS, A. J. **Semiótica das paixões**. São Paulo: Ática, 1993.

GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Cultrix, 1983.

GULLINO, D.; GUERRA, R. 'Falha minha', admite Bolsonaro ao reeditar MP sobre terras indígenas. **O Globo**, Brasília, 2 ago. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/falha-minha-admite-bolsonaro-ao-reeditar-mp-sobre-terras-indigenas-23849567>. Acesso em: 10 maio 2020.

HAMMURABI, Rei da Babilônia. **O Código de Hammurabi**. Introdução, tradução e comentários de E. Bouzon. Petrópolis: Vozes, 1976.

HARARI, Y. N. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. Tradução de Janaína Marcoantonio. 21. ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.

HAROCHE, C.; PÊCHEUX, M.; HENRY, P. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. *In*: BARONAS, R. L. (org.). **Análise de discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. 2. ed. revisada e ampliada. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011. p. 13-32.

HOLANDA, S. F. **A construção biográfica nos evangelhos como fiadora da imagem soteriológica de Jesus**. 2015. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/15104>. Acesso em: 10 ago. 2020.

HOLLENWEGER, W. J. De Azuza-Street ao fenômeno de Toronto: raízes históricas do movimento pentecostal. *In*: CONCILIUM 265, 1996/3: ecumenismo. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 8-20.

IBGE. **Censo demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em:

<http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=794>. Acesso em: 1 ago. 2019.

INQSCRIBE. Chicago, 2018. Versão free. Disponível em: <https://www.inqscribe.com>. Acesso em: 30 out. 2020.

JOHNSON, T. M. *et al.* Christianity in its Global Context, 1970–2020. **Center for the Study of Global Christianity**, Gordon-Conwell Theological Seminary in South Hamilton, Massachusetts, 2013. Disponível em: <https://archive.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/ChristianityinitsGlobalContext.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2020.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1978

KIDDER, D. P.; FLETCHER, J. C. **O Brasil e os brasileiros**: esboço histórico e descritivo. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1941.

KIDDER, D. P. **Reminiscências de viagens e permanência no Brasil**: Rio de Janeiro e Província de São Paulo. São Paulo: Livraria Martins, 1951.

LABOV, W. **Language in the Inner City**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LÉONARD, É. G. **O protestantismo brasileiro**. 2 ed. São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.

LEJEUNE, P. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à Internet. Tradução de J. M. Gerheim Noronha e M. I. Coimbra Guedes. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LIMA, J. P. E. **Blog(ueiros)**: critérios para o estudo de comunidades discursivas globais e locais. 2008. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/8822>. Acesso em: 10 ago. 2020.

LIMA, P. S. R.; VASCONCELOS, S. M. F. (2020). Práticas de leitura de alunos do curso de letras reveladas em seus memoriais de formação. **Itinerarius Reflectionis**: dossiê educação, literatura e linguística, Jataí, v. 15, n. 4, p. 1-17, 29 fev. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/rir.v15i4.60232>. Acesso em: 10 ago. 2020.

LE GOFF, J. **A civilização do ocidente medieval**. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

LANI-BAYLE, M.; MAIA-VASCONCELOS, S. Clinique dialogique et rapport aux savoirs en situations extrêmes: à l'écoute des récits d'adolescentes malades. **Educação**, Santa Maria, v. 45, p. 1-20, jan./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reveducacao/article/view/40154/html>. Acesso em: 8 ago. 2020

MAIA-VASCONCELOS, S. M.; OLIVEIRA, D. M. C. Minha casa não é minha e nem é meu esse lugar: memórias dos idosos ao relento de abrigos de luxo. **Gláuks**: Revista de Letras e Artes. v. 19, n. 1, p. 101-120, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://www.revistaglauks.ufv.br/Glauks/article/view/143>. Acesso em: 10 ago. 2020.

MAIA-VASCONCELOS, S. F.; FREITAS, M. L. T.; CARDOSO, M. N. F. Narrativas de si no Facebook: a relação discursiva na vivência de situação traumática. **Mneme - Revista de Humanidades**, Caicó, v. 14, n. 33, p. 137-156, 27 maio 2015. Disponível em: <https://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/3447>. Acesso em: 10 ago. 2020.

MAIA-VASCONCELOS, S. M. A criança e suas narrativas: a (auto)biografia no espelho. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**, Salvador, v. 1, n. 3, p. 584-602, set/dez. 2016a. Disponível em: <https://doi.org/10.31892/rbpab2525-426X.2016.v1.n3.p584-602>. Acesso em 10 ago. 2020.

MAIA-VASCONCELOS, S. M. **Contaço**: a história que conta a vida... que conta histórias. Fortaleza: EdUECE, 2016b.

MAIA, J. V. **Ethos docente na narrativa tecnoautobiográfica**: corporificação, ressignificação e autorreflexão da imagem de si em récits de vie de professores. 2016. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/20845>. Acesso em: 10 ago. 2020.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1989.

MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. São Paulo: Cortez, 2002a.

MAINGUENEAU, D. Analysis of an academic genre. **Discourse Studies**, [S. l.] v. 4, n. 3, p. 319-341, 2002b. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/14614456020040030401>. Acesso em: 18 jul. 2019.

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos**. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINGUENEAU, D. **Doze conceitos em análise do discurso**. Tradução de Adail Sobral *et al.* São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

MAINGUENEAU, D. Ethos, cenografia, incorporação. *In*: AMOSSY, R. (org.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011a.

MAINGUENEAU, D. Formação discursiva, unidades tópicas e não-tópicas. *In*: BARONAS, R. L. (org.) **Análise de discurso**: apontamentos para uma história da

noção-conceito de formação discursiva. 2. ed. revisada e ampliada. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011b.

MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. Tradução de Maria C. P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. 6. ed. ampl. São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, D. Retour critique sur l'éthos. **Langages et Société**, Paris, 2014, v. 149, n. 3, p. 31-48. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2014-3-page-31.htm#>. Acesso em: 3 ago. 2020.

MAINGUENEAU, D. **Discurso e análise do discurso**. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MAINGUENEAU, D. Retorno crítico à noção de ethos. **Letras Hoje**, Porto Alegre, v. 53, n. 3, p. 321-330, jul. 2018. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/32914/17642>. Acesso em: 3 ago. 2020.

MALDIDIER, D. **A inquietação do discurso**: (re)ler Michel Pêcheux hoje. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

MAZUI, G. Bolsonaro chama coronel Brilhante Ustra de 'herói nacional'. **G1**, Brasília, DF, 8 ago. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/08/08/bolsonaro-chama-coronel-ustra-de-heroi-nacional.ghtml>. Acesso em: 8 ago. 2019.

MENDONÇA, A. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 48-67, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p48-67>. Acesso em: 1 ago. 2020.

MEYER, M. **A retórica**. Tradução de Marli M. Peres. São Paulo: Ática, 2007.

MOURA, R. Mãe perde guarda da filha após jovem participar de ritual de candomblé. **UOL**, São Paulo, 7 ago. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/07/mae-perde-guarda-da-filha-apos-jovem-participar-de-ritual-do-candomble.htm>. Acesso em: 7 ago. 2020.

MUSSALIM, F. Análise do discurso. *In*: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (org.). **Introdução à linguística**: domínios e fronteiras. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2006. v. 2.

OLIVEIRA, E.; DUCHIADE, A. Diplomacia do Hambúrguer: para onde a política externa de Bolsonaro vai nos levar. **Época**, São Paulo, ed. 1098, p. 18-25, 22 jul. 2019.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.

OTTO, R. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PASTOR Marcos Feliciano diz que a África foi amaldiçoada por Noé. [S. l.: s. n.], 2013, 1 vídeo (2 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CyAc5og83uk>. Acesso em: 7 ago. 2019.

PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. *In*: GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Unicamp, 1997. p. 163-252.

PÊCHEUX, M.; LEON, J.; BONNAFOUS, S.; MARANDIN, J-M. Apresentação da análise automática do discurso (1982). *In*: GADET, F.; HAK, T. (org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Trad. Bras. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997. p. 253-282.

PÊCHEUX, M. Ler o arquivo hoje (1982). *In*: ORLANDI, E. P. (org.). **Gestos de leitura**: da história no discurso. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução de Eni P. Orlandi et al. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995. 317 p.

PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso (AAD-69). *In*: GADET, F.; HAK, T. (org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997a. p. 61-161.

PÊCHEUX, M. A análise de discurso: três épocas (1983). *In*: GADET, F.; HAK, T. (Org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997b. p. 311-318.

PÊCHEUX, M. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução de Eni P. Orlandi. 6. ed. Campinas: Pontes, 2012.

PEIXOTO, P. Católico, Alencar entra no partido da Igreja Universal. **Folha de S. Paulo**, Belo Horizonte, 30 set. 2005. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc3009200502.htm>. Acesso em: 07 ago. 2019.

PEÑA-ALFARO, A. A. **Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neopentecostal**. 2005. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7707>. Acesso em: 10 ago. 2020.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. Tradução de Maria E. de A. Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATONOW, V. Juízes, procuradores e artistas fazem ato em apoio a Marcelo Bretas. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 24 ago. 2017. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-08/juizes-procuradores-e-artistas-fazem-ato-em-apoio-marcelo-bretas>. Acesso em: 07 ago. 2019.

PROPP, V. **Morfologia do conto maravilhoso**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

RAMOS-SILVA, S. M. **Discurso de divulgação religiosa: Semiótica e Retórica**. 2011. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8139/tde-21082012-111340/pt-br.php>. Acesso em: 10 ago. 2020.

REBOUL, O. **Introdução à retórica**. 2. ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REPUBLICANOS se prepara para ampliar número de eleitos em 2020. **Republicanos 10**, Brasília, 10 out. 2019. Disponível em: <https://republicanos10.org.br/noticias/republicanos-se-prepara-para-ampliar-numero-de-eleitos-em-2020/>. Acesso em 10 maio 2020.

RESENDE, S. M. Hoje aliado de Bolsonaro, Magno Malta já foi cabo eleitoral de Dilma. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 5 nov. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/hoje-aliado-de-bolsonaro-magno-malta-ja-foi-cabo-eleitoral-de-dilma.shtml>. Acesso em: 11 maio 2020.

RIGHETTI, S.; RANIERI, N. S. Proposta de esvaziamento das humanas é equivocada e fere a Constituição Federal. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 27 abr. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/04/proposta-de-esvaziamento-das-humanas-e-equivocada-e-fere-a-constituicao-federal.shtml>. Acesso em: 7 ago. 2019.

ROCHA, A. I. Se depender de evangélicos, Bolsonaro será reeleito, diz líder da Assembleia de Deus. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 10 mar. 2020. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,se-depender-de-evangelicos-bolsonaro-sera-reeleito-diz-lider-da-assembleia-de-deus,70003226970>. Acesso em: 11 maio 2020.

SAMPLE, I. Study blames YouTube for rise in number of Flat Earthers. **The Guardian**, Londres, 17 fev. 2019. Disponível em: <https://www.theguardian.com/science/2019/feb/17/study-blames-youtube-for-rise-in-number-of-flat-earthers>. Acesso em: 29 mar. 2019.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SELIGMANN-SILVA, M. **História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes**. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

SERRES, M. **Narrativas do Humanismo**. Tradução de Caio Meira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

SIQUEIRA, P. A. S. **Relações de poder e intergeracionalidade nas narrativas de vida de mulheres abusadas na infância**: um estudo a partir de relatos publicados na página do Facebook Movimento Girassol. 2020. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/52779>. Acesso em: 10 ago. 2020.

SIQUEIRA, K. A. de. **Ortodoxia e heterodoxia nos relatos de mulheres vítimas de violência doméstica**: amar a si mesmo como ao próximo. 2014. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/10045>. Acesso em: 10 ago. 2020.

SOUZA, A. R. de; ABUMANSSUR, E. S.; LEITE JÚNIOR, J. Percursos do diabo e seus papéis nas igrejas neopentecostais. **Horizontes Antropológicos**, [S. l.] n. 53, p. 385-410, 18 maio 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/horizontes/3044>. Acesso em: 10 ago. 2020.

SOUZA, A. AGU pede ao STF que permita a entrada da polícia em universidades para coibir propaganda eleitoral. **O Globo**, Brasília, DF, 27 maio 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/agu-pede-ao-stf-que-permita-entrada-da-policia-em-universidades-para-coibir-propaganda-eleitoral-23696403>. Acesso em: 7 ago. 2019.

SWALES, J. **Genre analysis**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

SWALES, J. M. Reflections on the concept of discourse community. **ASp. la revue du GERAS**, Paris, n. 69, p. 7-19, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/asp/4774>. Acesso em: 10 ago. 2020.

TAVARES, M. L. F. **Narrativas de si em cena**: a dramaturgia das interações no Twitter. 2015. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/14476>. Acesso em: 10 ago. 2020.

TESTEMUNHO impactante de Fabiana Anastácio! O convite de satanás. [S. l.: s. n.], 14 jun. 2013, 1 vídeo (18 min 54 segs.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0-atDwWV118>. Acesso em: 19 ago. 2020.

TUFEKCI, Z. The great radicalizer. **The New York Times**, New York, 10 mar. 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/03/10/opinion/sunday/youtube-politics-radical.html?mo-dule=inline>. Acesso em: 29 mar. 2019.

TURTELLI, C.; HAUBERT, M. LÍDER da Bancada Evangélica diz que Damares “é amada pela Frente”. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 6 dez. 2018. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,lider-da-bancada-evangelica->

comemora-nomeacao-de-damares-e-amada-pela-frente,70 002635946. Acesso em: 7 ago. 2019.

TWITTER. **Marcelo Bretas**. [S. l.], 15 jun. 2019. Disponível em: <https://twitter.com/mcbretas>. Acesso em 15 jun. 2019.

VALQUER, J. [Bolsonaro participa da 27ª Marcha para Jesus]. **O Estado de S. Paulo/FramePhoto**, São Paulo, 20 jun. 2019. 1 fotografia, color., 8,8 x 12,6. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/album/2019/06/20/marcha-para-jesus-em-sao-paulo.htm?foto=10>. Acesso em: 30 out. 2020.

VASCONCELOS, S. M. F. **Penser l'école et la construction des savoirs : etude menée auprès d'adolescents cancéreux au Brésil**. 2003. Tese (Doutorado em Linguística) – Université de Nantes, Département de Sciences de l'Éducation, Nantes, 2003. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/47800>. Acesso em: 10 ago. 2020.

VASCONCELOS, S. M. F. História de vida e genealogia: categoria narrativa específica em busca do Tempo Perdido... **Linha D'Água**, [S. l.], v. 24, n. 2, p. 137-152, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/linhadagua/article/view/37361>. Acesso em: 10 ago. 2020.

VIANA, I. R. **A organização da sequência narrativa em récits de vie**. 2012. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/8281>. Acesso em: 10 ago. 2020.

VILAS BOAS, S. **Biografismo**: reflexões sobre as escritas da vida. São Paulo: UNESP, 2008.

VILHAGRA, L. T. de F. R. **Discursos testemunhais midiáticos da Igreja Mundial do Poder de Deus**. 2019. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2019. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/11162>. Acesso em: 10 ago. 2020.

VINGREN, I. **Gunnar Vingren**: o diário do pioneiro. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1991.

URIBE, G. Bolsonaro diz que ministro 'terrivelmente evangélico' da AGU é bom nome para o STF. **Folha de S. Paulo**, Brasília, DF, 11 jul. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/bolsonaro-diz-que-ministro-terrivelmente-evangelico-da-agu-e-bom-nome-para-o-stf.shtml>. Acesso em: 7 ago. 2019.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1996.

YOUTUBE. **Filtros de enquete**. San Bruno, 2020a. Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em 30 out. 2020.

YOUTUBE. **Previsões de enquete**. San Bruno, 2020b. Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em 30 out. 2020.

YOUTUBE ABOUT. **YouTube para a imprensa**. San Bruno, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/intl/pt-BR/yt/about/press/>. Acesso em: 30 out. 2020.

YOUTUBE OFFICIAL BLOG. **Continuing our work to improve recommendations on YouTube**. San Bruno, 25 jan. 2019. Disponível em: <https://youtube.googleblog.com/2019/01/continuing-our-work-to-improve.html>. Acesso em: 29 mar. 2019.

ZILBERBERG, C. **Elementos de semiótica tensiva**. Tradução de Ivã C. Lopes, Luiz Tatit e Waldir Beividas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

APÊNDICE A – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 1

Narrativa 1 – O convite de Satanás

Um pastor me chamou para ir cantar numa igreja. E eu era novinha ainda, tinha uns 18 pra 19 anos. E eu fui cantar naquela igreja. E o pastor falou pra mim que, no término, ele ia me dar a passagem pra mim ir embora pra minha casa. Mas quando terminou a reunião, o pastor sumiu, o tesoureiro sumiu, todo mundo sumiu. E eu num tinha levado... estava desprovida. Eu estava mais ou menos de 7 a 10 quilômetros longe da minha casa. Todo mundo sumiu, terminou o culto e eu peguei a minha bolsa. Estava de sapato e salto, toda bonitinha. E eu fui e falei: "Senhor, eu vou ter que ir embora a pé para casa". E eu parei no ponto de ônibus e disse assim: "Vou pedir carona". Mas eu estava com uma 'bibliona' na mão, eu falei: "Jesus, num vou fazer isso, porque eu vou envergonhar o teu nome se eu pedir carona no ônibus". Então eu peguei o sapatinho e tirei do pé e fui caminhando pra casa. A meia arreventou, os pés arreventaram. Eu sei que eu passei por muitos perigos. E eu vim. Quem conhece São Paulo, sabe como que é. E eu vim, marchando. Eu vim chorando. Quando eu cheguei em casa, tomei um banho, me deitei. E eu falei: "Senhor, como é difícil servir o Senhor. Como que as coisas pra mim é tão difícil". Essas coisas que você pergunta: "Por que que tudo pra mim é tão difícil? Por que que pra o crente as coisas são tão difíceis?". E, de repente, eu tive uma visão. E entrou um homem no meu quarto. Foi mais que uma visão, foi muito real. Entrou um homem no meu quarto, todo bem aparentado, com terno, com gravata, com uma pasta, uma caneta de ouro na mão e um papel parecido com sulfite. [Não dê Glória a Deus ainda não]. Ele sentou... eu tinha um sofazinho no quarto. Ele sentou, e eu estava deitada. Aí ele olhou pra mim e falou: "É, Fabi, eu vim aqui para propor um negócio pra você. Você recebeu um dom... de cantar. E eu gosto demais quando você canta. Eu gostaria que você cantasse pra mim. E eu queria te dizer uma coisa: comigo, você não vai passar esse tipo de coisa que você passou não. Eu vi você vindo a pé. Eu vi você chorando. Eu jamais deixaria você passar por isso. Eu vou te mostra o que eu posso fazer por você". E tinha uma parede no meu quarto, ele passou a mão assim, a parede se abriu. E eu vi um mar de gente, que não se pode contar, gritando o meu nome: "Fabiana, Fabiana". E seguranças enormes, todo aquele glamour, toda aquela coisa linda... carros importados. E ele me

mostrou e falou: "Tudo isso eu posso... vou te dar tudo. Te dou tudo. Eu só quero que você cante pra mim. Cante o que eu escrevo. Cante o que eu mandar. Eu escrevo e você canta, eu que te dou inspiração. Eu tenho muitos que cantam pra mim. Muitas divas que eu criei. Agora eu quero você pra mim. Tá aqui o papel". Jogou em cima da cama e disse: "Assina. Seu pai nunca mais vai morar em fundo de igreja... porque você vai dar uma mansão pra ele. Você nunca mais vai ter falta de dinheiro, fofa, porque eu não vou deixar". Aí ele falou: "Esse seu Deus... que diz que cuida... que diz que tá com você. Cadê ele? Que você só usa roupa que os outros te dá. Só usa restos dos outros. Vê o seu pai passando necessidade, privação. Cadê? Eu não vou deixar você passar por isso. Só cante pra mim. Por que ele te deu... ele deu pra você, eu quero pra mim. Não compensa cantar pra ele". E ele olhou com desdém pra cima e disse: "Não compensa cantar pra ele, cante pra mim. Eu vou me fazer canção na tua boca". Eu me levantei. Eu olhei bem pra ele e disse: "Olha aqui, você pode me dar realmente isso aí tudo que eu tô vendo. Pode me dar limosine, pode me dar segurança, pode me dar glamour. Qual é o ser humano que não quer ter holofote? Qual é o ser humano que não quer ser aplaudido? Qual? Só que eu vou lhe falar uma coisa: eu uso sobra dos outros igual você tá falando. Meu pai mora em fundo de igreja, sim, não tem casa própria. Quantas vezes nós descemos do carro pra empurrar porque sempre meu pai teve carros velhos. Mas só que eu vou lhe dizer: sente a paz nessa casa. Pode sentir? Se você me prometer que pode dar isso aqui. Porque nós não temos dinheiro, mas nós temos um ao outro, nós temos comunhão, o senhor desce na nossa casa. O sofá tá furado, mas ele senta no nosso sofá. Eu tenho uma mãe tão simples, não terminou a quarta série. Mas pensa numa mulher que Deus fala no ouvido dela. {ínguas} Pensa numa mulher que tem um canto no sofá, que Deus revela o oculto e o escondido. Pensa num homem que põe a mão num doente e ele é curado. Mansão é muito pouco. Você não tá entendendo. Não é isso que eu procuro, não é isso que eu quero. Você não tá entendendo. Eu quero terminar, sim, como você disse que ia terminar: 'como seus pais, que deram toda a sua vida pra ele'". Eu falei: "eu quero terminar como esse negão... eu quero terminar como esse negão". [Elias conhece]. Pensa num negão que ama Jesus Cristo e nos ensinou. Pensa num negão que eu já vi ele olha o céu e falar assim: "Não vai chover até nós chegar na igreja!!!" O céu armado, o trovão vindo e ele fala: "Não vai chover até eu entrar na porta da igreja!!!" E quando nós entramos na porta da igreja, a chuva... 'páaaaaa!!!'. Eu disse

pra ele: "Eu não quero". Aí ele olhou bem pra mim. Eu falei: "É isso que você tá ouvindo, eu não quero". "Vai ficar catando lata com ele? Você sabe que as coisas com ele, meu fi, é demorado". Vai ficar catando lata com ele?". Eu falei: "eu vou... ainda que a figueira não floresça, ainda que eu vá na árvore e não tenha fruto, ainda que as carnes sumam de todas as mesas, todavia ei no Senhor". Aí ele se mostrou quem ele era. Ele virou no quarto... virou um bicho. Saía fumaça das narinas. Era um chifre que eu não sei a dimensão de ti dizer. E ele respirou em cima de mim e pôs a mão no meu peito e disse: "Pois então, a guerra tá travada. Se não é por mim, é contra mim. Vamo ver quem aguenta". E eu disse: "eu não aguento mesmo com você, mas eu quero ver se você aguenta com o meu Deus". {línguas} {gritando} "Ele já esmagou tua cabeça!!!" {línguas} Eu tenho uma palavra de Deus pra te dizer: vale a pena. Ele saiu do meu quarto como uma explosão. Passados dois dias, eu falei: "Senhor... eu te amo, Senhor, e eu andaria a pé nem sei quantas vezes pra ver o que o Senhor fez naquele lugar". Uma presença gloriosa entrou dentro do meu quarto. E o Senhor olhou pra mim e disse: "Pois então, vou lhe dar o que tem pra poucos. Tu estás disposta a passar...? Porque tu vais passar comigo, mas eu vou te colocar aonde eu quiser te colocar. Você não precisa pagar. Você não precisa pedir. Não precisa se apresentar. Porque as portas sou eu que abro". É ele que me veste, é ele que me calça... é ele que me dá comida! E dá pra valer, como você pode ver. Pensa numa casa chique... porque ele dá!!! Me deu um marido fiel, maravilhoso!!! Me deu três filhos!!! Vale a pena. Aguenta firme. Não deixa Jesus por nada. Vem chorando, pode vim, porque você vai chorar mesmo, mas num tem problema não. Você já ouviu falar que alguém morreu porque chorou? "Ai fulano morreu... já aqui fulano porque chorou". Tem problema não. O choro dura uma noite, mas a alegria vem ao amanhecer. Eu travo guerras ferrenhas, que só eu sei. E só você sabe as suas guerras.

APÊNDICE B – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 2

Narrativa 2 – Pastor foi calar crente pentecostal

Você pode conhecer a Bíblia de capa a capa, mas se você deixou de orar e jejuar, você esfriou. E você precisa ter urgentemente uma nova experiência com Deus e viver um dia de Pentecostes. Nós nos achamos às vezes grandes e pensamos que Deus está delimitado àquilo que nós pensamos ou imaginamos. Eu assumi a vice-presidência de um grande campo na serra gaúcha. E quando eu assumi a vice-presidência do campo, na primeira reunião de obreiro, três obreiros se levantaram e falaram: “Quem é que vai dar o culto de ensinamento às terças-feiras?”. E alguém pega e fala: “Olha, eu acho que, como o pastor presidente sempre está por aqui, o SF sendo o vice, ele viaja muito, ele poderia dar os cultos de ensinamento às terças-feiras. E o presidente autorizou, eu fiquei com o maior culto da igreja, que era o culto de terça-feira. E três pastores e dois evangelistas se levantaram e falaram: “Pastor, já que o senhor vai dar ensinamento, nós queremos que o senhor coloque ordem nesse negócio aqui. Porque aqui dentro dessa igreja tem alguém aqui que faz uns barulhinhos. E nós temos aqui um rapaizinho aqui que ele começa a pular, ele corre no corredor da igreja, ele é um problema aqui no meio dos crentes. Ele é meio baderneiro mesmo. O senhor vai pregar ordem no culto, manda ele se assentar publicamente, vai servir de exemplo para os outros e todas as coisas vão para o seu devido lugar”. Eu falei: “É só isso que vocês querem?”. Eles falaram: “Sim”. Falei: “Vocês estão pedindo muito pouca coisa, pode pedir mais, porque o primeiro momento que eu aqui tiver e houver baderna no meio dos crentes, nós vamos colocar a casa em ordem”. Aí então eu fui pra casa. E a minha esposa falou: “Como é que foi a reunião?”. Eu falei: “Foi muito boa. Só que teve um porém, os obreiros lá pediram pra eu calar a boca de um rapaz na igreja que faz muito barulho e tal e aí eu tô pensando o que é que eu faço. Eu acho que no próximo culto de terça-feira eu vou pregar e vamos colocar a coisa em ordem”. Minha esposa muito crente falou: “Olha, eu se eu fosse tu, eu não faria isso não. Se eu fosse tu, eu procuraria ver onde é que esse rapaz mora, tu faria uma visita pra ele e conversaria com ele pessoalmente pra tentar ajudar ele. Porque se tu fizer isso publicamente, tu vai matar a fé desse rapaz. E de mais a mais, o antigo pastor que estava aqui consagrava obreiro em troca de presente.

Tem muito obreiro que eu acho que nem batizado com Espírito Santo é. Então eles são crentes de menos e o jovem é crente demais. Então esse jovem tá sendo problema pra vida deles. Não mata o rapaz, não. Vai fazer uma visita pra ele”. Eu falei: “Ok, boa palavra, boa palavra”. Saí a viajar no final de semana, quando cheguei na segunda-feira fui no empresário da igreja e falei pro empresário da igreja: “Onde é que mora o irmão fulano de tal?”... Aí o empresário falou: “Olha pastor, ele mora numa favela braba aqui da cidade e eu, se eu fosse o senhor, eu não iria lá não porque o lugar é muito perigoso”. Eu falei: “Rapaz, eu sou um ex-favelado, sou um ex-dependente de droga, eu aceitei a Jesus dentro de um hospício depois que tomei uma overdose e fiquei quase um ano internado dentro de um hospício. Deus usou um louco pra falar comigo que ia me tirar de dentro de um hospício pra fazer de mim um pregador da sua palavra. Assim como deus falou, ele cumpriu, é por isso que hoje eu sou pregador do evangelho de Jesus Cristo, porque ele me tirou de dentro de um hospício. Eu tô acostumado com favela e com favelado. Morei nas favelas da zona oeste do Rio de Janeiro. Eu vou visitá-lo”. Peguei meu carro e fui pra favela. Quando eu cheguei na favela, até onde o carro foi, eu fui. Onde não deu pra entrar com o carro, eu desci. Quando eu cheguei, eu olhei um olheiro da boca de fumo e perguntei pra ele: “Meu amigo, onde é que mora o tal do HM?”. E ele responde pra mim: “Rapaz, ele é o antigo Repolho, traficante... se é o mesmo, ele mora no último barraco, na costa do morro”. Eu saí caminhando, quando cheguei na frente do barraco, torto, caindo aos pedaços. Eu tentei abrir o portão, que era feito de arame, machuquei os meus dedos e não consegui abrir. Bati palma. E de dentro do barraco gritou: “Quem que tá aí?”. E eu gritei do lado de fora: “Pastor SF”. Ele gritou lá de dentro: “Ô maravilha de Deus”. Eu falei: “Meu amigo, dá pra tu abrir aqui, que eu quero conversar contigo?”. Ele falou: “Só um momento”. Quando ele abriu a porta do barraquinho dele e olhou pra mim, ele levantou as duas mãos pro céu, começou a chorar e a falar em línguas estranhas. Eu falei: “Rapaz, num é hora de tu dar glória a Deus, não é hora de tu te renovar, é hora de tu abrir aqui esse negócio que eu quero entrar pra conversar contigo”. Ele falou: “Pastor, o senhor não tá entendendo o mistério, não. Faz três anos que eu me converti, e desde que eu me converti, nunca ninguém veio me visitar, porque eu moro nesta favela e eles não vêm em favela, eles não visitam favelado. E eu tô aqui dentro do meu barraco, desde que o senhor chegou na cidade, eu tô orando a Deus e eu falei pra Jesus ‘se ele é homem de Deus e ele tem o mesmo espírito que

eu tenho, tu vai trazer ele na porta do meu barraco pra orar comigo. Aí eu vou acreditar que existe um Deus no céu que opera milagre na terra'. Num é que Jesus ouviu a minha oração, pastor". Eu falei: "Ok, abre aqui". Ele abriu a portezinha e eu entrei. Quando eu entrei no barracinho dele e me abaixei eu falei: "É bem rápido o que eu tenho pra conversar contigo". Ele falou: "Antes do senhor abrir a boca, deixa eu lhe falar um negócio: nunca os crentes vieram me visitar, mas os membros da minha família que vêm me visitar, dentro do meu barraco tem doutrina". Eu falei: "Doutrina? Qual é a doutrina do teu barraco". Ele falou: "Ninguém dá palavra nenhuma dentro do meu barraco sem antes orar a Deus. Tem que orar pra depois conversar. Podemos orar?". Eu falei: "Podemos". "Quem que ora?". Eu falei: "Pode ser tu". Ele levantou as duas mãos pro céu e falou: "Papai, obrigado porque tu me ouviste e tu sempre me ouve". E ele começou a orar e a dizer: "Muito obrigado, porque tu não me valoriza por aquilo que eu tenho, mas tu me valoriza por aquilo que eu sou. Os homens me valorizam por aquilo que eu tenho, mas tu me valoriza por aquilo que eu sou. E tu sabe que eu te amo". Quando ele começou a orar, subiu um arrepio do meu pé até o caco da cabeça. E o Espírito Santo falou pra mim: "Ei, faz três anos que ninguém visita ele, mas faz três anos que eu moro com ele vinte e quatro horas por dia. Faz três anos que eu habito na vida dele. Eu sou apaixonado por ele e ele é apaixonado por mim. Vigia o quê que tu vai falar para ele, ok?". E eu falei: "Ok". Quando ele parou de orar, ele falou: "Posso lhe dar um testemunho rápido?". Eu falei: "Pode". "Eu quero lhe mostrar o meu barracinho". Puxou uma cortina, me mostrou a cama, criado-mudo, me mostrou um fogão à lenha com a chapa brilhando. Falou pra mim: "Vem no meu banheirinho agora". Entrei no banheiro dele de madeira, uma janelinha de madeira. Quando eu olhei pro lado de fora, um precipício... o banheiro suspenso naquele buraco. Olhei pra fresta que tava no meio dos meus pés e eu falei: "Vem cá, se essa tábuia quebrar, eu desço despenhadeiro abaixo?". Ele falou: "Desce". Eu pulei de cima da tábuia e falei: "Tu tá é doido, rapaz. Como é que tu me coloca em cima dessa tábuia?". Ele falou: "Pastor, antes de eu aceitar a Jesus, eu era que nem o Senhor, eu tinha medo de tudo, mas depois que eu aceitei a Jesus, eu não tenho medo de mais nada. Eu li aquele trecho da Bíblia que diz: 'Os que confiam no Senhor são como os montes de Sião, não se abalam, mas permanecem para sempre'. Meu barraco é de madeira, tá torto, mas ele não cai. Porque quem mantém meu barraco de pé é Jesus de Nazaré". Eu falei: "Tá bom". Quando eu saí do banheiro dele, ele falou: "Pastor,

posso dar um testemunho rapidamente?”. “Rápido”, eu falei, “se for rápido, pode”. Ele abriu a camisa e me mostrou três buracos na caixa do peito e eu falei: “Que que é isso?”. “Recebi três tiros de revólver, calibre grosso no peito. E não morri, sabe porque, pastor? Deus tinha um plano com a minha vida. Olha esse buraco de um lado, do outro lado que pegou no braço. Um homem me atravessou com um espeto de um lado a outro. Eu não morri porque Deus tinha um plano com a minha vida. A polícia me levou pra dentro de um valão, me deu rajada de metralhadora, eu não recebi nenhum tiro, só um riscou meu rosto. Sabe porque, pastor? Deus tinha um plano com a minha vida. Eu estava no presídio, preso, e Deus mandou um servente de pedreiro lá no presídio. Pediu autorização pra os pastores e entrou. Quando ele entrou, ele parou na frente da minha cela e gritou: ‘HM, tem alguém aqui por HM?’ Eu corri, parei na frente da cela e ele falou pra mim: ‘Tive um sonho contigo esta noite, Deus me deu uma revelação e te mostrou pra mim o sonho e Deus mandou eu vim aqui te dizer que tu não vai pagar vinte anos de cadeia, não. Até o final desse ano, tu tá fora do presídio. Só que tu tem que correr pra casa de Deus e adorar o nome de Jesus porque ele tem uma grande obra na tua vida.’ E eu levantei a minha mão e falei ‘Se Deus fizer isso, quando eu sair daqui, nunca mais eu saio de dentro da igreja’”. Deus trocou o juiz da cidade, que era um ateu, um à toa, e colocou um juiz crente. O juiz, revisando os processos daqueles que estavam na casa de detenção, encontrou o processo do HM. Mandou soltar o HM. E o HM saiu de dentro da cadeia com uma condicional. O juiz, doutor Edson, deu a ordem: “Enquanto tu permanecer crente, tu tá livre de todas as condenações. O dia que tu se desviar, eu te coloco na cadeia de novo”. E ele falou pra mim: “Pastor, eu sou o primeiro que chega, o último que saio. Quando o senhor fala: ‘Hoje vai ter poder de Deus’, eu pulo pra cima. Quando o senhor fala ‘A glória de Deus vai descer’, eu saio correndo, porque eu sei que Deus é poderoso e Deus opera milagres extraordinários”. E ele começou a chorar e falou: “Pastor, me perdoa tá ocupando o seu tempo, pode falar o que o senhor iria falar”. Eu falei: “Agora eu não vou falar mais nada, não. Eu quero ir embora”. Quando eu sair para ir embora, ele me pegou pelo braço, eu falei: “Que que tu quer?”. Ele falou: “Na minha casa tem doutrina, ora quando entra e tem que orar antes de sair. Podemos orar?”. Eu falei: “Pode”. “Eu posso orar abraçado com o senhor?”. Eu falei: “Pode”. Aí ele me abraçou. E eu pensei que o maluco ia orar cinco minutos. Ele deu um grito no meu ouvido, babou todo o meu rosto e falou: “Deus, eu não solto ele, enquanto tu não renovar o ministério dele.

Chega de obreiro gelado nesse campo, chega de obreiro frio. Incendeia a alma dele”. E eu orei mais de uma ora abraçado com o favelado. A calça colou na perna, a camisa colou no corpo e eu saí do barraco do HM e fui até o meu carro falando em línguas estranhas. Fui até minha casa falando em línguas estranhas. Cheguei na minha casa, falei pra minha esposa: “Aperta a minha mão”. Ela falou: “O que que houve?”. Eu falei: “Aperta a minha mão, me dá a paz do Senhor”. Ela falou: “A paz do Senhor. O que que aconteceu?”. Eu falei: “Aceitei a Jesus hoje de manhã. Entreguei a minha vida pra Jesus hoje de manhã. E nunca mais vou ser o obreiro que eu era, não. Jesus usou o favelado pra mudar a história da minha vida hoje pela manhã. Jesus vai levantar uma meia dúzia de HM nesse Mato Grosso tomado pela glória e pela shekinah do Espírito de Deus”. Na terça-feira fui pregar na Igreja, esqueci do HM. Tô pregando no culto de ensinamento, quando começo a arrochar a mensagem, o HM tá lá na porta, ele começa a pular e vem pro corredor da igreja. E os obreiros que estão atrás olham pra mim, e quando eu olho nos olhos dos obreiros, eu faço a leitura: “Tu falou que ia calar com a boca dele, cala agora, manda ele se assentar”. Eu fiquei numa guerra entre os obreiros e o HM. E eu falei: “Meus amigos, entre vocês e o HM, eu vou ficar com o HM. Eu não vou matar o HM, não. Quem de vocês já visitou o HM, levante a mão?”. Ninguém levantou a mão. Eu falei: “Eu cheguei na cidade, eu fui lá na favela visitar ele”. E em dez minutos falei o que aconteceu dentro da casa do HM. Caiu um choro na igreja. Fazia oito anos que Jesus não batizava com Espírito Santo. Jesus começou a batizar dentro da igreja. E eu falei: “Desçam todos do altar, traga o HM aqui pra cima”. Quando o HM subiu pra cima do púlpito, ele tava pra lá de Bagdá, tomado pela glória de Deus. E eu falei: “A partir de hoje, vai ter dois doido aqui. É um atrás do púlpito, outro na frente do púlpito, mas esta igreja vai ser tomada pela glória de Deus”.

APÊNDICE C – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 3

Narrativa 3 – Testemunho de casamento da esposa do pastor

Preste bastante atenção. Primeira palavra com promessa, primeira promessa que o senhor nos fez é honra o teu pai e a tua [mãe]... honra, diga comigo: honra. Glória a Deus, é o segredo, viu. Você vai entender lá no finalzinho. Eu conheci o pastor EV... o irmão EV... eu tinha treze anos de idade. E eu sou do tipo de pessoa que eu faço muita carta pra Jesus. Quem segue a gente, quem acompanha a gente sabe o tanto que eu gosto de escrever. Ainda mais pra o senhor Jesus. E eu fiz uma carta com treze anos de idade, jovens. E nessa carta, eu falei: “Jesus, eu quero me casar com um homem que ande de terno e gravata, que não seja muito maior que eu, que ande com a Bíblia na mão, seja crente e que não gosta de futebol. Isso antes do Neymar, tá. Treze anos de idade tem uns aninhos atrás aí, eu tô com vinte e seis hoje... então, dá pra entender aí. E aí eu fiz essa carta pra o Senhor com essas cinco coisinhas, cinco detalhes. E eu fiquei com essa carta dentro da minha Bíblia uma semana antes do congresso de missões começar na minha igreja. E quando eu cheguei no congresso de missões da minha igreja... por isso que eu valorizo cada congresso... eu cheguei na minha igreja, o pastor, meu pastor, pastor WE, em memória, olhou pra mim, pastor GE, e disse assim: “Recepciona o pregador, CL”. Eu falei: “Amém, pastor”. Corri lá e quando eu vi que o EV era pequenininho, eu olhei assim... era novidade pra gente. Na nossa igreja a gente não tinha o costume de levar muita gente, porque o meu pastor, ele sempre trabalhou com casa de recuperação. Então, a gente sempre investiu em cuidar de vidas. E ali eu corri, corri na minha mãe e falei: “Mãe, ele é do meu tamanho”. E ela olhou pra mim séria e falou assim... sou a única filha mulher... ela disse assim: “Se esse sentimento for verdadeiro, vai permanecer até o dia que você revê-lo”. Eu comecei a chorar, eu falei: “Mãe, eu só achei ele bunitinho... eu num vou namorar agora não”. E ela: “Tá bom, mas guarda aí o que eu te disse”. Eu falei: “Amém”. O congresso acabou, EV foi embora. EV, nessa época, morava na Bahia. Ele não tinha DVD, ele tinha apenas CD de pregação. E um irmão da minha igreja comprou o CD dele e disse: “CL, você quer o CD, que eu num tenho tempo de ouvir?”. Eu falei: “Me dá”. E eu comecei a ouvir a mesma mensagem de manhã, de tarde, de noite... levei pra escola, fiz todo mundo ouvir... pense. E aí eu comecei a falar com

Jesus: “Jesus, traz ele de volta... traz ele aqui na minha cidade, traz ele na minha igreja”. E eu aprendi que... meu bem sempre fala uma frase que é verdade: “Quando você é apresentado por Deus o negócio é diferente”. E como eu... assim... já tinha tudo escrito, né, eu falei: “Jesus, me apresenta pra ele, me mostra pra ele..”. aquele negócio de profeta, sabe. E aí eu comecei a falar com Jesus, comecei ir pra escola e eu falei: “Eu tenho um alvo. E se eu tenho um alvo, eu tenho que permanecer”. E todos os dias a minha mãe dizia: “Minha filha, se você tem um alvo, então permanece”. E eu ia pro círculo de oração, de lá, eu ia pra escola... é... eu ia das seis... das seis e meia a sete horas... das dez [pra] sete pro círculo de oração e de lá eu ia pra minha escola. E chegando na minha escola, eu tive uma ideia genial, irmãos. Comecei a colocar o nome do EV, CL e EV – Deus é fiel em todos os meus cadernos, pense. Eu peguei a mesma turma oitavo, primeiro, segundo e terceiro ano. Quatro anos a mesma turma. E aí eu comecei a falar: “Jesus, e agora?”.. E os menino falou: “Quem é esse menino do seu caderno?”. E eu: “Meu namorado... tá viajando”. O EV num sabia nem meu nome, pastor Otacílio... agora aguenta. E aí ele falou: “Mas porque que sua mãe num... porque que ele não vem aqui te trazer na escola?”. E eu: “Minha mãe num deixa”. Todo dia era uma desculpa... e eu comecei fui... falei: “Pai, me leva na feira, que eu quero uma aliança”. Meu pai: “Tá bom... que aliança cê quer?”.. Eu falei: “Quero uma dourada, quero esse trem de prata, não”. Aí meu pai: “Mas tá bom, mas pra quê?”. Eu: “Uai, eu vou casar, quando terminar meus estudos, eu vou casar”. Meu pai: “Cê tá muito apressada”. E eu: “Não, mas eu vou colocar a aliança”. Coloquei a aliança. Doze reais, eu me recordo até hoje. Hoje ela é mais carinha. E de três em três meses, você sabe que aliança de feira fica preta, né irmão. Desculpa aí. Mas aí eu comecei a ir pra... eu fui pra escola com a aliança dourada. E os menino: “Mas cê tá noiva?”. Eu falei: “Tô. Terminar o ensino médio, eu já vou casar”. Glória a Deus. E aí de três em três meses, durante um ano eu comecei a trocar essa aliança, que ela ficava preta e deixava meu dedo mais preto ainda. E aí eu comecei a orar: “Senhor, traz ele”. Fazia campanha pelo ministério dele. Não sabia... naquela época, 2007, não tinha esse negócio de zap, não tinha facebook, não tinha essas facilidade que cês têm, não, irmãos. E aí era só o joelho mesmo, telepatia, e ó “Senhor Jesus”, “o que é ligado aqui é ligado no céu”... e eu comecei a falar: “Senhor, traz ele, traz ele”. Foi então que depois de três anos... diga comigo: “Três anos”... eu fui cantar numa igreja. É, passou um vento muito forte na minha casa e eu passei o ano todinho chorando

por causa do meu pai... o senhor restaurou o nosso lar... mas o senhor me deu uma surpresa quando, pra mim, já tinha acabado todos os meus sonhos. Eu fui cantar na igreja da minha tia, tia DL, pastor PA, saudades na memória, Jardim América, em Goiânia, e eu fui cantar... enquanto eu cantava, a minha pastora ficou sabendo que o EV tava em Goiânia e falou: "EV, vem pregar aqui no 2007 pra 2008, na passagem do ano". E eu não sabia. E aí, quando ele foi ministrar na passagem do ano novo, eu estava na equipe de louvor, de costas... e o pastor olhou pra ele e falou assim: "Essa moça de preto aí ora por você vai fazer quatro anos". Aí ele falou: "Como assim, pastor? Não, mentira". Ele: "É, ela faz parte do círculo de oração, ora por você..". na época, eu dirigia a tarde da benção... E aí ele falou: "Amém então". Acabou o culto, o pastor falou: "Irmã EM, deixa a CL ir lá pra casa". E minha mãe, irmãos... ainda bem que tá gravando, pra ela ver... ela disse assim... esse negócio dos jovens, acabar o culto, e ir pra pizzaria, esse negócio de hoje é muito bom... a minha mãe dizia assim: "Você não vai". E eu: "Mãe, todo mundo tá indo". "Não, você num vai, não". E eu dizia: "Porquê?". E ela: "Porque eu sei porque que eu tô te preparando". E eu não entendia, ficava trancada lá, chorando: "A senhora vai ver, viu". Coisinha de criança. E aí eu não sabia o que Deus tinha preparado pra minha vida, mas eu obedeci... honrei ela até hoje como eu posso honrar. E ali... terminou o congresso à noite, a virada do ano, eu fui pra casa do meu pastor. E ela olhou pra mim e falou assim: "Aí cê me liga pra contar a benção". Eu falei: "Minha mãe tá dodói". Mas eu fui. Chegando lá, o menino: "Vai lá, CL, vai lá, é a sua oportunidade... se não ele num vai saber que tu gosta dele". Eu disse: "Eu não, eu nunca disse nada em três anos, nunca liguei, nunca vi ele em lugar nenhum... eu vou dizer agora? Não, eu vou ficar quietinha na minha". Aí a filha do meu pastor, essas amiguinha... ô glória a Deus, aleluia... PX... ela pegou a carta de dentro da minha Bíblia e levou pra quem? Pro pastor EV. E aí quando chegou lá, ele pegou a carta e falou: "Irmã, quero conversar contigo". Eu falei: "Amém, pera aí, irmão, pera aí que eu vou ali buscar um negócio". Aí a PX saiu e deixou nós sozinho assim naquelas muretas de crente, casa de pastor... só casa de pastor que tem aquelas muretas, né. E aí eu falei: "Não, eu tô indo com você". Ela: "Não, fica aí". E todos os jovens... tinha uns trinta jovens... e meu pastor de pé na porta... e ele olhou pra mim, ele é baiano, eu num sei imitar ele não, mas ele bateu a mão na mesa e falou assim: "A irmã gosta de mim, é?". E eu olhei pra ele e disse: "Não". Os menino falou: "Pronto, a única oportunidade que ela tinha, ela diz que não". Eu falei: "Olha, a minha

mãe falou que se o sentimento que eu senti por você há um tempo atrás permanecesse até o dia de hoje, é porque algum propósito Deus tinha”. Eu falei: “O sentimento tá aqui, mas o propósito eu não sei, não, irmão. Num sei se cê tá casado, se tá namorando, num sei nada de sua vida... só sei que eu oro por você”. Ele: “Amém”. Quando ele falou isso, ele pegou a carta... eu tô com a carta aqui... e aí ele pegou a carta e começou: “Que... não seja muito maior que eu... é eu, irmã... que ande com a Bíblia na mão... é eu, irmã... que ande de terno e gravata... é eu... que goste de futebol... sou ruim, irmã, eu gosto é de pregar”. Eu falei: “Glória a Deus”. E ele olhou pra mim e falou assim: “Pastor, eu vou orar com essa moça”. Ele nem me perguntou se eu queria... ele falou: “Pastor Wellington, eu vou orar com essa moça”. Você pode dizer glória a Deus? E quando ele falou isso, os jovens começaram a chorar. Um mês se passou, ele em Brasília, eu em Goiânia. Eu não tive namoro, eu tive noivado, foi quando a aliança entrou na minha mão, e casamento, dia que trocou de mão. Só isso. E aí ele me ligou: “Irmã, eu quero noivar com você”. Eu falei: “Não, mas aí tá depressa demais, pera aí... eu num conheço teu pai, nem tua mãe. Vai que esses baianos num gostam de mim”. E aí eu falei: “Eu vou jejuar, conhecer minha sogra, meu sogro, tá aí o segredo, tá irmãos”. E aí eu comecei a jejuar... em março ele trouxe meu sogro, me pegou na escola junto com a minha mãe. E aí eu fui conhecer meu sogro... jejuei... pense num homem crente, meu sogro... meu amigo... e a minha sogra num foi da mesma... num foi de outra forma... jejuando e orando, graças a Deus, são uma família linda. E, claro que não podia faltar, eu tava no último ano do ensino médio, eu falei: “Agora você tem que ir lá na minha escola”. E ele falou: “Tá bom, vou”. Eu falei: “Não, mas cê tem que ir lá ver onde eu sento”. Quando ele chegou na porta da minha sala, ele olhou pra mim... aí os meninos, cutucando ele: “Seu nome é EV de quê? Tipo assim, né: “Deixa eu ver se é o mesmo do caderno dela”. “EV, seu nome é EV?”. “EV”. “EV de quê?”. “EV RD”. “Vixe, é o do caderno dela”. Nunca mais ele voltou na minha escola, viu, irmãos. É, o senhor te testa mesmo. E aí quando acabou, eu conheci meu sogro, minha sogra... em julho de 2008 noivamos e ele falou: “Não, em dezembro a gente casa”. As agendas dele começou... Deus começou a soprar o nome dele mais ainda e eu falei: “Meu Deus, mas e minha faculdade agora... minhas coisas, meu sonho era... E o senhor falou pra mim: “Cuida da minha obra e eu cuidarei de ti e dos teus que não vão ficar. Sabe... “sai Abraão da tua terra, da tua parentela..”. Glória a Deus... e aí o Senhor fez da minha vida. Se eu for

dizer aqui, eu entre den... é... pra pegar o vestido de noiva. Eu tava em jejum com a minha mãe, faltando cinco minutos, pastor Geraldo, [pro] jejum vencer e a moça olhou pra mim e falou assim: “Você tem a decoração?”. Eu falei: “Ainda não”. Ela: “Volte daqui a sete dias que eu vou comprar tudo novo... porque Deus tocou no meu coração pra te dar tudo novo”. E aí eu gosto de mostrar as fotos porque o Senhor, desde o nosso guardanapo, ela mandou fazer os tecidos... GA noiva, de Goiânia... ela mandou fazer até os tecidos do guardanapo, ela mandou fazer... tudo isso pra honra e glória do Senhor. No dia do meu casamento, eu não tinha sandália, eu não tinha buquê. Meu irmão, LD, saiu, trouxe a minha sandália. Quando eu cheguei na porta pra casar, o povo: “Cadê o seu buquê?”. Eu falei: “Ué, num sei. Precisa de buquê?”. Glória a Jesus, ela disse assim: Pera aí que eu vou pegar uns arranjos ali e faço teu buquê... e entrei. Nós ganhamos a chácara... pra honra e glória do senhor Jesus. Os jovens passaram meses... eles começaram a pegar arroz, feijão, tudo na promoção: “Irmã EM, tá aí, vai juntando”. Chegou no dia do meu casamento, a gente arcou somente com a parte da carne, que foi o jantar, mas pra honra e glória do senhor, nós ganhamos tudo. Até o terno do EV, a roupa dos pais dele, da minha mãe e do meu pai foram ganhos pra honra e glória do senhor. Sabe o que eu quero dizer pra isso? “Irmã CL, mas eu não tenho meus pais na casa do senhor”. Mas a primeira promessa que o senhor te faz quando você honra é que você vai viver o melhor dessa terra. E eu só estou aqui nessa noite contando pra você... honra teu pai, seja ele quem for, seja tua mãe quem for, honra o teu pai com o melhor porque Deus tem algo muito maior pra fazer na sua vida. Se você tiver uma caneta, se você tiver um papel, quando chegar na tua casa, eu tô vendo e recebendo testemunhos... estamos casando vários jovens. Até homem fazendo carta pra Deus e dizendo: “Deus, eu quero assim, assim, cabelo assim, assim”. Na minha igreja, Jesus já tá fazendo uma obra muito linda, tem um casamento agora dia nove de setembro e o senhor tá fazendo coisa linda no meio de nós. O que eu quero dizer pra você: Deus tem um tempo determinado pra que tudo aconteça na sua vida. Há tempo de chorar? Sim, mas há tempo de sorrir. Eclesiastes 3. E eu quero dizer pra você que não vale a pena passar na frente de Deus. “Irmã CL, mas eu já namorei, já terminei, terminei noivado”. Ei, querido, passou na frente de Deus, mas a promessa tá de pé pra sua vida, viu. E eu tô aqui como um canal de benção pra te dizer que o senhor tem mais... Deus vai te levar além daquilo que você tem pedido. Amém? Deu pra entender? Só quem recebe a promessa de Deus, levante

as tuas mãos e diga “eu creio, eu tomo posse, que o senhor vai mudar a minha história”. Deus abençoe a sua vida. Obrigada pastor OC, são oito anos de casado pra honra e glória do senhor Jesus.

APÊNDICE D – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 4

Narrativa 4 – Crente que dá glória

Deixa eu lhe contar. Talvez você veja meu vídeo e não conhece a minha história. Eu sou órfã de pai e mãe. A minha última cadeia: 10 anos e cinco meses. Há 33 anos atrás. Fui presa, minhas irmãs mortas. Minha irmã tinha uma semana de crente, pastora MA, e eu tô lá sentada, esperando o que ia ser da minha vida. Saí pro banho do sol e entrei. Às vezes tem pessoa que fala da gente, torce contra, mas até o que ele fazer contra vai dar certo pra nós. Eu sentada, pastor JL, esperando o que ia ser de mim, passa uma mulher. Eu tenho uma sorte com essas velhinhas com a canela seca. Falou: “Moça”. Falei: “Manda aí, senhora, o que que tá pegando?”. “Deus falou comigo”. Eu falei: “Eu não tô vendo ele”. “Ele disse que tu vai ser missionária. Ele disse que tu vai ser pregadora”. Olhei pra ela e disse: “Mas eu sei traficar”. Aqui num é testemunho mentiroso, não. Liga pra minha irmã, pastora MA. Mora em Ipatinga. Porque tem crente que fala que roubou uma galinha e num roubou nem o pé da galinha. Testemunho mentiroso. Fica falando “Eu era..”. um dia eu vi um camarada pregando: “Passei muita fome na roça”. Mentiroso, em roça, ninguém passa fome. Num é. Fala pra irmão assim, ó: “A tampa da chaleira vai voar”. Tô nem aí se eu não voltar de novo, mais eu gosto do manto, irmão. Eu sou do manto. Ah, que é isso!? Aí, me escuta... aí ela disse: “Menina, sabe da glória a Deus?”. Eu digo: “Nunca dei glória a Deus, senhora”. Aí ela disse: “É assim, minha filha: ‘glória, glória, glória, glória, glória’”. Eu disse: “Tá bom”. Aí eu sentada [cadeeira] com o cabelão deste tamanho: “glória, glória, glória, glória, glória”. Isso foi até quatro e quinze da manhã. Continuei. Quatro e meia da manhã. Levantei revoltada: “Tô aqui dando glória, num aconteceu nada”. Eu tava presa com a neguinha Sabará, que matou um homem por causa de um cruzeiro, que seria um real hoje. Ela disse: “Ô, Grila”, que era o meu apelido, “chega aí um pouquinho”. Eu digo: “Fale”. “Você sabia que eu fui criada na igreja?”. Eu falei: “Que igreja?”. Ela disse: “Dos crentes”. Eu digo: “Aí é?”. Ela disse: “Minha mãe é dirigente de círculo de oração. Quando eu ia no culto que os crentes ficava ‘glória, glória, glória’, caía um fogo”. Aí eu fiquei com aquilo na cabeça, né. Aí ela disse: “Tu cansou de dar glória?”. Eu digo: “Cansei”. Aí ela disse: “Então dê aleluia”. Depois eu fui ver, né, um aleluia no hebraico é equivalente a mil glória, né. Aí, me escuta. Aí

eu fiquei dando aleluia e de manhã, oito da manhã, abriu a cadeia, porque eu tinha que ir pro fórum nove horas. Quando eu cheguei no fórum, minha irmã tava lá. Minha irmã era uma semana de crente e [no caso] sabia, eu não sabia o que que era. Vou saber o que que era isso. Aí ela bem baixinho, soletrou pra mim: “Dá glória e aleluia”. Aí eu: “Num acredito”. Já deu 25 minutos? Deu não, né. Eu num tô com vontade de ir embora. Eu gostei de tu, RE, gostei de tu, linda. É, RE... eu lembro quando tu fez, eu acho que foi um hino que eu ouvi quando você... sobre Jó, num foi, Jó... e eu tava devend... eu... quer ver... eu tinha pagado oito sentenças, aí faltava uma, faltava uma. Eu falei: “Se esse Jó tava ruim e Deus restaurou”. Aí, me escuta aqui, deixa eu só dar essa... pra glória de Deus, porque eu vi humildade muito grande nela... aí, escuta, RE, eu tô ali, olha, aí eu falei: “Ah, se Deus falou que vai me dar vitória..”. Tô lá pregando um dia no culto e entrou o delegado que me prendeu cinco vezes, mas eu sabia que era ele. Aí escuta, tô lá pregando, né, aí ele me olhando. Aí eu falei: “Ah meu Deus, será que esse homem me conheceu”. Eu falei: “Jesus, eu tô com a aparência melhor, né”. Aí Deus me deu uma revelação com ele. “Fica de pé”. Ele falou: “Eu num te conheço?”. Eu falei: “O senhor nunca me viu, nunca me viu. Deus falou comigo que o teu irmão que roubou o teu dinheiro vai devolver de volta porque tá lá no balaio, lá no interior de [miúna]”. Aí sabe o que ele falou: “Eu num já te prendi?”. Aí eu olhei: “E agora”. Eu falei... aí eu disse assim: “É, algumas vezes”. Ele: “Não, só eu prendi cinco”. Aí ele disse assim: “Se eu encontrar o dinheiro”, foi quando eu disse do hino de Jó, “se eu encontrar o dinheiro, eu lhe... ó, ó... eu cancelo o que você deve”. Eu falei: “Liga aí agora”. Aí ele ligou: “Meu irmão, eu sei que foi tu que me roubou e sei onde é que tá o dinheiro”. Ele: “Ô, meu irmão, me perdoe”. Ele: “Pera aí”. Desligou e falou: “Ó, a sua última sentença, a senhora não deve mais nada”. Pegue na mão desse crente aqui, aí em cima, pegue na mão dele. Se ele tiver dormindo, dê um grito no pé do ouvido dele. Fala pra ele assim: “Agora, enquanto você tá glorificando (faz ele sentir, faz ele sentir) Deus tá dando decreto de vitória”, ó, ó, ó, olha lá, olha lá... quem tá crendo? Deixa eu pregar, deixa eu concluir... aí por isso que eu gosto do seu hino, eu gosto de todos né. Aí me escute. Tu e SL, amo demais. SL é minha amiga, gente boa. Aí venha cá, venha cá. Aí o juiz que atendeu eu disse: “Minha filha”. Eu falei: “Meu Deus, filha?”. “O que tu fez de madrugada?”. “Senhor meritíssimo, eu fiquei ‘glória, glória, glória, glória’. Eu tô me comportando, mas que eu quero dar uma sapateada, irmão. Tem pessoa que entra lá no meu face e fala assim ó: “Aquela

mulher..”. eu num sou profetona, eu num sou Kodak, eu só entrego revelação, o que Deus manda... o que Deus manda, eu falo, né. Teve um que mandou lá: “Eu num gosto do movimento que ela tem”. “Ô, satanás, eu num tô nem aí contigo. Eu gosto do fogo e acabou. Entendeu?”. Aí venha cá... ele disse: “E depois filha?”. “E depois eu deitei um pouquinho e acordei de novo... e a minha parceira da cadeia falou que se eu cansei de dar glória, que eu dê aleluia porque ela era de uma igreja que o povo fazia essas coisas”. Ele disse: “Filha, eu tive um sonho, e eu vou falar aqui”, ele disse “o homem veio até mim, os seus olhos eram diferentes. Ele tinha uma voz de muitas águas..”. ô, meu Deus, crente pentecostal entende o que eu estou dizendo. “E ele disse pra mim: ‘Julgará uma moça que ela deu glória e deu aleluia?’. E eu tô parada, quieta. E ele disse pra mim: “Dê a ela o alvará de soltura”. E ele respondeu “E porque que eu devo dar a ela o alvará de soltura?”. (Chega a arrepiar). Aí ele disse: “Crente que dá glória não pode ficar preso”, foi o que o juiz falou.

APÊNDICE E – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 5

Narrativa 5 – Pastor assembleiano chantageado

Ei, pega na mão do seu irmão e escute uma coisa que eu vou lhe dizer. Estava esperando o pastor SI chegar pra ele ouvir. Pastor SI, ano passado, no domingo à noite quando eu terminei de pregar aqui, duas horas antes de vir para o púlpito, eu recebi uma ligação no meu celular. Até que eu deixo o celular desligado agora. Um cidadão lá em São Paulo me ligou, disse que era crente... tentando me extorquir. Ele pediu trinta mil reais, na palavra dele, pra não acabar com o meu ministério. Eu achei que era uma... deboche, pastor GL, desliguei o telefone. Ele ligou de novo e insistiu. Eu disse: “Ô, meu amigo, escute aqui, eu não tenho tempo pra brincar”. Ele disse: “Não, não, espere aí... o senhor acha que é brincadeira. Deixa eu lhe dizer o que vai acontecer na sua vida. Eu já não tenho mais nada com salvação, eu tenho uma família podre, tenho uma irmã que é prostituta. Já conversei com a minha irmã... ela tá disposta a ir num programa de TV falar que você dormiu com ela e você não pagou. E o Ratinho e programa do João Kleber já receberam a matéria, estão interessadíssimos. ‘Pastor assembleiano dorme com uma prostituta e não paga’”. E desligou o telefone dando uma gargalhada do inferno. Eu subi o ano passado aqui pra pregar o último dia sabe Deus como. Quem me conhece, quem já me viu pregar, já assistiu as fitas percebe que há um peso, há uma coisa diferente, eu estava passado. Eu não sabia o que falar, com quem falar, quem conversar, minha vida passou por uma tela de cinema, pastor GL. Eu disse: “Acabou tudo”. Eu cheguei a fazer ligações ao decorrer da semana, liguei pra vários países do mundo e disse: “Tá de pé aquela proposta?”. “Tá”. “Então vou vender tudo que tem aqui e vou pra lá”. Poupei a minha esposa dessa conversa. Ela ouviu a resposta... ela só ouviu o que a... o que aconteceu que o senhor me deu a vitória. Eu cheguei em casa, comecei uma campanha de jejum e oração e subi pro monte, irmão, eu emagreci um do...uns oito quilos. E minha mulher falou: “Nossa, você tá crente, o que é que tá acontecendo”. Eu falei: “Filha, é prova. Depois eu te conto”. Chorava. E o cidadão ligava: “Já arrumou o dinheiro ou não?”. E eu falei: “Jesus, por que isso comigo? Eu não fiz nada. Por que essa miséria?”. E o senhor não falava comigo, ficou em silêncio, não usava profeta nenhum pra falar comigo. Eu entrei em desespero. Desespero. Dois meses depois, eu estava saindo

de um culto que dirigia lá na minha cidade, no teatro... chegou uma mulher com um carrinho, pipocando... ela tava até aqui no púlpito esses dias, uma missionária. Eu nunca tinha visto ela. Ela disse: “Eu sou de uma outra cidade... o senhor mandou eu vim orar por você”. Eu falei: “Irmã, é de uma oração que eu estou precisando... mas eu tô indo pro monte orar”. Disse: “Não, tem que ir antes de você orar... ir pro monte”. Fomo pra casa. Fechei a porta da sala, Deus tomou essa mulher e falou... e ele falou coisas que eu nunca ouvi ele falar. E o senhor disse assim pra mim: “Eu mato, eu firo, eu tiro a vida de quem tentar destruir o castelo que eu fiz pra ti”. E o senhor disse assim: “E te explico por quê: porque eu investi muito. Eu investi em você e o diabo não vai roubar. Entro eu com providência hoje”. Eu me joguei no chão, eu gritava. Minha mulher falou: “O que é que tá acontecendo?”. Eu falei assim: “Depois que a gente vier do monte, eu te conto”. Fomos pro monte. Quando foi duas e meia, três horas da manhã, orando, o telefone celular tocou no monte, eu saí pra um canto... quando eu vi, era o infeliz. Eu falei: “Jesus, tu prometeste a vitória”. Quando eu falei “alô”, do outro lado eu escutei um grito assim: “ME PERDOAAA”. E eu falei: “Por quê?”. Ele falou: “Porque eu cheguei em casa agora do baile, eu tava no baile... fui tomar banho pensando na grana que você ia ter que me dar. Quando eu passei a mão no cabelo com xampu e tirei a mão, tava tudo os meus cabelos na mão... eu fiquei careca. O senhor falou que vai me matar... Me perdoa”.

APÊNDICE F – TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA 6

Narrativa 6 – A voz de Deus entrou no santuário

Deixa eu dizer algo. Eu tô pregando pra uma geração que tem futuro, a geração do avivamento. E o que eu vou dizer aqui, muitos já ouviram, mas eu sou tocado pra dizer pra motivá-los. Quando eu cheguei na igreja... lá no mundo, diziam pra mim que eu não valia o que comia... cheguei na igreja, Jesus me aceitou. Com um ano de crente, eu tava num culto, igreja pequena, o pregador olhou pra mim e disse: “BN, fica de pé”. Eu no meio de uma multidão. Deus tá me dizendo que vai te levar por este planeta e tu vai ser uma tocha na mão dele e vidas vão ser restauradas quando ele te usar”. É bonito, é bom, mas eu morava dentro da cana... numa igreja do canavial. Foi tão sério, que com três dias depois, um grupo de crente foi na minha casa preocupado pra eu não perder a fé e decepcionar-me. Ele me disse: “BN, a gente gosta tanto de ti, que viemos te dar um conselho”. “Qual é o conselho, meus irmãos?”. Crentes. “Não acredita naquilo que o profeta falou, não. Ele errou o alvo”. “Mas por quê?”.. “Porque tu tem três grandes defeitos... se Deus quiser te usar, vai ser impossível”. “Então quais são os meus defeitos?”. “Tu é pobre demais, BN. Tu é analfabeto. E pra piorar, você é preto”. E eles tinham razão, pastor. Eu peguei meus sonhos e joguei na gaveta... aquela noite não dormi mais. No outro dia, eu disse: “Eu vou orar meia hora e vou voltar pro futebol”. Dobrei os joelhos oito horas da manhã... não consegui mais levantar. Quatro horas da tarde eu me levantei em meio às lágrimas. Quando eu saí da igreja, que fui pra casa, um jovem veio correndo: “BN... BN, BN, vai no posto médico”. “O que é que houve filho?”. “A tua filha saiu às pressas passando mal”. Eu corri pro posto médico. Quando eu cheguei, o médico olhou pra mim e disse: “Eu fiz o que pude, mas a sua menina já deu entrada em óbito. Leve ela pra casa e prepare o funeral, que não tem mais jeito”. A minha esposa se acabando de chorar. Eu peguei a criança de nove anos e fiz a volta e fui pra casa. Quando eu fui entrar pra rua que dava pra minha casa, o Espírito Santo falou aqui dentro: “Vai pra casa fazer o quê? Vai pra onde você tava orando, que eu vou te mostra que eu não dependo da opinião do homem pra fazer o que eu quero. Eu não dependo da razão do homem pra fazer o que eu prometo. Vai pra lá”. Eu passei direto. Foram dizer ao médico: “Ele tá doido, foi pra igreja”. Quando eu cheguei na igreja, caí com a criança na frente do púlpito e

gritei: “Acabou, acabou, acabou”. Quando eu gritei, aí a voz de Deus entrou no santuário e Deus começou dizer: “Fui eu que te trouxe aqui, eu conheço a tua história e a tua fé. Eu sei quanto tu tem sido fiel a mim e eu te trouxe aqui pra te dizer que a promessa ainda tá de pé. Fui eu que te tirei do monturo e vou te fazer sentar entre os príncipes... e pra você saber quem sou eu, olha o que eu tô fazendo”. Quando ele disse assim, a menina deu um pulo no meio da igreja: “Pai, pai, pai, pai, o que é que tá acontecendo?”. Ele ressuscitou. E o melhor que tenho pra te dizer... você que tem promessa, permaneça fiel porque eu não precisei dar jeitinho, não... eu não precisei colocar lente de contato, não precisei da escova no cabelo, não precisei usar terno do 007, não precisei. E a melhor notícia é que eu ainda continuo pobre, sou semianalfabeto e ainda continuo preto, mas Deus é fiel... Deus é fiel... Deus é fiel.