



**PPGL**  
Programa de Pós-Graduação  
em Letras

Iverton Gessé Ribeiro Gonçalves

DOS DISCURSOS CATÓLICO, ESPÍRITA E EVANGÉLICO  
PENTECOSTAL: COMPETÊNCIA DISCURSIVA E SIMULACROS  
DAS PRÁTICAS DE FÉ

Passo Fundo, junho de 2020

Iverton Gessé Ribeiro Gonçalves

DOS DISCURSOS CATÓLICO, ESPÍRITA E EVANGÉLICO  
PENTECOSTAL: COMPETÊNCIA DISCURSIVA E SIMULACROS  
DAS PRÁTICAS DE FÉ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo  
Fundo, como requisito para a conclusão do curso de Doutorado em  
Letras, sob a orientação do Prof. Dr. Ernani Cesar de Freitas.

Passo Fundo

2020

CIP – Catalogação na Publicação

---

G635d Gonçalves, Iverton Gessé Ribeiro  
Dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal  
[recurso eletrônico] : competência discursiva e simulacros das  
práticas de fé / Iverton Gessé Ribeiro Gonçalves. – 2020.  
3.1 MB ; PDF.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Cesar de Freitas.  
Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de Passo  
Fundo, 2020.

1. Análise do discurso. 2. Práticas de fé. 3. Competência  
discursiva. 4. Simulacros. 5. Sistema de restrições semânticas.  
I. Freitas, Ernani Cesar de, orientador. II. Título.

CDU: 801.73

---

Catalogação: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

Iverton Gessé Ribeiro Gonçalves

DOS DISCURSOS CATÓLICO, ESPÍRITA E EVANGÉLICO  
PENTECOSTAL: COMPETÊNCIA DISCURSIVA E SIMULACROS  
DAS PRÁTICAS DE FÉ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em Letras, sob a orientação do Prof. Dr. Ernani Cesar de Freitas.

Aprovada em 29 de abril de 2020

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Ernani Cesar de Freitas

---

Prof. Dr. Dominique Maingueneau

---

Profa. Dra. Maria Eduarda Giering

---

Profa. Dra. Marlete Sandra Diedrich

---

Profa. Dra. Patrícia da Silva Valério

Passo Fundo

2020

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo constante cuidado, pelas oportunidades que plantou em meu caminho, pela força e saúde diárias e pela coautoria da minha história. Pela vida. Pela capacidade de linguagem.

Ao meu professor-orientador e referência acadêmica, Dr. Ernani Cesar de Freitas, pela provocação incansável para que eu fosse além dos ditos da enunciação, pela leitura exigente das minhas produções. Por despertar em mim o indescritível interesse pela Análise do Discurso. Agradeço pelo tempo e pelas expectativas em mim investidos. Pela motivação e pelo rigor metodológico. Agradeço pela amizade, pela confiança e pelo brilho científico que deu ao meu trabalho. Aqui encerramos mais uma fase de convivência e de formação com a certeza de que minha constituição como profissional, como pesquisador e como docente é uma herança composta também por esse ilustre professor.

À professora Dra. Marlete Sandra Diedrich, pelas frutíferas observações que deram vida a esta pesquisa. Por mais uma vez se submeter aos escritos desse aluno. Pelo olhar atento e interessado sobre meu texto. Pela amizade.

À professora Dra. Patrícia da Silva Valério, pela atenciosa e incisiva leitura deste trabalho. Pela participação instigante e de alta qualidade nessa fase da pesquisa.

À professora Dra. Maria Eduarda Gehring, pela leitura cuidadosa e sensível realizada sobre este trabalho. Pelas relevantes sugestões de recorte e pelas exigências até aqui expressas, as quais qualificaram meu fazer científico.

Ao professor Dr. Dominique Maingueneau, pela teoria. Pela visão aguçada sobre o discurso, pela maneira didática e esclarecedora com que nos convida para uma visão enunciativo-discursiva de Análise do Discurso. Pela acolhida a este trabalho.

À professora Cláudia Stumpf Toldo e, na pessoa dela, aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras da UPF, pelas aulas, pelos debates e pelas contribuições para esta pesquisa, pelo carinho e amizade.

À Karine Castoldi, por organizar nossas vidas no meio acadêmico. Pela amizade.

À Évelyn, minha vida, por ser o meu chão nos momentos que me perdi num céu infinito de ideias e temores, por ser meu porto seguro nas horas que naufraguei em incertezas. Por ser ela e ser eu ao mesmo tempo quando eu já não sabia quem ser. Por entender as ausências que a pesquisa me impunha, por se fazer presente e ter o abraço mais terno do mundo. Por entender meus silêncios e por me suportar nas turbulências das minhas palavras. Por dividir sua vida comigo.

Aos meus pais, Ivanete e Carlos, pelo embate constante que travaram para garantir meu calçado, minha roupa, minha comida. Pelas madrugadas de trabalho e pelas horas extras que enfrentaram para que eu pudesse estudar. Pelo perdão que expressam no olhar todas as vezes que me veem. Pela educação e zelo. Pelo amor incondicional.

Aos meus irmãos Paulo, Márcio, Márcia, Evandro e Ivana, pelo iogurte dividido, pelas roupas emprestadas, pela proteção a esse caçula, pelas dificuldades que enfrentaram por mim e comigo.

À minha família, sobrinhos, cunhadas e cunhados, sogro e sogra, pelo inestimável afeto. Por me fazerem entender que sozinho eu nada seria.

À Universidade de Passo Fundo, pela bolsa de estudos a mim concedida.

Aos dirigentes das instituições religiosas aqui estudadas, por abrirem as portas para mim e me permitirem conhecer um pouco mais de sua fé. Aos participantes dessa pesquisa, por contribuírem para o enriquecimento desse trabalho.

*O impulso de retirar um sentido da experiência, de dar-lhe forma e ordem, é evidentemente tão real e tão premente como as necessidades biológicas mais familiares.*

Clifford Geertz

## RESUMO

Esta pesquisa, intitulada *Dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal: competência discursiva e simulacros das práticas de fé*, desenvolve um percurso investigativo que se delimita em analisar as práticas de fé católica, espírita e evangélica pentecostal, dos sistemas de restrições semânticas que regulam as práticas discursivas de cada matriz religiosa, com vistas à apreensão de um modelo de competência discursiva e dos simulacros produzidos por cada um desses discursos. Este estudo se justifica pela necessidade de investigar, nas práticas discursivas de fé, as coerções exercidas sobre os sujeitos em sua profissão de fé, com ênfase nos traços semânticos dados pelo modelo de competência discursiva, a fim de apreender, dos sujeitos, um comportamento discursivo que sirva como exemplo de fé incorporado no discurso e sua relação com o interdiscurso. O objetivo deste estudo é analisar as práticas discursivas dessas três vertentes religiosas (católica, espírita e evangélica pentecostal), buscando compreender as restrições semânticas que cada sistema impõe e a construção de um modelo de competência discursiva tido como exemplo de fé. As concepções de sistema cultural, religião, representação simbólica e mito, desenvolvidas dentro da Antropologia da Religião por Bourdieu (1974, 1989), Cassirer (1992), Eliade (1979, 1992, 1998) e Geertz (2008), compõem a primeira parte do percurso teórico que embasa este estudo. A interface teórica se completa com o estudo da semântica global, da competência discursiva, da cenografia e do ethos discursivo, desenvolvidos por Maingueneau (1997, 2000, 2008a, 2008b, 2008c, 2010). Os *corpora* desta pesquisa são compostos pela literatura doutrinária de cada segmento religioso, representada pelo Catecismo da Igreja Católica (1997), O que é Espiritismo (2009) e Declaração de fé (2016). Além desse material, os *corpora* se complementam com questionário semiestruturado aplicado a sujeitos de cada uma das vertentes religiosas. A pesquisa se classifica como exploratório-descritiva; bibliográfica, documental e pesquisa de campo com abordagem qualitativa. Cada discurso religioso se inscreve no interdiscurso fomentando sua identidade a partir das relações constitutivas que estabelece com o Outro. Assim, os comportamentos de fé dentro de cada configuração religiosa suscitam uma competência discursiva que vive a constante necessidade de se legitimar, seja através da negação e do silenciamento do Outro, seja através da discursivização cosmogônica de sua origem com o transcendente.

**Palavras-chave:** Discurso. Competência discursiva. Práticas de fé. Simulacros. Sistema de restrições semânticas.

## ABSTRACT

This research, entitled *Dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal: competência discursiva e simulacros das práticas de fé*, develops an investigative path that delimits itself in analyzing the practices of catholic, spiritist and pentecostal evangelical faiths, of the semantic constrains system that regulate the discursive practices of each religion, with the purpose of apprehending a model of discursive competence and the simulacra produced by each of these discourses. This study justifies itself by the necessity of investigating, in the discursive practices of faith, the coercion exercised upon the people in their practice of faith, with emphasis in the semantic features given by the model of discursive competence, in order to apprehend, from the people, a discursive behavior that serves as an example of faith incorporated in the discourse and its relation with the interdiscourse. The objective of this study is to analyze the discursive practices of these three religious strands (catholic, spiritist and pentecostal evangelical), seeking to understand the semantic constrains that each system imposes and the construction of a discursive competence model taken as an example of faith. The conceptions of cultural system, religion, symbolic representation and myth, developed inside the Anthropology of Religion by Bourdieu (1974, 1989), Cassirer (1992), Eliade (1979, 1992, 1998) and Geertz (2008), compose the first part of the theoretical path that supports this study. The theoretical interface completes itself with the study of the global semantic, the discursive competence, the scenography and the discursive ethos, developed by Maingueneau (1997, 2000, 2008a, 2008b, 2008c, 2010). The *corpora* of this research is composed by the indoctrinate literature of each religious segment, represented by the Catechism of the Catholic Church (1997), What is Spiritism (2009) and Declaration of faith (2016). Beyond this material, the *corpora* complement itself with semi-structured questionnaire applied to people from each of the religious strands. The research classifies itself as exploratory-descriptive; bibliographic; documentary and field research with a qualitative approach. Each religious discourse inserts itself in the interdiscourse fostering its identity from the constitutive relations that they establish with each other. Therefore, the faith behaviors inside each religious configuration raise a discursive competence that lives the constant necessity of legitimizing itself, either through denial and the silencing of the Other, or through the cosmogonic discursivization of its source with the transcendent.

**Keywords:** Discourse. Discursive competence. Faith practices. Simulacra. Semantic constrains system.

## **LISTA DE ESQUEMAS**

Esquema 1 – Planos constitutivos do discurso.....	64
---	----

## LISTAS DE FIGURAS

Figura 1 – Ethos discursivo.....	77
Figura 2 – Composição dos Espíritas no Brasil.....	90
Figura 3 – Etapas da pesquisa.....	98
Figura 4 – Dispositivo de análise dos <i>corpora</i> .....	103
Figura 5 - Catecismo Edição Popular.....	106
Figura 6 - Catecismo Edição CNBB.....	110
Figura 7 - Catecismo Edição Típica Vaticana.....	110
Figura 8 - Catecismo Edição Portuguesa.....	111
Figura 9 - O que é Espiritismo.....	135
Figura 10 - Declaração de Fé.....	148

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Modelo de constituição do discurso por Enfraquecimento.....	62
Quadro 2 – Modelo de constituição do discurso por Harmonização.....	62
Quadro 3 – O desejo de Deus.....	115
Quadro 4 – A providência e o escândalo do mal.....	117
Quadro 5 – Jesus.....	121
Quadro 6 – A Igreja é católica.....	125
Quadro 7 – O sentido da morte cristã.....	128
Quadro 8 – As obras divinas e as missões trinitárias.....	132
Quadro 9 – Síntese analítica do discurso católico.....	134
Quadro 10 – O fim providencial das manifestações espíritas.....	137
Quadro 11 – O homem depois da morte.....	142
Quadro 12 – Síntese analítica do discurso espírita.....	147
Quadro 13 – Apresentação da Declaração de Fé.....	151
Quadro 14 – Sobre as obras de Cristo.....	153
Quadro 15 – Os dois destinos.....	155
Quadro 16 – A corrupção total do gênero humano.....	158
Quadro 17 – A igreja.....	162
Quadro 18 – A natureza das línguas.....	165
Quadro 19 – Síntese analítica do discurso evangélico pentecostal.....	167
Quadro 20 – Modelo do discurso católico.....	169
Quadro 21 – Modelo do discurso espírita.....	173
Quadro 22 – Modelo do discurso evangélico pentecostal.....	177
Quadro 23 – Cenário social por faixa etária.....	183
Quadro 24 – Cenário social por gênero.....	184
Quadro 25 – Cenário social por escolaridade.....	184
Quadro 26 – Cenário geral.....	185
Quadro 27 – Cenário geral por idade e gênero.....	186
Quadro 28 – Cenário geral por escolaridade.....	186
Quadro 29 – Panorama semântico de registro positivo.....	196

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Composição religiosa do Brasil.....	83
Tabela 2 – População evangélica por denominação religiosa .....	94
Tabela 3 – Divisão da abordagem dos sujeitos.....	97

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>O SISTEMA CULTURAL, A RELIGIÃO E O HOMEM.....</b>	<b>24</b>
2.1	CAPACIDADE SIMBÓLICA E LINGUAGEM.....	29
2.2	SISTEMA RELIGIOSO E O ETHOS CULTURAL.....	35
2.3	REVISITANDO AS CONCEPÇÕES DE MITO.....	42
<b>3</b>	<b>ANÁLISE DO DISCURSO: uma leitura de fronteiras.....</b>	<b>47</b>
3.1	INTERDISCURSO.....	48
3.2	COMPETÊNCIA DISCURSIVA, INTERINCOMPREENSÃO E SIMULACRO.....	55
3.3	NO FIO DISCURSIVO: a tessitura do tempo, do espaço e do corpo enunciativo.....	62
<b>3.3.1</b>	<b>Da identidade discursiva: planos constitutivos do discurso.....</b>	<b>64</b>
<b>3.3.2</b>	<b>Da legitimação do discurso: cenografia e ethos.....</b>	<b>70</b>
<b>4</b>	<b>METODOLOGIA E ANÁLISE.....</b>	<b>79</b>
4.1	DA FÉ QUE MOVE MONTANHAS À FÉ QUE MOVE MULTIDÕES.....	81
<b>4.1.1</b>	<b>Da Igreja Primitiva: os solavancos da fé católica.....</b>	<b>83</b>
<b>4.1.2</b>	<b>Dos sinais de mediunidade: o berço do espiritismo.....</b>	<b>87</b>
<b>4.1.3</b>	<b>Dos rearranjos pentecostais: o avivamento evangélico.....</b>	<b>91</b>
4.2	CONSTITUIÇÃO DOS CORPORA.....	95
4.3	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	100
<b>5</b>	<b>DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS ÀS FRONTEIRAS DA FÉ.....</b>	<b>105</b>
5.1	PRÁTICAS DISCURSIVAS DE FÉ CATÓLICA.....	105
5.2	PRÁTICAS DISCURSIVAS DE FÉ ESPÍRITA.....	134
5.3	PRÁTICAS DISCURSIVAS DE FÉ EVANGÉLICA PENTECOSTAL.....	147
5.4	ESPAÇO DISCURSIVO DO FERVOR: interincompreensão e simulacros.....	167
<b>5.4.1</b>	<b>Do discurso de fé à fé no discurso.....</b>	<b>180</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>198</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>208</b>
	<b>APÊNDICES.....</b>	<b>213</b>
	Apêndice A - Questionário Semiestruturado.....	214
	<b>ANEXOS.....</b>	<b>218</b>
	Anexo A - Folha de rosto para pesquisa envolvendo seres humanos.....	219

## 1 INTRODUÇÃO

A fome, a guerra, a pestilência, o caos, o medo, a desordem, o futuro. Nenhum desses entraves é mais profundo e nenhum nos manipula tanto como a capacidade de crença que viemos aprimorando desde os primeiros registros da nossa presença no mundo. Aliás, direta ou indiretamente, todas as tragédias, assim como todas as virtudes humanas, são filhas da crença. Crer é uma maneira de estar convicto de que a nossa interpretação sobre a realidade é a mais plausível e a mais verdadeira dentre todas as interpretações que a própria realidade permite a nós tecer.

É sob essa ótica que olhamos para o indivíduo. O homem é um ser atravessado pela crença e pode constituir-se daquilo que crê. Crer é uma forma de estar no mundo, crer é ter determinada percepção sobre a própria existência, crer é uma das possibilidades de ser. A crença, desde o nosso ancestral mais primitivo – dotado de um sistema encefalado – deu seus primeiros passos, não com suas pernas, porque a crença não tem estrutura para mover-se sozinha, mas com as pernas da linguagem.<sup>1</sup> A linguagem, desde a entrada do homem no mundo das significações, carregou a crença sobre seus ombros. Foi através da linguagem que o homem fundamentou e propagou suas crenças. Linguagem e crença são duas das facetas que instauram a realidade e dão sentido a ela, mas é só por vias da linguagem que a crença é experienciada, explicada, interpretada. A língua, tal como já asseverara Benveniste (2006), é a interpretante da sociedade.

Embora o recorte e o objetivo deste estudo sejam mais específicos, como detalharemos mais adiante, o principal axioma que traz água para o nosso moinho é o de que a religião, a crença, a religiosidade e a experiência religiosa são todas vivenciadas na linguagem. É através da linguagem que vivenciamos nossa fé. As práticas de fé que ligam o mundo imediato ao mundo transcendente se materializam no formato de práticas discursivas. A linguagem nos permite ser judeus, muçulmanos, budistas, hindus, cristãos ou o que quisermos ser. Contudo, sem linguagem não somos nada. Antes da fé, da submissão ou da lealdade, a religião depende da linguagem para legitimar suas doutrinas e seu universo de sentido.

Grande parte das religiões propagadas mundo afora discursiviza sobre a incessante luta que se trava entre o bem e o mal. Se a religião é praticada por vias da linguagem, então é sobre a linguagem que se molda o sistema doutrinário, ou melhor, é no discurso que se instaura um sistema global de coerções semânticas, cujos moldes estabelecem os limites entre

---

<sup>1</sup> Apesar desse posicionamento, reconhecemos a existência das crenças que fazem o caminho inverso. Crenças essas que, desvinculadas da linguagem, são acessadas pela *não-palavra*, como o Zen budismo, por exemplo.

o Eu e o Outro, entre o Bem e o Mal. Tal sistema tem a função de restringir ou permitir, aprovar ou refutar, impingir ou rechaçar as mais diversas práticas humanas, tidas como práticas discursivas do “nós” ou do “eles”. O incesto, a monogamia, a exposição a cadáveres, a vestimenta, a ingestão de alimentos, tudo é perpassado pelo discurso. Tudo é discurso.

Um pequeno percurso pela história da humanidade – em específico, pela história das principais raízes religiosas em âmbito global – nos fornece um panorama, ainda que brevíssimo, sobre as fronteiras do discurso e o fantasma do mal que se acomoda nas veias da identidade discursiva, ameaçando-a por uma eternidade enunciativa. Cada uma das principais estruturas religiosas que perpassam o pensamento humano está cravejada de lutas por fortalecer uma identidade discursiva, lutas cujo histórico foi escrito com a pena da guerra e o sangue dos opositores.

Do hinduísmo é sabido que a deusa Kali – em algumas culturas, deusa da morte, em outras, a representação da natureza e de tudo o que há – tem fabricado milhares de vítimas ao longo dos séculos. A essa sanguinária deusa (que leva um colar de crânios ao pescoço e uma saia de braços decepados na cintura) já foram ofertados sacrifícios humanos que ultrapassam a casa de 20 milhões de pessoas. Enquanto isso, na Birmânia budista era comum o sacrifício de homens imaculados – geralmente soterrados – em troca de proteção e santificação do local.

As guerras narradas pelos escritos bíblicos, principalmente nos livros de Josué e Juízes, dão conta de genocídios e de outras atrocidades que o judaísmo registrou como batalhas travadas – e vencidas – em nome de Deus. A crença dos cristãos, por sua vez, tanto sofreu como causou sofrimento. Antes de se erguer a figura arrebatadora de Constantino (meados de 313 d.C.), que oficializaria o cristianismo como religião oficial, os cristãos primitivos estiveram à mercê de Nero (64 d.C.) e de seus sucessores. A prática de rituais cristãos era proibida, estando, quem ousasse executá-los, sujeito à perseguição, à tortura e à morte. Em contrapartida, depois de se fortalecer durante o século seguinte, os cristãos viriam a perseguir, em nome de Deus e da fé, quaisquer grupos que se demonstrassem hereges em relação à fé proferida pelo cristianismo católico romano. As torturas e as penas de morte praticadas pela Inquisição no período medieval terminaram. Contudo, a organização criada na época permanece ativa sob a alcunha de “Congregação para a Doutrina da Fé” e da qual Joseph Ratzinger foi chefe antes de se tornar Papa em 2005.

O islamismo, apesar de não se resumir apenas a guerras, segue, no último meio século, numa guerra quase que contínua no Oriente Médio em defesa dos princípios religiosos instaurados a partir da interpretação do Alcorão. É evidente que tais conflitos não se encerram apenas no mundo árabe. A guerra santa (jihad) contra Satã (contra a América e até mesmo

contra o Cristianismo) deixou um grande lastro de sangue em 11 de setembro de 2001, quando do ataque às Torres Gêmeas, nos Estados Unidos. Além disso, os conflitos levantados por extremistas religiosos, depois de muitos precedentes, voltaram a manchar, no presente século, a velha Europa. As provocações feitas pelo jornal satírico francês Charlie Hebdo aos muçulmanos tiveram como resposta o ataque à sede do periódico. A autoria do ataque – e das mortes resultantes – foi reivindicada por membros do Estado Islâmico como retaliação às publicações ofensivas à crença muçulmana.

Muito ainda teríamos que falar sobre os corpos que tombaram em nome da crença, uma vez que apenas essas linhas discorridas não dão conta de lembrar os mortos da fé. Contudo, não é o objetivo deste estudo catalogar os embates religiosos ao longo da história, além do que seria uma escrita acadêmica complexa e interminável. Do panorama apresentado, vê-se que o diálogo e a tolerância ainda são os melhores combustíveis para se conviver com as diferenças e que a falta deles resulta em atentados contra a dignidade humana e a vida. Cabe desde já adiantar que uma das contribuições sociais deste estudo compromete-se exatamente com a necessidade de promover um encontro amigável, respeitoso e tolerante entre os discursos a serem estudados.

Mas por que estudar as práticas de fé do discurso religioso? E por que estudá-las por vias do discurso? A escolha vai além do compromisso acadêmico, resultando primeiramente da motivação e da inquietação pessoal que acompanha minha trajetória. Hoje, como pesquisador, consigo olhar para as mais diversas manifestações religiosas – e culturais – de forma crítica e interpretativa. No entanto, minha visão nem sempre foi tão clara e empática. Evoluímos sempre, ou, como diria Galeano, somos malfeitos, mas sempre temos a oportunidade de melhorar.

Caçula de uma família de seis filhos, composta por um pai que saiu da roça para trabalhar como carpinteiro e uma mãe que se tornou costureira pela necessidade de ajudar nas receitas da casa, fui criado com a rigidez e o afeto necessários que a educação de uma criança demandava nos anos 90. Meus pais anunciaram a adesão ao discurso religioso evangélico no ano de 1978, data em que passaram pelo batismo das águas na Congregação Cristã no Brasil<sup>2</sup>. Daí em diante, a educação dos filhos seria regulada pelos princípios que o sistema semântico-religioso dessa comunidade discursiva orquestrava. Sim, meus irmãos e eu fomos criados e educados entre os bancos e corredores da igreja. Desde tenra idade éramos testados no amor

---

<sup>2</sup> A Congregação Cristã no Brasil é uma instituição religiosa filantrópica, apolítica e discreta, que se desenvolveu no Brasil a partir do ano de 1910 como resultado do trabalho missionário do italiano Luigi Francescon. Os primeiros grupos de crentes provenientes dessa vertente religiosa se formaram em Santo Antônio da Platina, no Paraná, e no bairro do Bom Retiro, em São Paulo.

ao próximo, no respeito aos mais velhos, na valorização do arroz e do feijão que se acolherava em nosso prato e da honestidade com os homens como um sinônimo da honestidade que estávamos desenvolvendo para com Deus. As portas da igreja se abriam aos domingos pela manhã para receber a nós, crianças e jovens, com o intuito de nos fortalecer numa postura similar à índole de Jesus Cristo.

Nos anos 80, meu pai, num ato de doação pessoal, passou a ministrar os cultos e dar atendimento às famílias daquele grupo religioso. O termo “doação” se deve ao fato de que os membros que desempenham qualquer função na Congregação Cristã no Brasil, desde a limpeza da igreja até a presidência dos serviços religiosos, não recebem remuneração pelas atividades que desenvolvem. A instituição não pratica a cobrança de dízimo e, portanto, todos declaram trabalho voluntário, quando o fazem. Fazer parte do corpo ministerial do citado grupo religioso trouxe muitos aprendizados tanto para meu pai, quanto para nós, a família. O primeiro deles foi a prática do duro exercício de anulação pessoal em prol do bem-estar do próximo. Além disso, as escolhas pessoais de cada membro da família vinham sempre pautadas pelo lícito e o ilícito, pelo certo e o errado, pelo louvável e o desprezível. O repartir do pão era feito de forma literal e, inúmeras vezes, ampliado no seio da família frente à necessidade de repartir também o calçado, a roupa, o teto.

A força que encontramos na religião para enfrentarmos as adversidades – que não foram poucas – era retroalimentada pela força com que nos dedicávamos às nossas práticas de fé. Um a um, fomos todos sendo formados para aquele estilo de vida e todos fomos declarando, sem palavras, nossa adesão à fé cristã através do batismo por imersão. Uma das inquietações que movimenta este estudo está intimamente ligada ao meu histórico religioso, uma vez que conviver com o ‘Outro’, que não estava previsto dentro do sistema semântico da minha religião, era um desafio que me cobrava posturas mais complexas do que apenas se posicionar entre a luz e as trevas, o bem e o mal. Partilhar o cotidiano com familiares, amigos e conhecidos que não professavam o mesmo credo doutrinário que eu me fez buscar a essência da minha religião e entender a função dela na minha vida e na vida daqueles que não estavam filiados a ela. Conviver com o outro me fez conhecer o meu lugar e o lugar da minha fé no mundo.

A primeira pergunta “por que estudar as práticas de fé?” parece ir sendo respondida, mas ainda resulta incompleta. É preciso considerar que nossa nação, baseada no princípio democrático de um Estado laico, sempre esteve em dívida com as diferenças e com a pluralidade. Essa dívida não se restringe apenas ao aspecto religioso, ela também se materializa no formato de preconceito étnico-racial, na desigualdade econômica e cultural

entre classes sociais, na violência de gênero, no educacionismo, na homofobia e até mesmo no preconceito linguístico. A tinta da democracia que definiu a nossa Constituição ainda não preencheu as linhas que deveriam versar sobre dignidade e igualdade. Por conta disso, estudar as religiões a partir de uma proposta tolerante, conciliável e harmônica representa não só uma motivação pessoal, mas uma necessidade sociopolítica, um brado que, embora sufocado, se pretende disruptivo. Nas palavras de Pico Della Mirandola (2008), o alinhamento transcendente das religiões nos leva para uma coincidência metafísica de cada crença. A escrita acadêmica que se molda neste estudo é sonhadora e se veste com um véu de utopia, pois se corrói pela ansiedade em estudar as práticas discursivas que são fomentadas por um objetivo único, a paz.

A segunda pergunta - Por que estudar as práticas de fé por vias do discurso? - parece estar respondida na afirmação de que a religião é vivida na e pela linguagem. O discurso é o que permite a profissão de fé. Contudo, cabe o registro que motivou a busca pela tese que aqui se pretende verificar (quicá comprovar). Minha dissertação de mestrado promoveu um estudo sobre a identidade da mulher no discurso da imigração italiana no sul do país. Nesse estudo, foram levantados traços identitários, em relação à mulher, que se camuflavam no discurso. Pôde-se comprovar que havia alguns critérios para que um sujeito ocupasse o lugar identitário de mulher dentro do sistema de representações simbólicas da imigração italiana; alguns dos requisitos exigidos do sujeito pautavam sobre: assumir a necessidade do casamento, admitir e louvar a maternidade de muitos filhos, entender o trabalho como uma prática vital, afinar-se aos símbolos da conjuntura ideológica e da comunidade em que estava inserido e, acima de tudo, apreender todos esses pré-requisitos como benesses divinas.

Na banca de defesa final, uma das arguidoras, a professora doutora Marlete Sandra Diedrich, sugeriu que se verificasse, num próximo estudo, o papel da fé nos comportamentos culturais, já que, segundo o estudo realizado, todas as mulheres daquele recorte analítico se submetiam aos requisitos de mulher na italianidade por um compromisso indelével com a fé e com Deus. Essa ponderação nos fez olhar para o discurso como o mecanismo mais frutífero para o estudo das religiões. Eis que surgia aí a argila informe que daria corpo à nossa tese. Isso posto, passemos agora aos detalhes da pesquisa.

A temática em torno da qual se desenvolve esta pesquisa compreende o (inter)discurso, a competência discursiva e as práticas discursivas católicas, espíritas e evangélicas pentecostais. Ademais das motivações pessoais, estudar os sistemas religiosos citados a partir de uma abordagem discursiva é uma escolha teórica que evidencia o interesse em contribuir com os estudos de análise do discurso, de vertente francesa, especialmente no

que se refere ao quadro teórico-metodológico de Dominique Maingueneau através do primado do interdiscurso, da competência discursiva e da semântica global. A pesquisa, ao promover uma interface teórica, também pretende ampliar sua contribuição para os estudos da Antropologia da Religião, relacionados à religião, à religiosidade, à experiência religiosa e à hierofania nas matrizes de fé católica, espírita e evangélica pentecostal. Além disso, a pesquisa pretende promover uma exploração das práticas religiosas sob uma lente cultural, entendendo cada sistema religioso como um sistema de representações simbólicas.

Ao consultarmos o Banco de teses e dissertações da Capes (2018), verificamos a ampla produção científica que vem sendo desenvolvida nas pesquisas que envolvem as mais diversas práticas religiosas. Uma busca com a tag ‘Discurso Religioso’ nos fornece acesso a mais de 49.500 textos acadêmicos, variando entre o estudo de mecanismos dentro de cada sistema religioso até estudos comparativos de cada vertente religiosa, sob o olhar metodológico de diferentes disciplinas e teorias. Alguns desses estudos promovem, tal como pretendemos, uma abordagem discursiva sobre a religião, outros apenas incluem o termo “Discurso religioso”, de acordo com o uso comum, para referir-se a sermões e manifestações verbais. Ao reformularmos a busca com a tag ‘Competência discursiva’ e restringi-la sob o filtro de ‘Doutorado’, nos deparamos com o total de 4.802 Teses, das quais poucas abordam o discurso religioso como objeto de estudo (Crenças Sul-pantaneiras, Prática da psicografia, Corpo e presença na Bíblia Sagrada entre outros).

Operamos mais uma busca com a tag ‘Discurso Religioso + Competência Discursiva + Maingueneau’, com filtro para Doutorado. O resultado nos apresentou o número de 14.649 textos. Há que se considerar que nem todas as produções aí elencadas são sobre o Discurso Religioso, pois a tag ‘Maingueneau’ e a tag ‘Competência Discursiva’ ampliaram os resultados apresentando estudos posicionados nos mais diversos campos discursivos. Os estudos que realizaram uma análise sobre o discurso religioso, em sua maioria, são sobre instituições religiosas específicas, ou sobre categorias teóricas (Igreja Batista, Discurso Religioso Neopentecostal, Discurso Religioso na Igreja Universal do Reino de Deus, Identidade Religiosa e Parâmetros Curriculares, Discurso Messiânico, Protestantismo Brasileiro, Discurso Religioso Midiático, Discurso do Evangelho da Prosperidade). Ao restringir a mesma pesquisa para os filtros de Grande Área de Conhecimento ‘Linguística, Letras e Artes’, o número de teses que encontramos foi de 4.500 textos.

Das teses consultadas, nenhuma propõe um recorte como o feito neste estudo: uma análise das relações interdiscursivas entre os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal e a verificação da competência discursiva como exemplos de fé, além do estudo

dos simulacros construídos por cada um desses sistemas semânticos (católico, espírita e evangélico pentecostal) como resultado da interincompreensão regrada. Um estudo de natureza similar foi realizado por Edvânia Gomes da Silva (2006), na Unicamp, sob orientação do professor doutor Sírio Possenti, com um enfoque diferente. Nesse estudo de Silva (2006), foram analisados dois movimentos distintos (Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica) no âmbito do espaço discursivo da fé católica, com vistas a investigar o desenvolvimento de cada um desses movimentos no que tange à interincompreensão regrada e ao simulacro que cada um desses posicionamentos constrói de seu outro.

O que incentiva a realização da nossa pesquisa é a oportunidade de averiguar três movimentos religiosos fortemente incrustados na prática discursiva do contexto atual brasileiro. Essas práticas discursivas se solidarizam às práticas culturais, políticas e sociais por partilharem de uma fonte comum: o controle exercido por sistemas semânticos globais. O estudo do discurso religioso constituído a partir das realocações interdiscursivas entre a formação discursiva católica, espírita e evangélica pentecostal, apreendidas por meio da análise dos planos constitutivos da semântica global, denota mais uma contribuição significativa desta pesquisa aos estudos da Análise do Discurso, na perspectiva enunciativo-discursiva, no espectro sócio-histórico.

Entendemos que, como contribuições sociais, esta pesquisa traz à tona um fator de grande relevância: a diferença. Ao investigarmos os modelos de competência discursiva em diferentes posicionamentos (católico, espírita e evangélico pentecostal), esperamos ressaltar que as diferenças entre as práticas religiosas estejam vinculadas ao tratamento semântico que cada posicionamento discursivo delega aos seus exemplos de fé. Além disso, como fruto dos desdobramentos culturais, a identidade social de cada matriz religiosa pode ser apontada por meio da investigação do sistema semântico que a discursiviza.

Este trabalho se inscreve na linha de pesquisa *Constituição e Interpretação do Texto e do Discurso*, do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo. O projeto que embasa esta pesquisa foi devidamente submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Passo Fundo e aprovado pelo parecer 3.000.705, registrado com o CAAE 00814818.4.0000.5342, segundo o parecer emitido em 05 de novembro de 2018. O dispositivo teórico-metodológico construído pelo analista pesquisador, a partir das hipóteses e orientações de Maingueneau (2008a), comprova o caráter inovador deste trabalho, uma vez que todo o dispositivo precisa ser elaborado de modo a considerar o objeto de pesquisa e o recorte realizado sobre esse objeto.

Desse modo, primeiramente, pretendemos investigar o discurso de si sobre si, isto é, os materiais publicados em cada posicionamento discursivo nos quais é retratado o modelo de competência discursiva oferecido pelo sistema que molda tal posicionamento. Desse material que compõe a Literatura Dogmática de cada discurso religioso, pretendemos apreender o modelo coercitivo de sistema semântico. Na sequência, investigaremos o discurso do Outro pelo viés da polêmica da interincompreensão regrada, buscando compreender os simulacros do Outro que se constroem no interior de determinado discurso e as relações estabelecidas entre os posicionamentos discursivos no interdiscurso. Por fim, a investigação científica se dará sobre o enunciador<sup>3</sup> e a construção cenográfica por ele realizada sobre seu próprio posicionamento discursivo; essa abordagem nos permite também captar uma imagem de si no discurso, visto que o enunciador deixa transparecer em seus enunciados os filtros semânticos que moldam sua fé. Com essa composição, teremos condições de estudar a cenografia enunciativa e o ethos discursivo que coabitam nas práticas religiosas discursivizadas identitariamente como exemplos de fé.

Frente a esse recorte, a tese aqui defendida configura-se da seguinte forma: os exemplos de fé que se depreendem do discurso religioso, em especial, do discurso católico, do espírita e do evangélico pentecostal, são produtos da competência discursiva gerada no interdiscurso e regulada pelo sistema de restrições de cada um desses discursos.

Com a finalidade de confirmar – ou infirmar – a tese que baliza esta pesquisa, suscitamos as questões norteadoras a seguir, cujas respostas serão corroboradas através do exercício investigativo a que se propõe este estudo. São elas:

- o primado do interdiscurso e seus desdobramentos teóricos possibilitam analisar discursivamente os exemplos de fé católico, espírita e evangélico pentecostal;
- as práticas religiosas católicas, espíritas e evangélicas pentecostais podem ser apreendidas discursivamente por sua materialização no interior desses discursos;
- os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal constituem um espaço discursivo, no interior do interdiscurso, em que se antagonizam os valores de fé de acordo com os tratamentos semânticos de cada posicionamento discursivo;
- a relação entre os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal, por vias da polêmica da interincompreensão regrada, dá-se pelos simulacros que cada discurso constrói sobre as restrições semânticas de seu “outro” no interdiscurso;

---

<sup>3</sup> Esse enunciador, tal como explicitaremos no capítulo 4, não coincide com os líderes religiosos, uma vez que eles já são fiadores instaurados para dar legitimidade a cada prática discursiva religiosa. A análise se fará a partir de entrevistas com membros de cada matriz religiosa.

- o enunciador do discurso católico, espírita e evangélico pentecostal constitui-se em um lugar discursivo que tende a ser ocupado pelos indivíduos que são discursivizados como exemplos de fé.

Mediante tais questões norteadoras, o objetivo geral da pesquisa é, portanto, analisar o discurso de três vertentes religiosas (católica, espírita e evangélica pentecostal), buscando compreender as restrições semânticas que cada sistema impõe para a construção de um modelo de competência discursiva tido como exemplo de fé. Para alcançar tal objetivo, vê-se a necessidade de desdobrá-lo em objetivos específicos, assim expressos:

- a) apreender os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal a partir do primado do interdiscurso;
- b) examinar as práticas religiosas católica, espírita e evangélica pentecostal materializadas no discurso;
- c) verificar as restrições do sistema semântico global do discurso católico, espírita e evangélico pentecostal que fundamentam as práticas religiosas;
- d) averiguar as relações que esses discursos estabelecem entre si no campo discursivo religioso, por meio dos simulacros construídos no movimento enunciativo de interincompreensão regrada;
- e) investigar o estatuto do enunciador no discurso católico, espírita e evangélico pentecostal a partir dos sujeitos que são discursivizados como exemplos de fé.

Demarcamos teoricamente nosso estudo na perspectiva enunciativo-discursiva desenvolvida por Dominique Maingueneau (2004, 2008a, 2008b, 2008c), elencando dessa base teórica o primado do interdiscurso, a competência discursiva, o sistema semântico global, os planos discursivos, a cenografia, o ethos discursivo, a polêmica da interincompreensão regrada e os simulacros. Além dessas categorias de estudos linguísticos, evocamos para nossa pesquisa os estudos sobre a Antropologia da Religião, na perspectiva de Eliade (1979, 1992, 1998), no que tange ao homem religioso e à religiosidade. Além disso, abordamos as ponderações de Bourdieu (1974, 1989) e de Geertz (2008) sobre capacidade simbólica e linguagem, cultura e práticas culturais, além das concepções de mito em Cassirer (1992, 2004), que servirão para explicar alguns aspectos das vertentes religiosas identificados discursivamente.

A interface realizada entre as categorias teóricas elaboradas por Maingueneau e os estudos sobre religião, simbolismo e mito se faz necessária, pois pretendemos partir das práticas discursivas católicas, espíritas e evangélicas pentecostais, demarcadas culturalmente, para investigarmos a constituição de cada sistema discursivo como matéria dada pela prática

simbólica e os exemplos de fé como alinhamento identitário dos indivíduos ao modelo de competência discursiva, fornecido para a construção da imagem de si no discurso e, portanto, constitutivo da identidade social.

Os *corpora* que permitem este estudo se constituem em materiais de cunho doutrinário publicados pelas três comunidades discursivo-religiosas (aos quais denominaremos, doravante, Literatura Dogmática) e questionário semiestruturado com seguidores de cada uma das matrizes religiosas. A composição desses *corpora* se explica pela necessidade de termos três lentes de análise sobre cada um dos sistemas de restrições inserido no espaço discursivo religioso.

A pesquisa é classificada como exploratório-descritiva quanto aos seus objetivos de estudo. Por seus procedimentos técnicos, caracteriza-se como bibliográfica, documental e pesquisa de campo. E, por sua abordagem, é de ordem qualitativa. O capítulo metodológico apresenta em detalhes os desdobramentos da semântica global e seus planos constitutivos relacionados a cada modelo de sistema semântico (católico, espírita e evangélico pentecostal), com vistas a elencar um modelo de competência discursiva e os simulacros produzidos por cada posicionamento. O referido capítulo apresenta também o percurso metodológico materializado na forma de esquema ilustrativo no intuito de esclarecer as relações entre as categorias teóricas principais que dão norte a esta pesquisa.

O texto que estrutura este trabalho de tese é composto por quatro capítulos. O primeiro capítulo trata das concepções de religião e de homem, cujas seções expõem sobre: capacidade simbólica e linguagem, discussão na qual abordamos a cultura como uma rede semiótica responsável por estruturar o comportamento humano. Essa estrutura é sustentada e gerida pela linguagem. A linguagem e a capacidade de significação (e simbolismo) não só norteiam a vida do homem, mas também garantem a possibilidade de ‘humanidade’, de modo que fora dessa realidade não se tem acesso ao indivíduo humano. A seção seguinte discorre sobre a noção de sistema cultural e ethos, fortalecendo a perspectiva de que a religião é a fonte promotora do ethos cultural de um povo. A última seção do primeiro capítulo aborda as noções de mito na Antropologia da Religião e consolida a necessidade do mito como nascedouro das explicações humanas sobre os fenômenos que permeiam nossa vida, principalmente a vida religiosa.

O segundo capítulo expõe primeiramente sobre as concepções de discurso e análise de discurso com base na proposição teórica construída por Dominique Maingueneau. A seção se dedica em realizar um percurso de leitura que parte da concepção de interdiscurso – com seus desdobramentos em universo, campo e espaço. Decorrente do primado do interdiscurso,

apresentamos a noção de competência discursiva e suas implicações nas relações interdiscursivas – interincompreensão regrada e simulacro. Discorremos, na última seção do capítulo 2, sobre a semântica global e os planos constitutivos do discurso. As concepções de cenografia e de ethos discursivo também recebem devido espaço, já que representam parcela importante na análise que visa verificar a tese sobre os exemplos de fé no discurso católico, espírita e evangélico pentecostal como resultados da competência discursiva que cada sistema semântico demanda.

O terceiro capítulo realiza um sucinto histórico sobre a constituição das três vertentes religiosas no mundo e suas particularidades no contexto brasileiro. Após algumas linhas que descrevem os *corpora* desta pesquisa, constam os procedimentos metodológicos e a construção do dispositivo de análise. Nessa seção, propomos a aproximação das concepções de cultura, religião, capacidade simbólica, mito e linguagem, discutidas no primeiro capítulo, ao quadro teórico-metodológico postulado por Dominique Maingueneau, bem como às categorias teóricas de competência discursiva, interincompreensão regrada, simulacro, cenografia e de ethos discursivo. Finalizamos o capítulo com a análise dos *corpora*. Nesse espaço, realizamos a apresentação dos modelos de sistema semântico constituídos na Literatura Dogmática de cada matriz religiosa, detalhando seus respectivos planos constitutivos. Em seguida, apresentamos, ancorados nos semas levantados no modelo semântico, a interincompreensão que se verifica em cada formação discursiva e os simulacros que por elas se produzem sobre o Outro. Finalmente, a análise das cenografias e dos ethé apreendidos nos três modelos é exposta numa discussão que rememora a postura do fervor como competência discursiva.

## 2 O SISTEMA CULTURAL, A RELIGIÃO E O HOMEM

O que é a vida? Qual o sentido da vida? Quando ela se inicia e/ou se encerra? Perguntas desse molde vêm sendo feitas desde que o homem deu entrada no mundo cognitivo e desde que seu sistema encefalado pôde compreender sua existência no espaço. Esse estudo não tem a pretensão de responder a tais interpelações, nem ousa fornecer justificativas que expliquem o porquê de estarmos presos nesse período compreendido entre nascimento e morte a que damos o nome de vida. No entanto, o que percebemos é que grande parte dos fenômenos que permeiam a vida humana vem recebendo inúmeras e diversificadas explicações ao longo da caminhada da humanidade no tempo e no espaço. O sistema cultural, um dos pilares de sustentação da condição humana, é o mais solícito em dar respostas acerca desse ciclo. Entrelaçado ao sistema cultural, o homem deu vida a outro sistema que lhe fornecesse segurança sobre sua presença no mundo, o sistema religioso. Assim, em diferentes pontos do globo, tanto a cultura como a religião têm se esmerado em abrandar a aflição humana sobre sua origem, seu propósito e sua futuridade.

O ciclo de vida humana, para algumas culturas, parece se encerrar com a morte, já para outros sistemas culturais – e religiosos, esse fenômeno não é nada mais que uma passagem ou um retorno. Vemos que o mesmo fenômeno – físico e fisiológico – é carregado de valores religiosos, e, portanto, culturais bastantes distintos. É sobre os sistemas religiosos e culturais que nos debruçaremos, por vias do discurso. O percurso pensado para este capítulo visa acionar alguns princípios teóricos da Antropologia da Religião, já que essa disciplina tem como objetivo analisar, através da utilização de metodologias legítimas, o fenômeno religioso como um fato humano. Essa visão pretende superar a tendência etnocêntrica que nos levaria a considerar como legítima apenas uma experiência religiosa, além do que, através do relativismo cultural que propõe a mesma disciplina, é possível investigar cada quadro religioso como um sistema cultural a partir dele mesmo, isto é, a partir de seu próprio sistema de valores simbólicos.

Propor um estudo como esse, pautado na disciplina da Antropologia da Religião, significa buscar compreender como o homem foi e continua sendo visto por ele mesmo pelo viés de uma das mais significativas das suas manifestações, a religião. Isso não significa que busquemos analisar a validade das religiões. Partimos do pressuposto de que a religião concentra-se no centro das ações humanas, ou melhor, “a religião situa-se no coração da cultura, da sociedade. É-lhe o próprio coração.” (LIBÂNIO, 2002, p. 67). Diante dessa

perspectiva, nos dispomos em realizar uma investigação científica sobre os fenômenos religiosos enquanto experiência antropológica culturalmente contextualizada.

De início, a primeira seção deste capítulo perpassa os postulados de Mircea Eliade (1979, 1992), um dos autores que fundamenta nossa interface teórica entre a Antropologia da Religião e a Análise do Discurso. Desse autor acionamos algumas noções de avultada importância na pesquisa, quais sejam, o sagrado e o profano, a capacidade simbólica, a cosmogonia e a hierofania, além de outros conceitos implicados nesses primeiros. Na segunda seção nos dedicamos em estabelecer um elo sincrônico entre o sistema religioso e o sistema cultural, apreendidos numa unicidade como o *ethos* de um povo, ou de um grupo, tal como nos viabilizam os escritos de Clifford Geertz (2008). A terceira seção discorre sobre as concepções de mito e seus desdobramentos, apresentadas numa interação teórica entre Pierre Bourdieu (1974, 1989), Ernest Cassirer (1992), Mircea Eliade (1998).

Para falar sobre cultura, e ao mesmo tempo sobre religião, há que se considerar, conforme Geertz (2008), esses dois campos do fator humanidade como um sistema simbólico que moldará os comportamentos, os rituais e os estados de consciência. Além disso, discorrer sobre religião exige definir alguns termos que requerem um acabamento mais específico. O primeiro deles designa propriamente o que se entende por religião, no contexto da Antropologia da Religião. Atrelado a esse conceito, é preciso fixar também as concepções de religiosidade e experiência religiosa. Começemos, então, por mensurarmos o conceito de experiência religiosa.

A experiência religiosa, conforme nos orienta Schiavo (2004), é a capacidade que o ser humano tem de acessar o transcendente, isto é, de sair para além de sua condição humana por meio da reflexão, do sonho ou até da imaginação. A experiência religiosa não necessita estar vinculada a uma religião, pois é apenas o contato do ser humano com algo que acredita ser a causa de sua existência e que explica tanto suas limitações como lhe dá a segurança para enfrentar a obscuridade do futuro (SCHIAVO, 2004). Por se tratar de algo extremamente abstrato, a experiência religiosa tende a materializar-se na forma do que Schiavo (2004) define como religiosidade. A religiosidade é a manifestação das experiências religiosas nas mais diversas formas de orações, crenças, festejos, rituais, símbolos etc. O homem, conforme Geertz (2008), ao longo da história, tem se mostrado susceptível às disposições impingidas pelos sistemas religiosos, isso significa dizer que, se sua tendência à experiência religiosa for estimulada corretamente por meio da religiosidade (símbolos, entre outros), este indivíduo poderá ser moldado de forma a aderir, alimentar e reproduzir um sistema religioso.

A religiosidade é, de acordo com Schiavo (2004), o que move o homem a buscar uma explicação para além de seu quadro biológico, uma busca pelo princípio infinito de criação do universo que se caracteriza como uma experiência potencialmente antropológica. Nesse particular, Eliade (1992) afirma que o ser humano é tomado por uma sensação de nulidade, isto é, o ser humano compreende que sua existência não é mais que a criatura. Tal como a experiência religiosa, a religiosidade não precisa estar vinculada a uma religião. A religiosidade, numa concepção bastante próxima ao teor do sagrado descrito por Eliade (1992), é apresentada por Libânio (2002, p. 73) como “a dimensão do ser humano de abertura para o mistério, sua inclinação para as realidades religiosas”.

Eliade (1979) apresenta uma visão que fundamenta os conceitos por ora abordados quando afirma que é constituinte do homem integral transcender e conhecer outras situações que vão para além de sua condição histórica. O homem ascende, por exemplo, ao estado onírico ou de melancolia, ou de evasão etc., sendo que nenhum destes estados é histórico. Além disso, o próprio conceito de cosmogonia em Eliade (1992) parece se entrelaçar com a concepção de religiosidade. Eliade (1992) afirma que o homem religioso vive uma constante sacralização do mundo e, para isso, promove uma imitação da criação do cosmos executada pelos deuses, ao que Eliade (1992) chama de cosmogonia.

Diferente da religiosidade e da experiência religiosa, a religião, de acordo com Schiavo (2004), nada mais é que a padronização exercida por um grupo social ou cultural para relacionar-se com o Transcendente, isto é, a religião é a institucionalização da experiência religiosa e da religiosidade. Schiavo (2004) entende a religião como uma estrutura simbólica que busca fornecer coesão à existência humana. Toda e qualquer religião estabelece uma ligação com um ser superior, além do que discursiviza sua origem no sobrenatural. Sobre esse aspecto entendemos que Geertz (2008, p. 68) se aproxima de Eliade (1992) ao afirmar que “a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”.

A concepção de religião (*religio*), desde sua origem na cultura latina pré-cristã, passou por inúmeros processos metamórficos. De acordo com Schiavo (2004), quando surgiu, o termo carregava em si o significado de exatidão, consciência e lealdade. Esteve a serviço do sentido de reler (*relegere*), sendo transmutado para a significância de religar (*religare*), até ter uma descrição intermediária promovida por Agostinho (*apud SCHIAVO, 2004*), reeleger (*religere*). Distante dessa proposição, encontramos a concepção de religião para as culturas mais antigas que viam a prática religiosa, ou a religião, como uma maneira de transmissão e manutenção de uma visão de mundo. Nessa mesma esteira de discussão, encontramos em

Bourdieu (1974) uma assertiva que classifica a religião como um sistema estruturante, cuja contribuição será impor dissimuladamente os princípios de estruturação, de percepção e de pensamento do mundo. A religião representava, para as culturas primitivas, uma norma para o bem viver. (SCHIAVO, 2004). Dessa forma, a religião “é, em parte, uma tentativa [...] de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta.” (GEERTZ, 2008, p. 93).

Em consonância às demais perspectivas, Libânio (2002, p. 72) categoriza a religião como “a dimensão institucional e organizada do campo religioso por meio de espaços, tempos, ritos, símbolos, doutrinas, liturgias, autoridades, práticas, tradições, comunidades, mitos, artes etc”. Vislumbramos, nesse aspecto, uma relação de dependência entre religião e religiosidade, uma vez que a religiosidade, “com seus alicerces espiritualidade, mística, sentimento, piedade” (LIBÂNIO, 2002, p. 73), representa a carência, o apetite, a necessidade de o homem transcender, a religião se constitui como o agente preparado para saciar essa fome. No entanto, é preciso destacar que a dependência não é recíproca, pois enquanto a religião depende da religiosidade – tendência do ser humano a acessar outras realidades (ELIADE, 1979) além da realidade histórica – para constituir-se como estrutura estruturante (BOURDIEU, 1989), a religiosidade não carece da religião para operar sobre o homem. A religiosidade é mais ampla e não deve ser vista como um “subproduto da religião” (MIRANDA, 2012, p. 75). A religião serve apenas como canal ou ambiente para a expressão da religiosidade.

Ao considerarmos a religião como um agente institucionalizado, conseqüentemente, perceberemos que ela é dotada de estabilidade para que se sustente. Já a religiosidade, em se tratando de uma inclinação subjetiva, é movimentada pela criatividade que ultrapassa os moldes da estrutura rígida da religião. A religiosidade é pluralizada pelos vários acessos ao transcendente e, portanto, não se submete ao sentimento de pertença conclamado pela religião. Isso tudo porque “o crer está disseminado em pequenas estruturas do crer. A religião continua a existir também fora da ‘Igreja’, disseminada de forma subjetiva, fragmentada e fluída”. (PORTELLA, 2008, p. 40), ou seja, fora da religião o indivíduo ainda vive, de forma segmentada e deslizando, suas experiências religiosas.

Cabe citar ainda as ponderações sobre religião como um sistema que interfere nas concepções que se tem sobre o homem e sobre a sociedade:

Prefiro falar da religião como um ‘fundo mágico-religioso’, daquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, para indivíduos em suas subjetividades. Aquilo que opera significativamente na vida das pessoas dando-lhes sentido, *nomos*, seja pelo viés da ética ou obediência a um ser divino, de uma incorporação a mitos e ritos que ordenem o seu cosmos particular, seja através de manipulações que constringam o sagrado à eficácia simbólica que a pessoa deseja. (PORTELLA, 2008, p. 37-38, grifo do autor).

Conforme nos sugere a visão de Portella (2008), é preciso apreendermos a religião, além de sua capacidade de institucionalização das experiências religiosas e da religiosidade, como um agente constitutivo da sociedade, isto é, a configuração da sociedade, enquanto acordo tácito, depende do grau de disponibilidade e de envolvimento do indivíduo como *homo religioso* regulado pelo sistema religioso-cultural. Nos escritos de Bourdieu (1974) fica clara a compreensão de que a religião se comporta como uma condição de possibilidade primordial para o consenso. Consenso este realizado sobre os sentidos dos signos e, *a posteriori*, um sentido do mundo, construído e garantido pelo próprio consenso sobre os signos.

Outra vez nos deparamos com o vínculo genesíaco entre religião, cultura e língua. Se o consenso sobre o mundo construído é desenvolvido no consenso sobre os signos, portanto, sobre a língua, então o consenso sobre a globalidade que envolve a consciência e a existência humana ocorre única e exclusivamente na língua. Benveniste (2006) afirma, ao analisar as idiosincrasias que perpassam a linguagem e a sociedade, que linguagem e sociedade nasceram da mesma necessidade, isso porque “a sociedade só se sustenta pelo uso comum de signos de comunicação”. (BENVENISTE, 2006, p. 93). Entenda-se sociedade como os sistemas simbólicos – culturais. Dessa forma, língua e sociedade parecem ser duas facetas do gene humano, uma reflete a outra, considerando que “a língua é o índice das mudanças que se operam na sociedade e na cultura.”

Interessa-nos o laço embrionário que vincula língua e sociedade (no âmbito religioso-cultural), uma vez que pretensiosamente buscamos defender a tese de que a prática religiosa reconhecida como exemplar, dentro de determinada vertente religiosa, só é exitosa porque o sujeito que a pratica compreendia as regras de funcionamento desse sistema simbólico através da desenvoltura da competência discursiva exigida pelo sistema semântico que estrutura a religião em questão. Essa hipótese se ancora na compreensão benvenistiana de língua e sociedade, cujo axioma permite afirmar que “é impossível descrever a sociedade, descrever a cultura fora de suas expressões linguísticas.” (BENVENISTE, 2006, p. 97).

Assim, podemos entender a Antropologia da Religião, como uma antropologia do transcendente, mas que carece constitutivamente da língua, uma vez que produz significados,

por meio dos signos, que vão além do fato cotidiano. O transcendente acessado por meio da língua prova o caráter metafísico da linguagem. Eis porque, “na vida dos indivíduos e das sociedades, a linguagem constitui fator mais importante que qualquer outro.” (SAUSSURE, 2006, p. 14). O que se requer com as ferramentas de investigação científica, tanto da Antropologia da Religião como da perspectiva enunciativo-discursiva, não é contradizer uma religião, nem confirmar o que ela professa, mas conhecer o *sentido* que a experiência religiosa confere às ações e às situações do cotidiano.

Motivados pela concepção de homem que se constitui na língua, propomos, na seção 2.1, um percurso teórico que oportunize o detalhamento dessa premissa dentro da Antropologia da Religião.

## 2.1 CAPACIDADE SIMBÓLICA E LINGUAGEM

Os sistemas culturais – e religiosos – são, como já vimos em Geertz (2008), sistemas simbólicos, isso porque a cultura materializa-se nos símbolos e requer uma partilha de significados. A cultura é, por gênese, pública, porque os significados que ela recobra através dos símbolos também o são. Dessa forma, os símbolos, de acordo com Eliade (1979), têm a função de revelar uma completa realidade que está inacessível aos outros meios de conhecimento, além de não estar acessível também à experiência imediata do homem. No entanto, na obra *Imagens e Símbolos* (ELIADE, 1979) encontramos um ponto do qual discordam o romeno Eliade (1979) e o estadunidense Geertz (2008). De acordo com o texto de Eliade (1979), os símbolos são consubstanciais ao ser humano e precedem à linguagem e, consequentemente, à lógica discursiva.

Nossa interpretação sugere que Geertz (2008) não vê a evolução do homem como o produto de uma sequência de fatos em que primeiro se dá a composição simbólica do homem e depois a entrada dele na linguagem. As características mais exclusivamente humanas foram forjadas numa interação complexa em que o encolhimento da mandíbula, o alargamento da frente, o desenvolvimento singular do sistema nervoso, a estruturação social e a capacidade de criar e usar símbolos coincidiram para fazer desse primata o ser cultural e complexo que hoje se denomina *ser humano*. (GEERTZ, 2008). Ademais, recorreremos a outro texto que discute a composição antropológica do homem atrelada à linguagem. Estamos falando de Émile Benveniste (2005). De acordo com Benveniste (2005), a composição do homem enquanto ser humano dá-se na e pela linguagem. Nunca separado dela, nunca inventor dela. A existência do

homem não pode ser concebida fora da linguagem, isso porque “a linguagem ensina a própria definição do homem”. (BENVENISTE, 2005, p. 285).

Em se tratando do ser humano como um ser cultural, cabe rever também a noção de cultura para fixarmos esse detalhe da composição humana. A cultura, do ponto de vista semiótico, é a soma dos significados que embasam a mente humana (GEERTZ, 2008), portanto, não se pode abordar a natureza humana fora da cultura. Fora do complexo cultural encontramos apenas seres, não seres humanos. Essas postulações de Geertz (2008) encontram ligação também com a noção de linguagem em Bakhtin/Volochínov (2009, p. 111), pois “somente quando mergulham na corrente da comunicação verbal é que os indivíduos despertam sua consciência”. Há um encontro tríplice de: a) condição de humanidade; b) linguagem; c) cultura. Assim, a consciência humana desperta para a cultura por intermédio da linguagem. Os significados fomentados pela cultura compõem a consciência humana e são armazenados única e exclusivamente por meio da linguagem.

Esclarecido esse laço necessário entre a composição humana, a linguagem e a cultura, convém agora retomarmos a discussão sobre a capacidade simbólica e, conseqüentemente, o papel dos símbolos – especialmente os símbolos religiosos – na cultura. O conceito de cultura implica o conceito de símbolo, isso porque a cultura é “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas”. (GEERTZ, 2008, p. 60). Ainda seguindo a linha de pensamento de Geertz (2008), os símbolos religiosos, assim como outros símbolos culturais, são usados para qualquer “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção”. (GEERTZ, 2008, p. 68). A concepção que o símbolo carrega pode ser interpretada como o significado do símbolo. Em outra parte, encontramos o símbolo descrito como “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças”. (GEERTZ, 2008, p. 69). Vemos que as abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis – símbolos – se colocam a serviço de um moldar cultural coletivo dada a experiência que determinado grupo cultural tem sobre o espaço que ocupa.

É viável relacionar a concepção de símbolos religiosos ao conceito de hierofania, cunhado por Eliade (1992). De acordo com o antropólogo das religiões, os objetos do mundo profano são sacralizados, isto é, são usados para a manifestação do sagrado. Para usarmos as palavras desse autor, podemos dizer que o conceito de hierofania é “algo sagrado que se nos revela.” (ELIADE, 1992, p. 13). A hierofania pode variar de elementar – uma pedra, por exemplo – a suprema (a encarnação de Deus em Jesus Cristo). Uma pedra sagrada, conforme exemplificamos, não é adorada por ser apenas uma pedra, ela revela algo que já não é mais

uma pedra – o sagrado – sem, no entanto, perder as características de pedra, pois continua a fazer parte do mundo cósmico envolvente. Esse paradoxo nos faz ver que nada em uma pedra sagrada a distingue das demais pedras. O mesmo paradoxo existencial do mito, do símbolo religioso – e da hierofania – pode ser apreendido nos escritos de Geertz (2008). Da perspectiva religiosa transparece a preocupação com a criação de uma atualidade real, isto é, a produção de sentido do “verdadeiramente real”. (GEERTZ, 2008, p. 82). As atividades religiosas, simbólicas por formação, dedicam-se a produzir esse sentido “real”, além do que pretendem, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas manifestações discordantes. Dessa forma, o papel do símbolo consiste em “dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real”. (GEERTZ, 2008, p. 94).

O conceito de hierofania (ELIADE, 1992) nos leva ao arrazoamento sobre cosmogonia. Para clarificar esse conceito, Eliade (1992) postula que o mundo, para o homem religioso, se divide em Mundo sagrado – real, Cosmos – e a *extensão informe* – aquilo que não é o Cosmos – e que, para viver no mundo, é preciso fundá-lo. Adiciona-se a esse processo o fato de que nenhum mundo nasce de um espaço homogêneo caótico. A consciência religiosa entende que há distinções entre espaços sagrados e profanos, portanto, toda manifestação do sagrado remonta uma criação do mundo e representa uma ruptura na massa homogênea do profano, elevando esse espaço, outrora caótico, para o nível do sagrado. O espaço sagrado “equivale ao poder” e “está saturado de ser” (ELIADE, 1992, p. 14), isso porque é no espaço sagrado que o sujeito vivencia sua totalidade de ser e, em contato com o momento da criação, é dotado de poder.

Um território desconhecido, estrangeiro, desocupado (no sentido, muitas vezes, de desocupado pelos “nossos”) ainda faz parte da modalidade fluida e larvar do “Caos”. Ocupando-o e, sobretudo, instalando-se, o homem transforma o simbolicamente em Cosmos mediante uma repetição ritual da cosmogonia. O que deve tornar-se “o nosso mundo”, deve ser “criado” previamente, e toda criação tem um modelo exemplar: a Criação do Universo pelos deuses. (ELIADE, 1992, p. 22).

Um exemplo consistente nos é apresentado pelo romeno Eliade (1992). Esse autor descreve o espaço da igreja como um espaço sacralizado, ambiente em que se instaura uma abertura para o céu e um possível contato com os deuses. Esse espaço é totalmente diferente do que é palco das aglomerações humanas, isso porque “no interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido”. (ELIADE, 1992, p. 19).

O espaço da igreja é um espaço cosmizado, pois é um espaço consagrado para a comunicação com os deuses. Nesse espaço é possível experienciar um momento cosmogônico – momento religioso – em que se revive, em escala microcós mica, a criação, a instauração do

Cosmos, ou a transformação do Caos em Cosmos. A cosmização é sempre uma consagração do espaço segundo o modelo da obra de criação dos deuses (ELIADE, 1992). Eis o conceito de cosmogonia.

Segundo Eliade (1979), não se pode admitir que os símbolos sejam reflexos dos ritmos cósmicos, de ordem natural, haja vista que um símbolo revela muito mais do que apenas os aspectos cósmicos que supostamente estaria representando. O sol, por exemplo, é tomado como símbolo divino em vários sistemas religiosos, mas, apesar de reservar suas características cósmicas de fonte primordial de vida, de potência, de luz e de centralidade, o sistema solar também esconde características negativas de “mau”, “noturno” e “fúnebre”. Diante dessa consideração, vale recordar que a função primeva do símbolo é revelar uma realidade total que não está acessível à situação histórica nem aos meios de conhecimento, se não ao religioso.

No entanto, o próprio autor adverte que o simbolismo não revela apenas as realidades “espirituais”, pois a implicação simbólica não anula o valor concreto e específico do objeto. (ELIADE, 1979). Um agricultor de determinada matriz religiosa primitiva – que considera a enxada como um símbolo fálico – não ignorará a função concreta de seu trabalho nem a especificidade do instrumento enxada. A indexação simbólica implica um acréscimo de significado ao objeto, ou ação, sem nulificar seu valor concreto e imediato. Essa definição de símbolo, à qual nos ateremos, encontra sua síntese nos escritos de Geertz (2008). Esse teórico afirma que a produção de símbolos se realiza sobre “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação” (GEERTZ, 2008, p. 68) e gera um vínculo a uma concepção. A concepção nada mais é que o significado do símbolo. E esse significado é o que compõe a cultura, ao mesmo tempo em que é sustentado por ela.

Fazer parte de uma cultura é partilhar dos significados que os símbolos daquela cultura recobrem, atitude concebida como solidariedade social. Dessa maneira, não é errôneo afirmar que os símbolos são ferramentas de “interação social”. (BOURDIEU, 1989, p. 10). Seguindo a lógica do pensamento durkheimiano, os símbolos são instrumentos de comunicação e de conhecimento que possibilitam o *consensus* do sentido do mundo social em prol da ordem social. (BOURDIEU, 1989).

Nesse particular, Mircéa Eliade (1979) demonstra não ser tão cético quanto Pierre Bourdieu (1989). De acordo com o cientista das religiões, o processo de simbolização pode ser considerado como “aberturas”, ou seja, o simbolismo sobre um objeto torna-o “aberto”, isso porque a simbolização suscita uma outra realidade sobre o objeto, além daquela imediata que ele encerra em si. Nas palavras desse autor, “nenhum objeto é isolado na sua própria

existencialidade: tudo se mantém coeso, por um sistema cerrado de correspondências e de assimilações.” (ELIADE, 1979, p. 172). O romeno Eliade (1979) afirma que a consciência do *homo religioso* foi despertada para um “mundo aberto” e rico de significados. Ao que nós, ousadamente, reformulamos essa afirmação e a ampliamos com base no que já discorremos sobre a consciência em Bakhtin/ Volochínov (2009). Não somente o *homo religioso*, mas todo indivíduo desperta para a consciência (estruturado pelos significados) quando mergulha na corrente da comunicação verbal (efusiva em significados).

Eliade (1979) questiona se essas “aberturas” – processo de simbolização em que se acrescentam outros significados ao objeto além do significado imediato que ele carrega – são outras maneiras de evasão do mundo real ou se representam apenas a única possibilidade de acesso à veraz realidade do mundo. Responder a essa indagação tão complexa requer que façamos um percurso sobre o conceito de poder simbólico, em Bourdieu (1989).

Há que se definir que os sistemas simbólicos estão categorizados, na visão teórica de Bourdieu (1989), como *estruturas estruturadas* e também como *estruturas estruturantes*. Por estruturas estruturantes, o autor concebe as diversas esferas simbólicas (mito, língua, arte, ciência, religião) que servem como instrumentos de comunicação e de conhecimento para a construção do mundo em prol de um consenso, uma concordância de subjetividades. Essas estruturas estruturantes só podem realizar seu poder estruturante porque são, *a priori*, estruturadas, isto é, são compostas por formas simbólicas que denotam um poder de construção da realidade capaz de “estabelecer uma ordem gnoseológica” (BOURDIEU, 1989, p. 9) em que as concepções de tempo, de espaço, de número e de causa sejam homogêneas.

A confluência das estruturas simbólicas garante a instauração de uma ordem social supostamente dada pela natureza, estamos falando do poder simbólico. É este um poder “invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” (BOURDIEU, 1989, p. 7-8). Portanto, tratar de sistemas simbólicos requer que nos debruçemos sobre esse objeto de comunicação e de conhecimento como um instrumento de função política que está a serviço da imposição ou da legitimação de dominação. Esse poder, que é invisível e político, operado pelos sistemas simbólicos, entre eles a língua e a religião (dois campos caros a este estudo), é um poder de exclusão, pois promove a distinção entre os dominantes e os dominados. Ao clarificarmos o funcionamento do poder simbólico, nos deparamos com o mais silencioso dos tipos de violência social, a violência simbólica.

O poder simbólico, assim entendemos, configura-se em outro elo que une a língua e a cultura. Ao admitirmos que o mundo social é uma construção fomentada pelas formas

simbólicas fornecidas pela cultura, a partilha de uma mesma concepção de mundo social só é possível pelo poder simbólico que as formas simbólicas, principalmente a língua, impõem. De acordo com Bourdieu (1989, p. 14), concebe-se o poder simbólico como o poder de “constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo, e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo.” A enunciação que constitui o dado (o mundo) é, pelo seu caráter político, sempre proveniente do discurso dominante e tende a impor a ordem social como algo fornecido pela natureza. Esse comportamento camuflado como natural é a condição para que o poder simbólico seja exercido, uma vez que “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daqueles que as pronuncia, crença cuja produção não é de competência das palavras” (BOURDIEU, 1989, p. 15), mas, sim, da concepção cultural manifesta nos sistemas simbólicos, principalmente na língua, já que “nada pode ser compreendido que não tenha sido reduzido à língua.” (BENVENISTE, 2006, p. 99). Isto é, até mesmo o poder simbólico, para operar, carece de reduzir-se à língua, e esta, por sua vez, carrega um poder que, a um olhar simplório e descuidado, parece ser exclusivo de sua constituição. A relação é mais complexa que se pode vislumbrar, haja vista que a língua é o próprio poder simbólico travestido de sentido natural e, portanto, crível.

Em suma, a religião, enquanto sistema simbólico estruturante, promove a legitimação de um estilo de vida singular através de um processo de consagração – sacralização – naturalizante e eternizante. (BOURDIEU, 1974). Recuperado o percurso teórico em Bourdieu (1989), não é arriscado afirmar que a oposição binária existente entre natureza e cultura tende a ser camuflada pelo poder simbólico para o reconhecimento de uma só concepção de vida e de ordem social como a única forma plausível de existência. Nesse particular, podemos admitir, conforme Geertz (2008), que a suposta plausibilidade natural imposta por um padrão cultural (sistema simbólico) se ancora no fato de que os símbolos representam “fontes extrínsecas de informações” (GEERTZ, 2008, p. 69), ao contrário dos genes que estão dentro dos limites do organismo do indivíduo e silenciam sobre as potencialidades simbólicas de comunicação e de transmissão de conhecimento. Os símbolos, como fontes extrínsecas de informações, povoam a realidade imediata do indivíduo e o transladam para uma realidade intersubjetiva de compreensões. São as fontes exteriores de informações – sistemas simbólicos como a religião, apreendidos na língua –, e não os arranjos genéticos, que modelam o comportamento público do homem. (GEERTZ, 2008).

As pegadas teóricas calcadas sobre o nosso texto, até o momento, nos permitem recobrar o questionamento de Eliade (1979) acerca das “aberturas” promovidas no processo de simbolização realizado sobre os objetos. Seriam essas “aberturas” outra maneira de evasão do mundo real ou a única maneira de acesso à realidade do ser? Compreendemos que pelos laços inescusáveis existentes entre i) a consciência do indivíduo e os sistemas simbólicos; ii) a construção do real e os significados fornecidos pela cultura; iii) a compreensão, a interpretação simbólica e a língua, não há outro meio de acessar a verdadeira realidade do ser se não pelas “aberturas” que se instauram sobre os objetos e as ações, isto é, sobre a realidade imediata, dado que o homem “tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura.” (GEERTZ, 2008, p. 74).

A capacidade simbólica, principalmente pelos vieses linguístico e antropológico concebidos em Benveniste (2005), não é só mais uma alternativa para que o homem se constitua como ser humano. É, apenas, a única alternativa para que o homem desperte para a consciência de sua existência, bem como instaure uma ordem social que faça sentido dentro do modelo cultural que o despertou. Ou, nas palavras do próprio linguista: “única é a condição do homem na linguagem.” (BENVENISTE, 2005, p. 287).

Revisada a relação entre capacidade simbólica e linguagem, conforme previa essa seção, debrucemo-nos, na sequência, sobre as peculiaridades do sistema religioso como provedor de um ethos cultural.

## 2.2 SISTEMA RELIGIOSO E ETHOS CULTURAL

Essa seção se dedica em aprofundar as discussões sobre o sistema religioso como um sistema cultural, bem como pretende fundamentar a concepção de que cada modelo religioso, no sentido de padrão cultural, fornece um ethos cultural que pode ser apreendido por via dos símbolos que instaura.

Entremeio às inúmeras discussões que Geertz (2008) propõe ao abordar a complexidade que envolve o termo “cultura”, esse antropólogo assente que tanto a estrutura cognitiva como os modelos de comportamentos emocionais são “artefatos culturais” (GEERTZ, 2008, p. 59), isso porque, de acordo com o que já foi exposto, entende-se cultura como um padrão de significados transmitidos por meio de símbolos ao longo da história. Alguns desses símbolos que perpetuam e desenvolvem os conhecimentos e as práticas humanas são produzidos no campo religioso, mas não necessariamente se restringem ao uso

exclusivo do campo religioso. Valendo-se da compreensão de Libânio (2002) de que a religião é o coração da sociedade, admitimos que os símbolos religiosos estendem seu poder de coerção às mais diversas esferas da existência humana. Os símbolos religiosos comportam em si a capacidade de “sintetizar o *ethos* de um povo — o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos — e sua visão de mundo”. (GEERTZ, 2008, p. 66-67).

A leitura que Bourdieu (1974) faz do sistema religioso segue pela mesma vertente proposta por Geertz (2008), mas com um desdobramento. Enquanto Geertz (2008) fala apenas do sistema religioso como a fonte promotora de um comportamento homogêneo, isto é, como o espelho que reflete a concepção única e inconcussa de homem e de mundo para que, por esse reflexo, o indivíduo possa se orientar, Bourdieu (1974) está preocupado em olhar atrás do espelho. A preocupação manifesta nos escritos do sociólogo francês se volta tanto para as práticas religiosas e seus efeitos sobre os indivíduos, quanto para o grupo de produtores que gerenciam essas práticas.

Nesse particular, esse autor descreve a competência religiosa em dois níveis distintos e opostos. Na visão de Bourdieu (1974), a competência religiosa configura-se, num recorte, na capacidade que o indivíduo tem de dominar um conjunto de concepções, de comportamentos e de atitudes sistematizados objetivamente. A apreensão desses esquemas se dá implicitamente num processo de familiarização e, portanto, tende a ser comum a todos os membros do grupo. Por trás do espelho da religião para o qual olha Bourdieu (1974) é possível vislumbrar o “domínio erudito de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, explícita e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição social incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa.” (BOURDIEU, 1974, p. 40).

Assim como a competência religiosa, a religião como sistema de estruturação também será abordada por Bourdieu (1974) em duplo viés. O primeiro deles destaca a característica que “constrói a experiência ao mesmo tempo que a expressa em termos de lógica [...] delimitando o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão” (BOURDIEU, 1974, p. 45) em relação ao sistema simbólico de determinada religião. O segundo viés realça, da religião, a característica que

Graças ao efeito de *consagração* (ou de legitimação) realizado pelo simples fato de *explicitação*, consegue submeter o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social (disposições inculcadas pelas condições de existência) a uma *mudança de natureza*, em especial convertendo o *ethos* enquanto sistema de esquemas implícitos de ação e de apreciação em *ética* enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas. (BOURDIEU, 1974, p. 45, grifo do autor).

Esse segundo aspecto nos permite compreender a capacidade de influência e de mudança que o sistema religioso contém. A consagração, concretizada metodologicamente por meio da explicitação legitimante sobre determinado elemento (objeto, ação, fenômeno, pessoa etc.), é capaz de remodelar as relações de mundo natural e social, cujas disposições eram, *a priori*, dadas única e exclusivamente pela condição de existência. O sistema religioso é capaz de converter os esquemas implícitos de ação e de compreensão da natureza humana em esquemas explícitos de normas tanto individuais quanto sociais. É por essa pujança que a religião assume um compromisso ideológico de “absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário” (BOURDIEU, 1974, p. 46), o que significa dizer que as variações subjetivas e contextuais tendem a ser abafadas e a arbitrariedade dos símbolos tende a ser discursivizada como integralmente natural e necessária.

Nesse aspecto descrito por Bourdieu (1974) como um fenômeno puramente político, Eliade (1992) vê um modelo ideal de transcendência. Ao considerar o sagrado como “o real por excelência” (ELIADE, 1992, p. 21), esse autor é categórico ao afirmar que o desejo do homem religioso é viver no espaço sagrado, pois para ele esse espaço é o da realidade objetiva, cuja composição extingue cabalmente toda e qualquer variação da relatividade subjetiva. O espaço sagrado constitui-se como o mundo real e eficiente. A descrição que Geertz (2008) fornece para religião entrelaça as duas primeiras perspectivas. De acordo com o estadunidense, uma religião é:

*(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.* (GEERTZ, 2008, p. 68, grifo do autor).

O sistema de símbolos, conforme exposto por Geertz (2008), não só é condição vital para a constituição do ser humano como também atua na formulação de conceitos que lhe deem sentido à existência através de disposições e motivações camufladas de realidade. Essa visada teórica realça a operacionalidade do poder simbólico postulado por Bourdieu (1989), uma vez que esse poder busca legitimar o símbolo como *reconhecido* absoluto e refutar

qualquer sombra de arbitrariedade que repouse sobre os sistemas simbólicos. Não bastasse, além de ancorar nossos recursos simbólicos para a formulação de ideias (aspectos cognitivos), a religião, conforme Geertz (2008), detém ainda, entre as suas funções, o ônus de controlar, também, os recursos simbólicos que fundamentam e possibilitam a expressão de emoções (sentimentos, paixões, afeições, sensações etc.). Não restam dúvidas de que a religião controla e dita os modelos cognitivos e emocionais do indivíduo e da sociedade. Contudo, para que os símbolos, ou esquemas de símbolos, que compõem o estilo de vida sugerido pela religião, possam operar com eficácia sobre os indivíduos, é preciso que eles sejam dotados de uma autoridade persuasiva imprescindivelmente metafísica.

Ainda não nominamos declaradamente, mas quando tocamos na noção de estilo de vida (ou modelo) fornecido pela religião, estamos falando de um conjunto de disposições e motivações espirituais, éticas, psicológicas e sociais – e até estéticas – fornecidas pelo sistema simbólico religioso, ao que Geertz (2008) denomina *ethos*. Esse conjunto define uma imagem da ordem cósmica – aspectos cognitivos – que será designada pelo mesmo autor como “visão de mundo”. (GEERTZ, 2008, p. 86). A noção de *ethos*, nessa perspectiva, encapsula em si o tom, o caráter, a qualidade de vida, o estilo moral e estético de um povo. A visão de mundo, por sua vez, elabora para o mesmo povo a noção de natureza, de si e de sociedade. As múltiplas experiências vivenciadas pelos indivíduos serão, além de moldadas, explicadas pelo *ethos* e pela visão de mundo próprios do grupo cultural ao qual pertencem esses sujeitos. Permeados e sitiados esses dois campos da existência humana (emocional e cognitivo) através dos símbolos, a religião se posta como uma tentativa de conservar “a provisão de significados gerais” (GEERTZ, 2008, p. 93) sob a tutela dos quais cada sujeito envolvido interpretará suas experiências e organizará sua conduta.

Os símbolos religiosos, conforme já exposto, tem papel fundamental na construção e na manutenção do *ethos* de um povo (ou comunidade). Esses símbolos são apreendidos pelos indivíduos através dos relatos que se fazem deles, sob a aura de mito, assim como são posteriormente acionados por meio dos rituais. No compêndio religioso-cultural dos mitos e dos ritos – fomentadores dos significados dos símbolos – está contida a síntese axiomática de como é o mundo e a fórmula de como os indivíduos devem se comportar nele, (GEERTZ, 2008). Cabe trazer para a discussão a amplitude com que tais idiosincrasias do campo religioso são compreendidas em Bourdieu (1974).

Em se tratando de construção de um *ethos* e de uma visão de mundo por meio dos símbolos, Bourdieu (1974), como já destacamos em outros pontos, prefere olhar para a motivação política dos elementos religiosos. De acordo com esse teórico, além de investigar o

poder com que determinado sistema religioso opera sobre os indivíduos, é preciso também buscar entender a maneira como esse poder é acionado e quem o controla (BOURDIEU, 1974). Isso posto, devemos tratar os símbolos não apenas como materiais prenes de significado, mas também como elementos de dominação, que sugerem uma gestão de poder. Os símbolos religiosos em Bourdieu (1974, p. 57) aparecem descritos também como “bens de salvação”. Assim, os bens de salvação e o poder religioso (simbólico) dispõem da habilidade de modificar as práticas comuns e as representações imediatas dos leigos. Essa habilidade, que nas palavras de Eliade (1992) seria descrita como sacralização do espaço profano, instila nos indivíduos um *habitus* religioso. (BOURDIEU, 1974).

Tanto ethos e visão de mundo, em Geertz (2008), como o sagrado enquanto instauração de uma realidade do ser, em Eliade (1992), encontram consonância com a descrição de *habitus*, em Bourdieu (1974), na categorização em que o descreve como “princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.” (BOURDIEU, 1974, p. 57). Assim, o sistema religioso é a instauração de um sentido de mundo, cujas condições parametrizadas pelos símbolos fornecem ao homem uma cartilha de como a vida deve ser vivida.

Ao prever que, além dos aspectos positivos, há fontes discordantes que desestabilizam o funcionamento de um sistema religioso, o ethos tem a responsabilidade de lidar com os aspectos negativos provocados pelas interferências adversas. Num espaço sacralizado, esse arazoamento teórico seria simplificado na descrição de luta entre o bem e o mal. Dessa forma, a visão de mundo de um povo não é composta apenas pelas virtudes que ele preza, mas também pelas máculas e fraquezas que ele teme e odeia. Da mesma maneira, o ethos será constituído tanto pelos valores de nobreza e sacralidade, quanto pelos vícios e mundanidades que tal povo condena (GEERTZ, 2008). Contudo, esse autor afirma que a configuração do mal deve ser necessariamente irreal.

Nesse particular, encontramos um ponto de ligação entre a constituição do ethos e a sacralização do espaço. Alguns sistemas religiosos tradicionais permitiram apreender uma visão de mundo em que se estabelece a relação entre bem e mal como a fase larvar do Caos e a instauração do Cosmos (ELIADE, 1992). Para o *homo* religioso, há uma distinção entre o espaço habitado e o espaço desconhecido. O espaço em que se habita (já organizado por um rito cosmogônico que remonta a criação) é o “mundo”, ou melhor, “o nosso mundo”. Esse espaço que passou por uma rotura de nível se difere do espaço caótico, compreendido como uma espécie de “outro mundo”. O “outro mundo” é o lugar do mal, das fontes discordantes,

pois, se trata de “um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, ‘estranhos’ (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos).” (ELIADE, 1992, p. 21, grifo do autor).

O ethos apresenta possibilidades distintas de formação, ainda que todas sejam realizadas por meio dos símbolos. Parece-nos bastante enriquecedor abordar esses processos de composição do ethos em qualquer que seja a matriz religiosa ou cultural da qual ele provém e é representante. De acordo com Anjos (1990), a formação do ethos acompanha a formação da cultura. Na necessidade de ampliar a perspectiva oferecida por esse estudioso, nós concebemos que a cultura não apenas é acompanhada pelo ethos, como necessita impor um ethos para que se sustente identitariamente na confrontação com as fontes discordantes. Três são os possíveis processos de formação do ethos descritos por Anjos (1990): adaptação, associação e interpretação.

O primeiro processo – *adaptação* – prevê que, sob um olhar de determinismo geográfico e social, os indivíduos tendem a se adaptar e, em grande parte, suas práticas vão sendo assimiladas como se fossem da ordem do natural. Com o tempo, é possível que desapareça parcial ou totalmente o contexto original de onde proveio determinada prática, mas ainda assim ela é conservada, pois se sustenta no caráter normativo do ethos (ANJOS, 1990). Os grupos culturais diversos definem suas funções e legitimam seus papéis, em grande parte, por vias da adaptação. Um exemplo claro é a distinção que se faz entre os papéis delegados aos homens e às mulheres em determinados contextos socioculturais. Este primeiro caminho de compleição do ethos marcha no mesmo ritmo da perspectiva que entende cultura como maneiras de utilização do espaço. (DE CERTEAU, 1995). Desse ângulo conseguimos compreender o porquê da pluralidade cultural; a cultura é plural porque o ser humano se constitui na pluralidade, haja vista que os símbolos que esculpem a consciência humana são plurais e seus significados, também plurais, se materializam na construção da realidade.

A segunda fonte de composição do ethos diz respeito à *associação*. Longe de ser um valor dado pelo processo de adaptação ao espaço que se ocupa, a associação é um processo plenamente subjetivo de caracterização e de distinção dos indivíduos (ANJOS, 1990). Um exemplo inadequado, mas altamente contumaz, apreendido na nossa sociedade, é a associação que se faz do negro às trevas e à escuridão, delegando um lugar de prestígio ao branco e uma posição estigmatizada aos que não se encaixam no padrão de ethos da “branquitude”.

O terceiro vetor de produção do ethos, o da *interpretação* (ANJOS, 1990), parece reunir em sua desenvoltura os mecanismos dos dois processos anteriores. A interpretação pode ser identificada, por exemplo, em situações de morte. Ao indagarmos sobre como cada

matriz religiosa interpreta o fenômeno natural designado “morte”, veremos que o caráter natural do fenômeno é minimizado, passando este por uma enorme transmutação de sentido de ordem cultural. Uma missa de falecimento, por exemplo, denota uma interpretação de que o ser, desfarrado do corpo, precisa ser conduzido a um lugar sublime através da reza e da liberação de energias positivas. Admitimos que a distinção desses três processos não é uma tarefa fácil, pois a composição do ethos se dá de maneira complexa e multiestruturada, uma vez que deve servir como reservatório de explicações e de orientações a todos os fenômenos, os elementos, as ações e as reações de todos os indivíduos do grupo.

Em matéria de ethos, podemos recorrer a uma proposição realizada por Elias (1997). É importante destacar que o autor não faz uso da nomenclatura “ethos”, mas a descrição teórica que dá do modelo cultural nos sugere associá-la à ideia de ethos cunhada por Geertz (2008).

A ordem invisível dessa forma de vida em comum, que não pode ser diretamente percebida, oferece ao indivíduo uma gama mais ou menos restrita de funções e modos de comportamento possíveis. Por nascimento, ele está inserido num complexo funcional de estrutura bem definida; deve conformar-se a ele, moldar-se de acordo com ele [...]. Até sua liberdade de escolha entre as funções preexistentes é bastante limitada. Depende largamente do ponto em que ele nasce e cresce nessa teia humana, das funções e da situação de seus pais [...]. (ELIAS, 1997, p. 21).

Além dessa prévia que Elias (1997) oferece aos estudos culturais, há outro apontamento que serve como base para os teóricos que posteriormente se preocupariam com o mesmo objeto. Elias (1997) aborda a noção de *habitus* – em 1939 – com um caráter muito similar ao que Bourdieu, posteriormente, daria para *habitus* em seus estudos. Tanto um quanto o outro entende que o processo subjetivo de constituição identitária de cada indivíduo fundamenta-se em fatores socioculturais. O *habitus* é definido, na proposição de Norbert Elias (1997, p. 9), como o “conceito fundamental da balança nós-eu”, visto que “nenhum dos dois [indivíduo e sociedade] existe sem o outro”. (ELIAS, 1997, p. 18).

Essa visada teórica encontra respaldo nos escritos de Benveniste (2006) sobre a estrutura da língua e a estrutura da sociedade. O linguista afirma que a língua é interpretante por excelência da sociedade e que, portanto, língua contém sociedade. Esta assertiva se esclarece no fato de a sociedade não poder ser constituída sem o indivíduo e, por sua vez, os indivíduos não poderem se constituir sem a língua, uma vez que “é impossível descrever a sociedade, descrever a cultura fora de suas expressões linguísticas.” (BENVENISTE, 2006, p. 98). Fora da língua não há conceito de sociedade porque não há experiência humana que se realize sem língua.

Por fim, numa tentativa de sintetizar a noção de ethos, emprestamos as palavras de Eduardo Galvani (2016, p. 14) quando afirma que “O ethos é, portanto, reflexo imediato da própria cultura, enquanto conjunto de práticas e características comportamentais comuns observáveis em um determinado grupo social humano, independente dos limites de tempo e de lugar.” Esse autor busca estabelecer uma relação entre a constituição do ethos e o padrão moral de um grupo. São as relações estabelecidas entre o ethos e a moral que permitem aos indivíduos de determinado grupo apreenderem às distinções elementares entre o que aquele sistema cultural considera ‘sagrado’ ou ‘profano’ (GALVANI, 2016). Dessa forma, a sacralização proposta por Eliade (1992), sob a tutela de um ethos cultural, também é moldada de acordo com o que aquele sistema religioso aceita ou repudia.

Para finalizar nossa incursão pelos conceitos de ethos e de sistema religioso, convém ainda discorrer, com brevidade, sobre os principais mecanismos de transmissão do ethos de um povo às suas gerações porvindouras. O ethos, enquanto entidade caracterizadora do conjunto de práticas, comportamentos, valores e concepções de um grupo, é geralmente transmitido por meio de dois canais simbólicos distintos: os fenômenos simbólicos ritualísticos e os elementos culturais mitológicos. Por fenômenos simbólicos descreveremos simploriamente como toda ação que é orientada culturalmente, desde alimentação, vestimentas até práticas, individuais ou coletivas, de transcendência. Os elementos culturais mitológicos são os que impõem uma noção única de sentido sobre os fenômenos que perpassam a vida humana e sustentam as práticas ritualísticas. São sobre essas questões – ritualísticas e mitológicas – a que nos ateremos na próxima seção.

Passemos, portanto, a outro conceito importante nos estudos da Religião, o mito.

### 2.3 REVISITANDO AS CONCEPÇÕES DE MITO

Na mesma esteira de discussão em que vínhamos alicerçando as concepções de cultura, símbolo e sistema religioso, é possível ancorar o conceito de mito. Em princípio, compreendemos que, para algumas culturas, especialmente as mais antigas, descrever a realidade de forma direta é algo desnecessário. É preferível lançar mão da construção da realidade através da linguagem indireta, isto é, das narrativas de mitos e do uso de símbolos. Eliade (1998) afirma que para os gregos o mito se opunha ao *logos*, visto que representava tudo o que não podia existir realmente. Já, para outras culturas, o mito é o que é “vivo”, ou seja, serve como modelo para a conduta humana, atribuindo valores e significação à existência. Em suma, é somente o mito que prova e ratifica o real como existente. Na

concepção judaico-cristã, o mito é tudo o que não pode ser validado por um dos dois Testamentos<sup>4</sup> (ELIADE, 1998).

Trazido de outra margem dos estudos culturais e religiosos, Cassirer (1992, p. 19) destaca que a constituição do mito se dá através da linguagem, isto é, tudo que é “condicionado e mediado pela linguagem”. Esse autor entende que a mitologia é a “obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento” (CASSIRER, 1992, p. 19). Nesse cenário de discussão, o filósofo judaico-alemão estabelece uma oposição entre a realidade objetiva, que o autor chama de “realismo ingênuo” e as distorções da realidade direta. A concepção de mito em Ernest Cassirer (1992) destaca que todo e qualquer processo de formação espiritual necessita abandonar a realidade imediata e provocar uma distorção sobre o real tangível. Essa visão parece instaurar uma aura de fantasmagoria não somente sobre o mito, mas também sobre a arte, a linguagem e o conhecimento teórico, visto que nenhum deles pode refletir a autêntica natureza das coisas. Não sendo possível captá-la, para que a realidade seja, ao menos, representada, os processos de instauração do “verdadeiro real” tendem a recorrer ao signo (CASSIRER, 1992). Eis a natureza simbólica do mito.

Parece que qualquer processo de informação espiritual implica a mesma distorção violenta, o mesmo abandono da essência da realidade objetiva e das realidades imediatas da vivência. Isto porque nenhum processo dessa ordem chega a captar a própria realidade, tendo que, para representá-la, poder retê-la de algum modo, recorrerão ao signo, ao símbolo. (CASSIRER, 1992, p. 20).

As representações míticas da humanidade, assim como a linguagem, não são meros frutos da fantasia humana que se depreendem da realidade objetiva. Elas são, para “a consciência primitiva, a totalidade do Ser”. (CASSIRER, 1992, p. 23). O mesmo valor epistemológico pode ser encontrado nas palavras de Eliade (1992) quando afirma que o mito se destina a revelar como uma realidade passou a existir. Nesse particular, em Cassirer (1992) lemos que as interpretações míticas, ao contrário do que se pode pensar, não se associam a elementos depois de sua existência no mundo. Em vez disso, se propõe que esses elementos estão impregnados de uma atmosfera mítica. A composição e a presença dos elementos no mundo só foram autorizadas pelo mito e viabilizadas pela linguagem.

Assentimos que o pensamento dos dois teóricos não é similar o tempo todo, mas, no que tange ao mito, parece haver uma consonância de perspectivas. Eliade (1992) se aproxima de Cassirer (1992) quando afirma que o mito está a serviço do sagrado, isto é, o mito funda uma realidade – uma verdade apodítica – que é, evidentemente, uma realidade sagrada, já que

<sup>4</sup> Eliade (1998) faz referência aos dois Testamentos que compõem o texto bíblico, a saber: o Velho e o Novo Testamento.

o sagrado é o real por excelência. Ao fundar essa realidade por excelência – o sagrado – o mito instaura nesse universo um ambiente favorável à manutenção de sua própria existência. É possível ler uma configuração teórica semelhante em Cassirer (1992), quando assevera que a experiência primária apresenta-se impregnada do movimento de configuração do mito e saturada de sua atmosfera. Há aí um entrelaçamento interdependente entre sagrado e mito. Amíúde, o mito instaura a realidade do sagrado e a mantém para que possa garantir sua existência nela, pois é só dentro dessa realidade transcendente que o mito encontra condições favoráveis à sua existência.

A mitologia se mostra, pois, em Cassirer (1992), como um profenômeno do espírito que assim se apresenta, mas não pode ser explicada por algo fora dela, isto é, fora da realidade sagrada, o mito não se permite ser apreendido, pois estaria fora do campo sagrado. O mito descreve, segundo Eliade (1992), “as diversas, e às vezes dramáticas, irrupções do sagrado do mundo”. O mito funda o mundo. A função do mito não é outra senão a de “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc.” (ELIADE, 1992, p. 51-52). Isto porque “cada impressão que o homem recebe, cada desejo que nele se agita, cada esperança que o atrai e cada perigo que o ameaça, pode vir a afetá-lo religiosamente.” (CASSIRER, 1992, p. 33).

As duas concepções aí implícitas – i) o mito como modelador das atividades humanas; e ii) o homem como sujeito suscetível à experiência religiosa – nos sugerem evocar os estudos de Clifford Geertz (2008), nos quais se entende as práticas humanas como resultados de um sistema cultural coercitivo que, pelas mesmas práticas, é retroalimentado. A sustentação do modelo cultural enquanto ethos cultural em Geertz (2008) é um mecanismo criado pela cultura, mas que depende do mito e de suas constantes vivificações para sobreviver.

Além disso, é na configuração mítica da realidade em que vemos os laços entre consciência religiosa e realidade se estreitarem, isso porque a consciência linguística e a mítico-religiosa são expressas como entidades míticas. Cassirer (1992) entende que a palavra é dotada de uma arquipotência mítica que radica todo o ser e todo o acontecer. Todo o elemento que é instaurado pela palavra não há de se desvincular dela, correndo o risco, se isso acontecer, de perder a sua garantia de existência na realidade, que é a realidade da língua.

O conteúdo da percepção não imerge de algum modo na palavra, mas sim dela emerge. Aquilo que alguma vez se fixou numa palavra ou nome, daí por diante nunca mais aparecerá apenas como uma realidade, mas como a realidade. Desaparece a tensão entre o mero “signo” e o “designado”; em lugar de uma expressão mais ou menos adequada, apresenta-se uma relação de identidade, de completa coincidência entre a “imagem” e a “coisa”, entre o nome e o objeto. (CASSIRER, 1992, p. 75).

Há ainda que se considerar que a construção do real promove uma modificação, ou melhor, uma valoração sobre o ser designado. De acordo com Cassirer (2004), quando atribuímos aos elementos uma determinada grandeza, não estamos expondo apenas a nossa sensação sobre o dado, mas também estamos operando culturalmente sobre o objeto, relacionando o objeto ao sistema de valores culturais que moldam a nossa consciência, ao que o autor chama de “*conexão de juízo*”. (CASSIRER, 2004, p. 63). No entanto, a realidade sólida não cede tão facilmente à valoração subjetiva de mera representação. De acordo com Cassirer (2004), para que a representação imaginativa e cultural se formalize, é preciso que ela se confirme ao longo das experiências do indivíduo com o real imediato.

A forma como o mito sobrevive depende totalmente da forma como ele é revivido e revisitado nos ritos. O ritual, como comportamento consagrado, reforça na consciência dos indivíduos as concepções religiosas como verdadeiras e irrevogáveis. As formas cerimoniais dedicam-se em recitar o mito. Essa abordagem nos faz retornar à descrição etimológica de religião apresentada por Schiavo (2004), cujo teor permite entender a religião como uma incansável releitura dos mitos, considerando que religião também comporta o sentido de *relegere*, tornar a ler. É por essa movimentação infinita de retorno aos mitos que as concepções gerais de existência se encontram e se reforçam, dando segurança à presença do homem nesse ambiente que, outrora caótico, passa a ser sacralizado pela simbolização mitológica (CASSIRER, 1992). Os rituais permitem que se fusionem o mundo vivido (real imediato) e o mundo imaginado (real construído) através da confluência simbólica que instaura um mundo único, o mundo sagrado apreendido por Eliade (1992).

Cassirer (1992) afirma, ao citar os melanésios como exemplo, que a raiz mítica das religiões não se prende única e exclusivamente a um objeto ou sujeito como portador. Ela reside na crença de uma “força sobrenatural” capaz de atravessar o ser e o acontecer no mundo da linguagem e, conseqüentemente, do mito (Seria essa força sobrenatural sustentada nos símbolos?). Nesse aspecto, esse teórico destaca que a presença presumida de um Deus, como figura mitológica, não parece ser mais importante que seu próprio nome (signo, símbolo), cuja configuração representa ser a “verdadeira fonte de sua eficácia”. (CASSIRER, 1992, p. 67).

Quando ocorre, por razões diversas, o fracasso de um complexo religioso-cultural através do fracasso do mito, o mundo empírico também passa a sofrer um desmoronamento conceitual, uma vez que as explicações solidificadas de realidade passam por uma inquietação profunda. Ao desfalecer a crença religiosa, é preciso rearranjar o quadro valorativo do real.

Em outro polo de perspectivas, Bourdieu (1974) destaca que o reforço das práticas mistificadoras, fomentadas pelos sistemas de representações, reside na capacidade dos símbolos e dos mitos de exibirem uma unidade real de sentido que camufle o conjunto de dogmas e ritos comuns controlados pela classe dominante sobre os dominados. Eliade (1992) e outros antropólogos não olharão de forma tão suspeita, como Bourdieu (1974) olha, para a religião, posição esta que adotaremos também.

Para finalizarmos, destacamos que o homem, enquanto indivíduo de representações simbólicas e de constituição linguística, apresenta a constante necessidade de construir – ou guiar – suas experiências de acordo com os mitos que os padrões culturais lhe oferecem. Nesse contexto, Cassirer (1992) aponta que a utilização do espaço, as necessidades vitais e as ocasiões que configuram sua vida são submetidas à tutela dos deuses que ele concebeu para si. Se a experiência promovida entre mundo e linguagem fez do homem um ser simbólico, através dos mitos, então não é precipitado afirmar que “o mito fez do homem um ser mortal, sexuado e cultural.” (ELIADE, 1998, p. 12).

Este capítulo se dedicou em oportunizar o debate entre os estudiosos da Antropologia da Religião, prevendo e pretendendo esclarecer os conceitos de religião e sistema religioso, capacidade simbólica e linguagem, ethos cultural e mito. O capítulo seguinte realiza um percurso teórico sobre os estudos do discurso, com ênfase na perspectiva enunciativo-discursiva, proposta por Dominique Maingueneau, para perscrutar os conceitos de interdiscurso, competência discursiva, semântica global, cenografia e ethos.

### 3 ANÁLISE DO DISCURSO: uma leitura de fronteiras

Neste capítulo, debruçamo-nos sobre os estudos do discurso para embasarmos alguns conceitos que possibilitarão a desenvoltura da nossa pesquisa sobre as práticas discursivas de fé católica, espírita e evangélica pentecostal. Para tanto, partiremos do conceito de discurso ao qual nos filiamos na Análise do Discurso – de vertente francesa – e suas idiossincrasias, a saber, o interdiscurso, a competência discursiva (e, como veremos, interdiscursiva), a polémica como interincompreensão, o sistema semântico global, a cena da enunciação e seus desdobramentos, com especial olhar para a cenografia e o ethos discursivo.

Tal como o termo “cultura”, o conceito de “discurso” também é permeado por uma gama de interpretações e acabamentos. Por se tratar de um estudo filiado à perspectiva enunciativo-discursiva, no âmbito da Análise do Discurso, este trabalho se ancora nos conceitos propostos por Maingueneau (2002, 2008a, 2008b, 2008c). É despertando os textos de Maingueneau que podemos compreender o discurso como um sistema que regulamenta a produção de enunciados (ou textos), bem como podemos assumir o discurso como o conjunto desses enunciados. (MAINGUENEAU, 2008a).

Nesse sentido, o discurso não pode ser confundido com língua, uma vez que língua designa um sistema de valores virtuais, enquanto discurso é o uso da língua em um contexto particular. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014). A tese defendida por Maingueneau (2008a) assevera que todo discurso é regido por um sistema de coerções semânticas, o que esse teórico chama de Semântica Global. De certo modo, essa proposição teórica promove um balizamento para a perspectiva enunciativo-discursiva em relação à multiplicidade de usos do conceito de formação discursiva<sup>5</sup> na esteira teórica da Análise do Discurso. Assim, é possível assumir que o discurso é moldado por um sistema semântico, e é, ao mesmo tempo, o compêndio de textos produzidos por esse mesmo sistema.

---

<sup>5</sup> “O conceito de ‘formação discursiva’, conforme Maingueneau (2008c), sofre uma dupla paternidade, sendo exposto primeiramente por Michel Foucault, em *Arqueologia do saber* (1969), e tomado *a posteriori* por Michel Pêcheux como unidade de base da escola francesa de análise do discurso. Maingueneau (2008c) afirma que é difícil fixar o valor apresentado para o conceito de ‘formação discursiva’ em Foucault, isso porque, nessa conceituação, ‘o leitor oscila constantemente entre uma interpretação em termos de ‘regra’ e outra em termos de ‘dispersão’<sup>5</sup> a ponto de aí se perder’. (MAINGUENEAU, 2008c, p. 12). Já a formulação do conceito em Michel Pêcheux, conforme Maingueneau (2008c), é muito mais clara. As inspirações de Pêcheux, ancoradas no marxismo althusseriano e na psicanálise lacaniana, filiam o termo ‘formação discursiva’ (ou até mesmo formação ideológica) a uma compreensão ideológica, isto é, o sistema ideológico define o que pode e o que deve ser dito num espaço de luta de classes. [...] Maingueneau (2008c) alerta para o fato de que o analista do discurso, na maioria das vezes, recorre ao termo ‘formação discursiva’ quando se depara com um conjunto de textos que não se agrupa em uma categorização clara.” (GONÇALVES, 2015, p. 43).

A proposta de análise que encontramos em Maingueneau é aquela que visa irmanar a perspectiva linguística dos enunciados ao seu contexto sócio-histórico. Esse autor postula que os enunciados não se prestam a apenas um viés linguístico de análise, bem como se perderia muito de sua potencialidade se fossem observados apenas os aspectos sociais e históricos, isso porque os enunciados são objetos, ao mesmo tempo, “integralmente linguísticos e integralmente históricos”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 16). Há que se admitir que os enunciados representantes de um discurso não se permitiriam apreender como discurso fora de seu contexto, isso porque “não existe discurso que não seja contextualizado”. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 171).

Assim, atrelando o caráter histórico ao caráter linguístico dos enunciados, apreendidos como resultados produzidos por um sistema semântico, podemos entender discurso como “uma dispersão de textos cujo modo de inscrição histórica permite definir como um espaço de regularidades enunciativas”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 15). Destacamos, desse excerto, o caráter de “dispersão de texto” implicado na concepção de discurso e complementado pelas “regularidades enunciativas” que nele se verificam. Veremos mais adiante que as regularidades da qual fala Maingueneau (2008a) são as restrições constitutivas que moldam a identidade de determinado discurso.

A noção de discurso nos permitiria discorrer por lautas linhas. No entanto, carecemos aprofundar alguns aspectos teóricos implicados no discurso. O primeiro deles, e que permite investigarmos as práticas discursivas de fé católica, espírita e evangélica pentecostal, de forma a compreender o comportamento discursivo de umas em relação às outras, é o interdiscurso. Além de explicitar a concepção de interdiscurso, abordaremos, mais adiante, os conceitos de competência discursiva, semântica global, cenografia, ethos, interincompreensão e simulacro. Com a noção de interdiscurso exposta, na seção 3.1, veremos quais são as dependências e os conflitos que se verificam na gênese de cada discurso.

### 3.1 INTERDISCURSO

Essa seção se propõe a estabelecer um percurso teórico de leitura sobre a noção de interdiscurso e suas implicações. Antes de tratarmos sobre interdiscurso na perspectiva enunciativo-discursiva, proposta por Maingueneau (2002, 2008a), convém trazermos para a mesa de estudos o que outros, no cenário teórico-metodológico da Análise do Discurso, já falaram sobre essa categoria teórica tão contundente. Se discurso se configura como um sistema de produção e, ao mesmo tempo, de dispersão de textos marcados por regularidades

enunciativas, de que se trata, então, interdiscurso? Começemos por expor o que Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 286) postulam. De acordo com esses autores, o discurso tem a “propriedade de estar em relação multiforme com outros discursos”. Vejamos que em “propriedade” está a concepção de ser uma característica constitutiva do discurso relacionar-se com outros discursos. Além disso, a relação não é engessada, ocorrendo sempre da mesma maneira. É uma relação “multiforme”, isso porque cada discurso se relaciona com os demais de uma forma diferente, segundo prevê sua identidade e composição interdiscursiva.

Seguindo ainda a explicitação dos mesmos autores, a noção de interdiscurso, numa visada mais restritiva, prevê um conjunto de discursos em relação de constituição recíproca num mesmo espaço discursivo. De modo mais amplo, dá-se o nome de interdiscurso para o “conjunto de unidades discursivas [...] com as quais um discurso particular entra em relação implícita ou explícita”. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 286). Por unidades discursivas, podemos entender que os autores estão tratando dos enunciados na perspectiva de gêneros do discurso, já que trazem como exemplos um romance, uma estrofe de um poema ou um verbete de dicionário como unidades discursivas. E afirmam serem elas muito variáveis.

Para além dessas definições mais amplas, os dois analistas nos direcionam para uma valoração impactante no conceito de interdiscurso. Estamos falando do “primado do interdiscurso sobre o discurso” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 286). Esse princípio teórico tem servido como uma das teses basilares para a Análise do Discurso francesa. Esses teóricos seguem na discussão fazendo uso do conceito de formação discursiva, categoria esta ainda não especificada neste trabalho. Por ora, daremos andamento à explanação sobre interdiscurso usando o mesmo termo que Charaudeau e Maingueneau (2014) utilizam para não interrompermos a compreensão desse componente teórico (interdiscurso). Para seguirmos, adotaremos a noção de formação discursiva como um “conjunto de enunciados sócio-historicamente circunscrito que pode relacionar-se a uma identidade enunciativa”. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 241-242). Contudo, conforme o faz Maingueneau (2008a), procederemos, em alguns pontos, com a substituição do termo formação discursiva pela noção de sistema semântico global. Isso dito, voltemos à discussão sobre interdiscurso.

Aceitar o axioma de que todo discurso é precedido pelo interdiscurso significa aceitar que nenhuma formação discursiva, ao ser colocada em contraste com outras, pode ser considerada independente. Sua identidade está necessariamente ligada a sua emergência e a sua manutenção (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 287), isto é, uma formação discursiva é gerada num espaço em que se relacionam outras formações discursivas, assim,

sua identidade estará sempre marcada pelo que se difere, aceita ou se cala em relação às demais. A identidade de uma formação discursiva não se encerra nas afirmações positivas que faz de si, nem numa intenção fechada do que se pretende. Ela é também composta por aquilo que nega, aquilo que jamais se deve ser ou dizer faz parte da constituição de uma formação discursiva.

O título deste capítulo (3 INTERDISCURSO) prevê uma leitura sobre fronteiras. Mas que fronteiras são essas? Se admitirmos que uma formação discursiva surge daquilo que outra formação não comporta, não admite, não prevê, então, qualquer formação discursiva estará geneticamente marcada pela presença do Outro e estará em ininterrupto e eterno contato com outras formações. Ou seja, sua identidade estará sempre nas fronteiras. A própria disciplina de Análise do Discurso se localiza nessa fronteira. Maingueneau (2015a, p. 81) admite que há uma multiplicidade de fatores implicados no funcionamento do discurso e este, por sua vez, é “atravessado por uma falha constitutiva: o sentido se constrói no interior de fronteiras, mas mobilizando elementos que estão fora delas”. Isso significa que toda e qualquer enunciação é povoada por inúmeros outros discursos e é com base no que ela admite, nega ou neutraliza desses discursos que se constrói o sentido. Vejamos o que, em outra passagem, Maingueneau (1993) destaca sobre o processo de concorrência que uma formação discursiva enfrenta para constituir-se. Segundo esse autor, a formação discursiva busca

[...] incorporar elementos pré-construídos produzidos fora dela com eles provocando sua redefinição e redirecionamento, suscitando, igualmente, o chamamento de seus próprios elementos para organizar sua repetição, mas também, provocando, eventualmente, o apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação de determinados elementos. (MAINGUENEAU, 1993, p. 115).

O percurso de instauração identitária de uma formação discursiva nunca termina, isso ocorre pelo fato de os enunciados por ela produzidos se depararem com a construção e a tentativa de preservação de outras identidades enunciativas que estarão, também, em constante relação de concorrência, cujo esforço de cada um será “modificar as relações de força em seu benefício”. (MAINGUENEAU, 2015a, p. 68). Podemos identificar uma similaridade entre a breve categorização feita sobre formação discursiva e o que já expomos a respeito de discurso. Isso porque, em alguns momentos, Maingueneau (2000) permite a leitura dessa sinonimização. Esse teórico, ao falar de identidade enunciativa, escolhe empregar o termo “discurso” em lugar de formação discursiva, pelo que afirma que “a identidade de um discurso se constitui e se alimenta através de outros discursos; falar é sempre falar com, contra ou por meio de outros discursos, outras vozes”. (MAINGUENEAU, 2000, p. 5).

O primado do interdiscurso serve como lentes para a Análise do Discurso, de forma a alterar a perspectiva investigativa sobre o fenômeno discursivo. Admitir que o interdiscurso precede o discurso é admitir que a unidade de análise não é o discurso encerrado em si mesmo, mas “o sistema de referências aos outros discursos através do qual ele se constitui e se mantém”. (MAINGUENEAU, 2000, p. 7-8). O interdiscurso é o inevitável atravessamento de outros discursos na identidade de um discurso particular e o papel do analista é olhar para os sentidos que se geram nessas fronteiras entre o que o discurso diz ou se nega a dizer, entre o que o discurso apreende de si e como ele constitui para si o outro<sup>6</sup>.

Diante do que foi exposto até o momento, já podemos adiantar algumas especulações sobre o recorte do nosso estudo. Entendemos que no campo do discurso religioso, as três vertentes religiosas elencadas, a saber, o discurso católico, o espírita e o evangélico pentecostal, ao mesmo tempo em que se negam ou se neutralizam, já apontam para uma identidade cujo teor, sem o outro, não teria uma essência, um núcleo de afirmação. Cada um desses discursos, por mais autônomos que pareçam, estabelecem necessariamente o sentido de suas práticas discursivas no entre-lugar, na fronteira que o liga ao outro. Maingueneau (2008a) ao realizar um estudo sobre o humanismo e o jansenismo do século XVII, dentro do espaço discursivo devoto, identifica alguns pontos em que esses dois discursos se antagonizam (sema de expansão X sema de concentração) e outros em que se remodelam por concorrência de discursos terceiros (O estatuto mediador da Virgem Maria X Virgem Maria como estereótipo de humildade)<sup>7</sup>.

No interior da discussão sobre interdiscurso, vem à tona a preocupação em como apreender a presença do outro quando ele se faz presente na concorrência enunciativa sem se marcar na superfície discursiva<sup>8</sup>. Maingueneau (2008a), para falar desses aspectos, inicialmente, apresenta as noções de heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva, propostas por Authier (2004). A primeira estaria acessível na materialidade linguística dos enunciados, enquanto que a segunda escapa a esse domínio, pois está inscrita na constituição do discurso. Nessa mesma esteira de discussões, Mussalim (2009, p. 63)

---

<sup>6</sup> Estamos esbarrando aqui na noção de Simulacro, conceito que será explicitado em outra seção.

<sup>7</sup> Nesse caso, o jansenismo, se negasse a figura de Virgem Maria como tema impostos ao campo católico, pelo sema de Concentração, faria com que sua identidade se aproximasse da identidade discursiva protestante que discursiviza apenas Jesus Cristo como único intercessor. Para tal, foi preciso que o discurso jansenista se remodelasse, prevendo um lugar para Maria dentro de sua composição discursiva como figura de submissão. (MAINGUENEAU, 2008a).

<sup>8</sup> *Superfície discursiva*, de acordo com Maingueneau (2008a), se opõe à *formação discursiva*. Enquanto a formação discursiva designa um sistema de produção de enunciado que é regido por restrições ideológicas, a superfície discursiva compreende o conjunto de enunciados produzidos pelo mesmo sistema. Conforme já explicitamos, apreender o sistema de produção de enunciados bem como o conjunto de enunciados produzidos é apreender o *discurso*.

entende que a proposta de olhar para as relações interdiscursivas como unidades de análises pertinentes em Maingueneau sugere que há, “para além da heterogeneidade dos tipos de textos, dos autores, de sua dispersão no tempo e no espaço”, “uma zona de regularidade semântica que estrutura o modo de coesão dos discursos”.

Dessa forma, ao estabelecer, na tese que defende em 1984, o postulado de que há um sistema semântico que rege cada discurso, Maingueneau (2008a) constrói e nos fornece um modelo de análise, pautado nos planos constitutivos do discurso, que nos serve como um dispositivo teórico-metodológico bastante eficiente para identificar a heterogeneidade constitutiva de cada discurso. O princípio da Semântica Global serve como bisturi para que possamos identificar a relação indissociável do Outro no discurso. Possenti (2009a, p. 157) pondera que a noção de interdiscurso, ligada à ideia de sistemas de restrições semânticas, prevê também um “conjunto de princípios a partir dos quais se especifica como os discursos mantém certa relação com a exterioridade”.

Na tentativa de propor um quadro mais preciso dos que vinham sendo propostos até o momento (como o dialogismo em Bakhtin ou a arquiteitualidade em Genette, ou mesmo o interdiscurso em Pêcheux), Maingueneau (2008a) investe contra toda e qualquer iniciativa teórica que intente apreender “o funcionamento do interdiscurso separado de sua materialização na ordem da língua”. (GOMES, 2008, p. 6). Para dar mais praticidade ao manejo do conceito de interdiscurso, Maingueneau (2008a) sugere substituí-lo pela tríade *universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo*.

Por universo discursivo entende-se “o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem num conjuntura dada”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 33). Universo discursivo é uma categorização que se presta apenas a delimitar a extensão máxima de seus domínios. Apesar de finito, é um conjunto que não pode ser apreendido em sua globalidade. Segundo Possenti (2003), a noção de universo discursivo em Maingueneau (2008a) se assemelha à concepção de interdiscurso em Pêcheux<sup>9</sup>. Dentro do universo discursivo se estruturam os campos discursivos, “um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 34). A noção de concorrência contém tanto a possibilidade de confrontos abertos, como a possibilidade de alianças, de neutralidade etc. Cabe ressaltar que, em se tratando de campo discursivo, as unidades aqui encontradas são construções que possuem uma mesma função social, mas que se diferem no modo como ela é

---

<sup>9</sup> “Uma das teses de Pêcheux (1975:162) é que ‘toda formação discursiva dissimula, pela transparência de sentido que nela se constitui, sua dependência com relação ao ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas[...]’”. (POSSENTI, 2003, p. 141).

exercida. O campo político, o filosófico, o gramatical são exemplos de campos apresentados por Maingueneau (2008a).

Nessa segunda categorização, bastante abstrata, não há nada de prático, a não ser as inúmeras redes de trocas que podem ser estabelecidas entre os discurso de um dado campo. O papel do analista é configurar (recortar) dentro de determinado campo discursivo, de forma a atender suas intenções investigativas, o espaço discursivo de análise. O espaço discursivo designa subconjuntos de formações discursivas colocadas em relação pelo analista, segundo conceba viável tais relações. Vê-se que é aqui, no interior do interdiscurso, que o analista opera, nunca isolando um único discurso, nunca buscando “o discurso absoluto que num espaço homogêneo regularia todas as traduções”. (MUSSALIM, 2009, p. 64). A construção de um espaço discursivo está intrinsecamente ligada ao conhecimento dos textos e o saber histórico que o analista colocará em relação. (MAINGUENEAU, 2008a).

Nosso estudo prevê que dentro do universo discursivo adentremos no campo discursivo religioso, considerando-o distinto dos demais por sua função social. Aí, no âmago do discurso religioso, ousamos construir um espaço discursivo do “fervor” que inter-relaciona o discurso católico, o discurso espírita e o discurso evangélico pentecostal. Entendemos que esses discursos necessitam um do outro para constituírem-se, assim como representam, pelas práticas discursivas e rituais – textos e saber histórico – uma atitude de “reação” do discurso evangélico pentecostal em relação ao católico, uma atitude de “aliança” do discurso espírita em relação ao católico e uma atitude “homogeneização” do discurso católico em relação aos demais. Há que se destacar que essas relações não são rígidas e não se sustentam em todas as práticas discursivas já que, como veremos, alguns temas recebem um tratamento semântico diferente dos demais.

A citar como exemplo de temas postos em relação num mesmo espaço discursivo, o tema da morte é concebido de distintas maneiras em cada uma dessas matrizes discursivas. Para o discurso católico, a morte é a possibilidade de um encontro com Deus, podendo os vivos intercederem pela alma do que morre mesmo após o derradeiro sopro. Já para o discurso evangélico pentecostal não há espaço para essa atitude de intercessão, pois o destino (que são apenas dois: céu e inferno, e não três, como no discurso católico – céu, inferno e purgatório) da alma e o possível encontro com Deus dependerão única e exclusivamente do que o indivíduo fez em vida. Na vertente espírita, o fenômeno de morte nem mesmo é visto como um fim da existência, mas, sim, como uma passagem, em que, no momento seguinte, a centelha de vida (alma) se reintegrará à existência humana para mais uma jornada de aperfeiçoamento.

Assim, concebemos que a presença do Outro no discurso não depende de uma marca linguística de alteridade, pois há um funcionamento indissociável dos discursos no qual convergem o Mesmo e o Outro. Por resultado, não temos mais um discurso absoluto, dotado de uma essência para a qual não há um limite nem referência para que se busque seu princípio histórico. O que temos são formações discursivas cujas unidades se devem a um conflito regulado. O Outro não precisa ser localizável no discurso, pois ele é a “parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 37).

Vale frisar que o Outro é constitutivo do discurso e, portanto, não pode ser confundido com o interlocutor. O Outro de um discurso é uma parte do eu, da qual o enunciador busca constantemente se afastar. O Outro está na zona do dizível faltoso, do dizível insuportável, para usar as expressões de Maingueneau. A cada vez em que não se admite o Outro num discurso, é o mesmo que admiti-lo em seu ocultamento. Dessa forma, uma análise pode pautar-se num modelo dissimétrico de descrição, em que se analisa a constituição de um discurso por si só, ou pode optar por um modelo de análise simétrico, em que se descreve a interação conflituosa entre dois discursos, considerando a natureza interdiscursiva de sua constituição. Eis a essência do primado do interdiscurso.

Assim, um discurso que se constitui a partir da exploração sistemática das faltas que um discurso primeiro apresenta, pode, após algumas realocações, deixar de se relacionar com esse discurso primeiro (supondo que esse tenha desaparecido), mas, ainda que a presença do Outro (discurso primeiro) se dilua no tempo, “a maneira pela qual o discurso segundo vai gerir suas novas relações interdiscursivas continua determinada pela rede semântica através da qual ele se constituiu.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 41). Essa colocação reforça a compreensão de que dado discurso nunca estará num terreno seguro e firme, pois sua constituição é, por natureza, miscigenada. Sua gênese é marcada pela presença do Outro e, dessa forma, suas novas relações também entrarão em conflito fronteiriço com seu sistema de restrições semânticas. Enunciar-se é colocar-se na fronteira entre o posicionamento do discurso a partir do qual se enuncia e os discursos Outros, sobre os quais se evita enunciar, ou se nega a presença.

O discurso é fronteira porque não há um terreno enunciativo que preserve a pueril essência do discurso que dada enunciação comporta. É utopia pensar que há uma possibilidade enunciativo-discursiva da qual se tenha erradicado o Outro e na qual opere uma inviolável autonomia discursiva. Exigir a presença do Outro ou refutá-la, admitir a presença do Outro ou negá-la, são marcas identitárias que constituem qualquer discurso. De acordo

com Possenti (2009b, p. 164), “o Outro não deve ser pensado como uma espécie de ‘envelope’ do discurso nem um conjunto de citações”. A possibilidade de localização do Outro em um discurso é complexa, pois ele não se materializa em fragmentos, citações ou entidade exterior. O Outro se encontra na raiz de um discurso e por isso é possível perceber que a definição de uma rede semântica específica de um discurso coincide com a definição das relações que esse discurso estabelece com seu Outro. (POSSENTI, 2009b).

Esta seção buscou discorrer sobre a noção de interdiscurso e seus desdobramentos. Baseada nas categorias teóricas aqui apresentadas (e motivadas por elas), a seção seguinte pretende realizar um trajeto de leitura que contemple a noção de competência discursiva, interincompreensão regrada e simulacro.

### 3.2 COMPETÊNCIA DISCURSIVA, INTERINCOMPREENSÃO E SIMULACRO

Nesta seção, propomos uma continuidade aos estudos sobre discurso e interdiscurso, principalmente sobre as nuances da competência discursiva como modelo de comportamento enunciativo fornecido por determinada formação discursiva, segundo a qual estão previstas uma relação polêmica com o Outro do discurso e uma interpretação de seus enunciados no formato de simulacro.

Se ficou esclarecido que a abordagem necessária a ser feita pela Análise do Discurso, na perspectiva enunciativo-discursiva, é aquela que toma, antes do discurso, o interdiscurso como objeto de estudo, então seguiremos, na sequência desse estudo, ponderando a respeito das repercussões que o primado do interdiscurso provoca sobre algumas das principais categorias teóricas dessa disciplina. Em primeiro lugar, rompemos com a noção simplória de que a identidade de um discurso se encerra nas afirmações positivas que esse discurso faz de si mesmo para depois se relacionar com outros discursos num mesmo espaço discursivo, isso porque “o interdiscurso não se encontra no exterior de uma identidade fechada sobre suas próprias operações.” (MAINGUENEAU, 2000, p. 7).

Em segundo lugar, retomamos que, no interior de determinado campo e espaço discursivo, a identidade de um discurso pode ser apreendida, como vimos na seção 3.1, por meio da composição analítica de um sistema de restrições semânticas. Essa identidade não pode ser vislumbrada como a “essência” de um discurso (MAINGUENEAU, 2008a), visto que sua constituição é dependente do Outro; os traços identitários de um sistema semântico se fundam na relação interdiscursiva, isto é, no confronto aberto que um discurso particular estabelece com outros discursos. Esse axioma se confirma nas palavras de Maingueneau

(2000, p. 7) quando afirma que “a unidade de análise pertinente não é o discurso em si mesmo, mas o sistema de referência aos outros discursos através do qual ele se constitui e se mantém; referir-se aos outros e referir-se a si mesmo não são atos distinguíveis senão de modo ilusório;”

Logo, estamos diante de um objeto inteira e necessariamente interdiscursivo, passível de deslizar sua composição de acordo com as relações interdiscursivas que o fundamentam e o estabelecem. Um discurso, como veremos nas operações semânticas propostas por Maingueneau (2008a), é gerado a partir dos modelos renegados por outros discurso. Um discurso é aquilo que outros discursos evitam ser.

Da premissa de que o discurso se constitui a partir de outros discursos surge, então, a necessidade de fortalecer determinada identidade discursiva – e comunidade discursiva – gerida por um sistema de restrições semânticas. Maingueneau (2008a) adverte que a suposta homogeneidade discursiva, da qual se pode apreender um monumento de coesão social concebido previamente ao discurso, não passa da vontade de reduzir o discurso à expressão de ideias de uma soma de indivíduos distintos. Tal falácia desconsidera que o discurso preexiste à comunidade discursiva e esta só se concebe por ele. Ao buscarmos os textos fundadores e os enunciadores legítimos de determinada formação discursiva estamos ignorando, conforme Maingueneau (2008a, p. 62), que a formação discursiva não é um “conglomerado mais ou menos consistente de elementos diversos” que foram se unindo paulatinamente até atingirem a fixidez de um discurso. Bem pelo contrário. Falar de formação discursiva, ou sistema de restrições semânticas, é falar de uma “exploração sistemática de possibilidades de um núcleo semântico”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 62).

Estamos quase nos aportando ao conceito de competência discursiva. No entanto, antes disso, convém esclarecermos duas peculiaridades que fortalecerão nossa leitura. A primeira, já exposta e estruturada na seção 2.1, é a de que nunca uma competência discursiva excluirá o heterogêneo para se fechar em sua “pureza” semântica. A competência discursiva confere ao outro um lugar privilegiado, dado que o discurso, geneticamente constituído como um sistema interdiscursivo, deve garantir a presença do outro no centro de seu sistema semântico por uma necessidade constitutiva. A natureza interdiscursiva de cada discurso suscita uma interação semântica em que “cada discurso introduz o Outro em seu fechamento”. (POSSENTI, 2009a, p. 158). A essa interação semântica, Maingueneau (2008a) dá o nome de interincompreensão regrada. A interincompreensão regrada nada mais é que um desentendimento recíproco entre os discursos. De acordo com Maingueneau (2008a), são dois aspectos de um mesmo fenômeno o fato de i) enunciar-se de acordo com as regras de um

determinado sistema semântico e ii) “não compreender” os sentidos construídos pelo Outro em seus enunciados.

A segunda peculiaridade diz respeito ao enunciador. Maingueneau (2008a, p. 57) avalia que, em se tratando de sistema de restrições semânticas, a “figura do enunciador não constitui uma unidade pertinente”. Essa categoria teórica parece ser englobada pela hipótese de uma competência discursiva. Se o enunciador é discursivamente competente para falar a partir de determinada formação discursiva, então o próprio sistema semântico pelo qual o sujeito fala lhe dará condições de lidar com quaisquer materiais semânticos, por mais inéditos que sejam. Acionar determinado discurso por meio de uma competência discursiva não significa acessar “sequências realizadas” e imitá-las na enunciação. Ser dotado de uma competência discursiva denota dominar um conjunto de regras que permitem ao enunciador “filtrar as categorias pertinentes e fazer com que estruturam o conjunto de planos do discurso.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 69). É o domínio desse sistema simplificado, mas fortemente estruturado, que confere ao sujeito a capacidade de ter respostas imediatas para tudo “no interior de um universo de sentido consistente”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 69).

Esbarramos, anteriormente, no conceito de comunidade discursiva sem nos determos como exigiria a viabilidade dessa categoria. Ao deslocarmos nosso olhar do discurso para o interdiscurso, nos deparamos com uma implicação lógica, mas que exige certa explanação. Se todo discurso é constituído da relação interdiscursiva que estabelece com seus outros, então, como distingui-los no universo discursivo? De acordo com Maingueneau (2000, p. 8), cada posicionamento discursivo supõe a composição de “grupos mais ou menos institucionalizados”, os quais o analista categoriza como comunidades discursivas. As comunidades discursivas não precedem ao discurso, uma vez que é na e pela enunciação que elas se instauram e gerem a sua existência.

A noção de comunidade é crivada de tamanha importância que delega uma função complexa ao analista, pois comporta duas facetas que podem servir como a glória ou o infortúnio para a análise: a semântica da língua e os códigos culturais. Maingueneau (2008a) nos indaga sobre qual a natureza das unidades semânticas passíveis de ser analisadas. Obviamente que essas unidades estão na língua, caso contrário, o princípio axiomático de um sistema de restrições semânticas não faria sentido. Todavia, as escolhas semânticas são resultantes de determinações culturais. (MAINGUENEAU, 2008a). Contudo, nos interessa o funcionamento discursivo, não a origem das categorias disponíveis para uso.

Olhar para a comunidade discursiva requer subir no muro, requer sentar-se entre Deus e o Diabo, pois, ainda que o modo de coesão discursiva – e não a posição ideológica – seja o

objeto de estudo do analista, não podemos abordar o discurso sob um viés puramente linguístico e gramatical, uma vez que as formações discursivas podem ser acessadas por outros critérios além dos textuais, “em particular por sua incidência histórica”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 63). Mussalim (2009) destaca que a concepção de formação discursiva como um sistema de restrições, em Maingueneau (2008a), rechaça a tentação de sermos ludibriados por uma gramática destinada a dissecar apenas os enunciados, uma vez que as organizações de sentidos sugerem ultrapassarmos o domínio textual e buscarmos a validade de tal sistema em outras estruturas semióticas.

Por fim, o posicionamento de determinada comunidade discursiva é muito mais que uma doutrina. Ela parece coadunar certa configuração textual e um modo de existência de um conjunto particular de indivíduos. Essa é uma relação que se sustenta pela reciprocidade, uma vez que “a comunidade é cimentada por discursos que são, no entanto, o produto desta própria comunidade discursiva”. (MAINGUENEAU, 2000, p. 8).

Nosso estudo pretende analisar a competência discursiva de enunciadorees posicionados em três vertentes religiosas (católica, espírita e evangélica pentecostal), compreendidas aqui como comunidades discursivas que emergem dos enunciados que produzem e são legitimadas por eles. Vale destacar a sóbria ponderação de Maingueneau (2008a) sobre esse aspecto quando afirma que a competência discursiva é um fato, não uma crença. Essa postura fortalece ainda mais a sintonia do que já expomos, quando admitimos que nosso objeto de estudo é o funcionamento do discurso e não a validade ideológica que perpassa seu sistema semântico. Assim também, não pretendemos investigar em categorias teóricas a crença dos sujeitos de cada matriz religiosa, mas o fato discursivo “competência” dos enunciadorees manifesto em cada uma delas.

É importante ressaltar ainda que essa postura se deva ao fato de que nem sempre as representações discursivas que os sujeitos fazem de si e de seu pertencimento coincidem com sua situação efetiva. Desse modo, voltamos a caminhar sobre a corda bamba, já que além do funcionamento discursivo apreendido nos enunciados produzidos em cada formação discursiva, nos interessará também as práticas intersemióticas – indumentária, alimentação, rituais etc – que, de acordo com Maingueneau (2008a), também são geridas pelo mesmo sistema semântico.

Sobre a competência discursiva, ponto auge deste trabalho, Maingueneau (2008a) admite que não existe uma língua específica para cada discurso. Destarte, a mesma língua será apropriada por diferentes formações discursivas e sofrerá restrições específicas de acordo com os interesses e posicionamento constitutivo de cada uma. Ao longo deste trabalho, abordamos

com liberdade e certa leveza a noção de sistema de restrições semânticas sem, no entanto, avariar o entendimento da teoria. Convém agora, para falarmos sobre competência discursiva, delimitarmos com mais precisão esse princípio teórico-metodológico. O sistema de restrições semânticas visa a definir “operadores de individuação”, como mecanismos de vigilância que assegurem a legitimidade e a manutenção de determinado discurso, isto é, “um filtro que fixa os critérios em virtude dos quais certos textos se distinguem do conjunto dos textos possíveis como pertencendo a uma formação discursiva determinada.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 48).

A competência discursiva parece ter provocado desconforto em outras vertentes teóricas, principalmente as que se preocupam com a historicidade geral dos discursos e que preveem um assujeitamento do indivíduo, assim como as que delegam ao código genético a faculdade de uma gramática responsável pela possibilidade de produção de sentenças infinitas a partir de um conjunto finito da língua. A noção de competência não supõe uma exterioridade absoluta entre o lugar enunciativo e os sujeitos que passam a ocupá-lo. Ela prevê que os sujeitos, dada a posição social, puderam apreender e interiorizar o discurso e as complexidades nele encontradas. Essa interiorização não se dá de modo obscuro, uma vez que a simplicidade do sistema de restrições confere aos sujeitos a possibilidade de dominá-lo. Assim, a competência discursiva esclarece a “articulação do discurso e a capacidade dos Sujeitos de interpretar e de produzir enunciados que dele decorram”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 52).

Maingueneau (2008a), ao considerar que o posicionamento discursivo não necessita coincidir com a situação efetiva dos indivíduos, desdobra a possibilidade de um determinado indivíduo se inscrever, simultânea ou sucessivamente, em mais de uma competência discursiva, dada a multiplicidade de formações e campos discursivos. Seria possível supor, então, que um falsário poderia se inscrever em determinada competência e enunciar-se a partir daquela formação sem ser desmascarado, ao que Maingueneau (2008a, p. 54, grifo do autor) nos responde:

Ele não pode, com efeito, produzir textos, a não ser que, pela familiaridade com um conjunto finito de enunciados decorrentes de um discurso fortemente individuado, tenha interiorizado suficientemente bem as regras que lhe subjazem para, a partir delas, poder produzir um número indefinido de novos enunciados. Dada a complexidade da estruturação textual, o imitador seria absolutamente incapaz de explicitar o sistema que conseguiu dominar a partir do número limitado de *performances* efetivas.

Mas, então, o que faz de um indivíduo um enunciador efetivo e legítimo de um discurso? Duas são as habilidades, apontadas por Maingueneau (2008a), que delegam a

qualquer indivíduo a identidade de sujeito competente para enunciar-se a partir de um discurso particular de boa formação semântica: a) ser capaz de reconhecer enunciados que pertençam à formação discursiva da qual faz parte; b) ser capaz de produzir ilimitados enunciados inéditos a partir de sua formação discursiva.

Essas duas habilidades colocam o sujeito como produtor e, ao mesmo tempo, leitor de seus enunciados. Além disso, reconhecer o enunciado de outro como pertencente a sua formação discursiva é admitir uma coincidência de enunciações virtuais, já que tais enunciados poderiam ou deveriam ser os mesmos que esse sujeito enunciaria. (MAINGUENEAU, 2008a). No entanto, essa forma simplificada de olhar para a competência discursiva é problematizada quando recordamos que o interdiscurso precede ao discurso e que, portanto, o primado do interdiscurso exige uma competência interdiscursiva, isto é:

- a) a aptidão para reconhecer a incompatibilidade semântica de enunciados da ou das formação (ões) do espaço discursivo que constitui (em) seu Outro;
- b) a aptidão de interpretar, de traduzir esses enunciados nas categorias de seu próprio sistema de restrições. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 55).

Nesse particular, Possenti (2009a) arrazoa que o sistema de restrições semânticas é, simplesmente, o modelo de competência interdiscursiva. Assim, o processo de identificação da incompatibilidade semântica e interpretação do discurso Outro nunca permite o acesso direto aos enunciados mesmos do Outro. O enunciador só tem acesso ao simulacro que ele constrói sobre o enunciado do Outro a partir das regulações semânticas que seu sistema permite ou veta, “pois não há dissociação entre o fato de enunciar conforme as regras de sua própria formação discursiva e de não compreender os sentidos dos enunciados do Outro”. (MUSSALIM, 2009, p. 64). A leitura e a tradução que se faz sobre o enunciado do Outro é sempre sob a lente das categorias semânticas fornecidas pelo sistema semântico daquele que traduz (POSSENTI, 2009a). Os simulacros resultantes da interpretação/tradução são apenas o avesso de um discurso.

Desse modo, a competência discursiva objetiva dar conta das “regularidades interdiscursivas historicamente definidas” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 56), já que o discurso é o produto resultante da relação entre o sistema semântico e os códigos de uma conjuntura histórica. (MAINGUENEAU, 2008a). Além disso, a competência discursiva relaciona-se ao domínio, por parte do enunciador, dos parâmetros do discurso (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014), isto é, dos planos constitutivos do discurso. Em síntese, o princípio de competência interdiscursiva sugere uma “rede de regras de que os enunciadores se dispõem para tratar os materiais significantes”. (MUSSALIM, 2009, p. 65).

Sob o primado do interdiscurso, Mussalim (2009) assevera que, em Maingueneau (2008a), não há um espaço homogêneo de regulação das traduções de um tipo de discurso para outro. Há, pelo contrário, uma rede de relações abertas entre as formações discursivas. A partir dessa ótica, a relação polêmica não existe se não como “um aspecto do funcionamento da formação discursiva e se configura como a manifestação de uma incompatibilidade radical entre os discursos – a mesma que permitiu que tais discursos se constituíssem.” (MUSSALIM, 2009, p. 64). A construção da identidade de um discurso depende da relação que ele estabelece com o Outro. O Outro é sempre enclausurado no espaço do interdito, do errado, do estrangeiro.

Antes de finalizarmos essa seção, convém abordarmos brevemente a forma como Maingueneau (2008a) entende a construção de modelos de formações discursivas. Em sua tese, de 1984, é analisado o espaço discursivo devoto, com um olhar voltado para os discursos humanista e jansenista, do século XVII; o autor se propõe a olhar para cada formação discursiva a partir de um relativo número de semas, obedecendo, para produzi-los, a regras necessariamente dependentes de um operador único a ser aplicado sobre os eixos semânticos primitivos. O que se expõe é a construção representativa de um modelo de interdiscurso de dois polos. Tal como Maingueneau (2008a), não pretendemos pontuar as relações dissimétricas constituintes entre um discurso e outro, mas apenas os pontos de confrontação identitária em que se busca a presença do Outro para a constituição de um sistema individuado de restrições semânticas.

Cada um dos modelos (M) construídos por Maingueneau (2008a) integrava dois submodelos – jansenista ( $M^1$ ) e humanista devoto ( $M^2$ ). No caso de nosso estudo, o modelo de sistema será integrado por três submodelos – católico ( $M^1$ ), espírita ( $M^2$ ) e evangélico pentecostal ( $M^3$ ). Cada um desses modelos foi submetido a quatro operações (Concentração, Enfraquecimento, Contrariedade e Harmonização). O resultado dessas quatro operações forneceu dois conjuntos de semas para cada modelo: os conjuntos positivos ( $M^{1+}$  e  $M^{2+}$ ), que cada modelo reivindica, e os conjuntos negativos ( $M^{1-}$  e  $M^{2-}$ ), que cada modelo rejeita. A polêmica surge dessas operações, pois cada polo discursivo recusa o outro por entendê-lo como o resultado de seu próprio registro negativo. A rechaça do Outro como seu registro negativo reafirma ainda mais seu registro positivo.

Maingueneau (2008a) define seis eixos semânticos para abordagem dos modelos de discurso: Relação, Número, Espacialidade, Consistência Relativa, Intensidade Relativa e Mobilidade Relativa. As quatro operações atuarão sobre os seis eixos semânticos produzindo semas positivos e negativos conforme apresentam os Quadro 1 e 2.

**Quadro 1 - Modelo de constituição do discurso por Enfraquecimento**

Eixos semânticos primitivos	M <sup>1+</sup> Concentração	M <sup>1-</sup> Contrariedade	M <sup>2+</sup> Enfraquecimento	M <sup>2-</sup> Contrariedade
<b>Relação</b>	Identidade Alteridade	Mistura	Semelhança Dessemelhança Necessidade	Confusão Contingência
<b>Número</b>	Unidade	Pluralidade	Restrição Totalidade Homogeneidade Coerência	Proliferação Indefinição Heterogeneidade Incoerência
<b>Espacialidade</b>	Pontualidade	Extensão	Forma centrada Inferioridade Verticalidade Fechamento	Informidade Exterioridade Horizontalidade Abertura
<b>Consistência relativa</b> <b>Intensidade relativa</b> <b>Mobilidade relativa</b>	Consistência Intensidade Estabilidade	Inconsistência Fraqueza Instabilidade	<i>Aspectos</i>	

Fonte: Adaptado de Maingueneau (2008, p. 66)

**Quadro 2 - Modelo de constituição do discurso por Harmonização**

Eixos semânticos primitivos	M <sup>1+</sup> Concentração	M <sup>1-</sup> Contrariedade	M <sup>2+</sup> Harmonização	M <sup>2-</sup> Contrariedade
<b>Relação</b>	Identidade Alteridade	Mistura	Comunicação “Ordem”	Ruptura “Átomo”
<b>Número</b>	Unidade	Pluralidade		
<b>Espacialidade</b>	Pontualidade	Extensão		
<b>Consistência relativa</b> <b>Intensidade relativa</b> <b>Mobilidade relativa</b>	Consistência Intensidade Estabilidade	Inconsistência Fraqueza Instabilidade	Plasticidade Moderação Ritmo	Dureza Excesso Fixidez Desregramento

Fonte: Adaptado de Maingueneau (2008, p. 68)

Almejamos, com o modelo do Quadro 1 e 2, buscar as delimitações na grade semântica de cada discurso e os desentendimentos recíprocos como fundamentação da identidade interdiscursiva. Maingueneau (2008a) convencionou chamar de discurso-agente aquele discurso que age sobre os enunciados do outro, elaborando simulacros de acordo com seu sistema. O discurso cujos enunciados são traduzidos pelo outro, o autor denomina discurso-paciente. O termo tradução, por sua vez, não denomina nenhuma passagem de um sistema linguístico a outro, mas a passagem interpretativa de um sistema de restrições semânticas para outro sem, no entanto, ameaçar a estabilidade do significante linguístico. Por fim, a polêmica, longe de ser uma controvérsia violenta, é aqui concebida como uma necessidade de interpelação do outro em uma troca regrada, em que se produzem “situações irreversíveis [e] provoca múltiplos encadeamentos de enunciações novas”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 107).

Após a exploração da noção de competência discursiva e sua relação com o Outro, por meio do processo de tradução – interincompreensão regrada – que gera simulacros desse

Outro, passaremos, na sequência, à abordagem do sistema semântico global, com vistas para os planos constitutivos do discurso, a cenografia e o ethos.

### 3.3 NO FIO DISCURSIVO: a tessitura do tempo, do espaço e do corpo enunciativo

A identidade de determinada formação discursiva se estabelece como um sistema, um organismo em que todas as partes trabalham pela manutenção e legitimação daquela identidade. Essa perspectiva exige, portanto, uma análise sobre a totalidade da formação discursiva, de modo a não promover uma separação entre o fundamental e o superficial do discurso. A proposta de análise apresentada por Maingueneau (2008a), na qual o autor prevê o estudo dos planos constitutivos de um sistema semântico global, direciona-se para esse caminho. A multiplicidade de dimensões que perpassam e estruturam um discurso nos faz entendê-lo não como um objeto inerte, um cadáver passível de dissecação, mas um constructo dinâmico que flui na interdiscursividade por meio dos arranjos e rearranjos previstos nos planos que configuram o sistema de restrições globais.

Assim, nosso trabalho rumo para um direcionamento teórico em que tanto no campo do dizer – a superfície discursiva em que se moldam os enunciados e pela qual se tem acesso ao discurso – quanto no campo da constituição do discurso – o sistema de restrições pelo qual o discurso é gerado e regulado – há uma constante força metadiscursiva. Isso significa dizer que cada formação discursiva fala sobre si e para si, autorregulando-se. Estamos falando de uma propriedade que é própria às línguas naturais (MAINGUENEAU, 1997) de descreverem-se sem, para isso, recorrerem a outro sistema semiótico. Dessa postura coercitiva que opera sobre cada formação discursiva surge um balizamento de fronteiras sobre o que pode e o que não pode ser dito, sobre o que está previsto e o que não está previsto por aquele sistema semântico. Tal demarcação de território dentro de determinado espaço discursivo, conforme já abordamos na seção 3.1, instaura uma relação antitética entre interior e exterior.

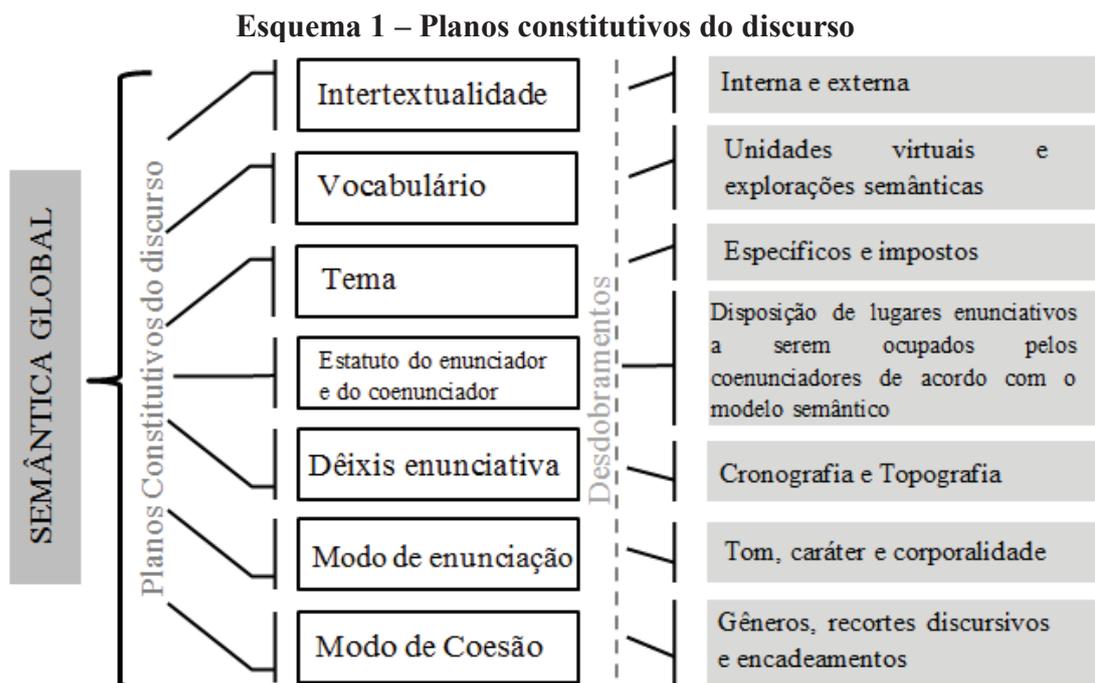
É com base nesses princípios estabelecidos pela perspectiva enunciativo-discursiva, proposta por Maingueneau (1997, 2008a), que daremos abertura, doravante, para a discussão sobre os planos constitutivos do discurso – fundamentos para a instauração da identidade de cada formação discursiva – e, na sequência, a exploração de seus desdobramentos na composição da cenografia enunciativa e na efervescência do ethos discursivo – constructos realizados para garantir a legitimidade da formação discursiva que os constitui.

### 3.3.1 Da identidade discursiva: planos constitutivos do discurso

Faremos uma exposição particularizada de cada um dos planos constitutivos do discurso, embora, no momento em que operam sobre a produção enunciativa, os planos atuem num imbricamento interdependente. Destarte, não há exclusividade, por exemplo, na apropriação vocabular, nem na seleção temática sobre a constituição do discurso. O que há é, sim, uma globalidade interligada – formação discursiva – responsável pelo tratamento semântico dado ao produto daquela enunciação. Essa postura teórico-metodológica é postulada por Maingueneau (2008a) na tentativa de propiciar novas pesquisas e inspirar novas ideias num período em que a Análise do Discurso enfrentava uma crise. O quadro teórico é apresentado no livro *Gênese dos Discursos*, cujo conteúdo expõe os resultados da tese de Maingueneau, publicado, na França, em 1984.

Essa nova forma de pensar e proceder a investigações científicas sobre o discurso é, nas palavras de Possenti (2008, p. 201), “um quadro teórico que [...] oferece novos instrumentos para dar conta dos processos enunciativos”, visto que, no referido contexto (1984), as tendências de estudos da linguagem se dividiam entre os domínios da semiótica, na análise do texto, e os domínios da gramática gerativa, na linguística.

Isso posto, adentremos às peculiaridades que esteiam os planos constitutivos do discurso, conforme exposto no Esquema 1.



Fonte: elaborado pelo pesquisador

O primeiro plano a ser explorado, conforme apresenta o Esquema 1, é o plano da intertextualidade. Com base no que já foi exposto na seção 3.1 sobre interdiscurso, admitimos que a presença do Outro é um fator necessário para a constituição de determinada formação discursiva, isso porque, a maneira como será gerida a relação com o Outro definirá a identidade de um discurso. O plano da intertextualidade prevê, portanto, as implicações da presença do Outro no discurso. De acordo com Maingueneau (2008a), essa presença pode se dar de forma explícita – da ordem da heterogeneidade mostrada – por meio de citações efetivas. A demarcação explícita do Outro na superfície discursiva é um fenômeno denominado por Maingueneau (2008a) como intertexto. Já a presença do Outro, quando se configura de forma implícita, é designada como intertextualidade e está para a heterogeneidade constitutiva. Essa demarcação tácita do Outro se dá a partir das relações aceitas como legítimas pelo sistema de restrições semânticas de um discurso dado.

Nesse primeiro plano, já é possível perceber a interdependência desse aspecto semântico com o conceito de competência discursiva, abordado na seção 3.2. O processo de citação pode ser apreendido como um método de recuperação da memória discursiva. Tal manifestação do Outro num discurso recebe dupla classificação: intertextualidade interna e intertextualidade externa. Conforme Maingueneau (2008a), a intertextualidade interna é aquela que recupera a memória discursiva no interior de um mesmo campo. Já a intertextualidade externa compreende o processo por meio do qual se estabelecem relações que rememoram formações discursivas de campos distintos. (MAINGUENEAU, 2008a). Tal como evocamos no início deste parágrafo, a competência discursiva serve como eixo balizador para a produção de enunciados a partir de determinada formação discursiva, pois, para que qualquer indivíduo se posicione como enunciador de uma formação discursiva em particular, ele deverá, primeiramente, cumprir um certo número de habilidades interdiscursivas, quais sejam: reconhecer e produzir enunciados que pertençam a sua formação discursiva; reconhecer como incompatíveis os enunciados do Outro e traduzi-los – no formato de simulacros – com base nas categorias do seu próprio sistema semântico.

A língua, enquanto sistema virtual, permite o encontro, o confronto, o engendramento, a anulação ou a neutralidade de um discurso sobre outro. É no âmbito da língua que os discursos se constituem, por isso, sua natureza é sempre interdiscursiva. Dessa forma, cabe admitir, conforme o faz Maingueneau (2008a, p. 47), que “não existe uma língua específica a um discurso”. A língua, na totalidade de seus signos, se presta às restrições semânticas de cada discurso que a aciona e, pelo tratamento semântico que recebe, gerará enunciados passíveis de serem filiados a este ou àquele discurso.

A língua, tal como concebe Benveniste (1995), é interpretante da sociedade. Dessa forma, para aproveitar o ensejo, entendemos que o estudo do discurso religioso permite apreender e interpretar as múltiplas configurações discursivas que povoam o espaço discursivo do ‘fervor’. Analisar o discurso católico, espírito ou evangélico pentecostal, à guisa da intertextualidade interna, significa verificar as relações que se estabelecem entre esses discursos e as traduções que se produzem de um sobre os outros. No terreno da intertextualidade externa, as práticas discursivas de fé católica, espírita ou evangélica pentecostal se deparam com formações de outros campos discursivos que recobram alguns posicionamentos. Por exemplo, o discurso ambiental exige um comportamento do homem religioso diante da natureza; o discurso científico impõe determinados temas às formações discursivas religiosas; o discurso socioeconômico prevê uma postura emblemática das vertentes de fé apresentadas diante da posse de bens e/ou do despojo delas.

Engendrado ao plano da intertextualidade, encontramos o plano do vocabulário. Tal plano possibilita, por meio do tratamento semântico que impinge aos vocábulos acionados, identificar o posicionamento das formações discursivas que compõem um espaço discursivo. Conforme já explicitado por Maingueneau (2008a), não existe uma língua para cada discurso e nem uma conjuntura vocabular exclusiva a uma formação discursiva. Logo, o plano do vocabulário não pode permitir uma análise apenas operacional a serviço do intertexto. Esse plano requer que o analista olhe para as escolhas ou o veto de determinados usos da língua e encontre justificativas dentro da própria formação discursiva que sustentem o estatuto atribuído a cada termo. A língua, não sendo um instrumento neutro, nem exclusivo, é posta em uso de maneira a instaurar “o universo de sentido que o posicionamento pretende impor”. (MAINGUENEAU, 2008c, p. 52).

Se o discurso se constitui na confluência e nos entremeios de outros discursos, por meio da língua em uso, então, o próprio sistema da língua, ao ser apropriado a serviço de um posicionamento discursivo, também é posto num espaço de encontro com o Outro e de confrontação de sentidos. Maingueneau (2008c) denomina essa apropriação não mais como língua, mas como interlíngua. O mesmo valor teórico encontramos em Bakhtin/Volochínov (2009) ao descrever a palavra. Segundo os estudiosos do Círculo, a palavra, na corrente interminável da enunciação, constitui-se como uma arena para a luta de classes e, por intenção de uma formação discursiva em particular, sofre a tentativa de homogeneização. Isso porque, ao ser confrontada por sentidos oriundos de outras formações, a palavra tende a ter seu sentido cristalizado de maneira a garantir a identidade da formação discursiva dominante e é formalizada como um signo de pertencimento. (MAINGUENEAU, 1997).

Não aprofundaremos, por ora, a exploração do plano vocabular no estudo dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal. Contudo, é propício evidenciar os rótulos de pertencimento que alguns vocábulos têm fixado dentro de cada uma dessas vertentes religiosas. Por exemplo, o discurso espírita identifica-se pelo vocábulo “reencarnação” – cujo teor descreve um processo que interliga vida e pós-vida – enquanto que o discurso evangélico pentecostal evita esse termo por ser contraproducente ao conceito de “ressurreição”. Em contrapartida, o discurso católico amplia seu arcabouço de deidades – além da figura de Jesus Cristo, são acrescentados outros intercessores, como a Virgem Maria – ao que o discurso espírita engloba todos os seres numa mesma descrição vocabular – espíritos – de maneira que as divindades cultuadas pelo catolicismo são recriadas no simulacro espírita como “espíritos evoluídos”. Já no discurso evangélico, o culto a seres que não estejam previstos no complexo da santíssima trindade recebe o tratamento semântico de ‘idolatria’ e recobre um significado de heresia.

Sem tê-lo mencionado, ao abordar determinados termos que perpassam os discursos religiosos em análise, já adentramos às peculiaridades que compõem o terceiro plano constitutivo, o plano temático. Vemos que na singela descrição realizada sobre o plano vocabular foi possível acionar também o plano da intertextualidade e do tema. Assim como o vocabulário, os temas tratados por uma formação discursiva não são exclusivos. Maingueneau (2008a, p. 82) assevera que “nenhum tema é realmente original, dado que ele se reencontra em múltiplos outros discursos, até nos seus adversários”. O tema da intercessão divina é um exemplo cabal da não-exclusividade temática no espaço discursivo do ‘fervor’. Por um lado, no discurso evangélico pentecostal, a intercessão é crida como uma exclusiva e intransferível responsabilidade delegada a Jesus Cristo; por outro lado, o discurso católico expande o mecanismo de intercessão, propondo a existência de cristão primitivos dotados da mesma capacidade de acesso a Deus, como a tem Jesus Cristo. Já o discurso espírita, pela globalidade semântica que instaura, refere-se a uma espiritualidade maior que está acessível a todos os demais espíritos. Dessa forma, a figura de Jesus Cristo é deslocada do tema da intercessão e tematizada no estandarte dos modelos de “espíritos evoluídos”.

O plano do tema, tal como o descreve Maingueneau (2008a), está ligado a tudo aquilo que um discurso fala. Nessa esteira de pensamento, cabe apontar que todos os temas podem ser abordados por uma formação discursiva, mas é o conjunto de restrições semânticas que permitirá apreender a relevância que cada um desses temas possui dentro da globalidade do tal discurso. Cabe evidenciar ainda que cada formação discursiva apresentará alguns temas,

denominados por Maingueneau (2008a) como temas específicos, imprescindíveis para a articulação que sustenta seu sistema semântico.

De maneira inversa, outros temas se farão nocivos ao sistema de restrições e, portanto, serão temas interditados pelas próprias coerções daquela formação. Há ainda a possibilidade de alguns temas, na visão de Maingueneau (2008a), apresentarem similaridade na relação entre dois sistemas discursivos distintos. No entanto, apesar de sua similitude, não poderão ser vistos como temas partilhados, já que são opostos por um sistema semântico que é global, nunca parcial. Assim sendo, em lugar de admitirmos a existência de temas partilhados, Maingueneau (2008a) sugere que os consideremos como temas impostos, passíveis de duas naturezas: compatível ou incompatível. Os temas impostos compatíveis apresentam certa tendência semântica em relação ao sistema de coerções que os assimila. Os temas impostos incompatíveis são, de imediato, inapropriados àquele sistema semântico, mas, por meio de traduções que os transmutam em simulacros apropriados, resultam integrados à formação discursiva cujas categorias semânticas os traduziu.

Todo discurso, ao se presentificar na enunciação, instaura um porta-voz, um enunciador que, pressupõe-se, deva dominar as regras daquele sistema pelo qual se enuncia, ou ainda, atende aos critérios da competência discursiva que aquela formação discursiva exige. Tal enunciador é constituído pelo e para o discurso, ele provém da enunciação e é construído para legitimar o acontecimento enunciativo que o produziu. Além disso, a fim de assegurar que seu investimento em prol da legitimação não seja malogrado, o ato de enunciação, por meio do enunciador, estabelece um lugar enunciativo para o coenunciador. Com essas asseverações, adentramos o plano do discurso que trata do estatuto do enunciador e do coenunciador.

O processo de constituição de enunciador (Eu) e coenunciador (Tu) no discurso se dá por meio da apropriação que se faz sobre o sistema da língua, e mais, sobre a interlíngua. (MAINGUENEAU, 2008a). A consciência de si que o “eu” enunciador fundamenta para enunciar-se também exige a instauração de um “tu”. Por essa razão, Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 456) destacam que “não existe subjetividade sem intersubjetividade”. Adentrando ainda mais às idiossincrasias do sistema de restrições semânticas, veremos que em cada formação discursiva haverá um lugar específico de onde cada enunciador poderá enunciar-se. O coenunciador também não está livre desse cerceamento, pois ele, de igual modo, é aprisionado em outra localização dada pelo sistema. (MAINGUENEAU, 2008a). Cada movimento enunciativo do enunciador será um investimento para a construção de uma identidade coerente ao sistema de onde o discurso que o sustenta provém.

Além dos efeitos de sentido orquestrados pelo enunciador para dar legitimidade à enunciação, o comportamento enunciativo vai, pouco a pouco, tecendo o corpo do enunciador, isto é, a enunciação constrói para si um avalista dotado de caráter e corporalidade. Eis a noção de ethos discursivo a ser abordada mais adiante. O mesmo emprego de recursos que a enunciação realiza para a corporificação do enunciador, também se percebe na construção do entorno enunciativo por meio da instauração de uma cenografia específica como cena de fala apropriada para aquela enunciação fazer-se legítima.

As particularidades da cenografia também serão tratadas mais adiante. No entanto, a evocamos aqui porque, na sequência, ao abordarmos o próximo plano, o plano da dêixis enunciativa, será visível a necessidade de arrazoarmos sobre o tempo (cronografia) e o espaço (topografia) em que a enunciação se realiza. O plano da dêixis enunciativa nada tem a ver com o tempo cronológico – de calendário – nem com o espaço geográfico. As coordenadas espaço-temporais estão a serviço de um sistema de restrições e são apreendidas na enunciação, já que cada discurso propõe sua própria dêixis a partir do posicionamento que ocupa no universo discursivo. (MAINGUENEAU, 2008a). Assim, tanto a categoria de pessoa, quanto a de tempo, como a de espaço, são referências da enunciação construídas a serviço da legitimação do posicionamento discursivo que as fundamenta. (MAINGUENEAU, 1997). Contudo, a legitimidade de um discurso não reside na originalidade ou no ineditismo das configurações do enunciador, ou das coordenadas de espaço-tempo. O discurso evoca uma dêixis fundadora, cuja conjuntura lhe fornece uma forma singular de inscrição na história. (MAINGUENEAU, 1997). Desse modo,

A dêixis discursiva consiste apenas em um primeiro acesso à cenografia de uma formação discursiva; esta última possui ainda um segundo ponto através do qual é possível alcançá-la: trata-se da dêixis fundadora. Esta deve ser entendida como a(s) situação(ões) de enunciação anterior(es) que a dêixis atual utiliza para a repetição e da qual retira boa parte de sua legitimidade”. (MAINGUENEAU, 1997, p. 42).

Destarte, passaremos ao próximo plano, mas voltaremos a recorrer à noção de dêixis enunciativa quando aprofundarmos-nos nas noções de cenografia e ethos discursivo.

O plano que parece sequenciar o estudo da gênese de um discurso fala sobre o modo de enunciação. Tal como o estatuto do enunciador, o modo de enunciação está ligado a uma maneira de dizer, que, de acordo com Maingueneau (2002), sempre remeterá a uma maneira de ser. Esse dois planos (estatuto do enunciador e do coenunciador/modo de enunciação) definirão os papéis das pessoas implicadas no discurso. Maingueneau (2008a) aponta para os gêneros do discurso como ferramentas – do dizer – que estabelecem um lugar do qual o

enunciador se projeta, assim como sugerem um lugar enunciativo para que o coenunciador ocupe. A “voz” que se depreende de cada discurso, pelo modo de enunciação, foi coercitivamente moldada pelos mecanismos do sistema de semântica global. “A fé em um discurso supõe a percepção de uma voz fictícia, garantia da presença de um corpo”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 91, grifo do autor). Conjuntamente ao estatuto do enunciador, o modo de enunciação permite que se identifique um corpo, pelo tom em que a enunciação se realiza, associado a um universo de sentido que se harmoniza ao sistema de restrições de cada discurso em particular. (MAINGUENEAU, 2008c). Esse corpo não é em nada comparável ao corpo do locutor extralinguístico. É um corpo da e para a enunciação.

Por último, mas não menos importante, Maingueneau (2008a) capta da interdiscursividade o plano relacionado ao modo de coesão. A forma como um discurso se apresenta e as remissões que constrói internamente são facetas constitutivas de um discurso. Desse plano constitutivo, Maingueneau (2008a) ressalta as noções de: recorte discursivo e encadeamento. O recorte discursivo, seguindo Maingueneau (2008a), está ligado às maneiras de registro de um discurso, isso requer dizer que cada discurso lança mão de determinados gêneros e formata seus enunciados de acordo com seu sistema de restrições. Quando se refere aos encadeamentos, é da superfície discursiva que o autor está falando, sem desarticulá-la da geneticidade do sistema de coerções. As combinações sintagmáticas, a construção frasal, a estruturação de parágrafos, a tendência argumentativa, a mobilidade de um tema a outro são fatores tacitamente controlados pela semântica global e que dizem respeito ao encadeamento previsto no modo de coesão.

Diante do percurso realizado, cabe admitirmos a dinamicidade das forças que agem sobre o discurso, além do que, por meio da subjetividade, o sujeito também é abençoado com a faculdade de operar sobre o discurso. O sujeito não é, portanto, nem totalmente autônomo para agir sobre a formação discursiva, nem totalmente assujeitado. O espaço que o sujeito ocupa é um espaço orientado pelas restrições semânticas que guiam a sua movimentação. Na sequência, oportunizaremos mais ampla arena de discussão sobre a construção da cena da enunciação e a instauração de uma personalidade enunciativa corporificada. Tanto cenografia quanto ethos serão categorias exploradas a partir da noção de dêixis enunciativa.

### **3.3.2 Da legitimação do discurso: cenografia e ethos**

De início, é necessário admitir a dependência do discurso a um sujeito, além de sua dependência ao contexto (tempo e espaço), isto é, acionar a dêixis enunciativa (categoria de

peessoa, de tempo e de espaço) sobre a qual o discurso se constrói. Charaudeau e Maingueneau (2014) asseveram que uma das condições para que um discurso seja considerado discurso é a de que ele deve ser assumido, isto é, “relacionado a uma instância que [...] se põe como fonte dos pontos de referências pessoais, temporais e espaciais”. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 171). Além disso, essa instância de discurso também indica quais atitudes assume frente àquilo que diz e ao seu interlocutor.

Nos estudos realizados por Silva (2008), essa estudiosa afirma que a dêixis, na ampliação que Maingueneau (2008a) faz desse conceito, não se presta apenas a definir as coordenadas espaciotemporais que constituem um ato de enunciação, “ela define também, no nível discursivo, o universo de sentido que um posicionamento constrói através de sua enunciação.” (SILVA, 2008, p. 8). Essa ampliação sustenta, a nosso ver, a proposição de cenografia enunciativa.

É sabido que as formas de subjetividade têm movimentado sobremaneira o terreno da Análise do Discurso. Em Maingueneau (2008a, 2008b), esse estudo tem sido desenvolvido a partir da noção de ethos discursivo, como veremos mais adiante. Já pincelamos anteriormente alguns valores teóricos relacionados à subjetividade na linguagem. Convém, contudo, revisarmos algumas considerações fundantes tecidas por Benveniste (1995).

A concepção de que a centelha que nos faz humanos nos é dada através da linguagem e que nos tornamos humanos no espaço reservado para nós na linguagem nos leva a apreender o homem nunca separado dela, nunca inventor dela, ou, nas palavras do próprio Benveniste (1995, p. 285): “a linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou”. A existência do homem não pode ser concebida fora da linguagem. Através da linguagem o homem significa, isso porque a língua é capaz de explicar a si própria e aos demais sistemas de representação forjados posteriormente pelo homem. (BENVENISTE, 1995). É na realidade da linguagem que o homem se fundamenta existindo como sujeito. Segundo Benveniste (1995, p. 286), a subjetividade nada mais é que a “capacidade do locutor para se propor como ‘sujeito’”. Eis, então, a propriedade fundamental da linguagem: permitir que o ser experimente ser ele mesmo.

Isso não é tudo. Carecemos de adentrar ainda mais a noção de subjetividade. Benveniste (1995, p. 289) afirma que “a linguagem é, pois, a possibilidade da subjetividade, pelo fato de conter sempre as formas linguísticas apropriadas à sua expressão; e o discurso provoca a emergência da subjetividade”. Temos aqui duas explorações a serem feitas. A primeira delas refere-se à noção de possibilidade. Compreendemos por “possibilidade da subjetividade” que a linguagem possui um lugar reservado para que o locutor, apropriando-se

da língua, se manifeste na configuração de sujeito e se enuncie. A linguagem possibilita a efervescência do “eu”. A outra exploração relaciona-se com o que já apontamos em Maingueneau (2008a). As “formas linguísticas” aqui evocadas por Benveniste (1995) permitem-nos relacioná-las ao objeto integralmente linguístico do qual nos fala Maingueneau (2008a), isto é, as formas da língua são – sempre – apropriadas para que o locutor se manifeste como sujeito e, ao manifestar-se, transforme a língua em discurso, fazendo com que o objeto da cena de enunciação – o enunciado – possa ser apreendido não somente como um objeto integralmente linguístico, mas também como um objeto integralmente histórico, pois está estruturado sobre marcas pessoais e espaciotemporais. Isto é, foi produzido num contexto específico.

A subjetividade se permite ser apreendida por meio da materialidade enunciativa. O sujeito que constrói sua cena de enunciação não desaparece da linguagem sem deixar vestígios, ele deixa uma imagem de si como fiador no discurso. O discurso comporta marcas da constituição do eu que se situa num tempo e num espaço; essas marcas, repetimos, compõem a dêixis enunciativa. As pegadas que sinalizam o tempo e o espaço no discurso, reiteramos também, não necessariamente são marcas que podem ser verificadas empiricamente como datas e locais, elas estão a serviço de um sistema de restrições semânticas e compõem uma cena de enunciação, a qual sofre interferências do interdiscurso e do gênero em questão. Não nos esqueçamos de que cada discurso instaura sua própria dêixis a partir de seu posicionamento no universo discursivo – interdiscurso (MAINGUENEAU, 2008a). Se o tripé “pessoa (eu-tu) – aqui – agora”, que compõe as referências da enunciação, legitima o posicionamento de um discurso (MAINGUENEAU, 1997), esse trabalho de legitimação só é possível porque a dêixis, longe de ser uma criação inédita, se ancora em outra dêixis, uma dêixis fundadora<sup>10</sup>.

Como se pode observar, a dêixis, geralmente, expõe-se numa classificação entre três domínios: dêixis pessoal, espacial e temporal. Cabe ressaltar que alguns pesquisadores restringem a noção de dêixis somente às coordenadas de espaço e tempo. Em Análise do Discurso, é importante considerar a situação pertinente ao gênero, ao contexto espaciotemporal e aos envolvidos na cena da enunciação, por isso Maingueneau (2008a) elabora a proposição de “dêixis discursiva”. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 148).

---

<sup>10</sup> A dêixis fundadora corresponde, conforme Maingueneau (1997, p. 42), às “situação(ões) de enunciação anterior(e)s que a dêixis atual utiliza para a repetição e da qual retira boa parte de sua legitimidade”. Assim, o tempo e o espaço enunciativo são gerados por uma dêixis fundadora.

O cenário teórico que lemos em Maingueneau (1997) sobre dêixis enunciativa nos induz a ver a dêixis de forma ampla – dêixis discursiva. Edvânia Gomes da Silva (2008), em seus estudos sobre Semântica Global aplicada ao discurso religioso, seguindo a proposição de Maingueneau (2008a), corrobora nossa leitura ao afirmar que

o universo de sentido criado e/ou pressuposto pela dêixis discursiva engloba quatro dimensões: o locutor ou enunciador (como tratarei de “discursos” e não de “sujeitos”, prefiro o segundo termo); o destinatário ou co-enunciador (também aqui, prefiro o termo co-enunciador); a cronografia (o tempo) e a topografia (o espaço). (SILVA, 2008, p. 9).

Percebemos que a própria noção de situação de enunciação carece ser pormenorizada. De acordo com Maingueneau (2010), a noção de situação de enunciação tende a ser apropriada de forma equivocada quando apreendida como o entorno físico ou social que circunda o enunciador e coenunciador. Maingueneau (2010) adverte que situação de enunciação nada mais é que um conjunto de “coordenadas abstratas, puramente linguísticas, que torna possível todo e qualquer enunciado”. (MAINGUENEAU, 2010, p. 200). No mesmo ensejo, convém tecermos algumas considerações sobre a situação de comunicação e a cena da enunciação, conceitos distintos de situação de enunciação.

A situação de comunicação está relacionada ao ambiente externo da enunciação. Do ponto de vista sociológico, essa situação designa a situação de discurso do qual o texto não pode ser isolado. Já a cena de enunciação refere-se ao ambiente interno da enunciação, uma vez que o discurso tende a ser encenado em busca de legitimação. Maingueneau (2010) propõe o desdobramento da cena de enunciação em três cenas de relações complementares: cena englobante, cena genérica e cenografia.

A cena englobante é aquela da qual o discurso é oriundo e designa o tipo de discurso (religioso, político, publicitário, filosófico etc.) encontrado nos rastros que deixa no enunciado. Essa cena já sinaliza de que modo o coenunciador será interpelado e estabelece um estatuto enunciativo-comportamental aos parceiros envolvidos na enunciação. Além das idiosincrasias de como os parceiros são involucrados na cena da enunciação por intermédio da cena englobante, há que se considerar que toda e qualquer situação de comunicação se dá por meio de rituais sociolinguageiros designados como gêneros de discurso. Esses rituais regem a maneira como se construirá a situação de enunciação por meio de um contexto específico moldado por: “papéis, circunstâncias (em particular, um modo de inscrição no espaço e no tempo), um suporte material, uma finalidade etc.” (MAINGUENEAU, 2010, p. 116). A esse movimento enunciativo ritualizado, Maingueneau (2010) dá o nome de cena

genérica. As cenas genéricas atuam como normativas sobre a cena da enunciação e “suscitam expectativas”. (MAINGUENEAU, 2015b, p. 120).

Fenômeno bem diferente é a terceira cena, a cenografia. Diferente porque não está prevista nos tipos de discurso nem nos rituais instaurados pelos gêneros de discurso. Enunciar não é apenas colocar em funcionamento as normas de um ritual sociolinguageiro e situar essa enunciação em determinado campo discursivo. Enunciar é construir sempre uma “encenação singular de enunciação”. (MAINGUENEAU, 2015b, p. 122). A ideia de construção singular de encenação enunciativa permite uma análise que ultrapassa a superfície linguística, ela prevê que verifiquemos “em que medida as expressões utilizadas nessa formulação remetem à cena que o discurso constrói para autorizar sua enunciação”. (SILVA, 2008, p. 9).

Ao admitir que todo e qualquer discurso pretende promover a adesão dos destinatários, Maingueneau (2015a) assevera que a cenografia é um constructo enunciativo constante realizado pelo enunciador e tem como função organizar a situação que ambienta a enunciação para garantir a legitimação do discurso da qual é portadora. Não se pode pensar em cenografia como uma moldura ou cenário da enunciação, pois não é algo pronto que se presta como palco ao processo enunciativo. A cenografia é o próprio processo enunciativo que visa legitimar o enunciado de modo que esse mesmo enunciado a legitime. (MAINGUENEAU, 2015a).

O enunciado é o produto que resta da enunciação e se permite ser apreendido. A enunciação designa, tal como já expusemos, o acontecimento enunciativo enquanto que por enunciado entende-se as marcas verbais resultantes da enunciação que dão prova desse acontecimento (MAINGUENEAU, 2013). Analisar um enunciado nos oportuniza encontrar não apenas marcas que nos reportam ao contexto espaciotemporal, mas, principalmente, ao comportamento do sujeito que, segundo Charaudeau e Maingueneau (2014), é a fonte responsável pela enunciação.

Toda cena enunciativa constrói para si um ethos, isto é, suscita uma imagem do enunciador. Ao longo da enunciação, o enunciador encarnado empenha-se no trabalho de legitimar a fonte que lhe dá vida, a enunciação. Nesse particular, pode-se afirmar que o coenunciador é levado a construir, com base nos indícios da enunciação, uma imagem representativa do enunciador. Essa imagem é composta pelo “tom” que a enunciação deixa transparecer. De acordo com Maingueneau (2008b, 2013, 2015a), todo e qualquer texto – oral ou escrito – tem uma “vocalidade”, mas para que não se promova uma aplicação equivocada do termo, Maingueneau (2015a) substitui essa “vocalidade” por “tom”. A multiplicidade de tons está a serviço da caracterização do corpo do enunciador.

Segundo Maingueneau (2015a, p. 16), “o ethos se elabora, assim, por meio de uma percepção complexa, mobilizadora da afetividade do intérprete que tira suas informações do material linguístico e do ambiente.” Conforme já sinalizamos, a instância subjetiva, promotora da enunciação, implica um tom que leva o interlocutor a associar a um corpo enunciante e a um universo de sentido que corresponde a esse corpo. O ethos resume-se num comportamento enunciativo que “articula verbal e não verbal, provocando nos destinatários efeitos multissensoriais”. (MAINGUENEAU, 2015a, p. 16).

No que se refere aos efeitos multissensoriais promovidos por meio da articulação do verbal e do não verbal, Maingueneau (2015a) entende que, além da dimensão verbal presente na enunciação, colabora para a construção do ethos uma dimensão não verbal composta por determinações físicas e psíquicas ligadas ao corpo enunciante, isto é, o ethos é composto por um “caráter” e uma “corporalidade”. Enquanto o caráter está associado aos traços psicológicos do enunciador, a corporalidade faz referência à maneira de este mover-se no espaço enunciativo, de vestir-se etc. Vale dizer que o grau de precisão desses dois elementos varia de acordo com a enunciação. (MAINGUENEAU, 2015a).

Há que se considerar que o ethos discursivo, conforme propõe Maingueneau (2008b), pode se valer de imagens estereotipadas cristalizadas na memória da coletividade para se fazer legitimar. Esse movimento também ocorre no processo interativo do coenunciador, pois este, se dotado de conhecimento prévio do comportamento enunciativo do enunciador, pode especular um ethos prévio para aquela enunciação, ou seja, o coenunciador promove a construção de um ethos pré-discursivo sobre o conhecimento que tem, a priori, do enunciador. Vale ressaltar que nem sempre o ethos pré-discursivo se confirma como ethos efetivo, assim como nada garante que o ethos produzido venha a corresponder ao ethos visado.

Se recorrermos a outros domínios teóricos, nos depararemos com o uso desse termo em diferentes aplicações no discurso. Nos estudos de Aristóteles sobre a retórica grega aparece esse conceito como um mecanismo essencialmente artístico no engenhoso trabalho de persuasão. Sua principal característica era garantir a adesão do auditório. Segundo Maingueneau (2008c), o conceito de ethos, para a retórica grega, consiste em ganhar a confiança dos ouvintes, adequando-se à afetividade dos destinatários. Além da retórica grega, a pragmática deu outro acabamento para a noção de ethos. (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014). Na construção da teoria polifônica da enunciação, Oswald Ducrot lançou mão do termo e propôs outra conceitualização, cujo princípio axiomático é associado ao locutor. Para essa nova abordagem, o ethos apenas era mostrado na enunciação e não dizia

de si no enunciado. (MAINGUENEAU, 2008c). Para o nosso estudo, entendemos que o ethos tanto é uma mostra do enunciador como deixa vestígios de sua constituição no enunciado.

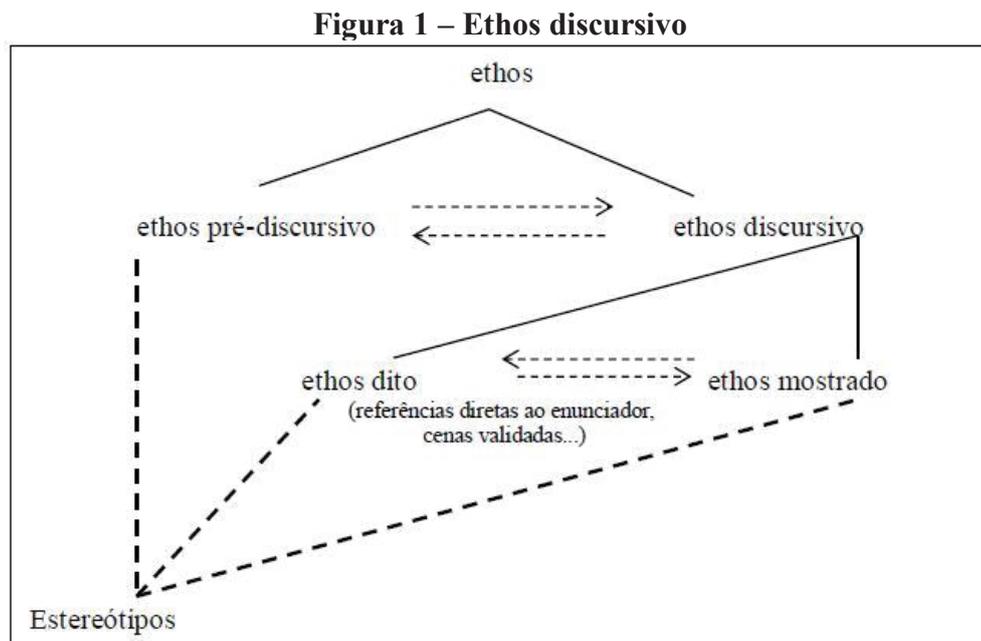
A constituição do ethos está estritamente ligada à assimetria da linguagem, uma vez que a instauração de um corpo enunciativo visa a assegurar o universo de sentido evocado pelo discurso, intentando refutar as não-coincidências de sentidos. O ethos, de acordo com Freitas (2010, p. 180), “liga-se ao orador, por meio, principalmente, das escolhas linguísticas feitas por ele, as quais revelam pistas acerca da imagem do próprio orador”. Intrínseca ao processo de enunciação e de legitimação está a figura do fiador – instância subjetiva que transparece no texto por meio do tom que o ethos denota. O fiador é quem se responsabiliza pela legitimidade do que é enunciado, assumindo uma corporalidade e um caráter, conforme um conjunto de representações sociais variadas, valorizadas ou não, sobre as quais se sustenta a enunciação.

Dessa maneira, em *Análise do Discurso*, o ethos é concebido como parte constitutiva da cena da enunciação e o termo ethos assume o sentido de uma construção da “*imagem de si por meio do discurso*”. (FREITAS, 2010, p. 179). A imagem de si, construída pelo enunciador na enunciação, evoca uma “maneira de ser” que, segundo Maingueneau (2002, p. 99), é acessada pela “maneira de dizer” registrada na enunciação. No entanto, como se dá a legitimação e a garantia dos sentidos pretendidos no movimento interpretativo do coenunciador?

Maingueneau (2002, p. 100) sugere que o ethos “deve estar afinado com a conjuntura ideológica”. Não bastasse, o coenunciador também deve estar afinado ao mesmo domínio ideológico para que possa reconhecer seu papel no gênero do qual é co-participante. Partilhando, enunciador e coenunciador, do mesmo arcabouço ideológico, então o ethos vem a ser o “tom que dá autoridade ao que é dito.” (MAINGUENEAU, 2013, p. 111). O tom que se percebe no enunciado dá uma imagem do enunciador.

O resultado da cenografia enunciativa construída para a legitimação da enunciação nos permite chegar a uma dimensão global do ethos. Contudo, antes de chegarmos a essa totalidade, é preciso percorrer pela tessitura do discurso e pelas franjas da enunciação para acessar a outras instâncias do ethos. Os diferentes desdobramentos do ethos, de acordo com Maingueneau (2008b), podem ser classificados em ethos pré-discursivo e ethos discursivo. Como ethos pré-discursivo entende-se a caracterização prévia que o coenunciador faz do enunciador. Tal valoração serve como avalista para o que se pode apreender do ethos discursivo. O ethos discursivo se constitui por outros dois vieses de análise: o ethos mostrado e o ethos dito. O ethos mostrado é o que o enunciador deixa transparecer de sua imagem em

seu discurso e dessa deixa se vai formalizando a instalação do ethos; já o ethos dito é aquilo que o enunciador fala sobre sua imagem como forma de construir-se no discurso, isto é, as marcas linguísticas que fazem referência à sua figura enquanto enunciador. A interação de todos esses níveis de ethos resulta no que Maingueneau (2008c) chama de ethos efetivo, conforme mostra a Figura 1.



O conteúdo exposto na Figura 1 requer que vejamos o ethos como a engrenagem de um processo interativo, pois busca uma legitimação por meio da imagem que constrói de si para o outro. A noção de ethos apreendida no discurso não se refere a uma imagem de um locutor fora da enunciação. A imagem de um enunciador só pode ser concebida pelo viés da enunciação, uma vez que é somente por meio da linguagem – especialmente, do discurso – que os fatores psicológicos e sócio-históricos encontram mecanismos para a composição do ethos, instância enunciativo-discursiva, e expressão de um mundo ético em particular. Em se tratando do discurso religioso, a composição do ethos discursivo para a validação desse discurso é simplesmente o único canal de expressão, de maneira que ousamos dizer: a expressão de fé e a adesão de um discurso religioso em específico são totalmente dependentes da legitimidade que o ethos fornece à enunciação.

Muito recentemente Maingueneau (2018) reavivou os debates em torno da noção de ethos discursivo. Segundo o autor, alguns trabalhos sobre ethos têm sido desenvolvidos considerando apenas os tipos ou gêneros do discurso, sem se preocuparem em abordar a diversidade dos discursos. Para assegurar melhor eficácia ao uso dessa categoria teórica,

Maingueneau (2018) faz um retorno crítico à noção de ethos e propõe três dimensões de abordagem desse conceito: categorial, experiencial e ideológica. A dimensão categorial recobre os papéis discursivos e extradiscursivos que constituem o enunciador. A dimensão experiencial dá conta de “características sócio-psicológicas estereotipadas, associadas às noções de incorporação e de mundo ético.” (MAINGUENEAU, 2018, p. 322). Já a dimensão ideológica está vinculada ao posicionamento assumido pelo enunciador dentro de determinado campo discursivo. A preocupação de Maingueneau (2018) em propor essa tripartição para a análise do ethos deve-se ao fato de que, em sua maioria, os analistas atêm-se, de maneira redutora, a elementos fornecidos unicamente pelo gênero em estudo ou pelo tipo de discurso. É preciso considerar mais que as etiquetas dadas pelos rituais sociolinguageiros ou pelos campos discursivos. É preciso olhar para o comportamento do enunciador e sua movimentação na enunciação.

Esta seção buscou arrolar algumas considerações de nossas leituras sobre os estudos do discurso, em especial sobre as proposições de Maingueneau no que concerne aos planos constitutivos do discurso, à cenografia enunciativa e aos ethos discursivo. A seção seguinte, seção 4.1, do capítulo que apresenta Metodologia e Análise, expõe uma breve caracterização das vertentes religiosas que se doam a esse estudo e, em seguida, são apresentados os procedimentos metodológicos pensados para a análise.

#### 4 METODOLOGIA E ANÁLISE

Este capítulo expõe os procedimentos metodológicos balizadores das análises realizadas pela pesquisa em questão. Consta também, como princípio necessário para a construção dos procedimentos metodológicos, o método de pesquisa pensado para o estudo dos discursos religiosos católico, espírita e evangélico pentecostal. Além disso, é construída uma seção detalhada sobre a constituição dos *corpora* sobre os quais se debruça essa investigação. O caráter qualitativo da abordagem científica que se realiza nessa pesquisa exige também que sejam fixados os critérios acionados para a formulação das hipóteses.

O estudo da competência discursiva sobre as práticas discursivas católica, espírita e evangélica pentecostal, num recorte interdiscursivo, é sustentado pelo aporte teórico-metodológico proposto por Maingueneau (2008a). Nosso estudo não se propõe a realizar uma análise quantitativa sobre o discurso religioso, uma vez que, no entendimento de Maingueneau (2008a), o levantamento numérico de regularidades enunciativo-discursivas se configura como uma tarefa desnecessária. Essa postura é sustentada pela compreensão de que apreender um sistema de restrições semânticas particular, por meio de seus planos constitutivos, é um profícuo percurso que permite investigar a dispersão de textos e localizar suas coordenadas interdiscursivas a partir do mesmo sistema semântico que rege a formação discursiva<sup>11</sup> em análise.

Admitir uma abordagem qualitativa do discurso – isto é, que privilegie o sistema matriz de produção discursiva e se debruce sobre suas coerções semânticas – significa atentar mais para o funcionamento discursivo e os limites impostos pelo sistema semântico, em detrimento da quantificação de fenômenos enunciativo-discursivos que se prendem, geralmente, em análises textuais e desprezam a composição do sistema que permitiu a produção de tal ou tal enunciado.

Os métodos de análise tendem, com efeito, a impor o seguinte dilema: ou pretendemos captar o discurso em sua globalidade e, para fazer isso, devemos negligenciar a textura “superficial”, a diversidade e o imbricamento de arranjos possíveis, para elaborar modelos “profundos”; ou estudamos essa textura em toda a sua complexidade e então nos atemos a análises locais, cujos detalhes desqualificam os modelos “profundos”. (MAINGUENEAU, 2008a, p.18, grifo do autor).

O princípio axiomático que demarca nossa abordagem prevê que qualquer prática discursiva, tomada como representante de boa formação semântica de um determinado

---

<sup>11</sup> Conforme já expusemos, “formação discursiva”, de acordo com a definição metodológica de Maingueneau (2008a), corresponde ao sistema de restrições de boa formação semântica.

sistema semântico, apresenta características através das quais é possível perceber a mesma regulação semântica que se verificaria nas demais produções do mesmo discurso. Por estarmos operando com a proposta teórico-metodológica de Maingueneau (2008a), entendemos que os resultados, mínimos que sejam, podem ser ampliados como parte que recebeu o tratamento semântico de uma globalidade. Dessa forma, o recorte realizado sobre os *corpora* de pesquisa parte dos registros doutrinários – já denominados como Literatura Dogmática – de cada vertente religiosa, oriundos de suas respectivas comunidades discursivas, para a apreensão de um modelo semântico global.

Além da Literatura Dogmática, que servirá como material de análise para a compreensão dos sistemas semânticos que fundamentam cada discurso, esta pesquisa se estenderá para a abordagem de sujeitos, visando a verificar nos fenômenos enunciativos de cada indivíduo perpassado pelo discurso religioso – católico, espírita e evangélico pentecostal – como se dá o operar das restrições semânticas, isto é, como a enunciação se limita a um modelo de competência discursiva a ponto de garantir ao sujeito, pela performance discursiva competente apreendida na enunciação, a identidade de “fervoroso”.

Abordadas as peculiaridades que tangem a enunciabilidade, sem nos atermos à arquitetura do texto, mas à globalidade de sentido na constituição discursiva, nos propomos a analisar, num primeiro momento, os textos doutrinários que regulamentam a conduta dos fiéis e a expressão de fé em cada matriz religiosa, objetivando reconstruir o modelo de sistema semântico global com base nos planos constitutivos do discurso e, por meio desse modelo, a configuração das cenografias instaladas em cada vertente religiosa que instauram um ethos discursivamente aprovado. Após realizado o percurso de análise que resultará no sistema de restrições semânticas, atuaremos com um questionário semiestruturado – conforme Apêndice – para realizarmos a abordagem dos sujeitos. As respostas obtidas por meio do questionário semiestruturado fornecem materiais enunciativos para análise e corroboração da competência discursiva de cada sujeito, a partir do posicionamento religioso que ocupa no espaço do “fervor”. A mesma ferramenta de abordagem servirá para verificarmos os processos de polêmica de interincompreensão regrada e as construções de simulacros no espaço interdiscursivo que coloca em contato os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal. Na seção 4.2, são apresentados maiores detalhes sobre a coleta de dados e os *corpora* desta pesquisa.

Na sequência, consta a apresentação dos *corpora*, dividida em três seções: primeiramente apresentamos um breve histórico do processo de formação e de propagação da fé católica, espírita e evangélica pentecostal, bem como alguns dados socioculturais que estão

diretamente ligados à maneira como cada instituição religiosa tem se moldado no espaço *in loco* de atuação; a segunda seção descreve a constituição da primeira parte dos *corpora* elencados para essa pesquisa, isto é, o recorte realizado sobre a Literatura Dogmática das práticas religiosas em questão; na terceira seção, figura a constituição da segunda parte dos *corpora*, relacionada ao universo de sondagem para a coleta de dados por meio do questionário semiestruturado. Após a exposição das três seções descritas, são apresentados os procedimentos metodológicos que permitirão a atividade investigativa de corroboração – ou não – das questões norteadoras delimitadas inicialmente.

#### 4.1 DA FÉ QUE MOVE MONTANHAS À FÉ QUE MOVE MULTIDÕES

Essa seção reconstrói um breve percurso histórico de cada uma das vertentes religiosas elencadas para a pesquisa. Sabemos que o contexto religioso brasileiro é composto por uma multiplicidade de crenças e heranças religiosas e que, mesmo que um credo religioso pareça homogêneo, há muitas variações em sua prática. Nossa decisão em realizar um recorte sobre a ampla composição religiosa brasileira e nos determos em apenas três vertentes se deve, primeiramente, ao aspecto restritivo da pesquisa, dado que se amplificássemos nosso estudo e investigássemos ainda mais vertentes, o gênero textual Tese não comportaria tantos resultados, nem mesmo teríamos tempo hábil para finalizar este trabalho acadêmico.

Em segundo lugar, nosso recorte contempla o estudo dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal pelo motivo de esses serem os discursos mais fundantes na composição do ethos cultural da população brasileira<sup>12</sup>. É necessário salientar que, mesmo dentro de cada um dos segmentos religiosos que figuram no nosso escopo de investigação há uma multiplicidade de subdivisões doutrinárias, de forma que dentro do discurso católico encontramos várias raízes dogmáticas que fizeram desse discurso matriz um espaço discursivo para se desenvolverem. O mesmo fenômeno ocorre com o discurso espírita e o discurso evangélico, já que em sua formação encontram-se vários segmentos de evangélicos, assim como inúmeras outras vertentes espíritas foram forjadas com base no modelo semântico da matriz discursiva espírita. Optamos por olhar não apenas para a superfície discursiva de cada uma das subdivisões dentro das matrizes religiosa em estudo. Iremos mais além, conforme nos orienta Maingueneau (2008a), pois procederemos a uma análise global que permita apreender a fonte de produção de cada discurso. Dessa forma, as instituições religiosas

---

<sup>12</sup> Lamentamos não podermos ampliar a investigação a outras vertentes religiosas que fundamentam a identidade cultural brasileira.

filiadas a cada discurso são tomadas, neste estudo, como representantes – de boa formação semântica – de toda a comunidade discursiva dele procedente.

Partir do percurso histórico de cada padrão religioso é uma decisão de pesquisa que orienta o trabalho analítico, pois, balizados pelo contexto cronográfico, haveremos de ter condições de entender a formulação de algumas restrições que operam no sistema semântico de cada uma das comunidades religiosas em estudo.

Antes de darmos sequência ao trajeto histórico do catolicismo no Brasil, convém apresentarmos alguns dados coletados pelo Censo Demográfico do IBGE-2010. Os resultados apresentam, no que se refere à religião, uma população diversificada e com tendências a se intensificar. O número de católico no país, embora ainda majoritário, vem apresentando um padrão de redução desde a década de 70, ano em que contava com 91,8% dos brasileiros que se declaravam católicos. Em 2000 esse percentual baixou para 73,6%, decaindo, em 2010, para 64,6%. (IBGE, 2012). Os 27,2 pontos percentuais decrescidos ilustram uma mudança no cenário religioso e cultural da população canarina.

O mesmo censo constatou um crescimento da população evangélica de 15,4%, em 2000, para 22,2%, em 2010. Esse segmento religioso vem realizando uma escalada no percentual religioso da sociedade brasileira. Em 1980, apenas 6,6% dos cidadãos se declaravam evangélicos. O número variou para 9,0% em 1991. A população declarada espírita também apresentou crescimento, embora em menor escala, resultando numa crescente de 1,3%, em 2000, para 2,0%, em 2010. Embora sejam apenas esses os segmentos religiosos que compõem este estudo, vale destacar que houve um aumento no percentual de pessoas que se declararam sem religião entre 2000 (7,3%) e 2010 (8,0%). Os adeptos da umbanda e candomblé se mantiveram no percentual de 0,3% no período intercensitário de 2000 a 2010.

Por fim, é válido apontar que os dados de cor, sexo, faixa etária e grau de instrução aplicados pelo IBGE (2012) revelaram que os católicos romanos e o grupo dos sem religião são os que apresentaram percentagens mais elevadas de pessoas do sexo masculino. Outro fator que pode contribuir para nossa compreensão sobre o discurso espírita é o fato de que este grupo apresentou os mais elevados indicadores de educação e de rendimentos.

Na Tabela 1, recuperamos os dados fornecidos pelo IBGE (2012) referentes à composição religiosa da população brasileira em 2000 e em 2010. Essa tabela expõe as três vertentes tomadas como objeto deste estudo e considera, como fator de interferência, a expressiva porcentagem de declarados sem religião.

**Tabela 1 – Composição Religiosa do Brasil**

Religião	2000	2010
Católicos	73,6%	64,6%
Evangélicos	15,4%	22,2%
Espíritas	1,3%	2%
Sem Religião	7,3%	8,0%

**Fonte: Elaborada pelo pesquisador**

A seguir, apresentamos, no item 4.1.1, o percurso histórico do discurso católico. A ordem de apresentação de cada vertente religiosa não se embasa em nenhum critério meritório, é simplesmente organizada por ordem cronológica, conforme o surgimento de cada uma das correntes religiosas em estudo. O item 4.1.2 expõe sobre a composição histórica do discurso espírita e o item 4.1.3 explana sobre a formação histórica do discurso evangélico.

#### **4.1.1 Da Igreja Primitiva: os solavancos da fé católica**

Convém esclarecer, no introito deste sucinto percurso, que não é nossa pretensão catalogar todos os acontecimentos e todos os aspectos da constituição da fé católica desde sua gênese até o instante hodierno. Além de ser uma missão extenuante seria inexequível, uma vez que cada ano da história do catolicismo e cada aspecto social, político, econômico ou cultural exigiria um estudo particular, numa escrita acadêmica dedicada exclusivamente para tal. Diante dessa escusa, podemos perceber o quão desafiador é apreender, de maneira sucinta, o discurso católico, considerando sua extensão histórica e sua vastidão geográfica.

Sabe-se que a fé católica tem origens a partir dos cristãos primitivos nos anos seguintes à crucificação de Jesus de Nazaré. Não podemos denominar, nessa época, todos os cristãos como católicos, pois o catolicismo só se instauraria oficialmente como instituição a partir de Constantino, em 313 d.C. (CARLAN, 2009). Os escritos, as orientações e os trabalhos de evangelização dos apóstolos no primeiro século da nossa Era foram decisivos para o fortalecimento do Cristianismo como uma formação discursiva que ora se oporia, ora se afinaria, ao judaísmo, conforme exposto por Llorca et al. (1976).

Há que se considerar que há cerca de dois mil anos o mundo ocidental vinha sendo controlado pela expansão do Império Romano, fator que, em muitos momentos de perseguição, não distinguiu judeus de cristãos. Os relatos apresentados nos evangelhos

reportados por Lucas – e depois por Mateus, Marcos e João – sobre a morte de Estevão, um dos sete diáconos, apresenta o início do que seria uma onda de torturas e perseguições que os cristãos sofreriam tanto por parte dos judeus – especificamente os fariseus – quanto por parte do Império Romano. (BLÁZQUEZ, 2005).

Nero é, com certeza, uma das figuras mais aterradoras quando se trata de perseguição aos cristãos, tal como descreve Llorca et al. (1976). Há fontes que reconhecem o incêndio que devastou Roma no ano 64 d.C. como sendo de autoria do próprio Nero, uma vez que ele intentava demolir as velhas construções para construir uma nova Roma. Para deslocar-se do lugar de suspeito, Nero teria providenciado, sob torturas e falsas testemunhas, provas de que os cristãos seriam responsáveis pelo delito incendiário. Segundo Gómez (2001), ao instaurar o “*Institutum Neronianum*”<sup>13</sup>, o Imperador deu início à grande chacina contra os cristãos. Muitos foram trucidados, degolados e crucificados, outros eram fantasiados de animais e figuravam como presas nas caçadas que se realizavam nos jardins do Imperador.

Os Imperadores que sucederam nada fizeram para mudar a legislação que penalizava os cristãos por sua fé. Blázquez (2005), Gómez (2001) e Llorca et al. (1976) afirmam de maneira uníssona que as perseguições aos cristãos se estenderam produzindo mártires desde a formação dos primeiros grupos até o segundo século e início do terceiro. É importante salientar que, nesse período, a caça aos cristãos ocorria de forma generalizada e não se pode falar ainda na estruturação da Igreja Católica. O que se tinha, até o momento, eram grupos inumeráveis de fiéis que seguiam a fé cristã.

Nascido na Servia, em 280, Constantino viria a servir de bálsamo para os cristãos. (BLÁZQUEZ, 2005). Quando adulto, após ter recebido o sinal de uma cruz de brilhante luz vermelha no céu, Constantino entendeu como uma ordem de Deus para que se tornasse cristão. Cuidemos para que não se passe ingenuamente por esse ponto da história. É necessário destacar que o número de cristãos nesse período havia crescido sobremaneira e já grassava para além dos domínios do Império Romano. Constantino divisou nessa nova fé, tal como aponta Blázquez (2005), a possibilidade de fortalecer seu reino, visando a estabelecer a religião cristã uma religião universal e o Império Romano como um Império de todo o mundo.

De acordo com Llorca et al. (1976), no ano de 313 d.C. são convocados, por Constantino, todos os líderes e representantes das igrejas cristãs. Muitos, interessados no poder que ser-lhes-ia concedido, acataram a convocação do Imperador. Outros tantos se

---

<sup>13</sup> Instrumento jurídico instituído por Nero para legalizar a perseguição aos cristãos. Nele se afirmava a ilicitude do cristianismo (“*non licet esse Christianos*”, não é lícito ser cristão).

negaram a fazer parte do conluio que faria Constantino ser entronizado no lugar de Jesus Cristo e que promoveria o casamento da religião com o Estado. Começava a desenvolver-se aí a estrutura da Igreja Católica. Aos inúmeros fiéis insubmissos restaram novas perseguições. As páginas sangrentas desse recorte da história expõem sobre as seitas cristãs oficiais, protegidas pelo Imperador, que passariam a perseguir e a banir as não-oficiais, que haviam decidido por não apoiarem o governo (GÓMEZ, 2001). Nesse período, Constantino convocou e dirigiu inúmeros Concílios para estruturar a Igreja de acordo com seus interesses e políticas de governo.

Atropelando volumosos séculos da história da Igreja Católica, o período de colonização das terras brasileiras – assim como de outros territórios fora da Europa – rendeu aos colonizadores portugueses frutífera cooperação advinda dos cristãos por meio dos jesuítas da Companhia de Jesus. O processo de colonização se deu com mais facilidade graças ao trabalho de catequização dos indígenas. Embora o “novo mundo” representasse, no século XVI, uma ampla seara para a propagação da fé católica, o “velho mundo” descarregava sobre o catolicismo uma grave crise, a Reforma Protestante.

O retorno às raízes da religião católica no Brasil nos faria discorrer por incontáveis laudas. É necessário evidenciar, sem descer a detalhes, que o turbulento e perseguido trabalho de catequização por parte dos jesuítas se manteve em terras brasileiras até o século XVIII. De acordo com Soares (2009), o início do século XIX foi marcado pela instituição do padroado, cuja nomeação de bispos e sacerdotes era realizada pelo rei. Dessa forma, mais importante que o corpo sacerdotal, destacavam-se as irmandades que assumiam a responsabilidade de organizarem a célula da religiosidade católica. Sobre essa prática “pode-se dizer que a Igreja era, no Brasil, uma organização de leigos”. (HAUCK apud SOARES, 2009, p. 217).

Colabora com a reconstrução do percurso histórico a retomada de um acontecimento que divide as águas da biografia do catolicismo brasileiro. Estamos falando do ano de 1889 e da instauração do regime republicano. Azevedo (2002) registra o catolicismo, até então, como a religião oficial do regime monárquico. Por mais que essa aliança parecesse benéfica, ela implicava algumas amarras, ou, como descreveria o Episcopado numa famosa missiva cujo teor informava sobre a separação da Igreja e do Estado, uma “proteção que nos abafava”.

Por sua subordinação ao Estado, a Igreja esteve no centro de sérios conflitos travados com autoridades civis. Azevedo (2002, p. 32) relata “o fechamento dos noviciados das ordens religiosas por muitos anos e a prisão de dois bispos que tentavam livrar as irmandades da influência maçônica”. De lá para cá, muito se tem registrado sobre o tempo da prosperidade da Igreja em solo brasileiro. Entre os anos de 1889 e 1947 houve um aumento de uma para 17

arquidioceses; de igual modo, o número de bispados – duas dezenas – subiu para 65 bispados no período de 20 anos após a Proclamação da República.

Os tempos de glória da Igreja Católica no Brasil coincidem com o período em que se efetivaram os ideais republicanos no país. Desde então, a relação entre Igreja e Estado tem se aproximado de tal forma que, em alguns momentos, se torna difícil desvincular o agir do Estado sobre a sociedade sem a interferência da Igreja. As raízes do catolicismo podem ser percebidas em muitos atos oficiais do Estado, cuja cerimônia é composta pela participação da Igreja. Falecimento de estadistas, comemorações de datas cívicas, inaugurações de obras públicas, entre outros, são algumas das atividades cujo elo entre Igreja e Estado mais se evidencia. Há que se registrar também que “a colaboração da Igreja tem sido solicitada e louvada em atividades como o serviço militar voluntário, a mobilização durante as guerras, as campanhas de educação, de saúde pública, de assistência social e os censos demográficos nacionais”. (AZEVEDO, 2002, p. 33).

Por conta do fortalecimento vivido pela fé católica no período pós-monárquico, é comum, hoje, encontrarmos em repartições, tanto públicas quanto privadas, imagens religiosas entronizadas por fiéis católicos. Além disso, a prática de comunhões pascais e natalinas também não encontra nenhum empecilho em qualquer que seja o ambiente.

Contudo, Thales de Azevedo (2002) aponta para o fato de o catolicismo brasileiro, hoje, sofrer de uma adesão meramente nominal. Como herança da cultura portuguesa, o catolicismo brasileiro é vivido com brandura, tolerância e maleabilidade, diferente do que se viveu na aterradora religiosidade espanhola, pois

a vida religiosa dos católicos brasileiros reduz-se ao culto dos santos, padroeiras das cidades ou freguesias, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões ou de suas pessoas, – um culto em grande parte doméstico e que não se conforma muito estritamente com o calendário oficial da Igreja nem com as prescrições litúrgicas; esse culto traduz-se muito em novenas e orações recitadas e cantadas, em procissões e em romarias aos santuários em que se veneram as imagens mais populares ou têm sede algumas devoções favoritas do povo; manifestam-se também por meio de promessas propiciatórias, com oferendas materiais ou “Sacrifícios” aos santos para que atendam às suplicas dos seus devotos. (AZEVEDO, 2002, p. 36).

Atrelado a esse fenômeno, vale destacar a característica de sincretismo afro-católico-espírita observada nos seguidores da fé católica, principalmente em comunidades religiosas cuja ancestralidade forneceu, como legado, a herança mítico-cultural africana. De acordo com Freyre (1987), o cristianismo prevalecente no Brasil – menos acético, menos ortodoxo – permitiu uma confraternização de crenças. O cristianismo doce e lírico, descrito por Freyre (1987), promoveu uma assimilação que, ao mesmo tempo em que batizava os negros, dava-

lhes também a oportunidade de conservarem, de forma velada e submissa, a cultura e a mítica africana, tanto que em muitos pescoços negros do período colonial figuravam *mandingas* e crucifixos.

Além das influências de matriz africana, o sincretismo social pelo qual é atravessado o catolicismo brasileiro propõe o rearranjo de lugares para outra doutrina religiosa, o espiritismo (AZEVEDO, 2002). Em todo o país, cresce o número de pessoas que sugerem, em sua profissão de fé, a conciliação entre o catolicismo e o espiritismo de Alan Kardec (que, por sinal, tem apresentado avultado número de adeptos).

Consideramos que, por um lado, a religião católica, de cunho formal e como instituição, talvez não exerça mais, ou frouxamente o faça, tanta influência sobre a sociedade, mas, por outro lado, o catolicismo, do modo como é concebido pela população, ainda preserva grande poder social. Isso significa que a Igreja tem perdido alguns espaços oficiais de influência política, mas que, no cenário cultural da população brasileira, o pensamento católico ainda opera como um modelo de ethos coletivo.

Isso posto, passemos ao itinerário histórico do discurso espírita.

#### **4.1.2 Dos sinais de mediunidade: o berço do espiritismo**

A retomada histórica realizada nessa seção se ancora em uma das principais obras que expõem sobre as crenças e os dogmas da vertente espírita, a saber “O que é Espiritismo” (KARDEC, 2009). Este livro condensa, de modo bastante didático, alguns princípios da doutrina Espírita encontrada também na obra “O livro dos espíritos” (KARDEC, 2017a). Além desses dois materiais, recorreremos às obras “O evangelho segundo o espiritismo” (KARDEC, 2017b) e “O livro dos médiuns” (KARDEC, 2017c).

A pergunta que intitula o primeiro livro “o que é Espiritismo” é respondida logo nas primeiras páginas:

O Espiritismo é ao mesmo tempo uma ciência da observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática, ele consiste nas relações que se podem estabelecer com os Espíritos; como filosofia, ele compreende todas as consequências morais que decorrem dessas relações.

Pode-se defini-lo assim:

O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, da origem e da destinação dos Espíritos, e das relações com o mundo corporal. (KARDEC, 2009, p. 10).

Após realizar essa definição, Kardec (2009) tece inúmeras considerações que vão formulando a perspectiva histórica do discurso espírita. Ao ser indagado – num diálogo que data de 1859 – sobre a validade desse posicionamento científico, filosófico e religioso, o

espírita argumenta que a tal vertente ganhou milhões de adeptos em todos os países e que sua propagação se efetiva preferencialmente nas classes mais esclarecidas. Tal afirmação vai ao encontro dos dados já apresentados pelo IBGE (2012), de que a vertente religiosa espírita registra os índices mais elevados de instrução educacional.

A visível seletividade do Espiritismo pode ser explicada, de certa forma, porque o próprio Allan Kardec era um estudioso, formado em Ciências e Letras. Esteve sob orientação do educador Henri Pestalozzi, na Suíça, e começou a lecionar em Paris aos 30 anos de idade. Vê-se que a história da Doutrina Espírita não se pode desvincular da vida pessoal de Kardec, portanto, cabe explorarmos alguns pontos de sua biografia.

De acordo com Doyle (2005), Allan Kardec, nome evocado como formulador ou “codificador” da Doutrina Espírita, era o pseudônimo do professor e escritor Denizard Hippolyte León Rivail. Nascido em Lyon, no ano de 1804, Denizard conheceu a professora Amélie-Gabrielle Boudet em 1831, com quem se casou algum tempo depois. Os primeiros contatos de Kardec com fenômenos espirituais se deram por volta de 1852. (KARDEC, 2017a). Os fenômenos espirituais suscitavam, na época, polvorosa curiosidade concomitantemente nos Estados Unidos, na Alemanha e no Reino Unido. O espírita rapidamente seria exposto aos fenômenos que ficaram conhecidos como “mesas girantes”.

A partir de 1854, movido por desconfiança e interesse, Kardec passa a frequentar semanalmente as reuniões na casa de um certo senhor Baudin. Ao experienciar a manifestação de espíritos através das médiuns Caroline e Julie Baudin, Kardec sugere existir uma inteligência estranha responsável pela produção daqueles fenômenos (KARDEC, 2017a). É a partir daí que Kardec resolve atrelar a escrita mediúnica ao método científico para a formulação de perguntas ao mundo espiritual. Dessa investigação prática dos fenômenos, o codificador estabelece um canal de contato o qual lhe permitiu escrever as principais obras que embasariam a Doutrina Espírita, doutrina sistematizada sob os aspectos científico, filosófico e religioso (KARDEC, 2017c). Allan Kardec investe seu tempo de vida em escrever e formular as bases para a Doutrina Espírita. Seu falecimento data de 1869. (DOYLE, 2005)

Na mesma época em que as manifestações espirituais deslumbravam os olhares da América do Norte, da Europa e de parte da Ásia, os fenômenos das chamadas “mesas girantes” passaram a captar a atenção da alta sociedade na Corte do Rio de Janeiro, do Ceará, do Pernambuco e da Bahia, em meados de 1853. Todavia, no Brasil, a vertente espírita enfrentou alguns entraves. De acordo com Quintella (2010), a primeira tentativa de unificação do movimento espírita brasileiro ocorreu em 1881. No dia 6 de setembro daquele ano se realizou, no Rio de Janeiro, o 1º Congresso Espírita Brasileiro na tentativa de unir os espíritas

da capital, quiçá, do país. A proposta se consolidou na criação do Centro da União Espírita do Brasil, sob a direção de Afonso Angeli Torteroli. No entanto, o grupo se deflagraria meses mais tarde por desacordos entre os espíritas míticos – que valorizavam o lado religioso da Doutrina – e os espíritas científicos – que a entendiam como ciência, filosofia e moral. (QUINTELLA, 2010).

É criado, em 1883, o jornal Reformador, por Augusto Elias da Silva, na tentativa de unificar, mais uma vez, o movimento espírita brasileiro. Em dezembro de 1883, Augusto e outros 12 companheiros decidem fundar uma nova instituição que reuniria a família espírita brasileira, no entanto, que fosse ideologicamente neutra, isto é, nem mística, nem científica. O ano de 1884 inicia-se com o esperado progresso, pois, no dia 1º de janeiro é fundada a Federação Espírita Brasileira, a FEB. Daí em diante, Augusto Elias transforma o Reformador no órgão oficial da FEB.

A Federação viria a enfrentar ainda fortes solapadas para a desejada unificação, mas o que mais ocupava os espíritas foi a publicação do Código Penal da República, em 1890. Nele se criminalizava a prática do Espiritismo, sob pena de reclusão e multa. Recordemo-nos de que nesse período, o da Proclamação da República, a Igreja Católica perde o status de religião oficial do Estado por conta da laicidade das propostas republicanas. Da parte dos republicanos sobre os espíritas o que ocorreu foi uma exploração da causa para diminuir a rivalidade entre o novo regime a oposição católica. O Código Penal foi sancionado e, como consequência, vários espíritas foram presos no Rio de Janeiro. Doravante, o Governo autorizaria à polícia a invadir reuniões e residências que acobertassem práticas associadas aos rituais de magia e adivinhações, alcunha dada ao Espiritismo. Nesse período, muitos centros espíritas resolveram fechar suas portas, ainda que temporariamente.

Vale destacar que um dos nomes mais rememorados pelo pioneirismo e desprendimento em propagar a Doutrina Espírita foi o do baiano Luis Olimpio Teles de Menezes, nascido no ano de 1825. Teles de Menezes lutou para a expansão e o reconhecimento do Espiritismo no país num período em que tanto o Governo quanto a Religião oficial do Estado prestavam-lhe incansáveis palavras de sarcasmos e diatribes. Faleceu no Rio de Janeiro em 1893, após muito se empenhar pelo espaço científico e religioso da Doutrina Espírita no Brasil.

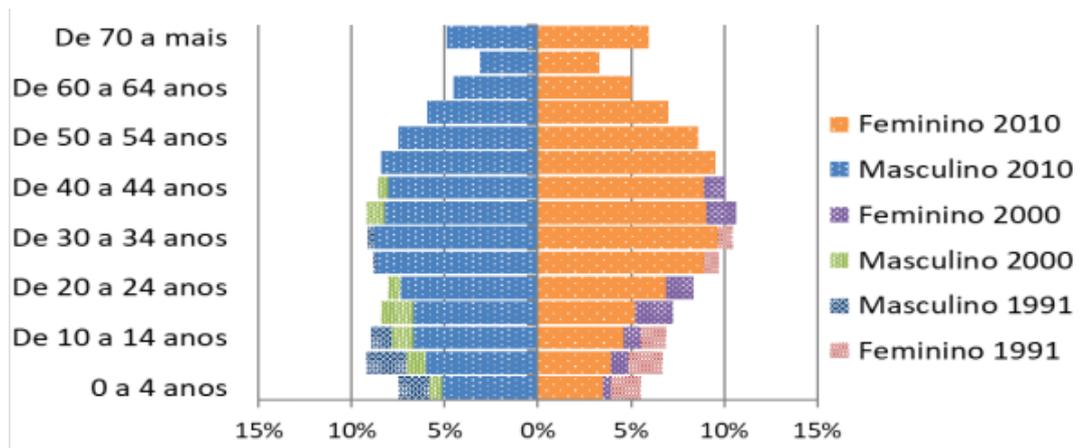
Francisco Cândido Xavier, ou Chico Xavier, aparece na história do Espiritismo no Brasil, em 1931, com a publicação de uma obra psicografada do espírito Emmanuel. O trabalho desenvolvido conjuntamente se estenderia até o final da vida do médium, em junho

de 2002. Além dessa, Chico psicografaria mais de 400 obras mediúnicas, o que o consagrou ao patamar de uma das figuras-modelo do Espiritismo no Brasil.

Desde seus primeiros registros até o momento, a Doutrina Espírita tem se propagado de forma sólida e contundente entre população brasileira, preservando sempre o perfil de se disseminar entre as classes mais instruídas e abonadas da sociedade. Cabe dizer que, ao longo do tempo, a Doutrina formulada e organizada por Allan Kardec sofreu algumas rupturas como o Roustainguismo, a Umbanda, o Racionalismo Cristão, entre outros. Neste estudo, nos deteremos somente na proposição kardecistas do discurso espírita.

Abaixo, na Figura 2, apresentamos o gráfico elaborado por Farias et al. (2017) em que se retomam os microdados da amostra dos Censos Demográficos realizados pelo IBGE em 1991, em 2000 e em 2010.

**Figura 2 – Composição dos Espíritas no Brasil**



Fonte: Farias et al. (2017, p. 11)

Os dados expostos na Figura 2 apresentam um crescimento no cenário relacionado ao Espiritismo no Brasil entre 1991 e 2010. No final de 2010, o número de praticantes da fé espírita aumentou significativamente em relação às décadas de 1990 e 2000. Outro aspecto a ser evidenciado é o da faixa etária. Na Figura 2, se contabiliza que uma grande porcentagem dos membros do seguimento espírita, em 2010, é composta por indivíduos, homens e mulheres, com idade entre 30 e 54 anos, com destaque para as mulheres entre 30 e 34 anos que se aproximam dos 10% dos membros dessa comunidade religiosa.

Feito esse pequeno memorial, deixemos, por ora, o roteiro histórico do Espiritismo e passemos à composição histórica do discurso evangélico pentecostal.

### 4.1.3 Dos rearranjos pentecostais: o avivamento evangélico

A fé evangélica no Brasil é uma das mais heterogêneas dentre as três vertentes em estudo, recebendo influência de diversos países, mas, principalmente, das instituições protestantes dos Estados Unidos – país com maior número de protestantes. Além disso, suas instituições se divergem muito mais do que apenas no nome. São os detalhes da crença, são os pequenos aspectos doutrinários que constituem a identidade de cada subdivisão religiosa. No entanto, em alguns pontos, se filiam ao mesmo discurso, o discurso evangélico, por constituírem-se, basicamente, de um posicionamento enunciativo similar e por comungarem da instauração de um mesmo “Outro” discursivo.

De acordo com Gonçalves e Pedra (2017), o termo evangélico, em solo brasileiro, engloba tanto movimentos religiosos históricos (Luterana, Metodista, Batista, Presbiteriana, Episcopal, Congregacional etc.), quanto movimentos tidos como pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor, O Brasil para Cristo, Casa da Bênção, Nova Vida, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional do Reino de Deus etc.). Por mais que vários autores diferenciem os evangélicos entre históricos e pentecostais, nós operaremos sobre essa vertente como um grupo heterogêneo, mas constituído a partir de uma mesma fonte enunciativa. Seleccionamos uma instituição religiosa do pentecostalismo clássico dentre todas as igrejas evangélicas e partimos de sua formação semântica como representante de um sistema global de sentido, resguardadas suas particularidades. Entendemos que essa instituição, dentre suas co-irmãs, é uma das mais representativas tanto em solidez doutrinária quanto em número de fiéis, podendo ser encontrada nas mais diversas regiões do país.

Para fins de informação histórica, Novaes (1998) assevera que os evangélicos pentecostais são grupos religiosos mais recentes, pois se desenvolveram nas primeiras décadas do século XX, enquanto que os evangélicos históricos datam de um período mais longo, estruturando-se, na Europa, entre a Reforma Protestante do século XVI e o final do século XX. Além dessa classificação, é importante retomar a divisão proposta por Paul Freston (1993) e pela continuidade dos estudos realizados por Clara Mafra (2001) e Ricardo Mariano (2012), nos quais se preveem três ondas distintas nos movimentos pentecostais do século XX no Brasil.

As ondas pentecostalistas<sup>14</sup> no Brasil se dividem em três momentos: 1910 (pentecostalismo clássico), 1950/1960 (deuteropentecostalismo) e 1970/1980 (neopentecostalismo), e são fruto de movimentos avivalistas que tinham como crenças, entre outros aspectos, a santificação proporcionada pelo Espírito Santo, o falar em línguas estranhas – ou dos anjos – e o estado de êxtase. (MIGUEL, 2008).

O pentecostalismo clássico, de acordo com Mariano (2012), é marcado pelo início dos trabalhos de evangelização no Brasil e a fundação das instituições Congregação Cristã no Brasil (1910) – pelo italiano ex-presbiteriano Louis Francescon, na cidade de São Paulo – e Assembleia de Deus (1911) – pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, em Belém do Pará. Embora os fundadores das instituições representantes do pentecostalismo clássico sejam europeus, a conversão deles se deu nos Estados Unidos, país de onde saíram em trabalho missionário. As duas instituições seguem uma linha sectária, com perfil anticatólico, rejeição ao mundo e ênfase na glossolalia<sup>15</sup>. (MARIANO, 2012). Enquanto a segunda – Assembleia de Deus – demonstrava maior maleabilidade para adaptar-se às transformações do próprio pentecostalismo e da sociedade, a primeira – Congregação Cristã no Brasil – optou por uma postura de isolamento das demais vertentes pentecostais, além de instaurar uma identidade extremamente apolítica com base na defesa pela laicidade entre igreja e Estado. (GONÇALVES; PEDRA, 2017).

Em 1950, o Brasil viveria a explosão do segundo movimento pentecostalista, o deuteropentecostalismo. Esse período da fé evangélica é marcado pela presença de dois missionários que, vindos dos Estados Unidos a São Paulo, criaram o movimento Cruzada Nacional de Evangelização. O novo estilo de pregação reunia multidões e os pontos de cultos eram tendas espalhadas pelas cidades do interior de São Paulo. (MAFRA, 2001). A igreja do Evangelho Quadrangular<sup>16</sup> figura dentro dessa segunda onda, já que é fundada em 1951, na cidade de São João da Boa Vista, São Paulo. Há que se considerar que os missionários fundadores dessa instituição – Harold Willians e Raymond Boatright – eram membros da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, fundada em Los Angeles, em 1923, por Aimée Semple McPherson. Foram os deuteropentecostais que inovaram os meios de evangelização em massa, apostando nas pregações por rádio, no evangelismo itinerante (tendas de lona) e na aglomeração de fiéis em locais públicos. Esse movimento também ficou conhecido por suas pregações voltadas à cura divina.

<sup>14</sup> Designação de denominações religiosas que acreditam na existência do Espírito Santo.

<sup>15</sup> Dom de falar em línguas estranhas.

<sup>16</sup> A instituição se pauta nos quatro princípios fundamentais do Evangelho Quadrangular: Jesus Salva, Jesus Batiza, Jesus Cura e Jesus Voltará. (MAFRA, 2001).

O movimento agiu com tamanha força que causou escândalos em toda a parte e acabou chamando a atenção da mídia. A ridicularização midiática que sofreram só fez por fortalecer a investida religiosa. (MARIANO, 2012). O pentecostalismo que, até então, era composto apenas pela Congregação Cristã no Brasil e pela Assembleia de Deus, se viu segmentado, já que as práticas de cura divina fomentaram o surgimento de outras igrejas como a Igreja Pentecostal Brasil para Cristo (fundada em São Paulo no ano de 1955), a Deus é Amor (São Paulo, 1962), a Casa da Bênção (Belo Horizonte, 1964).

De acordo com Gonçalves e Pedra (2017), a última onda evangélica – o neopentecostalismo – se deu em 1970. Esse movimento ganhou notoriedade e se fortaleceu muito ao longo dos anos, sendo marcado pelo surgimento das seguintes instituições: Igreja Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (Rio de Janeiro, 1980), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976), Igreja Renascer em Cristo (São Paulo, 1986) e Igreja Mundial do Poder de Deus (São Paulo, 1998). Todas essas instituições, de fundadores brasileiros, caracterizam-se pela Teologia da Prosperidade<sup>17</sup> e pelo constante combate espiritual contra o “diabo”. Há que se considerar que esse segmento demonstrou, em sua postura doutrinária, uma grande facilidade em adaptar-se ao mundo moderno já que a vida da igreja é demarcada “pela liberalização dos usos e costumes, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo e pela estrutura empresarial.” (GONÇALVES; PEDRA, 2017, p. 76).

A noção de adaptação ao mundo moderno propagada pelo neopentecostalismo contrasta com os dogmas reverenciados pelo pentecostalismo clássico. Essa adaptação pode ser percebida principalmente na indumentária e na circulação social. Enquanto os pentecostais clássicos preservavam uma doutrina de regulamentação da roupa a ser usada por homens – calças – e mulheres – saias –, bem como se abstinham de frequentarem determinados ambientes sociais como bailes, campos de futebol etc, os neopentecostais foram pelo caminho inverso. Se os primeiros tinham a preocupação em se fazerem distinguir da sociedade não-evangélica, os derradeiros optaram por infiltrarem-se nessa sociedade como forma de propagação da fé evangélica por eles cultuada.

A partir do movimento neopentecostal inúmeras outras instituições religiosas surgiram seguindo a mesma linha teológica. Apresentamos, na Tabela 2, um comparativo das principais vertentes aqui expostas, de acordo com os dados levantados pelo IBGE nos Censos de 2000 e 2010:

---

<sup>17</sup> A Teologia da Prosperidade reforça o dever de o crente ser próspero, saudável, feliz e vitorioso. Essas bênçãos só são alcançadas através do pagamento de dízimos. (MARIANO, 2012).

**Tabela 2 – População evangélica por denominação religiosa**

<b>Denominação religiosa</b>	<b>2000</b>	<b>2010</b>
<b>Igreja Evangélica Luterana</b>	4%	2%
<b>Igreja Evangélica Presbiteriana</b>	4%	2%
<b>Igreja Evangélica Metodista</b>	-	1%
<b>Igreja Evangélica Batista</b>	12%	9%
<b>Igreja Evangélica Congregacional</b>	-	0,5%
<b>Igreja Evangélica Adventista</b>	-	4%
<b>Assembleia de Deus</b>	32%	29%
<b>Congregação Cristã no Brasil</b>	10%	5%
<b>Igreja do Evangelho Quadrangular</b>	5%	4%
<b>O Brasil para Cristo</b>	-	0,5%
<b>Igreja Universal do Reino de Deus</b>	8%	4%
<b>Casa da Bênção</b>	-	0,4%
<b>Deus é Amor</b>	-	2,5%
<b>Sara Nossa Terra</b>	-	0,5%
<b>Evangélica de origem pentecostal – outras</b>	14%	12%
<b>Evangélica não-determinada</b>	5%	22%

**Fonte: Elaborada pelo pesquisador**

É possível identificar uma alteração considerável na composição dos evangélicos no Brasil entre os anos de 2000 e 2010. Grande parte das instituições consideradas primitivas – por se configurarem como evangélicos históricos ou pentecostais de primeira e segunda onda – acabam perdendo espaço para os grupos evangélicos não-determinados que, somados, representam, em 2010, 22% de toda a comunidade evangélica brasileira. Essa porcentagem se aproxima do percentual apresentado pela instituição evangélica com maior número de membros em 2010, a Assembleia de Deus (29%). No entanto, o número de Evangélicos não-determinados não se configura como uma instituição fortalecida, pois trata-se de um movimento independente de pequenos grupos espalhados pelo país e que, em sua maioria, não têm ligação entre si.

Diante do exposto, finalizamos a parte na qual nos propomos, de maneira abreviada, a tratar da composição histórica das três vertentes em estudo.

Acreditamos na pertinência de construir um panorama histórico de cada um dos grupos religiosos em estudo, a fim de ampliarmos nossas análises, embasando-nos na concepção de discurso proposta por Maingueneau (2008a, p. 15, grifo do autor): “entenderemos por ‘discurso’ uma dispersão de textos cujo modo de inscrição histórica permite definir como um espaço de regularidades enunciativas”. Essa concepção coloca o

discurso não somente como um objeto “integralmente histórico”, mas também como um objeto “integralmente linguístico”. Eis a perspectiva enunciativo-discursiva. (MAINGUENEAU, 2008a). Além do mais, partimos dos planos constitutivos, trabalhados conjuntamente, para apreendermos a globalidade da semântica que rege os discursos religiosos católico, espírita e evangélico pentecostal. Além disso, a análise dos modelos semânticos de cada discurso nos permitirá compreender a estruturação da competência discursiva concernente a cada formação discursiva, o que, por sua vez, servirá de ferramenta para a análise das práticas discursiva de fé no espaço discursivo do “fervor”.

A seção seguinte é dedicada à descrição do recorte realizado sobre as práticas discursivas dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal que figuram na Literatura Dogmática de cada matriz religiosa e compõem os *corpora* desta pesquisa.

#### 4.2 CONSTITUIÇÃO DOS *CORPORA*

A proposta de investigar as práticas de fé como um fenômeno discursivo pode soar, em primeiro momento, simplória, quando não, impossível. No entanto, entendemos que a constituição de cada um dos discursos a serem estudados permite apreendermos planos constitutivos pelos quais chegaremos a um modelo de sistema semântico; em decorrência, poderemos realizar uma descrição dos principais modelos semânticos – e semas – que os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal instauram para se posicionarem no campo discursivo religioso. Daí, suscitaremos um modelo de competência discursiva – através das polêmicas de interincompreensão e dos simulacros – que nos levará ao espaço discursivo do fervor. Isso tudo porque entendemos que a fé em cada vertente religiosa é unicamente uma desenvoltura eficiente do modelo de competência discursiva que o sistema semântico, a partir do qual se enuncia, exige. O espaço discursivo do “fervor” é o espaço onde os comportamentos enunciativos se aproximam com veemência do modelo de competência sugerido e rechaçam, com afinco, os modelos adversários àquele credo discursivo.

Estamos assegurados por Maingueneau (2008a) de que todo discurso é regido por um sistema de restrições, então qualquer enunciado de boa formação semântica produzido no âmbito da religião católica, espírita ou evangélica pentecostal pode ser tomado como objeto de análise. Para que não nos estendamos exaustivamente no trabalho de quantificação de textos, alguns critérios de ordem metodológica guiaram a seleção dos *corpora* para este estudo.

A constituição dos *corpora* se dá em duas etapas. A primeira etapa trata da fundamentação da fé católica, espírita e evangélica pentecostal para uma análise da semântica global e, resultante, dos modelos semânticos. A segunda etapa prevê a abordagem de sujeitos a partir de questionário semiestruturado aplicado a fiéis posicionados em cada discurso. Trata-se de verificar de que modo o sistema semântico de cada religião propõe um modelo de competência discursiva, além de confirmar – ou não – o postulado de que o comportamento fervoroso de cada indivíduo em sua religião é, para nós na Análise do Discurso, um exemplo de competência discursiva bem desenvolvida. Essa segunda etapa da investigação partirá dos movimentos enunciativos que denotam polêmica de interincompreensão e, conseqüentemente, os simulacros da fé de um para outro discurso.

No afã de analisar a estrutura do sistema semântico de cada vertente religiosa, a primeira etapa prevê que nos debruçemos sobre textos que contém as descrições basilares de cada crença, para os quais sugerimos a nomenclatura de Literatura Dogmática. Procuramos dar preferência a textos já publicados e que circulam na comunidade religiosa como textos que organizam a vida dos fiéis, desde seus aspectos religiosos mais gerais, como a concepção de morte, de homem, de pecado e de deidade, até os aspectos mais particulares relacionados à vida diária, como a ingestão de alimentos, a vestimenta, entre outros. É importante destacar que a concepção de textos aprovados pela comunidade religiosa implica que esses textos circulem livremente na comunidade discursiva com aceitação tácita por parte de seus indivíduos e que se perpetuam como voz de autoridade. A voz de autoridade consiste no enunciador que tem reconhecimento e é autorizado, pela posição que ocupa, a enunciar-se como representante da comunidade discursiva. Essa restrição na coleta de dados nos leva unicamente aos textos doutrinários publicados pela própria instituição religiosa.

Dessa forma, chegamos ao livro “Catecismo da Igreja Católica” (1997) como material discursivo que representa o sistema semântico do discurso católico.

Do discurso espírita, nos deparamos com as algumas obras já citadas: “O que é Espiritismo” (KARDEC, 2009), “O livro dos espíritos” (KARDEC, 2017a), “O evangelho segundo o espiritismo” (KARDEC, 2017b) e “O livro dos médiuns” (KARDEC, 2017c).

O discurso evangélico pentecostal será estudado a partir da “Declaração de Fé”, produzida pela Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (2016).

O fato de os materiais selecionados serem produções realizadas pelos órgãos mantenedores de cada credo – órgãos estes que são responsáveis pela promoção e manutenção da fé e da doutrina – tal Literatura Dogmática caracteriza-se como cartilha para as gerações futuras de fiéis, pois pode ser descrita como uma estrutura estruturante (BOURDIEU, 1989)

em que são expostos mitos, crenças e universos simbólicos distintos a serviço da construção de materiais simbólicos. Serão apresentadas, ao longo das análises, as principais passagens dos livros, conforme permitam apreender os planos constitutivos e os simulacros de cada posicionamento discursivo.

A segunda etapa se organiza a partir da abordagem – por meio de questionário semiestruturado<sup>18</sup> – de 60 indivíduos, que estarão divididos de acordo com a Tabela 3:

**Tabela 3 – Divisão da abordagem dos sujeitos**

Universo de Pesquisa – 60 indivíduos						
	Grupo A – Católicos		Grupo B - Espíritas		Grupo C – Evangélicos	
	A1– masc.	A2– fem.	B1– masc.	B2– fem.	C1– masc.	C2–fem.
<b>Até 30 anos</b>	5	5	5	5	5	5
<b>Acima de 30</b>	5	5	5	5	5	5
<b>Cenário Parcial</b>	10	10	10	10	10	10
<b>Cenário Geral</b>	20		20		20	

**Fonte: elaborada pelo pesquisador**

Tal como demonstrado na Tabela 3, os 60 indivíduos serão divididos em três grupos, de forma a compor o Grupo A com 20 católicos, o Grupo B com 20 espíritas e o Grupo C com 20 evangélicos. Cada grupo será dividido por dois critérios: idade e sexo. Dessa divisão, teremos seis subgrupos: A1(10 indivíduos católicos do sexo masculino), A2(10 indivíduos católicos do sexo feminino), B1(10 indivíduos espíritas do sexo masculino), B2(10 indivíduos espíritas do sexo feminino), C1(10 indivíduos evangélicos do sexo masculino) e C2(10 indivíduos evangélicos do sexo feminino). Para que se contemplem as diferenças etárias que podem influenciar na desenvoltura enunciativa dos sujeitos, o critério ‘idade’ estabelecerá um faixa de corte aos 30 anos, de modo que, dos 10 componentes de cada subgrupo, 5 serão de idade inferior a 30 anos e 5 de idade superior a 30 anos.

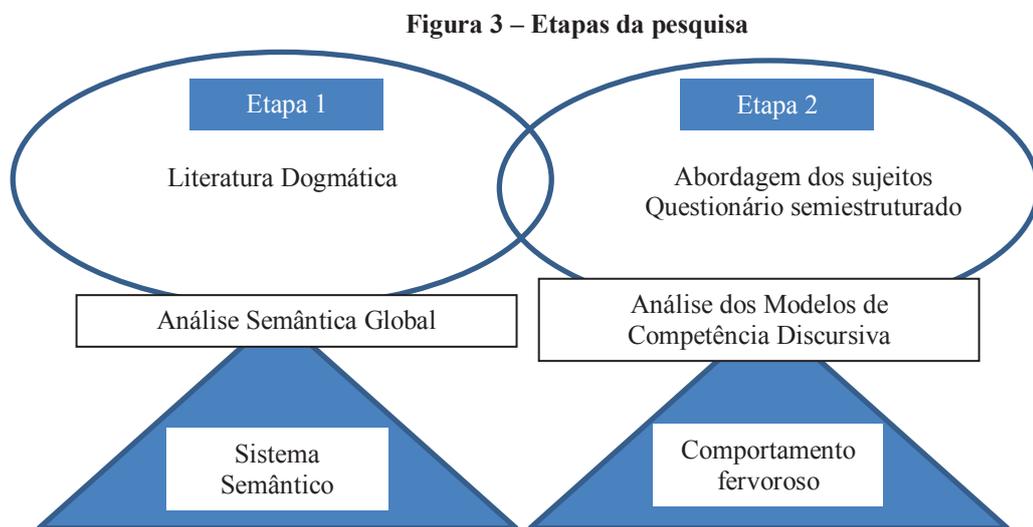
Os recortes de idade e de gênero, conforme planteados na Tabela 3, se fazem necessários, pois permitirão registrar e investigar as peculiaridades que a faixa etária e a composição de gênero social podem apresentar no exercício da fé dentro de cada sistema semântico, isto significa sugerir que os homens e as mulheres vivem sua experiência religiosa de maneira distinta, a considerar as restrições semânticas que cada sistema discursivo impõe. A mesma suposição justifica o recorte de faixa etária, uma vez que os lugares discursivos

<sup>18</sup> O questionário semiestruturado consta na seção dos Apêndices desse estudo, no Apêndice A.

tendem a sofrer interferências interdiscursivas, dadas as experiências históricas e psicossociais de cada geração.

A análise exige que destaquemos alguns conceitos norteadores do processo científico de investigação, e que foram emprestados do aporte teórico-metodológico de Maingueneau (2004, 2008a, 2008b, 2008c, 2015). São eles: o primado do interdiscurso, a competência discursiva, o sistema semântico global, os planos discursivos, a polêmica da interincompreensão regrada e os simulacros. Partindo desse constructo metodológico, pretendemos analisar, descrever e compreender as práticas religiosas que se materializam nos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal. A abordagem dos materiais coletados pelo questionário semiestruturado será realizada por meio dos semas levantados ao longo da estruturação semântica global de cada Literatura Dogmática. Ademais, contribuem para esse estudo, além das categorias teóricas de base linguística, conceitos extremamente necessários emprestados dos estudos da Antropologia da Religião. Da perspectiva proposta por Eliade (1979, 1992, 1998), acionaremos a noção de homem religioso e de religiosidade; de Bourdieu (1974, 1989) e de Geertz (2008) destacamos o uso das noções de capacidade simbólica e linguagem, além das concepções de mito descritas por Cassirer (1992, 2004).

O percurso das etapas da pesquisa é representado na Figura 3.



Fonte: elaborada pelo pesquisador

Os *corpora* que materializam a possibilidade desta pesquisa permitem suscitar algumas questões norteadoras:

a) o primado do interdiscurso e seus desdobramentos teóricos possibilitam analisar discursivamente os exemplos de fé católico, espírita e evangélico pentecostal;

b) as práticas religiosas católicas, espíritas e evangélicas pentecostais podem ser apreendidas discursivamente por sua configuração no interior desses discursos;

c) os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal constituem um espaço discursivo, no interior do interdiscurso, em que se antagonizam os valores de fé de acordo com os tratamentos semânticos de cada posicionamento discursivo;

d) a relação entre os discursos católico, espírita e evangélico, por vias da polêmica da interincompreensão regrada, dá-se pelos simulacros que cada discurso constrói sobre as restrições semânticas de seu “outro” no interdiscurso;

e) o enunciador do discurso católico, espírita e evangélico constitui-se em um lugar discursivo que tende a ser ocupado pelos indivíduos que são discursivizados como exemplos de fé.

Entendemos que os inúmeros objetos de estudo para o desenvolvimento de uma pesquisa podem ser abordados segundo os objetivos da pesquisa, os procedimentos e a abordagem. Dessa forma, quanto aos objetivos, esta pesquisa é classificada como exploratória e descritiva (PRODANOV; FREITAS, 2009), pois nos encaminha para a familiaridade com as práticas discursivas constituídas a serviço da fé católica, espírita e evangélica pentecostal. Além disso, a abordagem dos sujeitos nos permite verificar a viabilidade da competência discursiva como constructo de identidade que se instaura como exemplo de fé no espaço discursivo do “fervor”.

Os procedimentos técnicos pensados para a pesquisa são de ordem bibliográfica e documental, no que se refere à primeira etapa da pesquisa. No entanto, a segunda etapa prevê que adotemos procedimentos técnicos relativos à pesquisa de campo, uma vez que coletaremos e analisaremos informações sobre determinados grupos, a fim de estudar aspectos variados de sua vida religiosa. (PRODANOV; FREITAS, 2009). Nesse particular, intentamos revisar os estudos já realizados sobre religião, religiosidade, ethos religioso e mito, bem como os estudos que abordam os fatos linguísticos sob a perspectiva enunciativo-discursiva de cunho sócio-histórico.

Nossa pesquisa, quanto à abordagem, se classifica como qualitativa, uma vez que a fonte direta para a investigação, interpretação das ocorrências discursivas e atribuição de significados é o próprio discurso das vertentes religiosas católica, espírita e evangélica pentecostal. Conforme já apontamos anteriormente, a concepção de discurso adotada nesta pesquisa (MAINGUENEAU, 2008a) é regida por uma semântica global, portanto, não necessitamos realizar uma análise quantificadora. Qualquer prática discursiva que seja gerada a partir desse sistema semântico estará regrada pelas mesmas restrições, e o que temos a fazer

é interpretá-las e extrair delas os significados visíveis. (CHIZZOTTI, 2010). De acordo com Chizzotti (2010, p. 28), “o termo qualitativo implica uma partilha densa com pessoas, fatos e locais que constituem objetos de pesquisa, para extrair desse convívio os significados visíveis e latentes”, isso porque numa abordagem qualitativa a interpretação dos eventos depende do sentido que as pessoas atribuem às suas práticas. Relacionando essa descrição de Chizzotti (2010) às descrições de interdiscurso e de simulacro feitas por Maingueneau (2013), entendemos que o posicionamento discursivo é determinado a partir do modo como esse discurso se relaciona com os demais e, conseqüentemente, deixa transparecer uma identidade na prática discursiva que permite verificar os simulacros construídos como resultados da sua relação com o “Outro”.

Por fim, apresentamos, na seção seguinte, os procedimentos metodológicos que guiam nosso olhar investigativo sobre os *corpora*.

#### 4.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para que possamos apreender a grande gama dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal com limpidez e validade científica, alguns procedimentos metodológicos precisam ser estabelecidos. A pluralidade discursiva dentro do campo religioso pode ser identificada através dos planos que constituem cada discurso (MAINGUENEAU, 2008a), e é o que veremos a seguir nas categorias teóricas mobilizadas para a análise de acordo com a semântica global:

a) *intertextualidade* – forma como se dá a relação de um discurso com outros planos (MAINGUENEAU, 2008a). Analisar essa categoria nos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal nos proporcionará compreender de que forma o “Outro” é apreendido por esse discurso e que espaço é reservado a esse “Outro”;

b) *vocabulário* – não existe um vocabulário específico para cada discurso, mas o que prevalece nessa categoria é o tratamento semântico que cada unidade lexical recebe dentro do sistema semântico que o aciona. Entender a instauração da normatividade religiosa que as crenças e os mitos consolidam, por vias do discurso, é compreender a demarcação de sentido que esse discurso faz ao descrever a concepção de vida, de homem, de mundo e de realidade imediata;

c) *tema* – igualmente ao vocabulário, a temática depende da exploração semântica dada pelas vertentes religiosas em estudo, administrando os temas que a elas convêm (temas específicos) e os temas a elas impostos;

d) *estatuto do enunciador e do coenunciador* – comportamento do enunciador-religioso dentro da formação discursiva da fé católica, da fé espírita e da fé evangélica pentecostal, bem como sua desenvoltura em relação às práticas discursivas provenientes de outras formações. As atitudes de responsabilidade que o enunciador (católico, espírita ou evangélico pentecostal) assume diante das práticas discursivas é de extrema importância para entender quais os critérios exigidos para que esse enunciador proponha-se como fiador do tal discurso. A figura do coenunciador também é importante, pois, a considerar o estatuto dado ao coenunciador, os temas e o vocabulário terão modificações, sem, no entanto, serem contraditórios ao sistema de restrições;

e) *dêixis enunciativa* – essa categoria não está atrelada ao tempo cronológico das produções discursivas, mas diz respeito ao tempo enunciativo evocado para a construção da cena da enunciação. A descrição de espaço também não se prende ao contexto físico das igrejas e templos, mas ao contexto da espiritualidade, da transcendência e da luta do bem contra o mal como contexto próprio desse posicionamento discursivo. O terceiro componente desse tripé, a categoria de pessoa, também, para esta pesquisa, corresponde não aos indivíduos referencialmente tangíveis, mas aos enunciadores-fervorosos que falam do lugar do domínio doutrinário, da expressividade da fé e da certeza implicada entre vida, morte e deidades;

f) *modo de enunciação* – depreende-se dessa categoria a tripla descrição: tom incorporação e fiador. O corpo do enunciador aparece no discurso por sua maneira de dizer. O coenunciador, ao aceitar a incorporação do enunciador, incorpora-o também. A adesão do coenunciador da fé católica espírita ou evangélica pentecostal, como fiador, pode ser um indício do poder simbólico dominante agindo sobre o dominado. Tem-se acesso à maneira de ser por meio da maneira de dizer e no discurso das vertentes católica, espírita e evangélica pentecostal esse acesso é percebido pelas modalizações e tratamentos semânticos dados aos temas;

g) *modo de coesão* – a linguagem própria e o modo de estruturação enunciativa revela o posicionamento do enunciador-fervoroso que fala em nome da irmandade religiosa.

Conceber o discurso não como um conjunto de ideias, fadado à informatividade, mas como um organismo dinâmico e integrado é o que nos propõe a semântica global. O discurso das três matrizes religiosas elencadas se estende por muitos anos e é manifesto de muitos lugares, analisar esse discurso requer captar a estruturação do sistema semântico que o condiciona. Dessa forma, independente do lugar físico de onde falam os indivíduos, ou do tempo cronológico de onde a voz deles ressoa, todos falam um mesmo discurso, porque todos estão coercitivamente inspirados pelo mesmo sistema semântico, todos são guiados pela

mesma fé, respeitada a condição de que todos assimilaram o modelo de competência discursiva que sua formação religiosa implica.

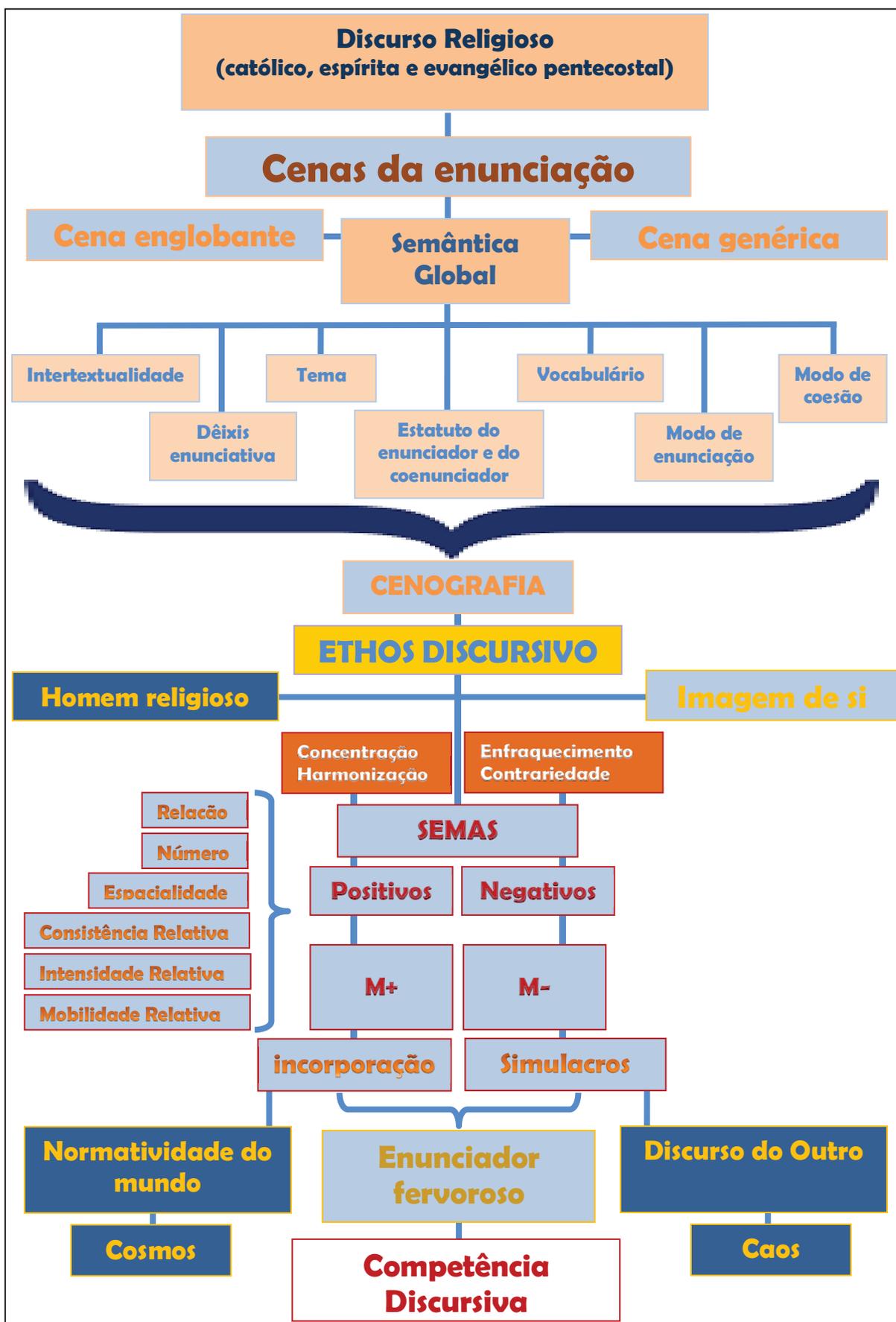
Além dos planos constitutivos, o estudo pretende analisar o sistema de restrições semânticas em termos de *semas*, isto é, apreender um *optimum semântico*<sup>19</sup> que opera sobre os planos constitutivos e apreender seu núcleo semântico. Dessa forma, compreendemos que as quatro operações (Concentração, Enfraquecimento, Contrariedade e Harmonização), acionada sobre os seis eixos semânticos (Relação, Número, Espacialidade, Consistência Relativa, Intensidade Relativa e Mobilidade Relativa) de cada discurso religioso (Católico, Espírita e Evangélico Pentecostal), nos permitirá identificar um conjunto semântico positivo e outro negativo de cada discurso, sendo o conjunto negativo abordado como *simulacro* resultante das operações de Enfraquecimento e de Contrariedade. O conjunto positivo do sistema semântico descenderá das operações de Concentração e de Harmonização.

Os aspectos teórico-metodológicos sinalizados compõem o percurso de análise pensado para a exploração dos *corpora*. As práticas discursivas da fé católica, espírita e evangélica pentecostal serão estudadas por meio da análise da cenografia enunciativa construída com base no encadeamento dos planos constitutivos do sistema semântico global proposto por Maingueneau (2008a). Desse movimento enunciativo pode ser apreendido um ethos discursivo. Posteriormente, o mesmo modelo semântico levantado como coluna balizadora de cada matriz religiosa nos permitirá apreender os simulacros e a polêmica de interincompreensão regrada no espaço discursivo do “fervor”.

A Figura 4 apresenta o dispositivo metodológico elaborado no formato de design da investigação.

---

<sup>19</sup> De acordo com Mussalim (2003), o *optimum semântico* é o núcleo doutrinário do qual decorre uma certa forma de organização e regula a interação entre os *semas*.

Figura 4 – Dispositivo de análise dos *corpora*

Fonte: elaborada pelo pesquisador

O dispositivo representado na Figura 4 retoma os procedimentos metodológicos traçados preteritamente. Do movimento da cenografia enunciativa resultará, nos caminhos da semântica global, o ethos discursivo. A cenografia e o ethos, em interação simultânea constante, têm a incumbência de legitimar, por meio dos planos constitutivos, o discurso dos sujeitos que falam como enunciadores de cada matriz religiosa e garantir que a instauração normativa do mundo e das significações simbólicas desse discurso prevaleça sobre o coenunciador. Entendemos que o mito e o poder simbólico estão associados à legitimação e à incorporação de um discurso, pautando-se como a conformidade entre as subjetividades para a adesão mútua a uma ideia de comunidade. Das quatro operações realizadas sobre os seis eixos semânticos, resultam o conjunto positivo do discurso individuado e o conjunto negativo, apreendido como simulacro e que representa o discurso do Outro.

Constam, no próximo capítulo, as análises.

## 5 DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS ÀS FRONTEIRAS DA FÉ

Os procedimentos metodológicos apresentados anteriormente, em especial, o percurso analítico sobre os planos constitutivos do discurso, serão acionados para viabilizar a análise de cada uma das matrizes discursivo-religiosas, tal como expõem as subseções 5.1, 5.2 e 5.3. A análise dos simulacros e da interincompreensão regrada será realizada na seção 5.4. A ordem de apresentação das análises (Católica, Espírita e Evangélica Pentecostal) obedeceu à ordem cronológica, segundo o período histórico de surgimento de cada uma das vertentes religiosas. Entendemos, nesse particular, que os simulacros e as polêmicas de interincompreensão surgem da relação interdiscursiva entre cada vertente, logo, é necessário, para entender a genética de cada discurso, compreender o Outro que lhe permitiu constituir-se. Isso posto, iniciemos a investigação sobre o discurso católico.

### 5.1 PRÁTICAS DE FÉ CATÓLICA

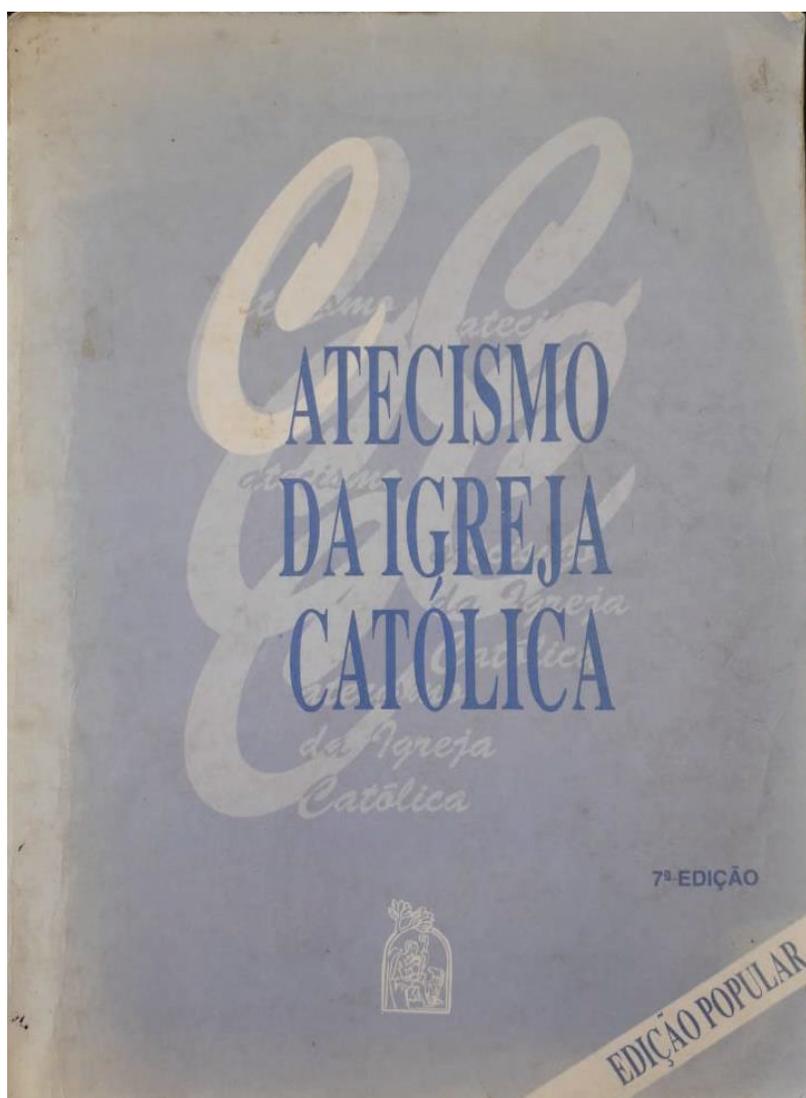
A análise sobre o discurso católico parte do material doutrinário expresso no livro “Catecismo da Igreja Católica”. A produção de tal obra surgiu a pedido dos Padres sinodais em 1985, ano em que o Papa João Paulo II convocou uma Assembleia Extraordinária do Sínodo dos Bispos para celebrar o vigésimo aniversário do Concílio Vaticano II. (IGREJA CATÓLICA, 1997). Filho da intenção primeira de tal assembleia, o Catecismo (1997) estrutura um compêndio de toda a doutrina católica em matéria de fé e moral, motivado pela tradição católica, contemplando aspectos bíblicos e litúrgicos, além de ser adaptado à vida atual dos cristãos católicos. O Papa João Paulo II, na introdução da obra, refere-se ao material como um “‘texto de referência’ para uma catequese renovada nas fontes vivas da fé!”. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 8). A missão de elaborar uma obra que servisse como um instrumento legítimo a serviço da comunhão eclesial e uma norma segura para o ensino da fé foi conferida a uma comissão de doze Cardeais e Bispos, presidida pelo então Cardeal Joseph Ratzinger, em 1986.

Antes de aprofundarmos nossa análise sobre os recortes de domínio textual do discurso católico, exploraremos alguns aspectos discursivos desse sistema semântico com base em outras semioses, que não a linguística. Maingueneau (2008a) assevera que o sistema de restrições semânticas age coercitivamente sobre a organização de sentido do discurso e “não como uma gramática destinada a gerar enunciados”. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 137). Dessa forma, a análise sobre estruturas semióticas não-verbais tendem a apresentar

tratamentos semânticos que denotam as mesmas restrições semânticas identitárias apreendidas em estruturas verbais. Tal postura teórica é fundamentada por Maingueneau (2008a) por meio da ampliação da unidade de análise. De acordo com o autor, a unidade de análise dos sistemas semânticos são as práticas discursivas e, nesse particular, as práticas discursivas podem “integrar domínios semióticos variados: enunciados, quadros, obras musicais...” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 139). Há que se considerar que as práticas discursivas de natureza linguística têm lugar dominante na composição dos discursos, mas não podem ser tomada como única ou exclusiva plataforma de manifestação de um discurso individuado.

Assim, nos propomos a olhar para a capa do Catecismo da Igreja Católica (1997), conforme expõe a imagem 5, e refletirmos sobre os elementos não-verbais que compõem essa material discursivo.

**Figura 5 – Catecismo Edição Popular**



**Fonte: IGREJA CATÓLICA (1997)**

O Catecismo da Igreja Católica conta com várias edições e algumas se diferem quanto à brochura, no entanto, não é o objetivo central desse estudo analisar as mudanças editoriais e suas motivações, tampouco temos espaço para ampliarmos nossa análise sobre cada uma das versões de capa elaboradas para compor esse material. Nossa pesquisa utiliza como Literatura Dogmática do discurso católico a Edição Popular do Catecismo, em sua 7ª edição. A escolha desse material se justifica pelo fato de que tal compêndio doutrinário, em sua edição popular, está acessível a todos os fiéis e, portanto, supomos que seja um texto de grande circulação entre a comunidade católica.

Apesar de não se configurar como literatura basilar para o desenvolvimento dessa pesquisa, evocamos aqui os postulados da Gramática do *Design Visual* (GDV), desenvolvida por Kress e van Leeuwen (2006). Os princípios teóricos dessa perspectiva são evocados para dar suporte às análises de produções discursivas de múltiplas semioses, como é o caso das capas dos materiais em estudo. Nessa esteira de discussões, os autores apontam que a escolha de sinais para a produção de textos imagéticos se pauta pela plausibilidade que aqueles determinados sinais podem conter na expressão de determinado sentido. É um princípio teórico admitir que a GDV não pretende estabelecer uma verdade absoluta sobre as representações. Ao contrário. Ela pretende apenas propor mecanismos profícuos para que se possa mostrar se determinada proposição é representada como real ou não. Assim, a verdade social de um grupo é uma construção pautada nos valores e crenças que esse grupo partilha. Nesse sentido, admitimos que olhar para as representações de verdade expressas em suportes multisemióticos de um grupo é olhar para as coerções semânticas que o sistema semântico global imprime nesses suportes, isso porque a coerência semântica de um sistema discursivo individuado opera sobre as múltiplas facetas (verbais, imagéticas, musicais, gastronômicas etc) que denotam a constituição discursiva desse grupo.

Assim, com vistas à modalização semântica representada pelas cores, a capa do Catecismo apresenta-se em cor azul celeste com uma modulação bastante sutil que intensifica o azul mais claro das bordas para um azul mais acentuado no centro. O jogo monocromático dos azuis reforça o núcleo da informação, isto é, o título da obra, e aponta para a coesão desse discurso e sua constante instauração do plano divino. De acordo com Kress e van Leeuwen (2006), o *continuum* de cores aponta para a possibilidade de a cor ser idealizada em diferentes graus – de naturalista, pelo real que se pretende representar, a cores lisas e não moduladas. Assim, a cor azul da capa do Catecismo, segundo os valores partilhados dentro desse sistema semântico, delega ao discurso católico um caráter não modulado, podendo ser interpretado como a ansiedade desse discurso em desligar-se do plano real e reconectar-se ao plano celeste.

Os dados informativos de 7ª edição e Edição popular constam no canto inferior direito da capa – sendo considerados elementos de valor secundário – e parecem estar isentos às coerções do sistema semântico católico. Contudo, vale destacar que as duas informações seguem a lógica monocromática da capa. O destaque “Edição Popular” sugere que há também outra(a) edição(ões) não-popular(es). Além disso, tal edição aponta para uma preocupação do enunciador desse discurso em propagar os dogmas de sua vertente religiosa a todas as camadas da sociedade. Um discurso que prevê uma produção discursiva em uma edição popularizada é um discurso que visa a garantir e a fortalecer sua expansão em termos de adesão e de legitimação. Vale destacar que, apesar de secundários, tais elementos dependem do elemento central.

O título da obra Catecismo da Igreja Católica figura no centro da capa em um tom de azul mais intenso que seu entorno, com exceção da letra C, em Catecismo. Esse posicionamento central estabelece uma relação de conexão entre o mundo humano e o divino. Conforme Kress e van Leeuwen (2006), o eixo estruturante, quando vertical, propõe uma oposição entre o “Ideal” – ideologicamente valorizado – e o “Real” – informação mais próxima da realidade. Assim, a composição da capa, ao dispor o título no centro da página, permite apreender uma coerção discursiva que instaura uma prática discursiva – o Catecismo – nem totalmente divina, nem totalmente humana. Uma prática discursiva sacralizante que inspira o humano; uma prática que pretende promover a união dos fiéis pela manifestação do divino no mundo.

As letras do título, em caixa alta e com as bordas nitidamente definidas, sugerem uma necessidade de que se evidencie o título. A saliência demarca um destaque conferido ao título, já que esse é um elemento que carrega as informações mais relevantes na projeção. Além disso, salta aos olhos a estratégia de diagramação usada na composição do título. A letra C, da palavra Catecismo, não está formatada na mesma fonte, cor e tamanho do restante do título. Ela é apresentada em fonte mais arredondada, tamanho maior e cor branca. Sua formatação parece ser o ponto de apoio da leitura, um farol, um feixe de claridade da capa de onde emana o restante da palavra. Enfim, a reverberação semiótica da letra C sugere a repetição da informação veiculada.

Destacamos também, a força que se avulta de duas sílabas importantes do título: nas palavras Catecismo e Católica, a sílaba ‘Ca’ inicial (e final em ‘Católica’), por sua potência oclusiva velar, demarca uma cadência na leitura de modo que a composição fonética /ka/ parece continuar ecoando mesmo depois de finalizada a leitura. Essa sensação de reverberação fonética se materializa e é fortalecida pela estratégia de diagramação que

acompanha o título, pois o C – de Catecismo – na cor branca também se repete algumas vezes por trás do título num tom de azul mais claro. As palavras ‘Catecismo da igreja Católica’ também seguem o mesmo movimento e sugerem estar ecoando por trás do título. Essa tática editorial que permite uma leitura fluida, diluída, do título apresenta nuances de um discurso que se pretende propalado a todos. O discurso católico, enquanto discurso que se compreende universal, deixa registros semânticos dessa propagação nas repetições que vão se sobrepondo no título. A letra C inicial de ‘Catecismo’, na cor branca, instaura a natureza pura e a consistente desse discurso, isto é, o ponto de referencial da fé católica materializado no próprio livro. As demais letras combinadas umas sobre as outras, ao fundo, destacam a necessidade de que o Catecismo seja reverberado, repetido a todas as almas, revivido constantemente por todos os fiéis.

Abaixo do título, ainda centralizado, consta um ícone bastante enigmático e que provavelmente passaria desavisado a muitos leitores. Trata-se de uma pequena imagem que se evidencia em traços brancos, contrastados ao fundo azul, composta de maneira que as linhas contínuas formam a figura de um moço sentado sob uma árvore, com um cajado em uma das mãos, a outra mão segura uma pequena flauta e, aos seus pés, acolhe uma ovelha. Poder-se-ia sugerir que trata-se de alguma obra antiga de representação dos cristãos e preservada pela tradição católica. No entanto, na ficha catalográfica da obra, tal ícone é apresentado como o logotipo do Catecismo (1997).

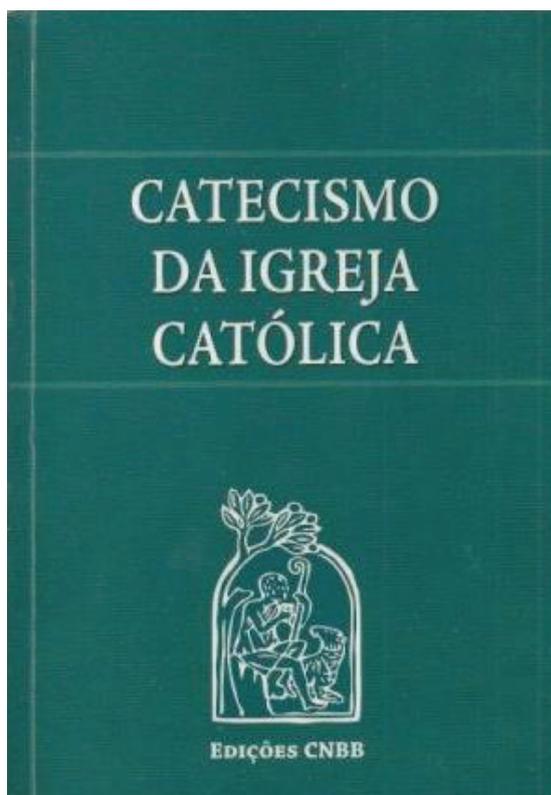
Costa a seguinte explicação sobre a figura:

O logotipo da capa representa uma pedra sepulcral cristã das catacumbas de Domitila, do final do século III. Esta imagem bucólica de origem pagã é usada pelos cristãos para simbolizar o repouso e a felicidade que a alma do falecido encontra na Vida Eterna.

A figura sugere alguns aspectos que caracterizam este Catecismo: Cristo, Bom Pastor, que conduz e protege seus fiéis (a ovelha) com sua autoridade (o cajado), os atrai pela melodiosa sinfonia da verdade (a flauta) e os faz repousar à sombra da “árvore da vida”, sua Cruz redentora que abre o paraíso. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 3).

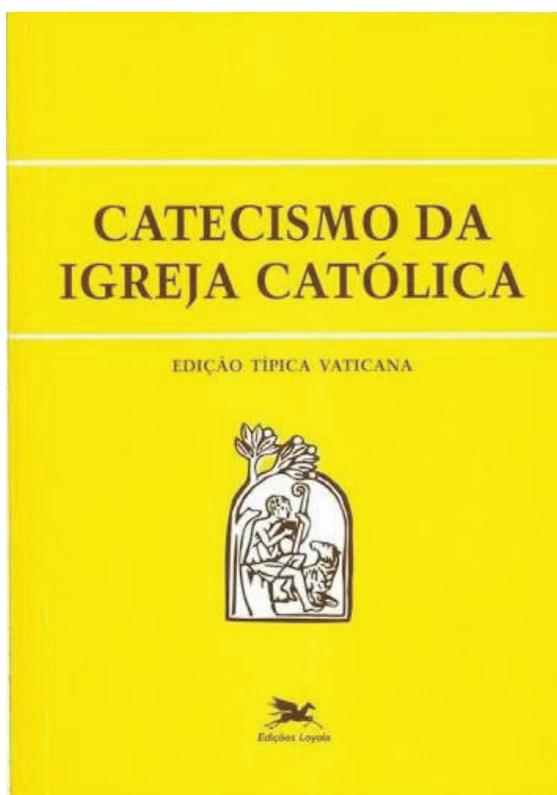
É preciso distinguirmos as peculiaridades enunciativas e discursivas que se impõem nesse recorte. A primeira delas diz respeito à afirmação de que essa figura é um logotipo e, portanto, se eleva ao grau de representatividade do Catecismo, isto é, qualquer circunstância que evoque o Catecismo será anunciada por tal logotipo. Realizando uma pequena busca de diferentes capas dessa obra, constatamos que a figura consta em todas as edições que encontramos. Apresentamos, a título de ilustração, as capas das seguintes edições: Edição CNBB, Edição Típica Vaticana e edição portuguesa, produzida pela Gráfica de Coimbra.

**Figura 6 – Catecismo Edição CNBB**

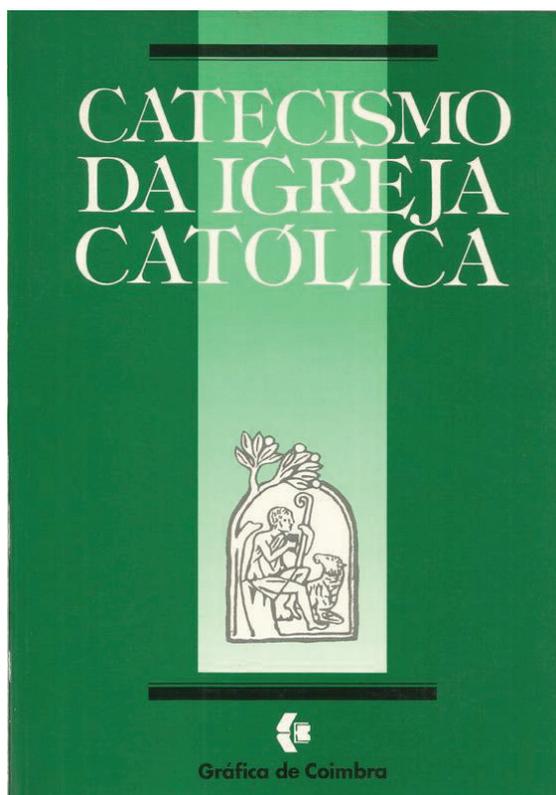


**Fonte: IGREJA CATÓLICA (2013)**

**Figura 7 – Catecismo Edição Típica Vaticana**



**Fonte: IGREJA CATÓLICA (2000)**

**Figura 8 – Catecismo Edição Portuguesa**

**Fonte: IGREJA CATÓLICA (1993)**

Seguramente teríamos muito material para explorarmos se desdobrássemos esse estudo ampliando a análise para atentar a cada uma das capas. Não sendo possível, expomos as capas nas Figuras 6, 7 e 8 como ferramentas ilustrativas para reforçar a presença do logotipo em todas elas.

O segundo aspecto a se destacar da descrição que se faz na ficha catalográfica do livro diz respeito à origem da figura. A construção enunciativa que descreve a figura dá um tom de veracidade dos dados apresentados, mas oculta informações na escolha vocabular. O verbo *representa* é um dos vocábulos que desempenha esse papel. Tal verbo dissimula o sentido de que o logotipo seja, de fato, de uma pedra sepulcral cristã, ele apenas representa uma pedra sepulcral cristã. Nesse particular, sob a ameaça de ser invalidado pelo coenunciador, o enunciador desse discurso assume uma postura concessiva, pois admite, na sequência, que a imagem, bucólica, é de origem pagã. Ainda assim, sobre o enunciador poderia recair o risco da ilegitimidade, posto que um discurso puramente cristão, de cunho regulamentador do cristianismo católico, usa como logotipo propagandístico de sua prática discursiva um elemento não cristão, pagão. Tal postura pode ser identificada no registro que se segue, afirmando que, apesar de pagã, a imagem é usada por cristãos para um fim sagrado:

simbolizar o repouso e a felicidade, segundo a lógica cristã. Dessa forma, o enunciador propõe uma leitura hierofânica sobre o logotipo.

Incluir um elemento discursivo dentro da produção do discurso católico é uma postura que rende muitas reflexões. A primeira delas está relacionada à maneira como o discurso católico assimila o seu Outro e se relaciona com ele. O que se vê é que a produção discursiva – de múltiplas semioses – do discurso pagão entra no terreno do discurso católico após sofrer uma releitura sob as coerções desse discurso. A imagem, antes bucólica, representando a vida no campo e o contato com a natureza passa por um processo de interincompreensão regrada e, como simulacro, torna-se parte do discurso católico como uma representação do divino no mundo.

De acordo com Charaudeau e Maingueneau (2014), todo discurso é precedido pelo interdiscurso e, portanto, nenhuma formação discursiva pode ser vista como independente, contrastada com outras. Dessa forma, a identidade do discurso católico é necessariamente sustentada pela maneira versátil com que admite o Outro nas formas previstas em sua matriz semântica. O sincretismo religioso que se opera sobre a imagem pagã, dotando-a de um significado católico, expõe mais sobre o discurso católico do que sobre o discurso pagão. Tal postura denota um comportamento discursivo de assimilação do Outro e fortalece o discurso católico como um discurso universal.

Há que se considerar, como segundo ponto de análise, que a polêmica, em termos discursivos, que se instaura sobre a imagem pagã – do logotipo do Catecismo – fundamenta-se num processo de hierofanização executado na e pela linguagem. Conforme descreve Eliade (1992), os objetos do mundo profano, do Caos, são incrustado de um significado que os sacraliza e, daí em diante, passam a significar, nas palavras de Geertz (2008), o verdadeiro real. Descrever a imagem do logotipo, associando as figuras ali representadas a elementos previstos na matriz semântica do discurso católico, é uma postura que o enunciador de tal discurso toma para promover a criação da atualidade por meio da atualização enunciativa que seu discurso promove. Esse processo de sacralização mantém as os elementos desenhados em sua forma original (árvore, pastor, cajado, ovelha e flauta), mas imprime neles novos significados que representarão o mundo ordenado do Catecismo.

O fenômeno de hierofania delega à árvore o significado de árvore da vida (Cruz redentora / portal do paraíso); o Pastor é elevado à categoria de Cristo, Bom Pastor; a ovelha encarrega-se pela representação dos fiéis; o cajado e a flauta são elementos que, ressignificados, demarcam a relação entre ovelhas-fiéis e pastor-Cristo. O cajado denota a autoridade de Cristo sobre os fiéis e a flauta é usada para atrair os fiéis à verdade e ao

repouso. Com essa atualização do verdadeiro real, o enunciador do discurso católico promoveu uma ruptura de nível na massa informe do Caos – mundo pagão – e organizou o universo de sentido. A imagem pagã, como prática discursiva, ao ser ressignificada, passa a circular dentro da comunidade discursiva católica como um mecanismo de manutenção e de legitimação desse discurso. Feita a análise inicial da capa do Catecismo, passemos à exploração do texto nele contido.

Ao lermos a parte introdutória do Catecismo da Igreja Católica (1997), muitas nuances já reverberam no ambiente da enunciação em que figura o discurso religioso católico. João Paulo II, o enunciador que se apresenta como responsável e fiador do texto, recorre a um movimento enunciativo peculiar que lhe confere autoridade para expor um material dogmático de tão séria composição. O enunciador, ao fim da introdução que faz ao material, afirma que “a aprovação e a publicação do ‘Catecismo da Igreja Católica’ constituem um serviço que o Sucessor de Pedro quer prestar à Santa Igreja Católica”. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 11). Deslocar-se do lugar de fala humano e terreno e recobrar a identidade de Sucessor de Pedro é um ato que atribui a João Paulo II a identidade competente para aprovar a literatura doutrinária a ser publicada. No que se refere aos planos constitutivos (MAINGUENEAU, 2008a) do discurso católico, vê-se que, de início, parte do estatuto que o enunciador confere a si mesmo aludindo seu trabalho à figura predecessora de Pedro, o discípulo. Não é mais um homem (mortal e isolado no tempo) que instaura as diretrizes doutrinárias da Igreja, mas, sim, aquele que dá sequência ao trabalho incumbido por Jesus Cristo a Pedro<sup>20</sup>, isto é, o Sucessor de Pedro. Essa recorrência histórica representa, de acordo com Eliade (1992), um processo de cosmogonia, pois recria a missão de Pedro como fundador da Igreja Católica – missão esta recebida do próprio Jesus – e destaca que segue trabalhando no mesmo propósito como forma de recriação e manutenção do cosmos – espaço religioso em que se estabelece o contato com os deuses.

Além de aportar seu trabalho – e a enunciação que pauta os dogmas da Igreja – num desejo anteriormente manifesto pelo eixo central desta fé (Jesus Cristo) à liderança pioneira de Pedro, o enunciador ainda se ancora em uma cena validada dentro do discurso religioso católico ao invocar a figura da “Santíssima Virgem Maria, Mãe do Verbo Encarnado e Mãe da Igreja, [para] que ampare com sua poderosa intercessão o empenho catequético da Igreja”. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 11). Considerando que o livro lançado como pilar de base

---

<sup>20</sup> Conforme relatado pelo Evangelho de Mateus (16,18) e rememorado pelo Catecismo (1997), Pedro foi o apóstolo escolhido para consolidar a igreja de Cristo tal como se manifesta no trocadilho feito por Jesus: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja”. (MATEUS - 16,18).

para as práticas de fé católicas é um material novo (e, talvez, cause estranhamento) dentro desse espaço discursivo, o enunciador deve assegurar-se de que esse material goze da devida aceitação e não sofra ataques que, porventura, venham a enfermar a fé da Igreja. No afã de garantir que os fiéis acolham docilmente os tratados doutrinários presente no Catecismo, João Paulo II convoca para sua enunciação a figura da Virgem Maria, cena validada e consolidada na memória dos fiéis. Dessa forma, qualquer manifestação contrária ao trabalho catequético para o qual o livro se propõe tenderá a ser interpretada como força que se opõe ao trabalho resguardado pela figura da Mãe da Igreja.

Entendemos que, tanto a figura de Maria, a Virgem, como a de Pedro aparecem na parte introdutória do Catecismo como modelo de práticas mistificadoras. De acordo com Bourdieu (1974), essas práticas são fomentadas pelo sistema de representações – no caso em questão, o discurso religioso católico – porque são dotadas da capacidade de exibir uma unidade real de sentido. Assim, a virgem e o pescador ocupam um lugar de sacralização tão perene a ponto de ofuscar o controle que a classe dominante (alto clero) exerce sobre os dominados (fiéis) por meio dos dogmas e ritos que regulamenta. Tal leitura também se apoia na ponderação que faz Schiavo (2004) sobre religião. Segundo esse autor, é uma característica própria do comportamento das religiões, quaisquer que sejam elas, estabelecer uma ligação com um ser superior. Nesse particular, Virgem Maria e Pedro são tomados como figuras superiores, transcendentais, para delegarem veracidade e sublimidade ao texto do Catecismo.

O plano constitutivo que versa sobre o estatuto do enunciador e do coenunciador será retomado mais adiante. Além disso, esta parte inicial será rememorada quando analisarmos o plano da intertextualidade – em se tratando de heterogeneidade constitutiva. Procederemos, na sequência, a análise de pequenos excertos do texto contido no Catecismo da Igreja Católica, para que possamos nos debruçar sobre outros aspectos discursivos, ilustrando, com exemplos, cada uma das categorias analisadas.

Antes, porém, é preciso destacar que o Catecismo (1997) se divide, conforme exposto no Prólogo, em quatro pilares: A profissão de fé - que trata sobre a confissão de fé batismal em Cristo; Os sacramentos da fé - que trata sobre a salvação nas ações sagradas da liturgia na Igreja; A vida da fé - que trata sobre o agir reto e livre do cristão com a ajuda da fé e da graça de Deus; e A oração na vida da fé - que trata sobre a importância da oração na vida religiosa católica.

A primeira parte realiza um percurso bíblico e histórico sobre a fundamentação da fé católica. Dada a extensão do gênero tese, seria inviável analisarmos os planos constitutivos do texto “Catecismo da Igreja Católica”, constituído em quatro grandes capítulos. Por isso, nos

embasamos no entendimento de Maingueneau (2008a) quando assevera que os enunciados de boa formação semântica podem ser tomados como representantes de um sistema de restrições semânticas. Isso posto, nos debruçaremos sobre alguns aspectos da primeira, da segunda e da terceira partes. Procederemos a uma análise sobre a ligação do homem com Deus, A providência e o escândalo do mal, Jesus Cristo, a Igreja e o sentido da morte cristã. Da segunda parte, nossa análise pinça os aspectos concernentes à liturgia e aos sete sacramentos da Igreja. A terceira parte nos fornece material relacionado à caridade, aos pecados e aos mandamentos da Igreja. Esse percurso busca sintetizar o volumoso material que normatiza o trabalho catequético e a vida de fé católica. Tal sintetização prioriza evidenciar os aspectos basilares da fé católica como sistema semântico global.

O primeiro recorte dedica atenção aos planos da intertextualidade e do vocabulário. Passemos aos recortes.

#### Quadro 3 – O desejo de Deus

O desejo de Deus está inscrito no coração do homem, já que o homem é criado por Deus e para Deus; e Deus não cessa de atrair o homem a si, e somente em Deus o homem há de encontrar a verdade e a felicidade que não cessa de procurar. [...] Mas esta “união íntima e vital com Deus” pode ser esquecida, ignorada e até rejeitada explicitamente pelo homem. Tais atitudes podem ter origens muito diversas: a revolta contra o mal no mundo, a ignorância ou a indiferença religiosas, as preocupações com as coisas do mundo e com as riquezas, o mau exemplo dos crentes, as correntes de pensamento hostis à religião, e finalmente essa atitude do homem pecador que, por medo, se esconde diante de Deus e foge do seu chamado.

**Fonte: Igreja Católica (1997, p. 23-24)**

Esse primeiro recorte explana sobre a relação vital entre homem e Deus e destaca alguns dos motivos pelos quais o homem se afasta de Deus. De início, apontamos, desse pequeno trecho, as características relacionadas ao plano da intertextualidade. A intertextualidade configura-se como um processo em que a presença do Outro, conforme Maingueneau (2008a), dá a conhecer-se dentro de um discurso particular e expõe a natureza da relação que esse discurso estabelece com seu Outro.

A intertextualidade interna, de acordo com Maingueneau (2008a), traz à luz as referências intertextuais dentro de um mesmo espaço discursivo. Já a intertextualidade externa evidencia as relações discursivas que um posicionamento estabelece com posicionamentos de outros campos discursivos. Atendendo à dupla classificação de Maingueneau (2008a), compreendemos que a intertextualidade interna expõe *la ignorância ou a indiferença religiosas/ e/o mau exemplo dos crentes/* como fatores que afastam o homem de Deus. Aqui aparece o enfraquecimento do discurso religioso católico frente ao comportamento do Outro que é marcado pela ignorância e indiferença. Além disso, admite-se tal enfraquecimento

também por conta dos maus exemplos dos sujeitos filiados a essa vertente religiosa. A intertextualidade externa, nesse excerto, é marcada pela referência do enunciador do Catecismo às */preocupações com as coisas do mundo/*, às */riquezas/* e às */correntes de pensamento hostis à religião/*. Todos esses aspectos são trazidos de outros campos discursivos, que não o religioso, para justificar a realidade social marcada pelo afastamento do homem em relação a Deus.

A virtualidade da língua, para o contexto apresentado, demarca um encontro com o Outro circunscrito ora pelo confronto (*riquezas, revoltas, correntes de pensamento hostis à religião*), ora pelo aconselhamento em busca de um engendramento sobre outro. Tal engendramento é visível nos registros linguísticos */Deus não cessa de atrair o homem para si/* e */somente em Deus o homem há de encontrar a verdade e a felicidade que não cessa de procurar/*. Esses aspectos exemplificam a natureza interdiscursiva do discurso católico, já que busca dar uma explicação produzida pelo sistema semântico católica em que se esclareça a ligação do homem com Deus e os percalços dessa busca. Apreendemos esse comportamento, baseados em Geertz (2008), como a estruturação de um sistema simbólico – via sistema semântico – que busca moldar os comportamentos e os estados de consciência.

Em se tratando de estado de consciência, o discurso católico dá um único acabamento para a vida humana: */o homem é criado por Deus e para Deus/*. Tal enunciado firma um compromisso vital do homem para com Deus. A língua, de acordo com Maingueneau (2008a), não está formulada de maneira específica para cada discurso. São as apropriações e os acabamentos semânticos que demarcam as restrições de determinados signos em relação a um sistema semântico em particular. Assim, o enunciador do Catecismo católico doutrina os fiéis a conduzirem suas vidas direcionadas unicamente a Deus. Eis o acabamento semântico que se dá, no discurso católico, para o signo */vida/*.

O homem é dotado de uma abertura para o mistério, propenso a realidades religiosas. (LIBÂNIO, 2002). Essa ponderação antropológica aparece no discurso católico por meio de uma tradução (MAINGUENEAU, 2008a) que se faz de tal enunciado para dentro do sistema semântico católico (*/O desejo de Deus está inscrito no coração dos homens/*). Não só esse enunciado remete a uma tradução de outros discursos, mas todo o excerto do Quadro 2, já que as agruras próprias à vida humana (*preocupação, revolta, mal no mundo, riquezas, ignorância, indiferença*) passam por uma releitura e daí resulta uma única interpretação: */essa atitude do homem pecador que, por medo, se esconde diante de Deus e foge do seu chamado/*. Vemos que os problemas enfrentados por qualquer ser humano sofrem um processo de

sacralização, assim como todas as idiossincrasias da vida humana são elevadas a um patamar de cosmogonia. (ELIADE, 1992).

No que se refere ao plano do vocabulário, conforme Maingueneau (2008a), não é possível realizar uma análise dicionarizada dos termos empregados pelo discurso católico. Pelo contrário. É preciso indagar a viabilidade de alguns termos em detrimento de outros, além do veto de vocábulos que não comungam do mesmo sistema de restrições semânticas. A língua acionada pelo discurso católico não é neutra nem exclusiva dele, mas é posta de maneira que instaura um universo de sentido (MAINGUENEAU, 2008a) em que a necessidade de Deus é criada no coração do interlocutor e o estado de consciência da existência humana é discursivizado como pertencente a Deus. Dessa maneira, o discurso católico fortalece-se como uma estrutura simbólica, de acordo com Schiavo (2004), que busca dar coesão à existência humana. Admitir e fazer o coenunciador ceder à afirmação de que */O desejo de Deus está inscrito no coração do homem, já que o homem é criado por Deus e para Deus/* significa, tal como expõe Geertz (2008), ajustar as ações humanas a uma compleição cósmica imaginada e projetar imagens da ordem transcendente no plano da experiência humana.

No próximo recorte consta a análise sobre o plano do tema.

#### Quadro 4 – A providência e o escândalo do mal

Se Deus Pai todo-poderoso, Criador do mundo ordenado e bom, cuida de todas as suas criaturas, por que então o mal existe? Para esta pergunta tão premente quão inevitável, tão dolorosa quanto misteriosa, não há uma resposta rápida. É o conjunto da fé cristã que constitui a resposta a esta pergunta: a bondade da criação, o drama do pecado, o amor paciente de Deus que se antecipa ao homem pelas suas Alianças, pela Encarnação redentora de seu Filho, pelo dom do Espírito Santo, pelo conagraçamento da Igreja, pela força dos sacramentos, pelo chamado a uma vida bem-aventurada à qual as criaturas livres são convidadas antecipadamente a assentir, mas da qual podem, por um terrível mistério, abrir mão também antecipadamente. *Não há nenhum elemento da mensagem cristã que não seja, por uma parte, uma resposta à questão do mal.*

Mas porque Deus não criou um mundo tão perfeito que nele não possa existir mal algum? Segundo o seu poder infinito, Deus sempre poderia criar algo de melhor. Todavia, na sua sabedoria e bondade infinitas, Deus quis livremente criar um mundo “em estado de caminhada” para a sua perfeição última. Este devir comporta, no desígnio de Deus, juntamente com o aparecimento de determinados seres, também o desaparecimento de outros, juntamente com o mais perfeito, também o menos imperfeito, juntamente com as construções da natureza também as destruições. Juntamente com o bem físico existe, portanto, o *mal físico*, enquanto a criação não houver atingido a sua perfeição.

Os anjos e os homens, criaturas inteligentes e livres, devem caminhar para o seu destino último por opção livre e amor preferencial. Podem, no entanto, desviar-se. E, de fato, pecaram. Foi assim que o mal moral entrou no mundo, incomensuravelmente mais grave do que o mal físico. Deus não é, de modo algum, nem direta nem indiretamente, a causa do mal moral. Todavia, permite-o, respeitando a liberdade da sua criatura.

Fonte: Igreja Católica (1997, p. 83-84)

Do arcabouço teórico-metodológico fornecido por Maingueneau (2008a), destacamos o terceiro plano constitutivo do discurso: o tema. O tema nada mais é do que o assunto sobre

o qual o discurso trata. Assim sendo, um tema pode ser abordado e semanticamente apropriado por diversos discursos distintos e cada formação discursiva o tratará a sua maneira, isto é, de acordo com as regras de coerções previstas no sistema semântico daquela formação. Logo, os temas não são exclusivos a um discurso e, de acordo com Maingueneau (2008a), qualquer sistema semântico pode abordar qualquer tema. No entanto, é observando as restrições semânticas que será possível ao analista distinguir a relevância de alguns temas em detrimento de outros.

No recorte apresentado no Quadro 4, vê-se a manifestação e o tratamento de alguns temas que são próprios ao posicionamento discursivo católico, dentre eles destacam-se a */criação e a bondade de Deus/* e a */liberdade humana/*. Esses temas são, dentro da globalidade semântica do discurso católico, tomados como temas específicos, de maneira que servem de sustentáculo para a estruturação da fé católica. A bondade de Deus, de acordo com o discurso, católico é materializada nas práticas de fé e a */mensagem cristã/* se apresenta no mundo como uma resposta à indagação da existência do mal, excluindo qualquer possibilidade de conclusão de que a capacidade criadora de Deus é o agente gerador do mal. De outra forma, seria possível parafrasear a existência do mal como o afastamento do homem em relação a Deus. A mensagem do cristianismo católico se apresenta como aquela que promove uma nova aproximação, lançando mão de inúmeros mecanismos capazes de reconciliar o homem com Deus, tais como */Alianças, Encarnação de seu Filho, dom do Espírito Santo, congraçamento da Igreja, força dos sacramentos, chamados a uma vida bem-aventurada/*.

Todos estes elementos podem ser tomados como mecanismos simbólicos que promovem a instauração de um ethos cultural da comunidade católica. Ancorados em Bourdieu (1974), entendemos que tais invocações simbólicas executam um processo de legitimação – ou consagração – o qual, por sua vez, submete as peculiaridades do mundo natural ao sistema simbólico religioso. Em última instância, o que ocorre é uma mudança de natureza (BOURDIEU, 1974) em que o fim último da vida humana é discursivizado como a necessidade de aproximar-se de Deus. O ethos cultural do discurso católico, materializado nos mecanismos simbólicos de sacramentos, chamados, congraçamento da Igreja, alianças e dons do Espírito Santo, é convertido em ética, balizando, por meio de um conjunto sistematizado de regras explícitas, a maneira como deve ser a vida do cristão para que ele seja considerado próximo de Deus.

O tema da liberdade humana aparece, por sua vez, como um mecanismo de defesa para proteger a imagem de uma divindade onipotente (*Deus Pais todo-poderoso*) e delegar a

responsabilidade da fé e das agruras do mundo ao homem. O discurso católico reforça essa liberdade por meio dos empregos */criaturas livres, convidadas, opção livre, livremente/*. Isto é, o sujeito não é forçado a aproximar-se de Deus, uma vez que tal atitude feriria a lei de livre arbítrio concedida por Deus ao homem. Em contrapartida, admitir que o pináculo da fé católica – Deus – é impotente para convencer os homens a se arrependerem de seus erros significaria o esfacelamento de todo o sistema semântico que estrutura o catolicismo. Dessa forma, antes que um discurso Outro viesse a acusar, com o dedo em riste, que o Deus apregoado pelo catolicismo é fraco para convencer os indivíduos de seus maus intentos, o próprio discurso católico se blinda afirmando que, para ver-se livre do mal, é preciso que o sujeito – livremente – esteja em constante contato com este Deus do discurso católico, por meio dos sacramentos, da união com a Igreja, do acesso ao Espírito Santo e da crença na Encarnação de Jesus Cristo. Assim, de acordo com Geertz (2008), essas fontes exteriores à natureza genética do homem passariam a modelar o comportamento público do indivíduo.

Considerados esses dois temas (*bondade de Deus e liberdade humana*) como temas específicos do discurso católico, convém voltarmos o olhar para um tema imposto a este sistema semântico – *a origem do mal* – e que, a nosso ver, se classificaria como um tema imposto compatível (MAINGUENEAU, 2008a). Desse tema originaria outro tema imposto, mas, dessa vez, de natureza incompatível (*a escolha humana contrária a Deus*). A origem do mal, tematizada pelo discurso católico, se configura como um tema imposto compatível porque é próprio do discurso religioso instaurar uma compleição pela qual sejam explicadas as múltiplas facetas da vida humana, inclusive as que, contrárias à vontade de determinados grupos culturais, são interpretadas como produtos do mal.

O discurso católico, no resguardo de evitar que as forças discordantes ao seu sistema semântico e simbólico-religioso sejam seu algoz, prevê as manifestações contrárias ao seu conjunto ético como oriundas do */mal/*. Dentro dessa lógica ética, Deus não criou o mal. O mal é consequência de uma proposta evolucionária constituída na criação humana. Se Deus é criador de todas as coisas, então a religião católica, cuja composição semântica se discursiviza como originária de Deus, deve saber explicar o porquê da existência do mal. E é isso que o excerto em análise intenta realizar.

De acordo com o discurso católico, a vida concedida por Deus aos homens segue um */estado de caminhada/* pela qual se busca o aperfeiçoamento. A caminhada proposta por Deus deve ser seguida livremente, já que os homens – assim como os anjos incluídos nessa carreira – são */inteligentes e livres/* para seguir seu */destino último/* por opção e */amor preferencial/*. Logo, o mal surge da opção contrária a Deus no percurso da sacralização constante

promovida, de acordo com Eliade (1992), pelo próprio homem. O sujeito que se aperfeiçoa em direção a Deus resulta, tal como aponta Bourdieu (1974), num indivíduo que domina as concepções e os comportamentos previstos pelo sistema simbólico ao qual está submetido. Esse é um sujeito que tem já desenvolvida, pela familiarização constante, uma competência religiosa para aquele sistema de fé. O sujeito que se afasta de Deus é responsável pelo surgimento do mal, dada a sua liberdade de escolha.

Por mais que o funcionamento da vida – em formato de caminhada em busca da perfeição – seja parte do desígnio de Deus para assegurar alvedrio à humanidade, o próprio desígnio divino que dá liberdade de escolha também permite a escolha contrária. Assim, a liberdade concedida por Deus aos homens é a mesma liberdade que propicia a escolha inversa ao que Deus representa. Contudo, ao final do recorte apresentado no Quadro 4, o enunciador do discurso católico assevera que */Deus não é, de modo algum, nem direta nem indiretamente, a causa do mal moral/*. Ele permite o mal por respeito à liberdade humana. Assim, qualquer ataque contrário ao desígnio de Deus, ou que questione Sua bondade, é direcionado para as escolhas humanas. Esse tema não só busca produzir um sentido real para a realidade social, como também intenta, tal como nos adverte Geertz (2008), tornar esse sentido inviolável pelas manifestações contrárias.

O outro tema imposto, embora de natureza incompatível, é o que versa sobre a escolha humana contrária a Deus. É preciso indagarmos sobre o que leva o indivíduo, envolto pelo universo de sentido religioso católico, escolher uma trajetória contrária a Deus. As respostas fornecidas por esse mesmo discurso estão postas como tradução (MAINGUENEAU, 2008a), uma vez que são incompatíveis, mas devem ser integradas a este sistema semântico. Explanar sobre as forças destoantes à figura benevolente e portentosa de Deus significa admitir que há forças tão sedutoras quanto aquela. Por isso o discurso católico tece uma tradução e a produção de um simulacro voltado ao silenciamento e à indiferença. As forças alheias não recebem tratamento semântico de evidência no funcionamento desse sistema de restrições semânticas. A escolha de distanciamento de Deus é explicada como */um terrível mistério/* e a perniciosidade do */mal moral/* é resumida no advérbio */incomensuravelmente/* na comparação com o mal físico. As obras do mal e o escândalo que ele causa não devem ter espaço de explanação nesse discurso que é pleno em bondade, por isso as referências ao tema do mal são feitas de forma breve e opaca.

Por fim, o tema do afastamento de Deus coloca em discussão a relação entre bem e mal, ou, tal como descreveria Eliade (1992), a ruptura de nível entre o Caos e a instauração do Cosmos. O espaço habitado é o espaço religioso e, portanto, conhecido. O espaço sobre o qual

para o */terrível mistério/* é o espaço do desconhecido, é o espaço homogêneo do Caos. O “outro mundo” representa a fonte do mal, o seio das hostes antagônicas a Deus. Caminhar em direção contrária a Deus é rumar para “um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, ‘estranhos’” (ELIADE, 1992, p. 21, grifo do autor). Por conta disso, o discurso católico não se ocupa da descrição precisa desse lugar que ainda não é “mundo”, é Caos.

Na sequência, o recorte apresentado no Quadro 5 visa a abordar o plano constitutivo da dêixis enunciativa.

#### Quadro 5 – Jesus

Jesus quer dizer, em hebraico: “Deus salva”. [...] Em Jesus, portanto, Deus recapitula toda a sua história de salvação em favor dos homens. [...]

O nome de Jesus significa que o próprio nome de Deus está presente na pessoa de seu Filho feito homem para a redenção universal e definitiva dos pecados. É o único nome divino que traz a salvação, e agora pode ser invocado por todos, pois se uniu a todos os homens pela Encarnação [...]

A Ressurreição de Jesus glorifica o nome do Deus salvador, pois a partir de agora é o nome de Jesus que manifesta em plenitude o poder supremo do “nome acima de todo nome”. Os espíritos maus temem seu nome e é em nome dele que os discípulos de Jesus operam milagres.

**Fonte: Igreja Católica (1997, p. 108-109)**

Sabemos que a figura de Jesus é um marco temporal tanto para várias concepções religiosas quanto para as sociedades que sofreram influência dessas religiões. Dentro do sistema semântico que rege o discurso religioso, Jesus é um tema imprescindível. É apoiando-nos sobre a representação simbólica polivalente de Jesus Cristo que procederemos à abordagem do plano constitutivo da dêixis enunciativa.

De acordo com Maingueneau (2008a), a dêixis enunciativa remonta as categorias de pessoa, tempo e espaço na enunciação. O tempo e o espaço não devem ser reduzidos a referências cronológicas e geográficas, por meio das quais se consideraria o livro do Catecismo da Igreja Católica (1997) um material produzido a partir de 1986 e publicado em 1992 no Vaticano, em Roma. Tampouco a categoria de pessoa deve ser reduzida à comissão dos Bispos e Padres convocada pelo Papa João Paulo II, ou pelo então cardeal Joseph Ratzinger. O texto tem a pretensão de servir como uma referência para a fé católica, portanto, espera-se que ele rememore as coordenadas espaço-temporais e de pessoa que se encaixem nas coerções desse discurso, assegurando-lhe legitimidade quanto ao posicionamento demarcado dentro do universo discursivo. Também não cabe aqui especular a formatação de uma dêixis que se configure no ineditismo. A dêixis enunciativa, tal como revisada em Maingueneau (2008a), evoca uma dêixis fundadora, isto é, uma maneira singular de se

inscrever na história, da qual reitera situações de enunciação anteriores em prol da legitimidade das instâncias enunciativas. (MAINGUENEAU, 1997).

Portanto, se a dêixis enunciativa, gerida pelas coerções de um sistema semântico, deve rememorar situações enunciativas desse posicionamento para a legitimação, nada mais plausível que retomar a figura de Cristo, cuja manifestação no discurso católico é revestida de toda a potência (*nome acima de todo nome*) e versatilidade (*nome divino unido aos homens pela Encarnação*). Jesus Cristo comporta em si um tempo enunciativo de constante presentificação. A atualização do tempo para o presente em Jesus Cristo está atrelada ao conceito de hierofania, descrito por Eliade (1992). De acordo com este antropólogo da religião, o sujeito religioso vive em permanente necessidade de contato com o transcendente. O mundo, nesse espectro, só tem sentido se sacralizado. Sem a sacralização – rotura na massa homogênea do Caos (ELIADE, 1992) – o mundo não é mundo, o real não tem sentido. A cosmogonia – ligação do sujeito religioso com o Cosmos, em que se revive o momento de criação do mundo pelos deuses – é constituída no discurso católico através da Anunciação de Jesus Cristo. No momento em que se tematiza a Encarnação também se dá a sacralização do mundo, isto é, o momento em que Jesus (Deus salva) se materializa aos homens. O corpo de Jesus serve como objeto do mundo profano, porque em nada se difere da matéria de carne dos demais corpos (come, dorme, fala, anda, etc), dado ao processo de hierofania (o sagrado revelado no plano material). Eliade (1992) ainda pondera que a hierofania da encarnação de Deus em Jesus Cristo é do tipo suprema e é o que assegura o acesso direto dos homens ao Deus da criação.

Do excerto apresentado no Quadro 5, pode-se destacar a atualização do tempo no reiterado uso da marca temporal */agora/* e no emprego de verbos no Presente do Indicativo (*recapitula, significa, está, é, traz, glorifica, manifesta, temem e operam*). Todos esses verbos, ainda que narrem ações historicamente demarcadas num passado longínquo à enunciação, delegam ao quadro enunciativo – e à constituição da coordenada temporal – um ar de atualidade. Essa perspectiva temporal é própria do processo cosmogônico católico que intenta recobrar a presença de Cristo em todos os tempos, seja ele histórico, seja enunciativo. Jesus é o elemento atemporal, que habita o passado da fé católica, mas é, por uma necessidade de credo – ou coerção semântica –, atualizado para o presente da Igreja. Os sacramentos como o batismo, a confirmação, a eucaristia, a unção, entre outros, são maneiras de reacender a centelha de vida, que é Cristo, no coração dos fiéis, num tempo sagrado que foge à lógica do

tempo histórico<sup>21</sup>. Jesus é, de acordo com o discurso católico, o mecanismo por meio do qual Deus rememora sua */história de salvação em favor dos homens/*. Logo, Jesus é a materialização hierofânica do amor de Deus pelos homens. O verbo */recapitula/* – do registro */Deus recapitula toda a sua história/* - demarca a atualização temporal provocada por Deus dentro da enunciação que instala a pessoa de Cristo.

Além do tempo, o espaço evocado como cenário da enunciação é – simbolicamente – o espaço da salvação, por intermédio do amor de Deus na pessoa de Jesus Cristo. De acordo com Eliade (1992), o homem religioso entende o espaço sagrado como um sinônimo de “poder” e a possibilidade de “ser” (ELIADE, 1992, p. 14). Se no espaço do Caos há massa informe, no espaço sagrado o sujeito experiencia sua existência e, pela sacralização que o coloca em contato com o momento da criação, é dotado de poder. O poder de Jesus Cristo configura-se nas marcas linguísticas */Deus salva/*, uma vez que ele carrega em si o desejo de Deus em salvar os homens. Além disso, os registros */plenitude, poder supremo, nome acima de todo nome/* reforçam o poder desse núcleo temático que tanto é venerado pela fé católica e que tanto é reiterado no discurso. Não bastasse, a possibilidade de ser é construída no percurso linguístico que se abre para os homens – coenunciador – por meio da possibilidade de */ser invocado por todos/* e da */redenção universal/*. Vê-se que, no discurso católico, o espaço – assim como o tempo, que fere as barreiras temporais – avança para além das demarcações geográficas, pois se estende a todos, pelo caráter de universalidade<sup>22</sup> discursivizado no amor de Deus, Jesus. Dessa forma, entendemos que Jesus resume em sua Encarnação as coordenadas de tempo e de espaço, pois é a partir dele que se configura o que Geertz (2008) chama de “verdadeiro real”. O tempo da enunciação é atualizado por meio da atualização constante da fé em Jesus Cristo (*Deus está presente na pessoa de seu Filho feito homem*) e o espaço da enunciação é ampliado para a universalidade como uma abertura para que todos os homens provem a possibilidade de “ser” dentro do espaço cosmogônico católico. Além disso, é oferecido poder aos homens (*Os espíritos maus temem seu nome e é em nome dele que os discípulos de Jesus operam milagres.*).

No que se refere à categoria de pessoa, entendemos que ela não se resume aos sujeitos produtores do Catecismo (1997), mas que constitui-se em um enunciador que se esconde atrás da vontade e do poder de Deus. O enunciador do discurso católico não pode falar por si

<sup>21</sup> “Quando a Igreja celebra o mistério de Cristo, há uma palavra que marca a sua oração: *hoje!*, fazendo eco à oração que seu Senhor lhe ensinou e o apelo do Espírito Santo. Este ‘hoje’ do Deus vivo em que o homem é chamado a entrar é ‘a hora’ da Páscoa de Jesus que atravessa e leva toda a história”. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 285).

<sup>22</sup> “Não há, não houve e não haverá nenhum homem pelo qual Cristo não tenha sofrido”. Concílio de Quiercy em 853. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 150).

mesmo, nem se valer do posicionamento discursivo católico para explicar uma perspectiva alheia às coerções semânticas desse sistema. O enunciador que alça a voz em nome do catolicismo é apenas um porta-voz de Deus e da Igreja. Ele corporifica a instância de pessoa de maneira camuflada e discreta, já que é a mensagem da salvação trazida por Jesus Cristo que deve ser destaque. Essa postura, tal como entendemos, não é ocasional. De acordo com Bourdieu (1974, p. 40), na face oculta das práticas religiosas há um “domínio erudito de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos”, cuidadosamente sistematizados por especialistas que buscam, por meio de uma ação pedagogizante, reproduzir o capital religioso da instituição. Sendo assim, nada mais eficaz que evocar a figura de Cristo para legitimar a enunciação do discurso católico e, pela inebriante presença do Salvador na enunciação, validar o arcabouço simbólico regido pelo sistema semântico dessa formação discursiva.

É preciso considerar ainda, conforme Maingueneau (2008a), a situação pertinente ao gênero discursivo a partir do qual se constrói a enunciação do discurso católico em análise. Entendemos que o Catecismo da Igreja Católica (1997), como uma publicação produzida pelo mais alto clero dessa instituição religiosa, é uma obra incisivamente doutrinária. É verdade que seu modo de coesão, outro plano do discurso que abordaremos mais adiante, materializa uma obra que se presta ao esclarecimento das dúvidas, uma composição meramente orientativa e de livre aceitação. No entanto, o valor de verdade impresso nesse material exige uma postura do sujeito religioso que vai muito além da busca por resposta. Este é um material que contém os segredos para a salvação e, por essa fórmula que possibilita a transcendência, se apresenta sacralizado. Eis um material com valor bíblico.

Em suma, Jesus é a pessoa com quem o coenunciador se depara ao entrar em contato com o discurso católico. Esse encontro se dá num espaço universal e num tempo presentificado pela corporificação de Cristo na fé do sujeito religioso. Essa dêixis se ancora na dêixis fundadora, cuja composição recria o tempo da manifestação do amor de Deus em Jesus Cristo aos homens. Os processos de cosmogonia e de hierofania servem, no discurso católico, como coordenadas espaço-temporais para a estruturação dessa enunciação. Vale lembrar que, conforme exposto no Quadro 4, na caminhada para a perfeição, o sujeito que se encontra com o amor de Deus – Jesus – desenvolve-se para o bem, enquanto que o sujeito que se afasta de Deus manifesta em si o mal moral. Dessa forma, o discurso católico estabelece Jesus como baliza para divisão entre mundo sagrado e mundo profano.

A seguir, veremos mais detalhadamente o estatuto do enunciador e do coenunciador, outro plano constitutivo do discurso, conforme possibilite o recorte do Quadro 6.

### Quadro 6 – A Igreja é católica

A palavra “católico” significa “universal” no sentido de “segundo a totalidade” ou “segundo a integralidade”. A igreja é católica em duplo sentido:  
 Ela é católica porque nela Cristo está presente. “Onde está Cristo Jesus, está a Igreja católica”. Nela subsiste a plenitude do Corpo de Cristo unido à sua Cabeça, o que implica que ela recebe dele “a plenitude dos meios de salvação” que ele quis: confissão de fé correta e completa, vida sacramental integral e ministério ordenado na sucessão apostólica. Neste sentido fundamental, a Igreja era católica no dia de Pentecostes, e o será sempre, até o dia da Parusia.  
 Ela é católica porque é enviada em missão por Cristo à universalidade do gênero humano. [...]  
 As igrejas particulares são plenamente católicas pela comunhão com uma delas: a Igreja de Roma, “que preside a caridade”. “Pois com esta Igreja, em razão de sua origem mais excelente, deve necessariamente concordar cada Igreja, isto é, os fiéis de toda a parte”. “Com efeito, desde a descida a nós do Verbo Encarnado, todas as Igrejas cristãs de toda parte consideraram e continuam considerando a grande Igreja que está aqui [em Roma] como única base e fundamento, visto que, segundo as próprias promessas do Salvador, as portas do inferno nunca prevaleceram sobre ela.”

**Fonte: Igreja Católica (1997, p. 204-205)**

Iniciaremos a análise do estatuto do enunciador e do coenunciador retomando a perspectiva de Maingueneau e Charaudeau (2014) quando afirmam que não há como existir subjetividade sem existir também intersubjetividade, isto é, o Eu que constitui-se na enunciação instaura necessariamente um Tu para o qual direciona seu discurso. No discurso católico, o enunciador fala em nome da Igreja como se fosse a própria Igreja que, por sua vez, fala em nome de Cristo, como se fosse o próprio Cristo manifestando sua intenção ao mundo. A afirmação */Ela é católica porque é enviada em missão por Cristo à universalidade do gênero humano/* expõe claramente o senso de obrigação missionária que a Igreja tem. Admitir que recebeu uma missão de Cristo é assegurar que suas ações estão avalizadas pela vontade de seu mestre. Dessa forma, vai se construindo um estatuto de autoridade e de abnegação em prol da mensagem cristã. Já o estatuto do coenunciador é estabelecido com foco na propagação, na ampliação. Isso significa que o coenunciador desse discurso não se restringe apenas a algumas centenas de pessoas. Pelo contrário, a */universalidade do gênero humano/* é tomada como coenunciador desse discurso.

Se, de fato, todo discurso constitui um porta-voz – um enunciador – para que por meio dele se materialize, então, o discurso católico instaura um enunciador que domina com maestria as regras desse sistema semântico, haja vista que, para atender a um dos critérios da universalidade e da atemporalidade, o enunciador oculta sua identidade atrás da identidade da igreja, a começar pela definição de católico (*universal*). Atendendo ainda aos critérios da competência discursiva dessa formação discursiva, o enunciador ancora a existência da própria Igreja à existência de Cristo – figura, como já vimos, atemporal e universal por excelência (*Ela é católica porque nela Cristo está presente*). Se Cristo está em todos os lugares, então, o fato de a igreja conter Cristo dá a ela a capacidade de estar em todos os

lugares – ou de intentar estar, segundo a missão recebida. O enunciador do discurso católico é constituído pelo e para o tal discurso, tal como a Igreja é constituída para a missão de Cristo e pela missão de Cristo. Igreja e Cristo, nesse ponto, parecem se mesclar, pois formam um só corpo (*Nela [a Igreja] subsiste a plenitude do Corpo de Cristo unido à sua Cabeça*).

O lugar enunciativo previsto para o coenunciador se configura no lugar da conversão, da aceitação às regras semânticas que se materializam como regras doutrinárias do catolicismo. O enunciador ocupa uma posição de mensageiro da Igreja e, por conseguinte, de Cristo. Ao coenunciador cabe aceitar a mensagem transcendente de salvação veiculada e articulada em mecanismos de convencimento. Ancorados em Maingueneau (2008a), entendemos que a apropriação do sistema da língua, e sua transmutação em interlíngua, é o que fornece maiores recursos semânticos para que o enunciador promova a legitimação de discurso do qual é porta-voz. O enunciador atesta que Cristo, a cabeça, e seu corpo, a Igreja, estão ligados e é por conta dessa ligação que a Igreja recebe a */plenitude dos meios de salvação/*. Tais meios são discursivizados como exigências de Cristo (*que ele quis*). Assim, a */confissão de fé correta e completa/*, a */vida sacramental integral/* e o */ministério ordenado na sucessão apostólica/* são práticas que a Igreja preserva e venera por representarem vontades divinas. O coenunciador que queira assumir esse discurso deverá atentar para a necessidade de uma confissão de fé (*correta e completa*), integralizar os sacramentos que a vida religiosa da Igreja impõe e submeter-se ao */ministério ordenado na sucessão apostólica/*, conforme Jesus ordenou a Pedro.

De acordo com Maingueneau (2008a), cada movimento enunciativo do enunciador representa uma aplicação positiva no processo de construção identitária que seja, por fim, coerente ao sistema de onde o discurso que o sustenta provém. Dessa forma, o enunciador do discurso católico aposta na retomada da trajetória temporal entre a manifestação espiritual de uma promessa de Cristo para a Igreja (*Pentecostes*) e a finalização dessa caminhada (*Parusia*). O Pentecostes simboliza o evento precursor da vida da Igreja sem a presença física – mas marcada pela presença espiritual – de Cristo. Essa manifestação espiritual é a concretização de uma promessa de Cristo aos apóstolos. Já a Parusia representa a promessa de retorno para o juízo final, momento em que Cristo se unirá definitiva e integralmente à Igreja. Enfim, compreende-se, pelo investimento enunciativo, que a Igreja só é católica porque Cristo está nela, ou, Cristo estando na Igreja faz dela uma Igreja católica. Nesse particular, a igreja será sempre católica – terá a presença de Cristo – do começo ao fim de sua missão.

Na continuação do recorte apresentado no Quadro 6, vemos mais algumas características sendo impostas à identidade do coenunciador, ao mesmo tempo em que se

fortalece o posicionamento de Igreja exclusiva de Cristo. O caráter de universalidade e de unidade parece ser temporariamente rompido, quando da menção das */igrejas particulares/*. A referência às igrejas particulares promove uma quebra de expectativa de que a Igreja católica é uma só em todo o mundo. As próprias igrejas particulares são, aqui, conclamadas como coenunciador desse discurso, pois a elas se lhes impõe uma condição para que façam parte do Corpo universal de Cristo: */são plenamente católicas pela comunhão com uma delas: a Igreja de Roma/*. Para que uma igreja particular possa ser considerada Igreja católica, ela precisa estar subordinada (*em comunhão*) com a *Igreja de Roma*. Poderia o coenunciador indagar-se “mas por que com a Igreja de Roma, e não com outra?”. A resposta é apresentada nas características que legitimam a identidade de Igreja eleita e que detém a autoridade – delegado por Cristo – para guiar os fiéis: */que preside a caridade/* e */sua origem mais excelente/*. Assim, o enunciador que fala em nome da Igreja de Cristo delega ao coenunciador o lugar de submissão e de concordância com todas as regras impostas por essa instituição, dado que tal vertente religiosa tem sua origem */mais excelente/* e */preside/* a mensagem de amor, a */caridade/*. Dessa maneira, se fortalece o caráter de uma Igreja soberana.

O trabalho de aprisionar o coenunciador nas coerções semânticas do discurso católico recebe, na sequência, outro investimento: a rememoração histórica de que */todas as Igrejas cristãs de toda parte/* (totalidade espacial) */consideraram e continuam considerando/* (totalidade temporal) a Igreja de Roma */como única base e fundamento/*, isso porque foi a */nós/* (Igreja de Roma) que o Verbo Encarnado se manifestou. Essa generalização exemplifica para o coenunciador que nenhuma Igreja sequer tenha desconsiderado a autoridade e a legitimidade da Igreja de Roma. Vê-se, nesse fio discursivo, um apagamento da identidade de outras igrejas que professam Cristo como seu Salvador. Esse comportamento parece repetir-se como regra de coerção semântica do discurso católico, pela qual o Outro deve ser ofuscado sob a identidade de *todas as Igrejas cristãs*, permitindo a conclusão de que qualquer igreja que tenha desconsiderado a soberania da Igreja romana não pode ser reputada como Igreja cristã.

A identidade cristalizada e imbatível da Igreja católica (ou universal) deve-se ao sistema simbólico – e materializado num sistema semântico de discurso – construído e ajustado ao longo da sua história. Com base em Bourdieu (1989), entendemos que o sistema simbólico da Igreja católica lança mão de estruturas estruturantes – por exemplo, a língua, o mito e a arte – como instrumentos de comunicação e de conhecimento. Essas estruturas estruturantes investem na construção de um consenso. (BOURDIEU, 1989). Mas atingir o objetivo de concordância de subjetividades (*Todas as igrejas cristãs*) só é possível porque as

estruturas estruturantes são, por essência, estruturas estruturadas, isto é, possuem, de antemão, um poder de construção da realidade. Como exemplo de estrutura simbólica estruturada, podemos citar a figura de Cristo, mediante a qual as concepções de tempo (presente atualizado), de espaço (universal), de número (todas) e de causa (salvação) são homogêneas.

Exploradas as peculiaridades do estatuto do enunciador e do coenunciador, passemos para o Quadro 7, cujo recorte nos permitirá a análise do modo de enunciação.

#### Quadro 7 – O sentido da morte cristã

Graças a Cristo, a morte cristã tem um sentido positivo. “Para mim, a vida é Cristo, e morrer é lucro”(Fl 1,21). “Fiel é esta palavra: se com ele morremos, com ele viveremos” (2Tm 2,11). A novidade essencial da morte cristã está nisto: pelo batismo o cristão já está sacramentalmente “morto em Cristo”, para viver de uma vida nova; e se morrermos na graça de Cristo, a morte física consuma este “morrer com Cristo” e completa assim a nossa incorporação a ele no seu ato redentor.

[...]

Na morte, Deus chama o homem para si. É por isso que o cristão pode sentir, em relação à morte, um desejo semelhante ao de S. Paulo: “o meu desejo é partir e ir estar com Cristo” (Fl 1, 23); e pode transformar a sua própria morte em um ato de obediência e de amor para com o Pai

[...]

A morte é o fim da peregrinação terrestre do homem, do tempo de graça e de misericórdia que Deus lhe oferece para realizar a sua vida terrestre segundo o projeto divino e para decidir o seu destino último.

**Fonte: Igreja Católica (1997, p. 243-244)**

Debruçados sobre o texto apresentado no Quadro 7, faremos a exploração do plano discursivo que sistematiza o modo de enunciação de um discurso. Entendemos que o modo de enunciação está intimamente atrelado ao estatuto do enunciador e do coenunciador. Dessa maneira, muito do que já expusemos no plano constitutivo do Quadro 6 reforça-se aqui. Em Maingueneau (2002), a maneira como o sujeito se enuncia é um reflexo da maneira de como ele se constitui. Ao lançarmos a luz dessa perspectiva teórica no excerto em análise, percebemos que o enunciador do discurso católico destaca-se pelo tom de segurança e certeza com que trata o tema da morte – tema discursivizado como assombro em outros discursos. O sistema semântico que molda o catolicismo tematiza a morte como um fenômeno */positivo/* e lucrativo, porque morrer significa ganhar a vida com Cristo (*se com ele morremos, com ele viveremos*). No entanto, esse valor positivo só pode ser incorporado pelos sujeitos que partilham da mesma fé, isto é, os que morrem com ele (Cristo). Isso reforça a compreensão de que a maneira serena com que o enunciador aborda a questão da morte é a mesma maneira tranquila com que ele encara a morte. Assim, o enunciador vai se corporificando como um indivíduo que, tal como seu mestre, já está desapegado dos vínculos terrenos.

A corporificação do enunciador se fortalece ainda mais quando tematiza sobre o batismo como ritual de sacralização da vida humana. Não por coincidência, mas por coerções

do sistema semântico católico, o sujeito que fala do batismo é o mesmo que, conforme já abordado no plano da dêixis enunciativa, vive o batismo. Se Cristo, de acordo com o que relata o Catecismo (1997), incumbiu à Igreja a missão de anunciar o evangelho e estabeleceu duas condições para a salvação (Quem crer e for batizado), então o que anuncia salvação deve crer e receber o batismo. Por conta disso, o batismo já é uma morte – ainda que sacramental – para as coisas terrestres e uma nova vida em Cristo. Num percurso lógico, quem morre na */graça de Cristo/* passa por apenas uma morte física que serve como ato de consumação de uma nova incorporação. Nesse contexto, veem-se algumas marcas de pessoa que incluem o sujeito enunciador (*morremos, viveremos, nossa*) nos enunciados e atestam para nós que este sujeito vive dessa maneira (em Cristo), e que sua vida não tem mais importância que a mensagem de salvação.

A corporificação do sujeito no discurso coincide com uma incorporação do homem religioso à vida com Deus. A morte segue sendo tematizada com brandura e aconchego. Morrer, no discurso católico, não significa deixar de existir ou passar para um campo de sofrimento. Morrer é atender a um */chamado de Deus/*. O cristão, já corporificado na salvação, não teme a morte, antes deseja morrer para estar com Cristo. Reforça-se ainda mais o valor afável da morte quando ela passa a significar um ato de */amor e obediência a Deus/*.

Depois de consumir a corporificação em Cristo e na enunciação, o enunciador do discurso católico busca ancorar suas afirmações nada dúbias na figura de um fiador, alguém que atesta a verdade de suas palavras. Para tal finalidade, a presença de S. Paulo é evocada no discurso como fiador que garante a discursivização da morte como necessária e prazerosa, visto que é somente por ela que o cristão pode estar junto a Deus. Acreditar ou não nesse discurso é uma atitude que o coenunciador virá a tomar dependendo de como o corpo do enunciador venha a materializar-se nessa enunciação (MAINGUENEAU, 2008a). Pois bem, o universo de sentido que se instala no discurso católico prevê a vida como caminhada, passagem (*peregrinação*). Para o enunciador do discurso católico, essa caminhada é parte do projeto divino, a fim de que, por meio das escolhas humanas, o sujeito decida o seu *destino último*. Com isso, o enunciador não se responsabiliza pelas escolhas do coenunciador, apenas lhe apresenta fenômenos discursivos com tom de verdade inquestionável.

Desse modo, o tom que se apreende na enunciação é um tom de certeza e de indubitabilidade. Essa postura enunciativa é própria do discurso religioso que, de acordo com Geertz (2008), realiza a formulação de conceitos para explicar a existência geral. Tais formulações são revestidas de um caráter de fidedignidade a ponto de serem realistas e críveis.

Por fim, entendemos que é apenas por meio da construção discursiva que se tem acesso ao corpo do enunciador, um corpo construído na e para a enunciação. (MAINGUENEAU, 2008a). Sua presença não pode ser atestada por mecanismos extralinguísticos, pois não é um sujeito que preexiste à enunciação. Pelo contrário. Ele é constituído pela composição enunciativa. Nesse particular, o enunciador (porta-voz da Igreja e, portanto, de Cristo) parece corporificar-se na figura de Cristo, o único que, segundo o discurso católico, provou a morte e voltou dela para atestar que com ele está a vida. Essa instauração de um corpo transcendental se correlaciona com a visão de Geertz (2008), segundo o qual o transcendente, quando acessado por meio da língua, é capaz de provar o caráter metafísico da linguagem.

Explorados seis planos que constituem o discurso católico, resta ainda abordarmos o plano que prevê um olhar mais atento para o modo de coesão.

O modo de coesão do discurso católico estende-se por toda a superfície linguística do Catecismo (1997). Dessa forma, procederemos à análise apresentando recortes ao longo do texto com o objetivo de ilustrar as ponderações feitas sobre esse sistema semântico. O modo de coesão é um plano constitutivo do discurso que, de acordo com Maingueneau (2008a), está voltado para o modo como um discurso se apresenta e as remissões que faz dentro do sistema discursivo. Em princípio, falaremos dos recortes discursivos apreendidos do discurso católico. Na sequência, evidenciaremos alguns encadeamentos que particularizam os enunciados desse discurso.

O Catecismo (1997), dentro da Literatura Dogmática da Igreja Católica, não é um material para ser esquecido. A pretensão desse material é mais que orientar, é regulamentar a catequese dos católicos pelo mundo. Dessa maneira, o Catecismo (1997) apresenta-se como um material bíblico. O gênero discursivo em questão acompanha o formato do texto bíblico quanto à funcionalidade. Entendemos que é por seu caráter sentencioso e doutrinário que esse texto opera sobre a comunidade religiosa um poder simbólico, visto que, conforme sugere Bourdieu (1989), é pela enunciação do Catecismo (1997) que se constitui a realidade social da fé católica; é pela enunciação que se faz ver e se faz crer na conjuntura de fé propagada por esta vertente religiosa, pois é a enunciação da catequese que permite confirmar ou transformar a visão de mundo de seus adeptos.

O texto, quanto ao modo de coesão, segue num crescente de entendimento, sob uma orientação altamente didática, partindo dos temas mais simples para os mais complexos. Nesse sentido, a construção textual aborda primeiramente o significado e a origem de muitas

palavras, cujo sentido é desconhecido ou nebuloso para a comunidade de fiéis. A título de exemplos, podemos citar:

“A palavra ‘liturgia’ significa originalmente ‘obra pública’”. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 261).

“[...] batizar (‘baptizein’ em grego) significa ‘mergulhar’, ‘imersão’; o mergulho na água simboliza o sepultamento [...]”. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 296).

Outro recurso usado pelo discurso católico para a propagação de suas práticas discursivas de fé é a construção de perguntas no título das seções ou subseções (*Como é chamado este sacramento? / Que é a indulgência? Por que a liturgia?*). Essa atitude enunciativa demonstra que, para esse discurso, o coenunciador pode ter muitas dúvidas e tais dúvidas precisam ser sanadas. Dessa maneira, a encenação enunciativa em formato de perguntas e respostas acentua a dinamicidade do texto e a convocação do leitor para discutir o que já sabe ou o que quer aprofundar em conhecimento sobre o discurso católico.

Outra característica bastante marcante e eficaz para garantir a compreensão dos temas abordados pelo discurso católico é a prática – extremamente pedagógica – de apresentar, ao final de cada artigo, um resumo do conteúdo abordado. Desse modo, o sistema de coerções semânticas assegura-se de que, pela revisita aos temas e pela sintetização, o coenunciador estará mais uma vez exposto às verdades discursivizadas pelo discurso católico e, quiçá, mais suscetível à adesão dessa prática discursiva de fé, haja vista que lhe é oportunizado compreender melhor aquilo que antes, porventura, pairava como enigma.

Isso posto, passemos às considerações sobre os encadeamentos. Os encadeamentos, no plano coesivo, conforme aponta Maingueneau (2008a), configuram-se nas combinações sintagmáticas, na construção frasal, na estruturação de parágrafos, na tendência argumentativa, na mobilidade de um tema a outro. Esses encadeamentos são visíveis na superfície discursiva de cada discurso.

Uma das características mais destacáveis desse plano discursivo é a referenciação a outros textos de forma direta. A leitura do Catecismo (1997) é uma leitura pausada constantemente por conta das referências e das citações apresentadas como forma de respaldar os ensinamentos e as orientações nas práticas de fé do catolicismo, na globalidade de sua história. Em princípio, podemos supor que, por se tratar de um texto religioso de tão contundente influência, as referências serão feitas apenas aos textos bíblicos. No entanto, o aprofundamento na leitura surpreende com ancoragens referenciais aos apóstolos, ao vasto coletivo de santos, às inúmeras publicações de fé católica e aos memoráveis concílios. Esse perfil textual pode ser previsto nas palavras do Papa João Paulo II:

Um catecismo deve apresentar, com fidelidade e de modo orgânico, o ensinamento da Sagrada Escritura, da Tradição viva na Igreja e do Magistério autêntico, bem como a herança espiritual dos Padres, dos Santos e das Santas da Igreja, para permitir conhecer melhor o mistério cristão e reavivar a fé do povo de Deus. Deve ter em contas as explicitações da doutrina que, no decurso dos tempos, o Espírito Santo sugeriu à Igreja. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 9).

O apontamento feito pelo Papa reforça a visão de Bourdieu (1974) no que tange ao tratamento sistematizado de um *corpus* de normas e de conhecimentos. Este autor entende que o capital religioso deve ser reproduzido numa proposta pedagógica expressa, a fim de que se fortaleça uma visão gnoseológica do mundo, ou seja, uma visão partilhada por todos os membros. Tal promoção de consenso visa a fortalecer a ideia de comunidade por meio da língua. Considerando que a língua permite uma concordância de subjetividades pelas práticas de fé – já que as práticas de fé são configuradas como práticas discursivas – então, estamos, segundo Maingueneau (2000), diante de uma comunidade discursiva. Dessa maneira, o enunciador que alça voz nesse material pode ser considerado a própria Igreja universal e atemporal, pois, como aponta João Paulo II, “o concurso de tantas vozes exprime verdadeiramente aquela a que se pode chamar a ‘sinfonia da fé’.” (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 9).

Na sequência, no Quadro 8, apresentamos um recorte do texto do Catecismo como ilustração de como o material se organiza em citações e referências.

#### **Quadro 8 – As obras divinas e as missões trinitárias**

Toda a economia divina é obra comum das três pessoas divinas. Pois da mesma forma que a Trindade não tem senão uma única e mesma natureza, assim também não tem senão uma única e mesma operação (279). “O Pai, o Filho e o Espírito Santo não são três princípios das criaturas, mas um só princípio” (280). Contudo, cada pessoa divina opera a obra comum segundo a sua propriedade pessoal. Assim a Igreja confessa, na linha do Novo Testamento (281): “um Deus e Pai do qual são todas as coisas, um Senhor Jesus Cristo para quem são todas as coisas, um Espírito Santo em quem são todas as coisas” (282). São sobretudo as missões divinas da Encarnação do Filho e do dom do Espírito Santo que manifestam as propriedades das pessoas divinas.

**Fonte: Igreja Católica (1997, p. 72)**

No excerto apresentado consta uma breve explicação da característica Trinitária de Deus, Jesus e o Espírito Santo. Vale dizer que a explanação não se encerra apenas nesse recorte, pois se estende por inúmeras páginas a discussão e a orientação sobre a maneira como os fiéis devem entender essa composição trina. A primeira referência que consta no Quadro 8 é a de número 279 e rememora as decisões acordadas no II Concílio de Constantinopla em 553. A referência 280 traz à memória o acordo de entendimento exposto no Concílio de Florença, em 1442. A terceira referência, 281, retoma o texto bíblico no tocante às cartas de

Paulo escritas aos cristãos de Corinto (I Coríntios 8,6). A quarta e última referência desse recorte retoma outra vez a compreensão obtida e fixada no II Concílio de Constantinopla. O acionamento de distintos textos ao longo da história da Igreja se configura, de acordo com o que nos propõe Maingueneau (2000), em uma relação de reciprocidade que tanto solidifica a comunidade discursiva, como também permite a produção e o fortalecimento dos discursos desta mesma comunidade.

O texto do Quadro 8 oferece uma pequena demonstração de como a voz do discurso católico vai se construindo por meio de inúmeros sujeitos que se enunciam em nome desse discurso ao longo da história. Há que se destacar que, além dessa característica, as construções frasais são sempre ancoradas ou na vontade de Deus, ou na obra de Jesus Cristo, ou nas compreensões dadas pelo Espírito Santo à Igreja ou nas Tradições apostólicas. É visível, ao longo do texto, como as figuras divinas preenchem a enunciação, de forma que não sobra espaço enunciativo para figuras contrárias ao discurso católico. Por esse posicionamento enunciativo, confirma-se o caráter dominante do discurso católico, cuja relação intertextual com outros discursos é marcada pelo apagamento do Outro, seja esse Outro constituído como outras vertentes religiosas (intertextualidade interna), seja constituído por discursos de outros campos discursivos (intertextualidade externa). No entanto, a ânsia por se sobrepor aos dominados é própria de qualquer discurso religioso, já que, segundo Portella (2008), todo discurso religioso opera sobre a vida das pessoas pelos recursos da ética e da obediência a um ser divino, ainda que, para isso, seja preciso constranger o sagrado à sua vontade.

Como recurso analítico, apresentamos, no Quadro 9, uma síntese dos planos constitutivos analisados sobre o discurso católico. Tal Quadro não tem a pretensão de engessar a leitura analítica do Catecismo (1997), posto que nossa análise é o resultado de uma, e somente uma, exploração bastante particularizada do material. Estamos seguros de que outro analista poderia identificar peculiaridades distintas das que apontamos. Entendemos que trabalhar com a língua em sua multiplicidade de sentidos e combinações é impossível, por isso, cada investigação e cada *corpus* exigem um recorte a partir dos objetivos de análise e das experiências discursivas do analista. Dessa forma, retomamos, no Quadro 9, as categorias analisadas, cientes de que elas não se esgotaram e que muitos outros estudos podem ser sistematizados de forma a explorar o discurso em estudo.

**Quadro 9 – Síntese analítica do discurso católico**

<b>Intertextualidade</b>	Universalidade da Igreja / Silenciamento do mal / domesticação de comportamentos / apagamento do Outro	
<b>Vocabulário</b>	Vida = atualidade real / sacralização / necessidade de Deus / transcendência / coesão na existência humana	
<b>Temas</b>	Bondade de Deus / Liberdade humana / morte Existência do Mal (imposto) / escolha contrária a Deus	
<b>Dêixis enunciativa</b>	Pessoa = Jesus (hierofania) como manifestação do amor de Deus Tempo = atualização / atemporalidade / tempo cosmogônico Espaço = espaço sacralizado / Cosmos	
<b>Estatuto do enunciador e do coenunciador</b>	Enunciador = Igreja Universal-atemporal / autoridade / porta-voz de Deus / mensageiro soberano e excelente	Coenunciador = universalidade do gênero humano / conversão / submissão / concordância / apagamento do Outro
<b>Modo de enunciação</b>	Segurança / certeza / enunciação ambientada no espaço sacralizado / desapego do mundo terreno / morte batismal / fidedignidade / transcendência	
<b>Modo de coesão</b>	Recortes discursivos = sentencioso e doutrinário / orientação didática / verbetes / perguntas e respostas / resumos Encadeamentos = referência ao capital religioso católico / inúmeras vezes	

**Fonte: Elaborado pelo pesquisador**

Feitas as explorações iniciais do discurso católico, com vistas a elucidar os planos constitutivos desse discurso, passaremos às análises dos planos que constituem o discurso espírita.

## 5.2 PRÁTICAS DE FÉ ESPÍRITA

Ao abordarmos o discurso espírita, é preciso destacar que essa vertente religiosa se designa como uma ciência prática e uma filosofia. Como filosofia, compreende as relações morais entre o mundo material e o espiritual; como ciência visa estabelecer relações com o mundo espiritual e corroborar as manifestações de causas desconhecidas como fenômenos inteligentes, portanto, manifestações de Espíritos. (KARDEC, 2009). Desde os primeiros registros científicos, essa vertente, autoproclamada ciência, tem debatido os fenômenos desconhecidos sob o axioma de que o mundo espiritual coexiste no material. Dessa forma, dentro do Espiritualismo, instaurou-se com fixidez o Espiritismo.

A figura 9 expõe a capa do livro O que é Espiritismo, que servirá como material para fazermos um pequeno percurso analítico. O livro em questão apresenta-se em várias edições e, em decorrência, as capas também são diversificadas. Escolhemos trabalhar com essa capa, em específico, porque foi o material disponibilizado pelo Centro Espírita que acolheu nossa pesquisa. Entendemos que, numa lógica de pesquisa, o material que compõe a Literatura Dogmática a ser explorada por esse estudo deve ser o mesmo que está disponível para o acesso dos sujeitos que serão abordados pela mesma pesquisa. Assim, justificamos a escolha

dessa capa por estar vinculada à circulação de textos – modo de difusão – dentro da comunidade discursiva que pretendemos investigar.

**Figura 9 – O que é Espiritismo**



**Fonte: Kardec (2009)**

A capa desse material, conforme expõe a Figura 9, é formada por um degrade em que se mesclam cinza e branco. Vale destacar que os tons de cinza se localizam na parte inferior da capa e seu deslizamento para o branco começa a ocorrer a partir do centro da página, posição em que se encontra o título “O que é Espiritismo” escrito em tom marrom claro. Podemos supor que esse efeito visual de transmutação do cinza para o branco está relacionado com o comportamento discursivo do sistema semântico espírita, uma vez que o próprio objetivo expresso na obra é o de esclarecer as objeções e incertezas, conduzindo os sujeitos, tanto adeptos quanto iniciantes, do campo da penumbra para o campo do esclarecimento. O título, como um elemento que contém maior relevância de informações, está destacado no centro da página. No eixo vertical, ele se localiza nem muito acima, nem muito abaixo. Ele é a fusão do Real e do Ideal. A direção vertical pela qual se realiza o deslocamento do cinza para o branco supõe o deslocamento do sujeito, com a orientação do Espiritismo, do plano terreno (margem inferior, cinza) para o plano espiritual (margem superior, branca). Na parte inferior do eixo vertical está o cinza, a penumbra da realidade acessível aos indivíduos. Na margem superior

encontra-se no nome de “Allan Kardec”, elemento idealizado e que deve ser imitado pelos fiéis esclarecidos.

De maneira fluida e sobreposta, há o desenho de uma rachadura na cor branca que atravessa a capa, na horizontal, de um extremo ao outro. A rachadura na cor branca – que também sugere a luz do sol transpondo a barreira das nuvens, vistas do plano terreno – parece quebrar com a expectativa cinza e trazer uma luz para o ambiente da enunciação construído pela capa. O branco da rachadura, que atravessa justamente a palavra “Espiritismo”, intenta fazer o leitor conhecer a luz que há por traz dessa obra, ou melhor, por traz desse sistema religioso. Na parte superior à rachadura, os tons seguem um embranquecimento até chegarem ao nome do autor da obra “Allan Kardec”, escrito em preto, com sombreamento reverso, cujo efeito permite ao leitor visualizar tal escrita refletida ao contrário sobre o branco. O nome do autor, por estar localizado na posição mais alta da capa, denota a evolução do espírito que sai das sombras da incerteza e se direciona para clareza das noções e dos princípios de sua existência. O efeito de sombreamento lançado sobre as letras parece discursivizar os laços materiais que os espíritos ainda preservam, ou a própria difusão do perispírito<sup>23</sup>.

Vale lembrar que o nome “Allan Kardec” é o pseudônimo usado pelo professor Denizard Hippolyte León Rivail, cujos escritos intentam manifestar tanto aos crentes, quanto aos incrédulos o que os espíritos querem dizer. Ao optar por um pseudônimo, o enunciador apresenta-se como um compilador das vontades dos espíritos e se respalda na figura de Allan Kardec para que sua presença, enquanto sujeito empírico, não transgrida o conjunto semântico deste discurso. Entendemos que essa construção enunciativa é a manifestação da necessidade que todo o discurso religioso tem de vincular suas origens com o sobrenatural. (ELIADE, 1992).

De acordo com os postulados de Kress e van Leeuwen (2006), os valores afetivos das cores se instauram por si próprios e existem nas representações porque antes existem na realidade. Assim, a escolha do jogo de cores na capa do livro *O que é Espiritismo* não é aleatória. Essa combinação expressa um valor discursivo já experimentado em outras plataformas, isto é, sugere a obediência a regras semânticas que já se estabeleceram sobre outras realidades que não a imagética.

Na margem direita da capa consta ainda o ramo de uma videira, com traços muito sutis, e do qual se origina o desenho de duas folhas da vide em um tom de amarelo quase apagado. Também esse ícone é apresentado numa posição vertical; o ramo ascende à margem superior da página e aí desaparece, sugerindo que a ascensão dos espíritos só pode ocorrer por meio da

---

<sup>23</sup> Sobre esse aspecto, trataremos mais adiante.

evolução e do esclarecimento, cujo efeito principal será o de desapego das particularidades terrenas.

Feita essa singela análise sobre a capa da obra, passemos à exploração dos enunciados textuais. O primeiro recorte apresentado explana sobre “O fim providencial das manifestações espíritas”, conforme consta no Quadro 10.

**Quadro 10 – O fim providencial das manifestações espíritas**

O fim providencial das manifestações é de convencer os incrédulos de que tudo não termina para o homem com a vida terrestre, e de dar aos crentes ideias mais justas sobre o futuro.

**Fonte: Kardec (2009, p. 104)**

No excerto inicial, vemos se propagar a sacralização do espaço do mundo. Como mundo profano, o mundo sofre uma manifestação do campo sagrado que o sacraliza (ELIADE, 1992) e estabelece uma distinção entre o homem religioso e o não-religioso, admitindo que as manifestações do sagrado apresentam-se como mensagem de conforto para os “crentes”, bem como servem de alerta para os não-crentes. O verbo */convencer/* demarca, por parte do enunciador, a necessidade de construção do espaço sagrado e de missão persuasiva sobre o coenunciador. Além disso, no plano da intertextualidade, podemos apontar o antagonismo que se gera na enunciação entre os que creem nos espíritos e os que não creem. O comportamento de oposição assiduamente marcada é uma das características de heterogeneidade constitutiva do discurso espírita. Nesse particular, podemos entender que o discurso espírita traz para dentro da enunciação a constante necessidade de colocar o outro num lugar de desaprovação e descrença. Essa característica, tal como aponta Mussalim (2009), configura-se como uma zona de regularidade semântica que alicerça o modo de coesão do discurso espírita.

Por meio dos arrazoamentos feitos por Cassirer (1992), é possível entendermos que cada desejo humano, cada esperança sua e cada ameaça de perigo pode afetá-lo religiosamente. A estrutura de morte, fenômeno fisicamente experienciado pelos seres vivos – em especial, pela consciência humana – pode ser apontada como uma dessas ameaças. Frente a isso, a discursivização que se vê construir pelo discurso espírita sobre a morte é a de que ela não representa o fim. Pelo contrário. A vida, de acordo com o recorte apresentado, parece se estender para o */futuro/*, além do que a própria definição de */tudo/* escapa à inexorabilidade da morte, uma vez que */tudo/* parece apresentar uma continuidade, independente do fim da */vida terrestre/*.

Sob a lente cultural, podemos assentir que a forma como é discursivizado, no discurso espírita, o fenômeno de manifestação espírita se assemelha à estrutura de mito, conforme Eliade (1998), visto que serve como modelo para a conduta humana, atribui valores e significado à sua existência. A noção de espiritual transcendente à */vida terrestre/*, expressa na prática discursiva de fé espírita, parece também entrar em consonância com a concepção de mito em Cassirer (1992). Segundo esse autor, os processos de formação espiritual, quaisquer que sejam eles, têm por necessidade constitutiva abandonar a realidade imediata – vida terrestre – e provocar uma distorção sobre o real tangível – manifestações – para fornecerem ideias mais justas sobre o futuro.

No que tange ao estatuto do enunciador e do coenunciador, é importante considerar a identidade que o discurso espírita reivindica para si. O enunciador do discurso espírita insiste constantemente na construção de uma identidade atrelada aos campos discursivos filosófico e científico, pois, segundo se autodenomina, opera com manifestações práticas que dão prova de seu caráter científico. Apesar disso, o modo como o coenunciador é convocado a interpretar esse discurso e o comportamento do enunciador ao proferi-lo aproxima sua composição enunciativa às características próprias do discurso religioso.

É parte do discurso religioso apreender, de acordo com Cassirer (1992), as necessidades vitais e as ocasiões da vida humana como fenômenos que estão à mercê da vontade dos deuses criados pelo próprio homem. É com base na mistificação do fenômeno da morte que o enunciador do discurso espírita corporifica sua maneira de estar no mundo: uma estada estagiária. As experiências de vida e de morte, conforme expõe o sistema discursivo espírita, são experienciadas exclusivamente na língua, visto que “nada pode ser compreendido que não tenha sido reduzido à língua”. (BENVENISTE, 2006, p. 99).

Cabe apontar, no que se refere ao modo de coesão, a estrutura do gênero pelo qual o discurso espírita dá-se a conhecer. O material em estudo configura-se num livro de divulgação da doutrina espírita enquanto vertente religiosa, enquanto filosofia e enquanto ciência. A obra, em suas primeiras páginas, é apresentada como uma introdução ao conhecimento do mundo invisível pelas manifestações dos Espíritos. Também é um resumo dos princípios da Doutrina Espírita<sup>24</sup>, além do que consolida inúmeras respostas às principais objeções forjadas contra o Espiritismo. Dessa forma, compreendemos que o modo de coesão desse material, dentro dos rituais sociolinguageiros, aproxima-se de um livro científico, ou filosófico (pela constante estrutura de pergunta que induz à reflexão sobre a existência), mas também preserva as

---

<sup>24</sup> Por mais que essa obra não componha o cânone do Espiritismo, ela é a ferramenta inicial usada para esclarecer a qualquer indivíduo sobre o funcionamento da vertente espírita.

características de um corpus doutrinário do Espiritismo. Nesse particular, os papéis sociais estabelecidos entre os parceiros da enunciação variam, por um lado, entre cientista, filósofo e propagador do Espiritismo (enunciador); e por outro lado, entre comunidade científica e seguidores da fé Espírita (coenunciador).

O caráter religioso do discurso espírita habita na preocupação que esse discurso tem em legitimar um estilo de vida singular, tal como ressalta Bourdieu (1974). Ocorre que, diferente dos demais discursos religiosos, o discurso espírita promove seu processo de legitimação e de sacralização lançando mão da credibilidade contida no discurso científico, tal como pode ser verificado no terceiro parágrafo do Preâmbulo da obra (KARDEC, 2009, p. 9, grifo do autor):

O segundo capítulo é consagrado à exposição sumária das partes da ciência prática e experimental, sobre as quais, na falta de uma instrução completa, o observador novato pode dirigir sua atenção para julgar com conhecimento de causa. É de alguma forma o resumo de *O Livro dos Médiuns*. As objeções nascem, o mais frequente, de ideias falsas que são feitas, *a priori*, sobre o que não se conhece. Corrigir essas ideias é antecipar-se às objeções: tal é o objeto deste pequeno escrito.

Vemos que a postura racional e científica vai se fortalecendo desde o vocabulário e o tratamento semântico até o estatuto do enunciador. Como registro vocabular, apontamos a identidade que o discurso espírita delega a si mesmo (*ciência prática e experimental*), além de imputar ao coenunciador a identidade de iniciante, aprendiz (*observador novato*). O tratamento semântico dado às ideias discordantes, em relação ao Espiritismo, se configura na tradução de que o Outro (submodelos oriundos de seu registro negativo) pode tentar interpretar os fenômenos espíritas à luz de suas experiências pessoais (*conhecimento de causa*). Sabe-se que o fazer científico se difere do senso comum porque a interpretação dos fenômenos é feita a partir de percursos metodológicos que permitam uma análise mais aprofundada sobre o objeto do que apenas um olhar subjetivo e tendencioso. Ao admitir que as ideias falsas nascem do que não se conhece, o enunciador estabelece uma senha de acesso ao universo de sentido construído pelo sistema semântico espírita: conhecer. Esse movimento enunciativo instaura, para o coenunciador, um lugar científico de interação enunciativa. Fora do campo científico, no qual se posiciona o discurso espírita, só há objeções falsas. A atitude de combater tais objeções e de corrigi-las fortalece ainda mais a identidade científica desse discurso. Tal atitude condecora o modelo de existência discursivizado pelo sistema semântico espírita com um valor ainda mais racional e naturalizante.

É possível identificar no discurso espírita, tal como já apontado no discurso católico, que a dicotomia existente entre natureza e cultura é disfarçada por um poder simbólico (BOURDIEU, 1989) que age sobre o coenunciador a fim de levá-lo a crer em uma única

concepção de vida. O enunciador do discurso espírito, conforme se constitui a obra *O que é Espiritismo* (2009), investe sobre o coenunciador – marcado linguisticamente nas estruturas de pergunta como “Visitante” – retomando aquilo que supostamente o Outro desconhece. De acordo com Kardec (2009, p. 30),

A questão, pois, é saber se há, ou não, manifestações de Espíritos. Ora, vós não podeis taxar a coisa de supersticiosa visto que não haveis provado que ela não exista. [...] Acrescentamos que o Espiritismo esclarecido, como o é hoje, tende, ao contrário, a destruir as ideias supersticiosas porque ele mostra aquilo que há de verdadeiro e de falso nas crenças populares.

Nesse fragmento, se consolida a rechaça que se faz sobre a negação do Outro, isto é, há um discurso alheio ao Espiritismo que afirma não haver manifestações espíritas. O enunciador espírita confronta essa afirmação evidenciando que seu interlocutor não foi capaz de provar a não-existência dos espíritos. O ambiente real construído pelo sagrado, dentro do discurso espírita, promove a desconstrução do Caos – profano – (ELIADE, 1992) que gira em torno das crenças populares. O Espiritismo pretende sacralizar o ambiente sem sentido das superstições, dando-lhe sentido por meio das explicações que tece sobre o mundo, e clarificar o que das crenças populares são fatos verdadeiros e o que são falsos.

Concatenando o estatuto do enunciador e do coenunciador à dêixis enunciativa, deparamo-nos com uma configuração discursiva em que a enunciação se ancora no transcendente para dar sentido à discursivização do mundo físico. O tripé “pessoa (eu-tu) – aqui – agora” é, como em outros discursos, a fonte de referências da enunciação (MAINGUENEAU, 1997) para a legitimação do discurso espírita. Como categoria de pessoa, podemos apontar o enunciador como um sujeito que tem sua visão ampliada para além das restrições materiais. Ele tem a capacidade de identificar manifestações inteligentes e de denominá-las como */manifestações espíritas/*. Mas sua capacidade não se restringe a apenas isso, ele também é capaz de identificar a função das manifestações, afirmando que para os */incrédulos/* as manifestações servem de esclarecimento, além do que ele alerta sobre o falso término da vida com o advento da morte. Para os */crentes/*, o enunciador traz a tranquilizadora mensagem de que eles receberão o justo esclarecimento sobre o futuro que ocorre após a vida terrestre.

De acordo com Maingueneau (1997, 2008a), os aspectos de espaço e de tempo não podem ser preenchidos com referenciais fornecidos pelo entorno físico-social. Como categoria de espaço, arriscamos nossa afirmação sobre o espaço do sagrado, para nos filiar aos proposições de Eliade (1992), uma vez que fora desse espaço o que existe é apenas o Caos, isto é, não existe mundo. O mito, tal como já apontamos (ELIADE, 1992), é o

responsável por tornar um espaço específico em espaço sagrado, considerando que é ele quem funda a realidade – o real por excelência – e é nesse universo por si instaurado que o mito garante sua própria existência. Em outras palavras, as manifestações espíritas só podem existir numa realidade em que ela se permita a existência no pós-morte a ponto de comunicar-se com os que ainda estão na vida terrestre e falar-lhes sobre esse outro espaço, futurístico e desconhecido.

Como categoria de tempo, outro elemento que comporta grande parte da legitimação enunciativa (MAINGUENEAU, 1997), entendemos que, transpondo o espaço da vida terrestre – espaço de criação dos deuses, a enunciação é oriunda de um tempo cosmogônico por excelência, isto é, além de promover uma rememoração do momento criador do Cosmos, o tempo se abre para as manifestações espíritas que vivem constantemente esse momento criador e assistem, bem como dão assistência, aos que, */crentes/* ou */incrédulos/*, não experienciaram o futuro ainda.

Assim, o sujeito que fala, fala de um espaço sagrado, num tempo cosmogônico e apresenta-se num tom apodítico e incontestável. Esse sujeito apresenta-se como alguém que tem conhecimento sobre esse e sobre o mundo futuro, espiritual. Dessa forma, o modo como o enunciador se apresenta confere-lhe um tom providencial e esclarecedor.

Há na enunciação, conforme Maingueneau (2015a), um investimento progressivo, por parte do enunciador em garantir a legitimação do discurso, mediante a organização da situação que ambienta a enunciação. Vemos, assim, que ao longo do enunciado evidencia-se a clareza e a certeza com que o enunciador vai desvendando o enigma das manifestações espirituais e revelando a sua finalidade. O modo de enunciação instaurado no decorrer do movimento enunciativo é arrebatador, além de denotar traços de urgência sobre os desavisados, visto que busca esclarecê-los sobre a dimensão espiritual.

O caráter do enunciador (MAINGUENEAU, 2015a) é cravejado de segurança. Tal caráter deixa na enunciação um tom irrevogável e irrepreensível, como se esse sujeito que fala em nome do discurso espírita portasse, em suas palavras, a verdade absoluta sobre o que representa a morte para o Espiritismo: nem um fim, nem um recomeço, apenas uma passagem para a vida desprendida da materialidade. Afirmar que os incrédulos devem ser avisados sobre a continuidade e os crentes devem ser tranquilizados sobre o que os espera é admitir, numa compleição dos traços psicológicos, que só ele, o enunciador, carrega toda a fidedignidade e toda a informação sobre o mundo futuro espiritual, quer creiam, quer não.

Percebemos, então, que o modo de enunciação corporifica um ser imbatível parecendo rechaçar toda e qualquer contestação sobre o que o enunciador discursiviza como morte.

Morte não significa o fim de tudo por razão do término da vida terrestre. Morte simplesmente não significa, pois no universo de sentido construído pelo discurso espírita o fim da vida representa um fim apenas para o corpo carnal. O corpo enunciativo do enunciador é um corpo fugaz, sem muitas marcas, é um corpo que passa pela enunciação preocupado com a finalidade das manifestações espíritas. O corpo do enunciador é um corpo espiritualizado, num tempo cosmogônico e num espaço sacralizado; o enunciador não pode hesitar em suas assertivas, pois está a serviço de um moldar cultural (BOURDIEU, 1979) no campo religioso e, portanto, é preciso assumir uma postura normatizadora.

Isso posto, exploraremos, no Quadro 11, os planos do tema e do vocabulário que constituem o discurso espírita, além de outras particularidades desse sistema de restrições semânticas.

#### **Quadro 11 – O homem depois da morte**

144 – Como se opera a separação da alma e do corpo? Opera-se brusca ou gradualmente?  
A libertação se opera gradualmente e com uma lentidão variável, segundo os indivíduos e as circunstâncias da morte. Os laços que unem a alma ao corpo não se rompem senão pouco a pouco, e tanto menos rapidamente quanto a vida foi mais material e mais sensual. (O Livro dos Espíritos, nº 155).

145 – Qual é a situação da alma imediatamente após a morte do corpo? Ela tem, instantaneamente, consciência de si mesma? Em uma palavra, o que ela vê? O que sente?  
No momento da morte, primeiro tudo é confuso; a alma precisa de algum tempo para se reconhecer, porque está atordoada, e no estado de um homem saindo de sono profundo e que procura inteirar-se da sua situação. A lucidez das ideias e a memória do passado lhe retornam à medida que se desfaz a influência da matéria da qual acaba de se libertar, e que se dissipa a espécie de bruma que obscurece seus pensamentos.  
A duração da perturbação que se segue à morte é muito variável; pode ser de algumas horas somente, como de vários dias, de vários meses e mesmo de vários anos. Ela é menos longa naqueles que, durante a vida, se identificaram com seu estado futuro, porque compreendem imediatamente sua situação; é tanto mais longa quanto o homem tenha vivido mais materialmente.

**Fonte: Kardec (2009, p. 135)**

Por conta da interpretabilidade deste estudo, se instala aqui a necessidade de esclarecermos alguns conceitos prementes ao discurso religioso espírita antes de progredirmos na análise. Alguns desses conceitos dizem respeito à alma (ou Espírito), ao corpo e ao perispírito, os quais compõem a vida humana. Segundo Kardec (2009), esse três elementos são essenciais na composição do homem. A alma – ou Espírito – é a base inteligente da vida, nela estão os pensamentos, as vontades e o senso moral. O corpo, como segundo elemento, é apenas um invólucro que permite ao Espírito o contato com o mundo exterior. O perispírito, terceiro elemento, também é um envoltório, mas com características fluídicas que promove o laço de ligação entre alma e corpo. Quando a alma está encarnada, diz-se então que ela está submetida a um duplo envoltório: um material e destrutível – o corpo; outro fluídico e

indestrutível – o perispírito. (KARDEC, 2009). Por essa célere conceituação, é possível apreendermos alguns tratamentos semânticos dados aos vocábulos corpo, alma e perispírito.

Além desses conceitos, encontramos uma semantização de morte por meio do entrecruzamento dos conceitos por ora discorridos, que entram em confluência com o recorte em análise. Conforme postula Kardec (2009), quando o envoltório, denominado corpo, está deteriorado ele sucumbe, desligando-se dele, então, o Espírito. Tal como ocorre a um indivíduo ao despir-se de uma veste velha é o fenômeno da morte em relação à alma. O fato de a alma abandonar o corpo representa libertar-se do envoltório material sem, no entanto, despojar-se do corpo fluídico denominado perispírito. Concluindo essa conceituação, podemos definir como homem, dentro do sistema de coerções semânticas espírita, a união da alma, do corpo e do perispírito. A alma e o perispírito, desligados do corpo, compõem o Espírito. Por fim, a função do corpo para o Espírito é, além de possibilitar o contato com o mundo material, oportunizar provações corporais, por meio do sofrimento, para a evolução do Espírito.

De acordo com essa definição, o corpo é constituído pelo processo inverso ao da sacralização. O Espírito entra em contato com o mundo material, profano, por meio do corpo. Logo, o processo de hierofania tende a ser deslocado para o momento em que o Espírito se desliga do corpo, e não quando encarna nele. A descida do espírito ao corpo representa uma descida ao mundo profano, onde se operará uma nova oportunidade de aperfeiçoamento. Essa interpretação se ancora no que aponta Kardec (2009, p. 142), quando diz que “há penas e provas materiais que o Espírito, que não está depurado, suporta nas novas encarnações, onde é colocado numa posição para suportar o que fez os outros suportarem”.

Outro vocábulo a ser dissecado é o que tematiza a vida. O sentido de vida é uma oportunidade de aperfeiçoamento e evolução. O mesmo valor de soerguimento pode ser encontrado no discurso católico. No entanto, o discurso católico situa-se num posicionamento extremamente antagônico no que se refere à reencarnação: “‘Os homens devem morrer uma só vez’ (Hb 9,27)<sup>25</sup>. Não existe ‘reencarnação’ depois da morte”. (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 244).

Na mesma esteira de discussões, é possível identificarmos algumas considerações que comungam da coerência discursiva presente na construção do simbolismo de morte na prática espírita. Reencontramos, no sistema de representações simbólicas espírita, a construção do mito que explica a realidade da alma, para além do realismo ingênuo, conforme destaca Cassirer (1992). Entendemos que a dicotomia dos fenômenos vida e morte exige uma

---

<sup>25</sup> A citação faz referência à Bíblia, mais especificamente ao livro escrito aos Hebreus, capítulo 9, versículo 27.

explicação mitológica que os promove à protofenômenos do espírito (CASSIRER, 1992), isto é, fenômenos instaurados no princípio da constituição da matéria. Se a estrutura de morte estiver ligada ao princípio da matéria, então morte é um mito que coloca o indivíduo em contato com o princípio das coisas. A morte, para o discurso espírita, promove, portanto, um retorno ao momento cosmogônico (ELIADE, 1992).

Já nos deparamos com a concepção de que as representações míticas da humanidade são para o sujeito religioso a totalidade do Ser (CASSIRER, 1992). No recorte do Quadro 11, vemos que as noções de alma, de morte e de continuidade do espírito ultrapassam o campo tangível e penetram o campo transcendente, fornecendo ao indivíduo uma justa ideia de sua totalidade. Não podemos, pois, deixar de mencionar que uma realidade mitológica só pode ser explicada a partir dela mesma, não se permitindo apreender fora do campo sagrado. (ELIADE, 1992). Faz-se necessário também recordar que o mito visa explicar como determinada entidade passou a existir. No excerto selecionado, percebemos que a existência humana – composta por corpo, consciência e energia biológica<sup>26</sup> – é explicada do ponto de vista espiritual e, considerando que o interesse do discurso espírita é esclarecer a verdade sobre o mundo espiritual, não convém ao enunciador ocupar-se exaustivamente em explicar sobre a origem do corpo. Por isso, empenha-se ferrenhamente em dar constatações precisas sobre o Espírito, ponto que o direciona para o caráter científico do discurso espírita.

Apesar de seu incessante investimento na construção de uma identidade científica, alegando até mesmo que é da classe mais esclarecida da população que provém os mais fervorosos prosélitos (KARDEC, 2998, p. 31), o enunciador do discurso espírita investe sobre o coenunciador de modo a fazê-lo crer – em sentido religioso – nos fenômenos além-vida. Assim, o modo de enunciação segue numa construção tripartida (discurso religioso, científico, filosófico). Conforme vimos em Maingueneau (2015a), o modo de enunciação denota um processo enunciativo em prol da legitimação do enunciado de maneira que esse enunciado, por sua vez, dê legitimidade à enunciação que o gerou. O modo de enunciação configurado no recorte do Quadro 11 lança mão de recursos dêiticos, dos quais só o enunciador tem conhecimento dos referentes, enquanto que, em relação ao coenunciador, emerge a missão de fazê-lo compreender para além da obscuridade imposta pelo mundo material, isto é, legitimar-se diante desse coenunciador. O enunciador cita coordenadas temporais às quais o coenunciador não consegue acessar como */No momento da morte, no primeiro instante, a duração da perturbação é muito variável/*.

---

<sup>26</sup> Utilizamos essa expressão na falta de vocabulário melhor que denominasse a capacidade de funcionamento biológico acionado pela respiração.

A pergunta inicial apresentada no texto do Quadro 11 poderia sugerir, no que se refere ao modo de coesão, um diálogo. No entanto, essa forma de apresentação no discurso é apenas uma encenação do enunciador que pressupõe possuir as informações que faltam ao coenunciador – construção de uma imagem de sujeito onisciente, mas também de um sujeito que questiona a realidade material e problematiza o universo para propor um novo posicionamento. Além disso, sugere que essa forma de pergunta seria a pergunta que o coenunciador faria a ele, ansiando por uma resposta. Ao indagar */Como se opera a separação da alma e do corpo/* admite, mesmo que implicitamente, que ocorre, de fato, uma separação entre alma e corpo. Admite ainda mais, quando assume que é tão veraz a crença de que existe corpo – haja vista a matéria que o comprova – quanto é veraz a existência da alma. O enunciador continua a reforçar sua característica de onisciência ainda na pergunta, ao indagar sobre o processo de separação se dar de forma brusca ou gradual.

A prática discursiva espírita, tal como analisada, vai para além das representações materiais e, portanto, manifesta uma posição discursiva que instaura um discurso espiritualizado em que um Espírito evoluído se dedica a ensinar aos Espíritos presos no envoltório carnal. Esse Espírito que tem condições de ver para além da dimensão material é o Espírito que volta e se enuncia, na intenção de esclarecer sobre o fenômeno morte e suas nuances posteriores. Esse é o movimento discursivo que se faz para a construção de um sujeito com quem “o público deve entrar em contato”. (MAINGUENEAU, 2010, p. 81).

O enunciador espiritual segue esclarecendo que o rompimento entre corpo e alma depende das propensões do Espírito a desencarnar. Se o Espírito estiver ainda ligado intensamente à vida material, ele tende a sofrer mais com essa separação e talvez a prolongar o processo de ruptura por */algumas horas somente/*, outros */dias/*, */meses/* ou até mesmo */vários anos/*. Poderíamos nos indagar como podem ser comprovadas essas afirmações, mas percebemos que o próprio enunciador que fala em nome do discurso espírita se coloca como prova do que é explanado uma vez que, postando-se com tão ávida autoridade, dá mostras de que tem acesso ao mundo material assim como o faz no mundo espiritual, a ponto de distinguir com precisão os Espíritos que, indiferentes à matéria, retornam com */serenidade/* ao mundo espiritual e os que, apegados à vida material, padecem longas e perturbadoras rupturas. Nesse particular, vemos que se opera um processo “fundamentalmente interativo de influência sobre o outro” (MAINGUENEAU, 2008c, p. 63), uma vez que, tanto pelo viés científico, quanto pelo viés religioso, o espírito evoluído tenta influenciar o coenunciador.

O enunciador do discurso espírita preocupa-se em não deixar dúvidas sobre o lado opaco da existência. É tão real o desprendimento do espírito que o enunciador o esclarece de

forma cristalina. A passagem da alma – quando se desprende do corpo – a uma realidade de lucidez descrita pelo enunciador é análoga à passagem de sacralização que se instaura sobre o coenunciador inculto para que ele acesse ao universo de sentido da alma e se identifique com seu */estado futuro/*. A instauração de uma realidade cosmogônica – através da passagem do profano e da ignorância ao sagrado e ao conhecimento – é a única capaz de legitimar uma enunciação que prevê legitimar-se como genuína sobre a passagem desta para uma outra continuidade da vida.

Desse modo, podemos perceber que a estrutura de morte, na prática discursiva de fé espírita, é restrita ao corpo e seu pressuposto caráter de sofrimento é anulado frente à compreensão da vida futura e da abnegação à vida material. A ligação da alma ao corpo representa uma sacralização do mundo profano (ELIADE, 1992), pois, conforme se afirma no Espiritismo, o corpo sem alma subsiste em sua capacidade de vida biológica, mas é privado de consciência (KARDEC, 2009). Quando o Espírito encarna no corpo, ele promove, segundo Eliade (1992), uma ruptura de nível, em que o espaço homogêneo do Caos passa a se constituir como um espaço heterogêneo e, portanto, sagrado. A encarnação e a desencarnação representam, de forma dêitica, o momento de criação do mundo e, portanto, podem ser entendidos como fenômenos cosmogônicos (ELIADE, 1992).

A vida corporal, fadada ao sofrimento, é o espaço do profano que, pouco a pouco, tende a ser sacralizado com a evolução do Espírito. O corpo é e sempre será corpo, mas, no momento em que se presta como bolha encapsularia para o Espírito, ele sofre um processo de hierofania, pois, mesmo sem deixar de ser corpo, passa a ser um objeto de manifestação do sagrado. Cabe retomar ainda, além do tempo cosmogônico que compõe essa dêixis discursiva, o espaço que, sem sombra de dúvida, se instaura como um espaço sagrado. Nesse espaço, a morte dos que compreendem o mundo espiritual é discursivizada como uma morte do velho e pesado envoltório da carne e representa uma libertação. Aos indoutos na compreensão espiritual, as preocupações materiais ainda os afetam no plano espiritual.

Percorrido esse caminho de análise, sintetizamos, no Quadro 12, as principais características do discurso espírita, conforme o levantamento dos planos constitutivos de sua composição semântica.

**Quadro 12 – Síntese analítica do discurso espírita**

<b>Intertextualidade</b>	Objecções falsas / Crenças X Descrentes / Desaprovação	
<b>Vocabulário</b>	Técnico-científico / racional / naturalizante / tratamento semântico filosófico-científico sobre alma, corpo, espírito e perispírito	
<b>Temas</b>	Morte: reencarnação / vida: purificação / profenômenos / retorno ao momento cosmogônico	
<b>Dêixis enunciativa</b>	Pessoa = sujeito espiritualizado / incontestável / espírito evoluído Tempo = tempo cosmogônico Espaço = espaço sacralizado / universo dos espíritos	
<b>Estatuto do enunciador e do coenunciador</b>	Enunciador = espírito evoluído / irrepreensível / apodítico / esclarecido / pseudônimo para ocultar o porta-voz humano/ imbatível	Coenunciador = comunidade científica / seguidores da fé espírita / iniciante / aprendiz / espíritos presos no envoltório carnal
<b>Modo de enunciação</b>	Tom providencial / arrebatador / verdade absoluta / onisciência / interação / encenação para conectar o discurso ao campo espiritual	
<b>Modo de coesão</b>	Recortes discursivos = orientação didática e sentenciosa/ definições de fenômenos / perguntas e respostas / encenação de diálogo / interação Encadeamentos = livro de divulgação religiosa, filosófica e científica	

**Fonte: Elaborado pelo pesquisador**

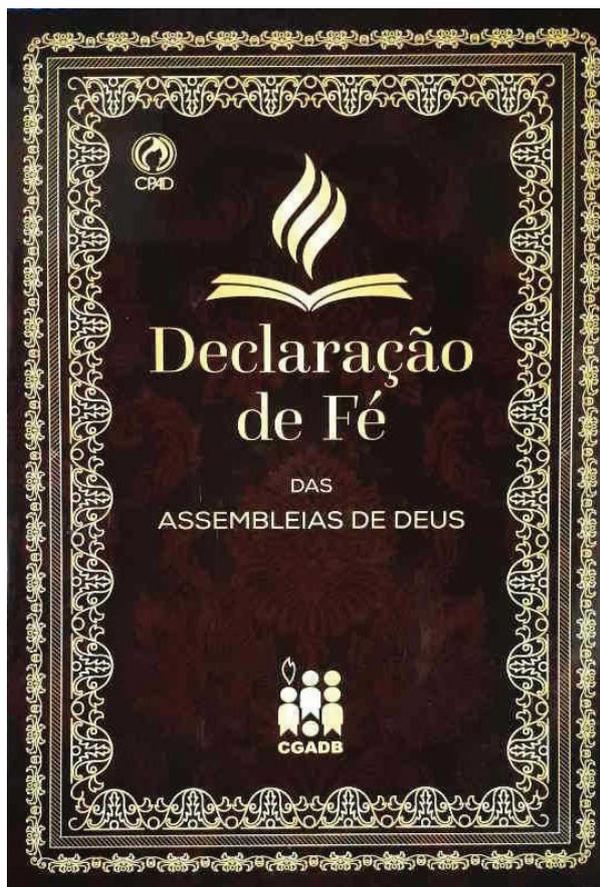
Diante das explorações semânticas realizadas até o momento, finalizamos, temporariamente, o percurso de compreensão do discurso espírita. A seguir, nossa atenção analítica se aplica em explorar o discurso evangélico pentecostal.

### 5.3 PRÁTICAS DE FÉ EVANGÉLICA PENTECOSTAL

Essa seção desenvolverá o percurso analítico sobre o discurso evangélico pentecostal. O material de análise é constituído pela Declaração de Fé (2016), elaborado pela Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, realizada no ano de 2016. Tal como os demais materiais analisados até o momento, a Declaração de Fé reúne, ou pretende reunir, os inúmeros pontos doutrinários dos quais comungam todas as Assembleias de Deus do país. O extenso material será recortado e apresentado em excerto, conforme permitam a análise dos planos constitutivos desse discurso.

Iniciaremos por analisar a capa da obra produzida pela Convenção Geral, de 2016, conforme expõe a Figura 10.

Figura 10 – Declaração de Fé



Fonte: CGADB (2016)

Diferentemente da capa do Catecismo, que promoveu um jogo monocromático, e do livro *O que é Espiritismo*, com a modulação cromática entre a cor cinza e a branca, a capa de apresentação da Declaração de Fé, como ilustra a Figura 10, é predominantemente marrom, com alguns traços pospostos ao fundo, os quais formam figuras disformes similares a arranjos de flor. O marrom da capa contrasta com os traços, em cor dourada, que compõem a borda. Tais traços se entrelaçam num padrão em três camadas de bordas, todos na cor dourada – cuja carga semântica abordaremos a seguir. As escritas e ícones que aparecem na capa também são grafados na mesma cor. A preferência pelo dourado pode sugerir um comportamento enunciativo que aproxima esse discurso da pureza. Os ensinamentos que aí serão encontrados são tão valiosos que devem ser apreciados, cuidados e protegidos, tal como se faria com o ouro. O contraste entre o marrom e o dourado pode sugerir uma ação depuradora entre espaço profano (marrom) e o dourado da Declaração de Fé, que é purificadora.

Tal como postulado por Kress e van Leeuwen (2006), a saliência é um mecanismo acionado a serviço do destacamento que se deve dar a algum elemento semiótico, posto que tal elemento porta maior informação na composição semântica da imagem. Na capa da

“Declaração de Fé”, a ênfase é dada pela consistência das bordas e pela cor dourada do título, em oposição ao fundo escuro. O enquadramento realizado pelas bordas, e reforçado em traços triplos, delimita os espaços – o espaço sagrado ocupado pela fé evangélica pentecostal e o espaço profano do mundo – ocupados pelos indivíduos envolvidos – o enunciador do discurso evangélico pentecostal e o Outro. Tal enquadramento demarca que os indivíduos aqui implicados não pertencem ao mesmo núcleo informativo, reforçando a carga semântica de purificação, de depuração entre o “nós” e o “Outro”.

Duas siglas aparecem na capa; a primeira, no canto superior esquerdo, anuncia a editora responsável pela edição e divulgação do material, isto é, Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPDA); a segunda, na parte inferior central, declara a autoria da obra, a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). Como vimos, o discurso evangélico pentecostal admite a crença na manifestação do espírito santo, sendo, inclusive, essa uma das principais características identitárias desse discurso. A alusão à figura do espírito santo aparece na capa da Declaração de Fé em três registros. O enunciador do discurso evangélico pentecostal marca a presença do espírito santo no formato de uma chama de fogo, que aparece no logotipo da CPAD, no logotipo da CGADB e no centro da capa sobre o título da obra. A recorrência a esse recurso semiótico é uma estratégia enunciativa do enunciador em legitimar-se diante do coenunciador, isso porque um discurso que se diz pentecostal deve manter presente a figura central do relato de Pentecoste, o espírito santo. Além disso, o apelo à figura ígnea do espírito santo, conforme relata o texto bíblico<sup>27</sup>, é resultado de uma coerção semântica a qual prevê que tudo seja regido e guiado pelo fogo do espírito santo. Dessa forma, tanto o conjunto de líderes (CGADB), quanto os responsáveis pela publicação (CPAD) estão sob o comando dessa figura divina. Além disso, a própria Declaração de Fé é uma manifestação da crença coordenada pelo espírito santo.

É preciso ainda que nos detenhamos um pouco sobre o logotipo que representa a CGADB. Os elementos que compõem esse logotipo permitem percebermos três pessoas colocadas em posições distintas. Recordemo-nos de que se trata de uma Convenção, uma reunião, um grupo de líderes e, portanto, tratemos de apreender o logotipo para além dos ícones gráficos, olhemos para suas coerções semânticas, ainda que em outra plataforma semiótica. A figura exposta com a chama sobre a cabeça denota a necessidade de o espírito

---

<sup>27</sup> No livro de Atos dos Apóstolos, no capítulo 2, encontramos o seguinte relato: (1) E, cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente no mesmo lugar; (2) E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. (3) E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. (4) E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem.

santo estar sempre sobre as lideranças. A figura central aparece num nível mais elevado que as demais, sua cabeça é formada por um círculo, no entanto, abaixo de si consta outro círculo similar ao de sua cabeça. Essa representação sugere que a igreja sempre precisará de liderança, alguém sempre deverá assumir as responsabilidades frente à igreja e frente aos demais líderes. A terceira figura aparece em situação inversa à figura central, pois há um círculo superior, além do de sua cabeça. Tal composição pode denotar que o líder deve sempre atentar para a submissão, ele nunca é supremo, sempre haverá uma liderança maior sobre ele.

Além dessa interpretação analítica, no entanto, a composição do logotipo em três pessoas também pode estar relacionada com a constituição trinitária das deidades cultuadas pelo discurso evangélico pentecostal, isto é, o espírito santo, com a chama sobre a cabeça, é o que ilumina a convenção; Deus, ao centro, numa posição superior aos demais, é a divindade de perfeição suprema; e Jesus, à direita de Deus, é exposto com duas cabeças como a figura híbrida – humana e divina – que pode interceder pelos homens. Essa composição denota o estatuto que o enunciador estabelece para si, compreendendo-se como alguém que está a serviço da trindade e, portanto, sujeito às orientações dela. Com esse estatuto, espera-se que o coenunciador legitime as coerções desse discurso como imposições verídicas do mundo.

Ao centro da capa, consta o título *Declaração de Fé das Assembleias de Deus* escrito também em letras douradas, porém com diferentes estilos de fonte. A “Declaração de Fé” está em tamanho maior e estilo de letra mais arredondado; “Das Assembleias de Deus” consta em tamanho menor, em caixa-alta e traçado menos espesso. Vale destacar que o substantivo “Declaração”, somado à locução adjetiva “De fé”, carrega uma carga semântica importante, pois é o prenúncio de um texto que pretende expor todas as crenças desse discurso. A Declaração de Fé estabelece o padrão de ensino doutrinário que deve ser professado em todas as igrejas e por todos os membros da Assembleia de Deus. Além disso, chama a atenção o plural marcado na expressão “Das Assembleias de Deus”, denotando que não se trata de uma única igreja, mas de várias que comungam da mesma declaração de fé. Essa postura aponta para uma relação intertextual em que se pretende rotular todas as igrejas que partilham da mesma declaração de fé como “Assembleias”. As demais igrejas, por mais que se discursivizem como irmãs, sofrem um apagamento discursivo e sua menção no título é vetada.

Acima do título, alguns traços dourados configuram um livro e uma chama. A chama de fogo, conforme já abordado, sugere representar o espírito santo; o livro, supomos, é a representação da bíblia. O posicionamento da bíblia, aberta na horizontal, e a chama, composta por três traços ondulados na vertical, faz suscitar uma confluência entre as duas

referências básicas para a vida dos evangélicos pentecostais – a bíblia e o espírito santo. Dessa junção, isto é, do conteúdo exposto pela bíblia, somado à inspiração do espírito santo, surge a “Declaração de Fé”. Assim, já vemos concatenar-se um modo de coesão que se apresentará no discurso como uma interpretação bíblica à luz do espírito santo.

Nas primeiras páginas da Declaração de Fé, antes que seja apresentado o conteúdo doutrinário da obra, consta um texto de autoria de José Wellington Bezerra da Costa, presidente da CGADB, o qual promove a apresentação do material. Por mais que tal apresentação seja assinada por um sujeito empiricamente identificado, seu comportamento enunciativo desvia a atenção do sujeito social e dá ênfase ao sujeito do discurso. José Wellington não fala em seu nome, ele apresenta-se sob a identidade de presidente de um grupo de líderes. Além disso, as marcas linguísticas que denotam o estatuto do enunciador apontam para um sujeito ampliado, um sujeito plural, conforme expõe o Quadro 13.

#### Quadro 13 – Apresentação da Declaração de Fé

É com imensa satisfação que apresentamos à Assembleia de Deus no Brasil a nossa DECLARAÇÃO DE FÉ. A análise feita pela liderança da Assembleia de Deus no Brasil, em consonância com a COMISSÃO de TEÓLOGOS indicados para a apreciação do nosso CREMOS, entendeu pela imperiosa necessidade de complementar e aperfeiçoar o CREMOS. Durante todo um ano, a COMISSÃO apreciou, rebuscou em outros credos análogos, no afã de presentear-nos um trabalho com a grandeza que este é apresentado; sem oferecer nenhuma oportunidade para vicissitudes. O grande valor desta DECLARAÇÃO DE FÉ está em sua íntima e inseparável comunhão com as doutrinas bíblicas. O conjunto harmônico e bíblico desta DECLARAÇÃO DE FÉ caracteriza-se por sua similitude no rigor da observação doutrinária estabelecida pela vivacidade da PALAVRA DE DEUS.

Fonte: CGADB (2016, p. 8)

No que se refere ao tratamento semântico dado ao vocabulário, destacamos a ampliação do enunciador (eu) para o registro plural (nós) como maneira de instaurar uma enunciação em que o sujeito particular não pode interferir no sistema discursivo evangélico pentecostal. Qualquer decisão importante, como a elaboração de uma Declaração de Fé, é uma decisão projetada em grupo, conforme demonstram as marcas */apresentamos, nossa, nosso/*. A marca plural do verbo ‘apresentamos’ logo é desdobrada, isto é, o enunciador esclarece quem é o sujeito que forma esse plural (liderança da Assembleia de Deus no Brasil e Comissão de Teólogos). De acordo com o que apontamos em Bourdieu (1989), garantir a partilha de uma mesma concepção de mundo social é uma ação executada pelo poder simbólico, ou seja, depende do controle das formas simbólicas, dentre elas a língua. O enunciador do discurso evangélico pentecostal, ao assentir que é satisfatório para a comissão apresentar a */nossa/* Declaração de Fé, estabelece um lugar enunciativo de acolhimento para o

coenunciador. O sujeito a quem esse discurso se dirige é o sujeito praticante da fé evangélica pentecostal. Esse sujeito deve acatar os dogmas apresentados pela Declaração e partilhar das concepções nela expostas.

O poder simbólico, em Bourdieu (1989), é concebido como o poder que constitui o dado pela enunciação, esse poder faz ver e faz crer, confirmar ou transformar a visão de mundo. É por meio do poder simbólico que as concepções de crença são fixadas na Declaração e validadas pelo capital religioso evangélico pentecostal, como a menção que se faz às */doutrinas bíblicas/* e à */PALAVRA DE DEUS/*. A referência a esse arcabouço simbólico demonstra a abertura – ou fechamento – do discurso evangélico pentecostal em relação ao Outro. A restrição da comissão em apreciar apenas os */credos análogos/*, sua preocupação em não */oferecer nenhuma oportunidade para vicissitudes/*, e a qualificação da Declaração por sua */íntima e inseparável comunhão com as doutrinas bíblicas/* demonstra uma postura intertextual bastante fechada a outras concepções de crença e se encaminha para uma necessidade de purificação do discurso, negando, restringindo e inviabilizando tudo o que provém do Outro. Tal postura se reforça na afirmação de que a Declaração preservou similar */rigor/* das doutrinas bíblicas.

Pouco a pouco, vê-se que o modo de coesão desse discurso também é um plano que demonstra um fechamento para o Outro, pois são vetadas quaisquer outras produções textuais e o texto bíblico é o único material que é evocado para fundamentar esse discurso. Além disso, a purificação sustentada no discurso se fundamenta na reiteração constante de vocábulos como */apreciação, análise, aperfeiçoar/* e é assegurada pela seriedade do trabalho, conforme expõem as expressões */comissão de teólogos/* e seu trabalho executado */durante um ano/*. Somente um trabalho sério demanda a investidura de uma comissão durante um ano. Somada a esse aspecto, está a estratégia enunciativa do enunciador em demarcar a necessidade de produzir-se tal material. A necessidade de produção é justificada pela necessidade de rever os dogmas da vertente religiosa expressos no */CREMOS/*. Em última instância, essa necessidade é uma necessidade dos fiéis.

Lembremo-nos, de acordo com Maingueneau (2008a), de que a competência discursiva refere-se à capacidade que o sujeito tem em reconhecer os enunciados compatíveis com as categorias de seu sistema semântico. Tal competência é mencionada no discurso evangélico pentecostal quando o enunciador desse discurso declara que o material produzido */rebuscou em outros credos análogos/* e manteve a */similitude no rigor/* bíblico. Contudo, a competência discursiva é também uma competência interdiscursiva e, portanto, denota a capacidade que o sujeito tem de reconhecer a incompatibilidade semântica de enunciados que

constituem seu Outro, bem como de traduzi-los nas categorias de seu próprio sistema. Essa aptidão é manifesta no discurso evangélico pentecostal quando o enunciador traduz os comportamentos possíveis do Outro como */vicissitudes/* e rechaça qualquer possibilidade de a Declaração de Fé oportunizar essa abertura.

Feita essa exploração inicial, passemos para a análise do primeiro recorte da Literatura Dogmática do discurso evangélico pentecostal, conforme expõe o Quadro 14.

#### Quadro 14 – Sobre as obras de Cristo

CREMOS, professamos e ensinamos que a morte e a ressurreição corporal de Cristo são a viga mestra e o pilar da fé cristã. Esses eventos distinguem o cristianismo de todas as religiões do mundo, pois o seu fundador continua vivo e vive para sempre: “*Não temas; eu sou o Primeiro e o Último e o que vive; fui morto, mas eis aqui estou vivo para todo o sempre*” (Ap 1.17,18). Sem a sua morte, não haveria redenção: “*E, sendo ele consumado, veio a ser a causa de eterna salvação para todos os que lhe obedecem*” (Hb 5.9). Sem a ressurreição, não haveria esperança para a humanidade: “*E, se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados. E também os que dormiram em Cristo estão perdidos*” (1 Co 15.17,18). As obras de Cristo são amplas, mas aqui focamos em sua morte, ressurreição, ascensão ao céu e também nas implicações teológicas de sua morte expiatória e vicária em favor de todos os pecadores.

Fonte: CGADB (2016, p. 34)

O recorte apresentado no Quadro 14 expõe sobre a temática central do discurso evangélico pentecostal, a morte e a ressurreição de Cristo (*/as obras de Cristo/*). Por essa razão, abordaremos, nesse primeiro recorte, o plano constitutivo que trata das temáticas de um discurso; o plano da intertextualidade será abordado em todos os recortes, conforme possibilitem os enunciados. Segundo Maingueneau (2008a), há temas que são imprescindíveis na estruturação de determinado sistema semântico. A morte e a ressurreição de Cristo são os temas específicos basilares do discurso evangélico pentecostal, ou, como afirma seu enunciador, é o */pilar da fé/*. A forma como os temas da morte e da ressurreição são tratados dentro do discurso evangélico pentecostal faz deles símbolos fundantes dentro desse sistema semântico. Nessa esteira de discussão, Geertz (2008) destaca que os símbolos são concepções ancoradas em um elemento – objeto, ato, acontecimento, etc – e servem como molde cultural. O símbolo */Cristo/*, sua */morte vicária/* e sua */ressurreição corporal/*, portanto, fornecem ao sistema semântico evangélico pentecostal as primícias organizacionais desse discurso, segundo as quais a humanidade só tem redenção e esperança pela ação de Cristo. As concepções de vida, morte e presença no mundo são moldadas de acordo com o que esse símbolo reporta, isto é, os homens são todos */pecadores/* e a morte e a ressurreição de Cristo são capazes de inocentá-los de seus pecados; os mortos estariam todos */perdidos/*, mas a morte e a ressurreição de Cristo são suficientes para orientá-los.

Sobre a função do símbolo, Eliade (1979) destaca que ele – o símbolo – deve revelar uma realidade total que não está acessível à situação histórica nem aos meios de conhecimento, é uma realidade que só está acessível por meio do sistema religioso. Dessa forma, o que se depreende do excerto exposto no Quadro 14 é que os temas da morte e da ressurreição de Cristo, se faltassem a esse discurso, comprometeriam todo o sistema semântico evangélico pentecostal, pois é somente por meio desses fenômenos discursivizados como símbolos religiosos que o fiel tem acesso ao espaço sacralizado onde há esperança, redenção, purificação (em oposição aos */vossos pecados/*) e orientação dos mortos (em oposição à condição de estarem */perdidos/*). Sem a produção simbólica da morte e da ressurreição de Cristo não haveria espaço sacralizado e, portanto, reinaria o Caos do mundo profano e desordenado, espaço homogêneo de insignificabilidade.

Outro tema que recebe um tratamento individuado do discurso evangélico pentecostal é a fé. A fé, dentro desse sistema semântico, é a trava de segurança para a manutenção de sua estabilidade discursiva e para o fortalecimento da comunidade discursiva. O enunciador do discurso evangélico pentecostal destaca, num primeiro registro, que a morte e a ressurreição de Cristo são */a viga mestra e o pilar da fé cristã/*. A menção que se faz à *fé cristã* denota a noção de comunidade que partilha dos mesmos símbolos e significados daquele sistema simbólico, aliás, o sistema simbólico também é retroalimentado pela comunidade discursiva. Essa comunidade só é comunidade pelas suas práticas discursivas, que pretendem dar sempre mais fixidez aos temas da fé, da morte e da ressurreição. É por essa razão que o excerto começa com */CREMOS, professamos e ensinamos/*, dando voz a um ‘sujeito-comunidade religiosa’, que, de maneira metadiscursiva, fala de suas práticas discursivas.

A noção de comunidade discursiva, conforme propõe Maingueneau (2008a), se funde à concepção de solidariedade social, proposta por Bourdieu (1989). Os símbolos, enquanto mecanismos de interação social, possibilitam o consenso do sentido do mundo social, isto é, os símbolos expressos nas práticas discursivas constituem, por elas, uma comunidade discursiva. Na matriz discursiva evangélica pentecostal, o *consensus* em torno dos símbolos */morte/* e */ressurreição/* só é possível pela fé, assim como a fé só é válida diante da sustentação dos símbolos */morte/* e */ressurreição/*. Tal arranjo discursivo é fortalecido pela citação que o enunciador faz do texto bíblico: */E, se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé/*. Desse modo, sendo a fé, a morte e a ressurreição temas interdependentes, a legitimação de um desses temas significa também a legitimação dos demais e, conseqüentemente, o fortalecimento da comunidade discursiva. Esse fortalecimento é expresso na conclusão de que

Cristo, morto e ressuscitado é o promotor da */salvação/* – tema decorrente da fé – de */todos os que lhe obedecem/*, ou seja, da comunidade, que partilha dos mesmos símbolos.

Contudo, de acordo com Possenti (2009a), todo discurso é um resultado interdiscursivo que provém das peculiaridades que o Outro evita ser. O Outro no discurso evangélico pentecostal aparece – ainda que na forma de simulacro – nas afirmações positivas que esse discurso faz sobre si. No momento em que o enunciador do discurso evangélico pentecostal declara-se distinto dos demais discursos pelos significados expressos nos símbolos de morte e de ressurreição de Cristo, ele delega ao Outro o lugar da morte. A afirmação de que morte e ressurreição */distinguem o cristianismo de todas as religiões do mundo, pois o seu fundador continua vivo e vive para sempre/* é uma comprovação de que o Outro é colocado no lugar inverso ao cristianismo. O Outro não tem um Cristo morto e ressuscitado, portanto, está ainda no espaço profano e caótico; as outras religiões não podem, de acordo com o discurso evangélico pentecostal, acessar um *fundador* que ainda vive. Por esse tratamento semântico, as outras religiões aparecem no discurso evangélico pentecostal como um tema compatível imposto, expresso como simulacro nas categorias possíveis desse discurso.

A exploração da temática não se encerra aqui, pois inúmeros são os temas tratados por um discurso e inúmeras são suas relações intertextuais, no entanto, nossa análise pretende dar atenção a todos os planos previstos na matriz semântica global de um discurso, por isso, o recorte do Quadro 15 será explorado com vistas ao tratamento vocabular.

#### Quadro 15 – Os dois destinos

Ensinamos que, na morte física do ser humano, alma e espírito são separados do corpo 44 e que os cristãos que partiram desse mundo são chamados de “*espíritos dos justos aperfeiçoados*” (Hb 12.23), e os demais, de “*espíritos em prisão*” (1 Pe 3.19). Mas esses espíritos não ficam vagando no espaço e nem se comunicam com os vivos.<sup>45</sup> Rejeitamos a crença da comunicação dos mortos com os vivos e a doutrina da reencarnação: “*aos homens está ordenado morrerem uma vez, vindo, depois disso, o juízo*” (Hb 9.27); “*porque se lembrou de que eram carne, um vento que passa e não volta*” (Sl 78.39). Morte significa “*separação*”.<sup>46</sup> Há apenas dois destinos para os seres humanos, o Céu ou o Inferno.<sup>47</sup> Deus tem um lugar preparado para os salvos na sua morte, que é identificado de diversas maneiras: “*uma casa não feita por mãos, eterna, nos céus.*” (2 Co 5.1,2) [...]

Fonte: CGADB (2016, p. 45)

O Quadro 15, como se pode ver, apresenta duas possibilidades de direcionamento, não humano, mas espiritual, após a morte. Essas duas possibilidades são apresentadas no formato de descrições vocabulares compatíveis com o sistema semântico evangélico pentecostal. Entendemos que ao denominar */cristãos que partiram/*, isto é, mortos, como */espíritos dos*

*justos aperfeiçoados*/, o discurso evangélico delimita um posicionamento discursivo sobre a neutralidade da língua. A língua, enquanto sistema de signos, apresenta inúmeras possibilidades para a descrição do fenômeno morte. O enunciador do discurso evangélico pentecostal, por sua vez, escolhe, dentre as opções da língua, descrever os mortos como cristãos que partiram. O tratamento vocabular exposto nessa descrição deixa transparecer o antagonismo estabelecido entre os mortos */cristãos/* - sob a tutela de Cristo - e os outros mortos, */demais/*. O emprego do pronome indefinido plural não é neutro, ele compõe um quadro antitético em que os mortos que partiram comungando da fé cristã são denominados */cristãos/* e os mortos que não partilhavam, em vida, desse símbolo fundante - Cristo - não têm identidade, são simplesmente os */demais/*.

Tal emprego encontra justificativas para seu uso dentro da própria formação discursiva que lhe atribuiu significado. De acordo com Maingueneau (2008c), o posicionamento semântico expresso no vocabulário pretende sempre impor um universo de sentido. O universo de sentido aqui instaurado é o de oposição entre Caos e Cosmos, isto é, somente os sujeitos sacralizados pela manifestação hierofânica de Cristo passam por uma ruptura de nível e recebem uma identificação (*cristãos*); os sujeitos que até o momento se encontram no espaço profano do Caos ainda não são sujeitos enunciativamente identificáveis (*demais*).

Ademais, as identidades constituídas entre Caos e Cosmos perduram na enunciação, haja vista que os cristãos são elevados à categoria de */espíritos dos justos aperfeiçoados/*, enquanto que os demais são discursivizados como */espíritos em prisão/*. O tratamento semântico se concentra principalmente nos vocábulos que pretendem sustentar a oposição entre cristãos e não-cristãos, condecorando àqueles com o título de */justos aperfeiçoados/* e condenando estes à */prisão/*. Mais uma vez vemos operar coerções semânticas que se entrelaçam com as temáticas da fé e de Cristo, pois a perfeição e a justiça só são alcançadas por meio desses símbolos. O sujeito que não adere ao consenso da fé cristã é um sujeito que será aprisionado, pois sua oposição à justiça e à perfeição representa uma ameaça. Dessa composição discursiva, vemos que a língua, tal como prevê Maingueneau (2008c), ao ser apropriada por um discurso individuado, é posta num espaço de encontro com o Outro, espaço esse onde os sentidos se digladiam. Eis o que Maingueneau (2008c) chama de interlíngua.

Na sequência do recorte (Quadro 15), o que apreendemos é uma constante preocupação do discurso evangélico pentecostal em cristalizar os sentidos de alguns vocábulos, principalmente das concepções relacionadas à morte. Se, de acordo com Bakhtin/Volochínov (2009), a palavra é uma arena de luta de classes, vê-se, no recorte apresentado, essa luta ser intensificada quando o enunciador repudia os posicionamentos que

discursivizam a morte como um fenômeno em que é possível a comunicação entre vivos e mortos e que os espíritos dos mortos podem vagar pelo mesmo espaço ocupado pelos vivos (*Rejeitamos a crença da comunicação dos mortos com os vivos e a doutrina da reencarnação*). A estratégia usada pelo enunciador para homogeneizar os sentidos de morte e legitimar a identidade da formação discursiva evangélica pentecostal é trazer para dentro da enunciação citações do texto bíblico e deslocar o coenunciador para o lugar de adepto – participe – do texto bíblico. O coenunciador não pode dizer que o texto bíblico está errado ou que não é válido. O texto bíblico, aqui, é tomado como os fatos que comprovam a enunciação.

Ao final do recorte, fica ainda mais evidente o perfil duplicado e contraposto que se constrói na enunciação. De um lado, os cristãos, justos, aperfeiçoados e salvos habitarão um espaço sacralizado e cosmogônico (*Céus / uma casa não feita por mãos, eterna*) e de outro, o espaço profano do Caos (*Inferno*), sem descrições ou identificação dos sujeitos. Isso porque as representações míticas são a totalidade do ser (CASSIRER, 1992), e o profano não é nada, não tem sentido porque não tem existência dentro dessas representações. Tal postura de apagamento do Outro implica uma maneira particular que o discurso evangélico pentecostal apresenta em formalizar, de acordo com Maingueneau (1997), seus empregos semânticos como signos de pertencimento. O enunciador é contundente (*a morte é uma separação*) porque no seu oposto há, certamente, um discurso que afirma o contrário. Acima de tudo, a publicação de uma Declaração de Fé demonstra a necessidade cabal de um discurso em posicionar-se de maneira consolidada diante de outros discursos e cristalizar seus acabamentos semânticos sobre o emprego vocabular na corrente da interdiscursividade.

Daremos sequência às análises, sem esgotar as explorações do plano constitutivo do vocabulário, uma vez que em todos os recortes analisados é possível explorar os tratamentos semânticos dados ao vocabulário. No Quadro 16, consta o recorte que servirá como material de análise do plano que versa sobre o estatuto do enunciador e do coenunciador.

### Quadro 16 – A corrupção total do gênero humano

**6. A corrupção total do gênero humano.** A Queda no Éden arruinou toda a humanidade tão profundamente que transmitiu a todos os seres humanos a tendência ou inclinação para o pecado. Não somente isso, contaminou toda a humanidade: “não há um justo sequer” (Rm 3.10); “todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus” (Rm 3.23). A natureza moral foi corrompida,<sup>31</sup> e o coração humano tornou-se enganoso e perverso.<sup>32</sup> Todas as pessoas estão mortas em ofensas e pecados;<sup>33</sup> são inimigas de Deus<sup>34</sup> e escravas do pecado.<sup>35</sup> A corrupção do gênero humano atingiu o homem em toda a sua composição — corpo,<sup>36</sup> alma<sup>37</sup> e espírito<sup>38</sup>, conforme lemos em Isaías: “Toda a cabeça está enferma, e todo o coração, fraco. Desde a planta do pé até à cabeça não há nele coisa sã” (1.5,6). Isso prejudicou todas as suas faculdades, quais sejam: intelecto,<sup>39</sup> emoção,<sup>40</sup> vontade,<sup>41</sup> consciência,<sup>42</sup> razão<sup>43</sup> e liberdade.<sup>44</sup> Portanto, o homem por si mesmo não consegue voltar-se para Deus sem o auxílio da graça divina.<sup>45</sup> Apesar de tudo, a imagem de Deus no homem não foi aniquilada;<sup>46</sup> foi, no entanto, desfigurada a tal ponto que a sua restauração só é possível em Cristo.<sup>47</sup> Jesus reconheceu algumas qualidades no moço rico<sup>48</sup> e até mesmo nos fariseus.<sup>49</sup> Todos nós conhecemos descrentes que são pessoas de bem, honestas e de bom caráter e religiosas, como o centurião de Cafarnaum,<sup>50</sup> ainda que o bem social que elas praticam leve a marca da contaminação do pecado.<sup>51</sup>

Fonte: CGADB (2016, p. 58)

Vemos, de imediato, que a composição do recorte exposto no Quadro 16 tenta refazer um longo percurso histórico e munir o coenunciador de algumas concepções fundantes sobre a vida e os sentidos que ela implica. Esse discurso que perpassa a história da humanidade e que traz, na sua composição semântica, verdades universais, apresenta-se por meio de um enunciador, um porta-voz. O enunciador do discurso evangélico pentecostal não pode ser confundido, de maneira física, com os líderes que compuseram a Comissão autora da Declaração de Fé. Esse enunciador é um sujeito que existe apenas na e pela enunciação, é constituído pelo e para o discurso (MAINGUENEAU, 2008a). A maneira de comportar-se e mover-se no espaço discursivo nos permite perceber esse enunciador corporificado.

No enunciado em análise, é possível perceber, de início, a ligação que o enunciador estabelece entre dois elementos: *corrupção* e *humano*. Os vocábulos responsáveis pelo efeito totalizante do discurso são */total/* e */gênero/*. O termo */total/* se opõe à possibilidade de que a corrupção pudesse dar-se de maneira parcial, enquanto que o termo */gênero/* apresenta-se em oposição a uma possibilidade de que se houvesse corrompido apenas uma parte dos humanos (homens, mulheres, altos, baixos, negros, brancos etc). A relação estabelecida é de totalidade, em que corrupção se generaliza sobre o gênero humano. Assim, a corrupção é sobre o gênero humano e é total. Esses arranjos enunciativos demonstram a apropriação que o enunciador realiza sobre a interlíngua (MAINGUENEAU, 2008a).

Poderíamos nos indagar sobre que relação há entre a */corrupção total do gênero humano/* e o estatuto do enunciador. De primeira vista, nenhuma, pois essas são duas particularidades de naturezas distintas. A primeira é um tema do discurso evangélico pentecostal, e a segunda é um plano constitutivo de qualquer discurso. No entanto, aprofundando nosso olhar, percebemos que o estatuto do enunciador sempre está relacionado

aos critérios de competência discursiva que determinada formação discursiva exige. Dentro desses critérios está, como apontamos em Maingueneau (2008a), a capacidade do enunciador em produzir e reconhecer enunciados compatíveis com seu sistema semântico, bem como a habilidade de reconhecer e traduzir enunciados de outros sistemas semânticos. Nesse diapasão, veremos, na sequência, que a abordagem do tema */corrupção total do gênero humano/* está intimamente relacionada à identidade enunciativa competente do enunciador.

De acordo com Maingueneau (2008a), o enunciador é constituído para legitimar o acontecimento enunciativo que o produziu. Entendemos, nesse sentido, que essa função deva estar presente no comportamento do enunciador do discurso evangélico pentecostal. Vimos que o tema central dessa matriz semântica é a fé em Jesus Cristo como salvador da humanidade. Todavia, essa fé só tem sentido se Cristo for potente para salvar, além disso, a figura de Cristo como salvador só é coerente se houver uma situação degradante na qual ele possa agir como salvador dos fiéis. Assim, criar um universo de sentido em que se narre a corrupção total do gênero humano (*A Queda no Éden arruinou toda a humanidade tão profundamente que transmitiu a todos os seres humanos a tendência ou inclinação para o pecado*) é uma maneira de construir, no discurso, uma situação favorável para a ação de Cristo como salvador e para a necessidade de dedicar-lhe fé em busca de salvação (*a sua restauração só é possível em Cristo*). É por esse contexto que se justifica e legitima a existência dos cristãos, dos evangélicos pentecostais e da Declaração de Fé. Publicar uma Declaração de Fé é lançar, na enunciação, um enunciador que seja capaz de legitimar a plausibilidade e a legitimidade da própria Declaração de Fé.

A conduta generalizante do enunciador evangélico pentecostal é o principal elemento de seu estatuto (*toda a humanidade / todos os seres humanos / todas as pessoas*). Além disso, sob a visão de Charaudeau e Maingueneau (2014) de que não há processo subjetivo sem intersubjetividade, o lugar enunciativo estabelecido para coenunciador também é incluído nessa generalização (*Todos nós conhecemos[...]*). A princípio, a enunciação faz transparecer que todas as pessoas, incluindo enunciador e coenunciador, estão sob a condição de pecado (*contaminou toda a humanidade*). Além disso, a noção discursiva de pecado se opõe à justiça (*não há um justo sequer*) e à glória de Deus (*destituídos estão da glória de Deus*).

O estatuto que se estabelece para o coenunciador é de pecador, carente da misericórdia de Deus. Nos registros em que o enunciador aponta a corrupção moral como causa da perversidade humana e destaca que */todas as pessoas estão mortas em ofensas e pecados/*, ele inclui o coenunciador. Dessa forma, o coenunciador sofre, por seu estatuto, a morte (não física, mas discursiva e espiritual), além do que ele é rotulado, junto à humanidade, como

inimigo de Deus e escravo do pecado. Vemos que os vocábulos */morte/*, */inimiga/* e */escrava/* se opõem à composição discursiva de Deus, composição esta constituída na enunciação do discurso evangélico pentecostal como um termo de pertencimento identitário. Ora, um discurso que veicula a noção positiva de Deus e estabelece uma dicotomia entre Deus e o pecado, Deus e a morte, Deus e a escravidão, só o faz porque esse tema está previsto em suas categorias semânticas. Consequentemente, um enunciador que se posta como porta-voz do discurso evangélico pentecostal deve cumprir em si o estatuto contrário daquele que delega ao seu coenunciador. Nessa mesma esteira de discussão, o homem religioso, de acordo com Eliade (1992), anseia constantemente por viver num espaço sagrado, considerando esse espaço como uma dimensão de objetividade absoluta, de onde foi banida qualquer possibilidade de relatividade. É, portanto, nesse espaço sagrado absoluto, a enunciação, em que, o coenunciador morto, inimigo de Deus e escravo do pecado é confrontado com um corpo enunciativo vivo, amigo de Deus e livre do pecado.

Além disso, baseados nos estudos de Geertz (2008), compreendemos os sistemas simbólicos como matéria vital para a constituição do ser humano. São esses sistemas, incorporados à consciência humana, que permitem a formulação de conceitos capazes de garantir sentido à existência por meio de disposições e motivações que instauram uma realidade. Nesse particular, a estrutura simbólica de Deus, Queda, pecado e restauração se espraiam pela enunciação com o fito de assegurar o sentido absoluto do sagrado à vida humana e servem como motivações para a realidade discursivizada. A generalização do pecado – disposição simbólica que implanta uma realidade –, promovida pelo enunciador, atinge a macroestrutura humana (*toda a humanidade*), bem como a microestrutura do homem (*corpo, alma e espírito*). Tais assertivas servem para validar a existência do discurso evangélico pentecostal e se afinam às descrições que Schiavo (2004) nos fornece sobre religião enquanto ação de religar (*religare*) ou de reeleger (*religere*): */sua restauração só é possível em Cristo/*.

O estatuto do enunciador vai, pouco a pouco, se fortalecendo de maneira dogmática e preponderante. Sua atitude de generalização e suas afirmações impositivas conferem-lhe um aspecto eliadeano de homem religioso (ELIADE, 1992), cuja realidade sagrada absoluta anula qualquer vestígio de arbitrariedade simbólica. O sujeito que fala em nome de Deus é o sujeito que vive com Deus e é amigo de Deus, portanto, está autorizado a falar em nome de Deus. É importante destacar que, conforme sinaliza Geertz (2008), a religião ultrapassa a função de alicerçar apenas os aspectos cognitivos do ser humano. Ela cobra para si a tarefa de controlar os recursos simbólicos relacionados à estrutura emocional do indivíduo (sentimentos, paixões,

afeições, sensações etc.) Assim, quando o enunciador do discurso evangélico pentecostal enfatiza que a Queda do homem */prejudicou todas as suas faculdades/* (*/intelecto, emoção, vontade, consciência, razão e liberdade/*), ele aprisiona o coenunciador num lugar enunciativo da contaminação e da dúvida, a ponto de fazer o sujeito a quem esse discurso se dirige questionar-se se está, de fato, sobre o controle de suas capacidades intelectuais, emocionais, volitivas, racionais, de liberdade e de consciência.

Por fim, a menção que o enunciador faz dos */descrentes/* é uma exigência do discurso evangélico pentecostal em lidar com um tema imposto, as ações de bem alheias à religião. Nesse registro, o enunciador age de maneira concessiva e admite a existência de pessoas desligadas da fé cristã (*descrentes*) que, por seu comportamento, aproximam-se de um modelo discursivo previsto pela fé evangélica pentecostal (*pessoas de bem, honestas e de bom caráter e religiosas*). Essa visão que se faz do outro é manifesta, nas categorias semânticas do discurso evangélico pentecostal, da seguinte forma: */a imagem de Deus no homem não foi aniquilada/, /foi desfigurada/*, isto é, o bem praticado pelos */descrentes/* não é arbitrário nem voluntário, é resultado da essência de Deus que restou, ainda que desfigurada, na composição pecaminosa do homem. O enunciador, com o propósito de validar esse seu posicionamento, cita exemplos previstos em seu sistema semântico (*Jesus reconheceu algumas qualidades no moço rico e até mesmo nos fariseus*) e garante que, a exemplo de Jesus, o coenunciador reconheça essa atitude como válida. No entanto, o bem social, desvinculado da figura salvífica de Cristo, é invalidado por sua relação com o pecado (*ainda que o bem social que elas praticam leve a marca da contaminação do pecado*).

Admitir que o bem social dos */descrentes/* é válido significa anular a função restauradora de Cristo, atitude que comprometeria todo o sistema semântico evangélico pentecostal. Dessa forma, para que se preserve a coesão discursiva na matriz semântica global desse discurso, os bens simbólicos, de acordo com Geertz (2008), são revestidos de uma autoridade metafísica. Isso significa que, no discurso evangélico pentecostal, o estilo de vida sugerido pelas representações simbólicas carece de um avalista metafísico, Deus, que reconhece ou invalida as práticas do bem social de acordo com as restrições semânticas desse discurso.

O estatuto estabelecido para o coenunciador, nesse contexto, é o de necessidade de Deus e de impotência humana (*o homem por si mesmo não consegue voltar-se para Deus sem o auxílio da graça divina*) e o sujeito que fala assume o lugar de quem está dotado de uma autoridade metafísica para que se enuncie; sua identidade, resultante de um investimento enunciativo, é oposta aos */descrentes/*. De acordo com Maingueneau (2008a), o enunciador

tem a função de garantir a legitimidade do discurso que o engendra. Assim, o sujeito que fala em nome do discurso evangélico pentecostal provém de um sistema semântico que oferece a graça divina. Esse sujeito, portanto, deve esforçar-se por legitimar a matriz discursiva da qual provém, demonstrando, na enunciação, que ele é resultado da própria graça divina.

Expostos os principais aspectos do estatuto do enunciador e do coenunciador, passaremos à análise do plano da dêixis enunciativa sobre recorte do Quadro 17.

#### Quadro 17 – A igreja

CREMOS, professamos e ensinamos que a Igreja é a assembleia universal dos santos de todos os lugares e de todas as épocas, cujos nomes estão escritos nos céus: “A universal assembleia e igreja dos primogênitos, que estão inscritos nos céus, e a Deus, o juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados” (Hb 12.23). A Igreja foi fundada por nosso Senhor Jesus Cristo, pois Ele mesmo disse: “sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (Mt 16.18). Essa pedra é o próprio Cristo: “Ele é a pedra que foi rejeitada por vós, os edificadores, a qual foi posta por cabeça de esquina” (At 4.11), tendo a doutrina dos apóstolos por fundamento e Jesus a principal pedra de esquina: “edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, de que Jesus Cristo é a principal pedra da esquina” (Ef 2.20). Ela, a Igreja, é a coluna e firmeza da verdade.<sup>1</sup> É a comunidade do Senhor. Além de assembleia universal dos crentes em Jesus, o vocábulo “igreja” refere-se a um grupo de crentes em cada localidade geográfica.<sup>2</sup> Ensinamos que a Igreja é una e indivisível: um só corpo, um só Espírito, uma só fê e um só batismo.<sup>3</sup>

Fonte: CGADB (2016, p. 68)

Para adentrarmos o plano da dêixis enunciativa, é preciso olharmos para o recorte do Quadro 17 em dois níveis distintos: a situação de comunicação e a situação de enunciação. De acordo com Maingueneau (2010), situação de comunicação é nada mais que o ambiente externo da enunciação, ambiente no qual o texto é gerado e do qual não pode ser isolado. Assim, a Declaração de Fé é o produto enunciativo gerado no contexto religioso da Convenção das Assembleias de Deus no Brasil e produzido pela Comissão Especial de teólogos da Assembleia de Deus. A produção situa-se em contexto brasileiro, numa época em que a data de fundação dessa vertente religiosa já ultrapassa um século e em condições que essa instituição ocupa o primeiro lugar em número de fiéis, dentre as igrejas evangélicas.

Já a situação de enunciação constitui-se, conforme Maingueneau (2010), em um conjunto de coordenadas abstratas, de natureza linguística, que possibilitam todo e qualquer enunciado. São abstratas porque existem somente na e para a enunciação, são de natureza linguística porque não devem ser confundidas com as coordenadas dadas pelo entorno social da situação de comunicação e, por fim, são a chave de acesso para que um enunciado se materialize, haja vista que qualquer enunciado, produto de uma enunciação, porta em si marcas de uma enunciação ancorada num sujeito situado enunciativamente num espaço e num tempo semelfactivo. A situação de enunciação sobre a qual o recorte do discurso evangélico pentecostal se constitui apresenta, na categoria de pessoa, uma composição subjetiva que se

configura na coletividade (*/cremos, professamos e ensinamos/, /a Igreja/, /assembleia/ e /a comunidade do Senhor/*). O espaço enunciativo apresenta similaridade com o espaço do discurso católico, pois seu entorno enunciativo instaura um coordenada espacial de universalidade, mas se restringe a apenas os */santos/* (*assembleia universal dos santos de todos os lugares*). De igual forma, o tempo enunciativo recobre a globalidade da história humana, pois se lança na enunciação como o discurso */de todas as épocas/*, mas também, somente dos */santos/*.

Contudo, a exploração da dêixis não se resume a apenas esses elementos. Se as coordenadas espaço-temporais estão a serviço de um sistema de restrições semânticas que, de acordo com Maingueneau (2008a), instaura sua própria dêixis como forma de demarcar seu posicionamento no universo discursivo, então, é preciso explorarmos as peculiaridades dessa dêixis para que possamos compreender melhor as próprias restrições semânticas que estruturam a identidade desse discurso.

A categoria de pessoa aqui instaurada busca executar seu papel legitimante exatamente no ponto em que o discurso evangélico pentecostal se sente mais forte: Jesus Cristo (*/A Igreja foi fundada por nosso Senhor Jesus Cristo/*). Dessa forma, falar da igreja como um resultado da obra de Jesus Cristo, concatenando-se a ele pelo pronome */nosso/*, é uma maneira, nesse contexto, de se demarcar como pessoa que fala em nome da coletividade (*/um só corpo, um só Espírito, uma só fé, um só batismo/*). O sujeito que fala deixa transparecer que igreja e Cristo estão coadunados porque a gênese da igreja é o próprio Cristo, isto é, ele falou que edificaria sua igreja, metaforicamente, sobre a pedra que é ele mesmo. Assim, considerando a metáfora da pedra e a fortaleza de Cristo, a instância de pessoa aqui instaurada comporta-se com firmeza e segurança, admitindo que essa instância coletiva, a igreja, é a */coluna e firmeza da verdade/*.

Aqui aparece outra articulação enunciativa da qual suscita mais um aspecto da intertextualidade interna desse discurso. Ao denominar-se como */firmeza da verdade/*, o enunciador do discurso evangélico pentecostal reforça sua identidade de discurso veraz. No entanto, esse reforço implica a exclusão do outro, isso porque a identidade de uma igreja que é a firmeza da verdade só se sustenta diante da existência de outra vertente religiosa que não é a firmeza da verdade. É por meio desse registro negativo do discurso evangélico pentecostal que podemos perceber seu antagonismo em relação ao Outro. Diante desse cenário, podemos recobrar a identidade dos */descrentes/*, levantada nas análises do Quadro 16, em oposição à identidade da */assembleia universal dos crentes em Jesus/*.

O tempo enunciativo, nesse recorte, apresenta um marco temporal de existência e de não-existência da igreja dos santos, o qual sinaliza para um processo de sacralização do profano executado pela pessoa de Jesus Cristo (*/A Igreja foi fundada por nosso Senhor Jesus Cristo/*). Os verbos empregados em tempo passado, no recorte do Quadro 16, referem-se à constituição da igreja num tempo passado (*foi fundada / Ele disse / foi rejeitada*). Já os verbos que falam da existência atual e da função da igreja no momento da enunciação estão no presente (*a Igreja é*). A fundação da igreja, assim como a figura de Jesus Cristo, aqui, opera com a mesma estrutura de mito. Tal como entende Eliade (1992), o mito é um fenômeno de irrupção do sagrado no mundo, é um fenômeno de fundação do mundo. Assim, a fundação da igreja, constituída na estrutura de mito, se dá como uma ação de sacralização para fixar os modelos de atividades humanas.

Diante desse cenário, vemos que a estratégia enunciativa de recorrer à estrutura de mito como mecanismo de legitimação é um recurso próprio da dêixis enunciativa nos discursos religiosos. Porque a legitimidade de um discurso não reside na originalidade ou no ineditismo das configurações enunciativas (de pessoa, espaço e tempo), então, o que se evoca como dêixis fundadora é o momento cosmogônico de fundação da igreja, num espaço universal. Tal situação enunciativa, na qual Cristo e igreja compõem, enquanto categoria de pessoa, uma coletividade, é a atualização de situações anteriores em prol da legitimidade do discurso evangélico pentecostal.

Acima de tudo, a igreja de Cristo coloca-se, a partir do que expõem Charaudeau e Maingueneau (2014), como fonte de referências pessoais e espaço-temporais. A igreja é, dentro do sistema semântico evangélico pentecostal, a fórmula máxima do *ethos* cultural desse grupo religioso (*o vocábulo “igreja” refere-se a um grupo de crentes*). Ela, em sua estrutura simbólica, sintetiza, de acordo com Geertz (2008), o *ethos* do grupo evangélico pentecostal, pois o estilo de vida, a visão de mundo, as disposições morais e estéticas desse grupo se resumem na composição do coletivo igreja (*tendo a doutrina dos apóstolos por fundamento*). A menção à */doutrina dos apóstolos/* figura como uma maneira de sinalizar os aspectos doutrinários que cerceiam o *ethos* cultural do grupo evangélico pentecostal e como uma dêixis anterior que, por meio da repetição atualizante, fornece legitimidade à dêixis enunciativa dessa situação de enunciação.

Perpassado alguns aspectos da dêixis enunciativa, trataremos, a seguir, dos planos que abordam o modo de enunciação e o modo de coesão do discurso evangélico pentecostal.

### Quadro 18 – A natureza das línguas

5. A natureza das línguas. A expressão “outras línguas” (At 2.4) diz respeito a um tipo diferente. Essas línguas são de natureza espiritual, pois que eles falavam “conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (At 2.4). Essas línguas reaparecem mais adiante como um dos dons do Espírito Santo, o de variedade de línguas: “Porque o que fala língua estranha não fala aos homens, senão a Deus; porque ninguém o entende, e em espírito fala de mistérios” (1 Co 14.2). A língua aqui é da mesma essência da do Pentecostes; a diferença está na função. É a chamada glossolalia, palavra usada para indicar “outras línguas”, que podem ser humanas ou celestiais.<sup>12</sup> Essa é a nossa marca, como pentecostais que somos. Quem ora em línguas edifica-se a si mesmo.<sup>13</sup>

**Fonte: CGADB (2016, p. 92)**

O recorte do Quadro 18 expõe, de maneira didática, sobre o fenômeno das línguas de natureza espiritual. Entendemos a necessidade de trazer esse recorte, pois é um dos registros que fundamentam a identidade do discurso evangélico pentecostal (*/Essa é a nossa marca, como pentecostais que somos./*). Por esse posicionamento, grafado em formas plurais, (*NOSSA marca / pentecostais que SOMOS*), reforça-se a marca identitária da coletividade, da igreja de Cristo, do */um só corpo/*. Assim, já que, conforme Maingueneau (2002), a maneira de dizer remete a uma maneira de ser, a maneira de dizer apreendida nessa enunciação remete a uma maneira de ser coletiva e integrada.

A primeira parte do recorte apresentado empenha-se em explicar a origem (*/A língua aqui é da mesma essência da do Pentecostes/*), a natureza (*/Essas línguas são de natureza espiritual/*), a fundamentação bíblica (*/“conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (At 2.4)/*) e as nuances das */outras línguas/*. É possível percebermos, quanto ao modo de coesão, que os encadeamentos do discurso evangélico pentecostal resultam em construções frasais mistas, isto é, o sistema semântico desse discurso tem no seu epicentro a preocupação com a verdade e a purificação, assim, as remissões intertextuais a outros discursos ficam vetadas, salvo os recortes do discurso bíblico. As construções frasais mistas desse discurso são encadeamentos coesivos que só permitem a participação do texto bíblico, pois entende que dele pode tirar legitimidade para sua enunciação. Assim, ora o enunciador começa o enunciado e deixa o texto bíblico terminá-lo, ora o texto bíblico aparece no introito e o enunciador finaliza o dito. Essa característica do modo de coesão estende-se por todo o texto da Declaração de Fé (2016), dando ao leitor a sensação de que o enunciador do discurso evangélico pentecostal e o enunciador do discurso bíblico são a mesma pessoa enunciativa, falam a mesma língua. Lembremo-nos do ícone que figura na capa da Declaração: um livro escrito sob a inspiração do espírito santo. Esse registro no modo de coesão é reiterado aqui, pois as coerções desse sistema semântico fazem transparecer que o texto da Declaração é uma continuidade do texto bíblico.

Ao aprofundarmos nosso olhar sobre o modo de coesão, podemos identificar, de acordo com Maingueneau (2008a), que há também, nos recortes discursivos, marcas de restrições semânticas que identificam esse discurso. Na visão de Maingueneau (2008a), o recorte discursivo está relacionado com o registro de um discurso, que compreende tanto a preferência a determinados gêneros quanto a formatação dos enunciados nas categorias semânticas prevista por aquele sistema. Assim, o gênero em questão configura-se como um credo, produção linguístico-social que tem por objetivo demarcar o posicionamento discursivo de determinada matriz religiosa no interdiscurso e configurar, na materialidade linguística, um compêndio de concepções socioculturais oriundas do tal discurso para a pedagogização dos fiéis. Por sua formatação genérica, a Declaração de Fé estabelece um lugar enunciativo para que dele o enunciador se projete em nome da comunidade discursiva; de igual forma, o coenunciador é condicionado ao lugar de aprendiz. Vemos que nesse ponto o modo de coesão e o modo de enunciação não se contradizem, pois as coerções semânticas que operam sobre eles são restrições globais que perpassam todos os planos constitutivos.

A formatação dos enunciados, no discurso evangélico pentecostal, segue a lógica da pureza bíblica e, em muitos momentos, traz para sua estrutura sintagmática paralelismos e fórmulas frasais fornecidas pelo texto bíblico. Dessa característica do modo de coesão, percebemos brotar uma voz enunciativa que remete a um modo de enunciação fidedigno, esclarecido e fervoroso (sagrado). O sujeito que fala de outras línguas, de natureza espiritual, é o sujeito que entende desse fenômeno e que vive, por sua maneira de dizer, a */glossolalia/*, fenômeno que pode ser classificado, de acordo com Eliade (1992), como hierofania. É a garantia de que a maneira de dizer do enunciador – falar sobre línguas espirituais – coincide com sua maneira de ser – ser pentecostal – que capta credibilidade ao discurso.

É importante destacar ainda que o enunciador do discurso evangélico pentecostal preocupa-se tanto com sua similaridade ao texto bíblico que, quando não cita *ipsis litteris* as passagens bíblicas no corpo de seu enunciado, as referências ao texto bíblico aparecem no pé da página, como notas de rodapé. As notas de rodapé são inúmeras e, ao final de cada capítulo, ocupam páginas inteiras. Essa configuração coesiva pode ser vista como mais uma marca coercitiva do sistema semântico sobre tal prática discursiva.

Feitas as explorações sobre os planos constitutivos, consta, na sequência, uma aproximação sintetizada do sistema semântico evangélico pentecostal.

**Quadro 19 – Síntese analítica do discurso evangélico pentecostal**

<b>Intertextualidade</b>	Crentes X Descrentes / Apagamento do Outro / pecado / morte / inimizade com Deus	
<b>Vocabulário</b>	Definições antitéticas: cristãos vs. demais / espírito dos justos aperfeiçoados vs. espíritos em prisão / Salvação vs. Reencarnação / Céus vs. Inferno	
<b>Temas</b>	Obras de Cristo: morte e ressurreição / fé e salvação / outras línguas / Morte	
<b>Dêixis enunciativa</b>	Pessoa = sujeito coletivo / igreja / justos aperfeiçoados / um só corpo Tempo = tempo cosmogônico de fundação da igreja e união com Cristo Espaço = espaço sacralizado / assembleia universal dos santos	
<b>Estatuto do enunciador e do coenunciador</b>	Enunciador = coletividade / igreja dos crentes / porta-voz da graça divina/ sujeito fervoroso, sacralizado e pentecostal	Coenunciador = comunidade religiosa/ seguidores da fé / descrentes / aprendiz / indouto
<b>Modo de enunciação</b>	Sujeito fortalecido pela unicidade Igreja-Cristo / Tom de continuidade do discurso bíblico / assertivo e dogmático	
<b>Modo de coesão</b>	Recortes discursivos = orientação didática/ definições de fenômenos / recorrente citação do texto bíblico / construções frasais mistas Encadeamentos = credo / produção didático-religiosa	

**Fonte: Elaborado pelo pesquisador**

Após percorrer as idiossincrasias dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal, pautados pela viabilidade dos planos constitutivos do discurso, procederemos, na seção 5.4, a análise dos semas e dos simulacros discursivos, conforme previsto no dispositivo metodológico desta pesquisa.

#### 5.4 ESPAÇO DISCURSIVO DO FERVOR: interincompreensão e simulacros

Essa seção promove uma exposição geral sobre os aspectos semânticos levantados nas análises feitas até o momento. A materialidade que servirá como objeto de exploração para esta seção será a mesma materialidade exposta nos recortes analisados na seção anterior, com o adendo de que serão explorados também os aspectos discursivos apontados em cada plano constitutivo dos discursos em estudo. Em primeiro momento, faremos um levantamento dos semas que resultam das operações semânticas de cada discurso, considerando os registros positivos e negativos que cada sistema permite apreender. Em seguida, sob a luz desses modelos semânticos, faremos uma exploração das polêmicas de interincompreensão apreendidas dos conteúdos obtidos na aplicação do questionário.

É importante recordar que não estamos operando sobre discursos como uma composição essencializante, mas como um sistema que opera em todas as direções e configurações, “um sistema de processamento de sentido” (MAINGUENEAU, 2008a, p.69), cuja semântica própria regula cada um dos planos constitutivos sem delimitar a importância de um sobre o outro. Nesse sentido, o sistema semântico é, de acordo com Maingueneau (2008a, p. 69), “um sistema simples e muito fortemente estruturado”. As regulações desse

sistema não o resumem a um conjunto de frases ou ideias disponíveis ao enunciador, cuja inscrição enunciativa se daria por mera repetição. O enunciador constantemente se depara, na corrente interdiscursiva, com materiais enunciativos inéditos e, sob as coerções de seu sistema semântico, é capaz de estruturar os planos constitutivos e filtrar as categorias semânticas compatíveis das incompatíveis. Isso significa que a simplicidade do sistema semântico global dá ao sujeito a eficácia de produzir respostas imediatas para tudo com o que se confronta (MAINGUENEAU, 2008a), como veremos, mais adiante, nas respostas coletadas pelo questionário.

Cabe lembrar ainda que o sistema de restrições não é o produtor de enunciados, mas apenas a matriz de filtro que regulamenta a produção enunciativa. Assim, a análise sobre os enunciados nos permite chegar a um molde semântico (MAINGUENEAU, 2008a) e, daí em diante, operar não mais sobre o discurso como unidade pertinente, mas sobre o espaço discursivo. Por essa razão, entendemos a necessidade dessa seção – a começar pelo título – uma vez que é debruçados sobre o espaço discursivo do fervor que chegaremos a um *optimum* semântico de cada um dos sistemas aqui implicados.

No modelo de competência discursiva, levantado a partir da operação semântica de Concentração (C) sobre os eixos semânticos, captaremos um registro semântico positivo, com o qual o discurso se identifica ( $M^{1+}$ ). Depois, sob a operação de Contrariedade (não C), o resultado semântico permitirá apreendermos um registro negativo, que o discurso reconhece como seu Outro ( $M^{1-}$ ). Sobre esse processo, aplicaremos a operação de Enfraquecimento (E), cuja função é, de acordo com Maingueneau (2008a, p. 65), de “conferir igualmente um valor positivo a objetos que possuem semas” conforme a identidade do sistema ( $M^{2+}$ ). Por fim, uma segunda operação de Contrariedade (não E) sobre o subconjunto semântico permitirá apreendermos outro conjunto semântico negativo ( $M^{2-}$ ), que se polariza ao núcleo central dos semas.

Vale destacar que, apesar dos esforços por entender o conteúdo semântico de cada submodelo e sua organização interna, não há, nas palavras de Maingueneau (2008a, p. 68), “simetria perfeita” entre os submodelos obtidos, nem mesmo se pode esperar que as operações semânticas possibilitem a apreensão de um submodelo que sinalize um último modelo que seja o retorno para o Mesmo, pois cada discurso está cerceado por certas limitações históricas e as maneiras de inscrição de um discurso no interdiscurso são muito variadas.

Fortalecidos esses princípios teóricos, daremos sequência às análises explorando o modelo de captação dos semas que será aplicado a cada um dos discursos, conforme previsto

no panorama metodológico. O Quadro 20 expõe os pontos principais das operações executadas sobre os eixos primitivos do discurso católico.

**Quadro 20 – Modelo do discurso católico**

<b>Eixos semânticos primitivos</b>	<b>M<sup>1+</sup> Concentração (C)</b>	<b>M<sup>1-</sup> Contrariedade (não C)</b>	<b>M<sup>2+</sup> Enfraquecimento (E)</b>	<b>M<sup>2-</sup> Contrariedade (não E)</b>
Relação	Identidade: Deus Alteridade: Mal moral	Mistura: Consciência humana	Atração Livre arbítrio Adaptação	Rejeição Imposição Inflexibilidade
Número	Soberania	Subalternidade	Versatilidade Assimilação Sincretismo	Irreduzibilidade Abominação Repulsão
Espacialidade	Universalidade	Localidade	Expansão Aceitação Reverberação	Contração Denegação Ocultação
Consistência relativa Intensidade relativa Mobilidade relativa	Consistência Intensidade Estabilidade	Inconsistência Fraqueza Instabilidade	Aliança Vida sacramental Abertura para os santos da Igreja Congraçamento da Igreja Chamados Liberdade humana	Ruptura Preocupações com o mundo Maus exemplos Correntes de pensamentos hostis Revoltas Indiferença

**Fonte: Elaborado pelo pesquisador**

Os principais semas do discurso católico, obtidos por meio da operação de Concentração (C), focalizam para a identidade de /Deus/, posto em relação de alteridade com o /Mal moral/. De acordo com as restrições desse discurso, /Deus/ não se reconhece na composição do /Mal moral/, pois o /Mal moral/ é o afastamento do homem em relação à /Deus/. Nessa conjuntura, a operação de Contrariedade (não C) apresenta a /Consciência humana/ como um registro negativo do modelo católico que representa a mistura de /Deus/ e do /Mal moral/, isto é, a criação do homem contém uma necessidade de /Deus/, mas também contém, dada pelo próprio Deus, uma estrutura de liberdade – a /Consciência humana/ – que permite ao homem escolher aproximar-se de /Deus/, em quem há um amor preferencial sobre os homens, ou afastar-se de /Deus/, indo em direção às forças contrárias à identidade desse discurso – o /Mal moral/.

A identidade do discurso católico, /Deus/, na operação de Concentração sobre o eixo do Número, fornece o sema /Soberania/, já que sobre essa identidade repousa a capacidade de criação e se completa com o sema /Universalidade/, obtido da operação de Concentração sobre o eixo da Espacialidade. Esses semas podem ser identificados, por exemplo, no entendimento que o discurso católico tem sobre si enquanto igreja universal – que se estende a todos os homens – e soberana (aquela que preside a caridade, é de origem mais excelente e com a qual as igrejas particulares têm comunhão). Os semas /Soberania/ e /Universalidade/

aparecem também na forma como o enunciador age sobre o coenunciador, destacando que a igreja foi e é considerada (totalidade temporal) a única base e fundamento de todas as áreas geográficas (totalidade espacial).

Assim, a operação de Contrariedade sugere um submodelo negativo no qual se apreende o discurso do Outro pelos semas /Subalternidade/, sobre o eixo do Número, e /Localidade/ sobre o eixo da Espacialidade. Por esses semas, entendemos que o submodelo M<sup>1</sup>- é tomado do ponto de vista subalterno, pois não tem acesso à /Soberania/ de /Deus/, tampouco tem a amplitude desse discurso porque não comunga com a matriz religiosa que tem origem mais excelente. Além disso, a noção de peregrinação e caminhada em direção ao destino último do homem é um produto semântico veiculado pelo discurso católico que resulta do sema /Universalidade/ e se opõe à /Localidade/, como fixação num ponto particular.

Do eixo da Consistência relativa apreendemos o sema /Consistência/ como mecanismo que garante o fortalecimento e a coesão dos semas /Deus/, /Soberania/ e /Universalidade/. A Concentração sob o eixo da Intensidade relativa nos fornece o sema /Intensidade/ e, por fim, da Mobilidade relativa, sob a operação de Concentração, surge o sema /Estabilidade/. Esses semas também se entrelaçam como filtros semânticos que garantem a identidade do discurso católico voltado para o sema /Deus/.

No entanto, o sema /Consciência humana/, como mistura obtida da Contrariedade sobre o eixo da Relação, problematiza a identidade de Deus em sua /Soberania/ e /Universalidade/. Para garantir a estabilidade do discurso e a globalidade semântica, o sistema discursivo passa pela operação de Enfraquecimento. A /Consciência humana/ é um agravante que age sobre o sema /Deus/ porque aponta para uma vontade que está fora dessa categoria semântica. Deus, conforme o discurso católico, não é a origem do Mal moral, logo, à Consciência humana, por meio das escolhas, é reputada a responsabilidade pelo Mal moral. Contudo, se a Consciência humana é uma mistura de Deus e o Mal moral é contrário a Deus, então, os semas /Universalidade/, /Soberania/, /Consistência/, /Intensidade/ e /Estabilidade/ são levados a abrirem-se para outros objetos com a mesma regularidade semântica.

Assim, a operação de Enfraquecimento age sobre o eixo da Relação e gera os semas /Atração/, /Livre arbítrio/ e /Adaptação/. Por esses semas fica resguardado o sentido de potencialidade de Deus (ele poderia impor seu amor aos homens), sua isenção em relação ao Mal moral (ele não é responsável pelo surgimento do mal) e sua cordialidade em relação à Consciência humana (ele respeita as escolhas do homem). O sema /Atração/ torna-se um sema importante para a dispersão de sentidos no discurso católico, pois, como veremos, se desdobra em múltiplos outros filtros dentro desse sistema. O /Livre arbítrio/ é um sema decorrente do

registro negativo /Consciência humana/, mas garante a manutenção da identidade de /Deus/. O sema da /Adaptação/ aparece como uma nova fórmula semântica com o propósito de garantir a /Soberania/ e a /Universalidade/ de Deus. O Catecismo (1997) em si promulga-se como um material adaptado à vida atual do cristão católico.

Os semas levantados permitem uma operação de Contrariedade (não E) que em nada ameaça a semântica global do discurso católico, pelo contrário, a fortalece. Os semas /Rejeição/, /Imposição/ e /Inflexibilidade/ passam a denotar um registro negativo do qual o enunciador do discurso católico precisa se afastar. Como exemplo, podemos apontar o modo de coesão do discurso católico, o qual expõe as inúmeras vozes da igreja (texto bíblico, referenciais dos apóstolos, vasto coletivo de santos, inúmeras publicações de fé católica, concílios, homílias, sermões) que expressam sua adaptabilidade como forma de manutenção do amor de Deus pelos homens.

Entendemos que na configuração do discurso católico, conforme nos permitiu apreender a leitura do Catecismo (1997), sob a operação de Concentração (C), ficariam de fora inúmeros outros semas, mas é por conta do Enfraquecimento que se opera a diversidade desse discurso e sua riqueza semântica. Assim, o sema da /Soberania/, após o Enfraquecimento, se desdobra em /Versatilidade/, /Assimilação/ e /Sincretismo/. A fluidez vocabular, a popularização do Catecismo, a permissão dos santos no rol das deidades, a assimilação do logotipo pagão traduzido por uma leitura do divino no mundo representam resultados expressivos desses semas no discurso católico. Ao não negar o Outro, mas assimilá-lo nas categorias de seu sistema, o discurso católico progride na proteção do *optimum* semântico /Soberania/.

De igual forma, o sema da /Universalidade/ é desdobrado pelo Enfraquecimento em semas mais maleáveis como /Expansão/, /Aceitação/ e /Reverberação/. O sema da /Expansão/ provoca um efeito semântico similar ao da /Universalidade/, mas sem ser totalitário. O sistema semântico católico é levado a abrir mão, em ínfima medida, da /Universalidade/ por conta do registro negativo /Consciência humana/, e com ela os registros semânticos de /Rejeição/, /Imposição/ e /Inflexibilidade/, mas continua operando em abrangência universal por meio dos filtros da /Expansão/, da /Aceitação/ (que respeita a /Consciência humana/) e da /Reverberação/, sendo esse último sema uma característica bastante singular que esse discurso tem de se fazer presente no espaço discursivo do fervor, por meio da repetição. A capa do Catecismo (1997) exemplifica como esse sema opera em outras semioses; a referência reiterada a materiais produzidos pela igreja e a voz dos santos ecoando na enunciação demonstram a Concentração máxima desse sema sobre o espaço; os resumos apresentados nos

capítulos do Catecismo (1997) também figuram como modos de coesão que resultam do sema /Reverberação/. Maingueneau (2008a) pondera que a lógica do discurso jansenista opera sobre todos os elementos do tal discurso, a ponto de sugerir que até mesmo o Paraíso jansenista seria coercitivamente moldado pela mesma lógica. Sobre esse aspecto, se observarmos as ações físicas dos fiéis católicos, até mesmo nelas perceberemos a repetição das rezas, dos dogmas, e dos gestos (o sinal da cruz, por exemplo) como um produto da /Reverberação/.

Por fim, os objetos que possuem uma composição semântica similar à identidade de /Deus/ são, pela operação de Enfraquecimento, elevados a categorias que reforcem esse sema principal. Dessa operação sobre os eixos da Consistência relativa, da Intensidade relativa e Mobilidade relativa surgem semas como /Aliança/, /Vida sacramental/, /Abertura para os santos da Igreja/, /Congraçamento da Igreja/, /Chamados/ e /Liberdade humana/. Todos esses semas são fundados em um alicerce semântico do discurso católico que é produto da Concentração máxima da Relação no espaço discursivo do fervor: Jesus Cristo. Esse alicerce só surge por causa da operação de Enfraquecimento sobre o eixo da Relação. No entanto, implica semas que reestabelecem a Concentração de /Deus/, de /Soberania/ e de /Universalidade/.

Jesus Cristo é o objeto semântico que resolve o problema da /Consciência humana/ em relação a /Deus/. Os semas resultantes do Enfraquecimento são semas acionados para viabilizar maior Concentração do discurso. Jesus é a baliza entre o bem (identidade: Deus) e o mal (alteridade: Mal moral). Por sua configuração semântica, Jesus é o sujeito invocado por todos, é promotor de redenção universal, é união com os homens, é sacralização do mundo, é manifestação do amor de Deus no coração da humanidade, é presentificação em todos os lugares e tempos, é fundação da igreja soberana, é a origem por excelência da igreja, é sacramento integral, é confissão correta e completa, é o ministério ordenado da igreja. Em oposição a esses semas, estão os semas de Contrariedade (não E): /Ruptura/, /Preocupações com o mundo/, /Maus exemplos/, /Correntes de pensamentos hostis/, /Revoltas/ e /Indiferença/. Jesus, portanto, é o elemento que /reacende/ Deus no coração dos homens e faz com que a /Consciência humana/ afaste-se do /Mal moral/ e aproxime-se de /Deus/.

Apontados os modelos e submodelos do discurso católico, passemos à exploração dos semas suscitados pelo discurso espírita.

Quadro 21 – Modelo do discurso espírita

Eixos semânticos primitivos	M <sup>1+</sup> Concentração (C)	M <sup>1-</sup> Contrariedade (não C)	M <sup>2+</sup> Enfraquecimento (E)	M <sup>2-</sup> Contrariedade (não E)
Relação	Identidade: Espírito Alteridade: Matéria	Mistura: Apego material	Esclarecimento Conhecimento Aceitação	Penumbra Ignorância Rejeição
Número	Fluidez	Fixidez	Dualidade Contato Leveza	Corporalidade Isolamento Morosidade
Espacialidade	Deslocamento	Imobilidade	Passagem Desprendimento Serenidade	Obstrução Obsessão Ruptura
Consistência relativa Intensidade relativa Mobilidade relativa	Consistência Intensidade Estabilidade	Inconsistência Fraqueza Instabilidade	Fenômenos sobrenaturais Compleição científica e filosófica Comunicação com o mundo futurístico Evolução Libertação	Ficcionalidade  Crenças populares  Distorção do real  Acaso  Morte

Fonte: Elaborado pelo pesquisador

No discurso espírita, como expõe o Quadro 21, o sema que estabelece a identidade extrema desse discurso é o /Espírito/. O sujeito adepto a essa vertente religiosa deve, portanto, afastar-se do sema de alteridade /Matéria/ e aproximar-se do sema /Espírito/, absorvendo dele seus semas definidores para que, em situação futurística, coincida com suas características constitutivas. A mistura resultante da operação de Contrariedade sobre o eixo da Relação nos fornece o sema /Apego material/, um apego do espírito ao corpo, uma mescla de espírito e matéria, da qual prevalece a preferência da matéria em detrimento do espírito. Esse sema, /Apego material/, é um registro negativo do modelo discursivo espírita que aponta para a configuração do Outro. A aquisição dos semas que levam o sujeito a aproximar-se da vida espiritual dá-se por meio da negação do sema /Apego material/, pois esse sema contraria a identidade do /Espírito/.

A Concentração opera sobre o eixo do Número suscitando o sema /Fluidez/. No discurso espírita, o eixo do Número não apresenta constituição fixa a ser numerada porque a presença desse discurso no mundo sagrado é dada pela fluidez entre a matéria e o espírito. O sujeito que não alcança a fluidez, marcada na identidade /Espírito/, está fadado à fixidez do /Apego material/. Esse filtro semântico, prevendo a necessidade do sistema, estabelece uma relação coerente com o sema /Espírito/, que, por sua vez, opõe-se à /Matéria/. Dessa forma, o discurso espírito deixa transparecer tal /Fluidez/ nos enunciados por ele produzidos. Um exemplo dessa composição fluídica está impressa na escala monocromática de cinza para branco da capa do livro O que é Espiritismo. Outro aspecto importante da fluidez está

relacionado com o modo de difusão desse discurso. Conforme Maingueneau (2008a, p. 134, grifo do autor), “O texto pode ser objeto de *modos de difusão* muito variados e não se poderia estabelecer uma exterioridade entre esse aspecto e seu próprio conteúdo.”, isto é, a forma como se propagam os textos produzidos por uma matriz discursiva também é regada pelas mesmas coerções semânticas daquela matriz. Assim, os textos, livros, panfletos e demais materiais – entendidos como práticas discursivas – do discurso espírita também apresentam a mesma fluidez prevista em seu sistema semântico. Um Centro Espírita costuma ter à disposição de seu público uma biblioteca de materiais sobre o Espiritismo. Esse acesso facilitado para os frequentadores daquela casa é resultado de um *optimum* semântico de fluidez. Não nos esqueçamos de que a própria composição do Espiritismo é levar o sujeito a desapegar-se do mundo material, dotado de /Fixidez/ e abrir-se para o mundo espiritual, que é fluido.

Atrelado ao sema /Fluidez/ surge, da Concentração sobre o Espaço, o sema /Deslocamento/. O discurso espírita condensa grande parte de seus sentidos nesses dois filtros: /Fluidez/ e /Deslocamento/ e um está contido no outro. Para que um espírito reconheça e entenda os princípios do Espiritismo, é preciso que ele se desloque do lugar da necessidade para o lugar da compreensão. Esse deslocamento implica também uma fluidez de percurso. Assim, o discurso espírita, como o discurso que pretende esclarecer – clarear – os sujeitos sobre o mundo espiritual, tem a fluidez da luz que ao mesmo tempo em que se adapta a todas as realidades, também tem a celeridade de se deslocar para todos os espaços. Um exemplo é captado ao adentrarmos um Centro Espírita. Lá, todas as pessoas que se envolvem em trabalhos da casa portam em seu peito um crachá nominal. A identificação das pessoas por meio dos crachás garante ao /visitante/ uma comunicação fluida e de fácil deslocamento entre os sujeitos, podendo chama-los por seu nome.

A Consistência, a Intensidade e a Estabilidade são semas que, tal como no discurso católico, se apresentam aqui resguardadas as suas demais relações interdiscursivas. Contudo, é sob o efeito da operação de Enfraquecimento que esse sistema semântico apresentará maior variedade de semas, como forma de munir o sujeito, que fala em nome desse discurso, de mecanismos semânticos plausíveis dentro desse universo de sentido.

A identidade de /Espírito/, ao se deparar com um sema contrário, /Apego material/, é posta em ameaça. O /Espírito/, pela dificuldade concreta de ser acreditado, passa por uma operação de Enfraquecimento, como forma de garantir sua coesão. Esse Enfraquecimento gera os semas /Esclarecimento/, /Conhecimento/ e /Aceitação/. Já que a manifestação espiritual não convence, por si só, o homem de sua constituição espiritual, então, os semas de

/Esclarecimento/ e de /Conhecimento/ contribuem para que o sema identitário /Espírito/ se mantenha fortalecido. Nesse particular, o próprio pseudônimo Allan Kardec é um produto do sema /Esclarecimento/ que dá provas do /Espírito/ no mundo. O sujeito que entende as manifestações inteligentes é um sujeito que, pelo sema do /Esclarecimento/, passou da /Penumbra/ para a realidade do /Espírito/. O sujeito que não aceita essa visão é um sujeito que ainda está no espaço obscuro da /Ignorância/. O sema /Aceitação/ é mais um desdobramento que aparece, mas é invocado pelo discurso espírita, como discurso do Outro, principalmente por seu registro negativo /Rejeição/. O enunciador do discurso espírita demonstra esse comportamento de preocupação diante da atitude dos incrédulos.

A descrição que se faz sobre a separação do corpo e da alma segue essa rede semântica, pois discursiviza os espíritos evoluídos – deslocados para o espaço do /Esclarecimento/ – como espíritos que deslizam gradualmente; já os espíritos apegados à matéria sofrem longas e perturbadoras rupturas. Essa condição semântica permite vermos os filtros semânticos que surgem da operação de Enfraquecimento sobre o eixo do Número. Os semas /Dualidade/ trata da condição do homem no mundo dividido entre matéria e espírito e indica a imprecisão de definir-se por sua condição espiritual de dois mundos, este e o outro, futurístico. Desse eixo também surgem os semas /Contato/ e /Leveza/. Se o homem é composto por alma e espírito – não ignoramos a matéria fluídica do perispírito como laço fundamental entre corpo e alma – então, o /Contato/ com a matéria menos palpável – espiritual – é um sema necessário para a manutenção da identidade /Espírito/. Além disso, a descrição do corpo, no discurso espírita, figura como um envoltório pesado do qual deve o sujeito despir-se na morte. O envoltório pesado sustenta-se como registro negativo do discurso espírita de acordo com os semas /Apego à matéria/ e /Morosidade/. Já o espírito passa pelo filtro da /Leveza/.

O /Deslocamento/, em oposição à /Imobilidade/, também passa por um Enfraquecimento e resulta nos semas /Passagem/, /Desprendimento/ e /Serenidade/. O próprio discurso espírita vê-se como um discurso de passagem. Além disso, a vida também é moldada de acordo com o sema /Passagem/. Apegar-se ao corpo e à matéria humana é um registro negativo que resulta na /Obstrução/. De igual forma, operam os semas /Desprendimento/ e seu contrário /Obsessão/. A duração da separação entre corpo e alma pode, segundo o discurso espírita, durar horas, dias, meses e anos, variando de acordo com a propensão do espírito em relação à matéria. Tal concepção expõe um produto semântico moldado pelos semas do /Desprendimento/. Além disso, as rupturas bruscas são sentidas pelos sujeitos despreparados para o mundo espiritual, isto é, distantes da identidade /Espírito/ pelo sema /Obsessão/ à

matéria. Já os espíritos esclarecidos passam por um processo de desapego que é produto do sema /Serenidade/. Nesse aspecto, o desprendimento do enunciador em deslocar-se do lugar de pergunta para o lugar de resposta, e assim inversamente (como vimos no modo de coesão), também é um comportamento enunciativo dado a partir do /Desprendimento/, da /Dualidade/, da /Passagem/ e da /Leveza/.

A /Consistência/, a /Intensidade/ e /Estabilidade/ do discurso espírita são contrapostas ao efeito da Contrariedade e, sob a ameaça do submodelo negativo de si (/Inconsistência/, /Fraqueza/ e /Instabilidade/), permitem surgir alguns semas, por meio da operação de Enfraquecimento, como forma de garantir a continuidade semântica. Esses semas preveem categorias semânticas que enriquecem os eixos semânticos da Consistência relativa, da Intensidade relativa e da Estabilidade relativa. Por exemplo, como marca da identidade do discurso espírita, contraposta à alteridade, aparece o sema /Fenômenos sobrenaturais/. Os fenômenos sobrenaturais são produtos da fluidez semântica desse discurso. O sema /Compleição científica e filosófica/ também aponta para um comportamento semântico de deslocamento, de conhecimento, de dualidade e de fluidez. O próprio discurso espírita, enquanto sistema religioso, tem o desprendimento de transmutar-se e ocupar o campo discursivo científico e filosófico, aportando maior abrangência em sua ação de /Esclarecimento/.

A filosofia, enquanto ciência primeira, apresenta uma atitude questionadora frente à realidade dada. Ela provoca uma reflexão do sujeito sobre o mundo. A ciência, de modo geral, como a conhecemos hoje, herdou da filosofia o gene da indagabilidade. Ela questiona o universo e problematiza o real em busca de explicá-lo, isto é, levar o entendimento do *status quo* a um patamar de esclarecimento mais elaborado. Tanto o título científico quanto o filosófico que o discurso espírita recobra para si evidenciam um resultado dos semas /Conhecimento/ e /Passagem/.

Os semas /Comunicação com o mundo futurístico/, /Evolução/ e /Libertação/ obedecem à mesma lógica semântica, uma vez que agem sobre o discurso de maneira a fazê-lo instaurar um universo de sentido de contato entre duas realidades – apenas como ferramenta de convencimento para o verdadeiro real, a espiritualidade – e implicam um sentido de deslocamento entre dois espaços, o da involução para a /Evolução/, o da escravidão para a /Libertação/. É por isso que o próprio discurso trata o vocábulo vida como estada estagiária e o sujeito como passageiro. Além disso, os semas /Evolução/ e /Libertação/ são aprendidos no tratamento semântico dado à morte, enquanto extensão fluídica para o futuro.

No entanto, os registros que contrariam esses semas aparecem no sistema semântico como categorias do Outro, isto é, o que o Outro diria sobre cada um desses semas. De acordo com o discurso espírita, os fenômenos sobrenaturais são apreendidos e negativizados pelo Outro no sema /Ficcionalidade/; a compleição científica e filosófica é rotulada por meio do sema /Crenças populares/; a comunicação com o mundo futurístico resume-se ao sema /Distorção do real/; a necessidade de evolução, sob a assistência dos espíritos, é vetada pelo outro no filtro semântico /Acaso/ e, por fim, a libertação, resultado de maior Concentração sobre a Estabilidade em prol da identidade /Espírito/, é traduzida nos termos do discurso do Outro como /Morte/, nada mais.

Elencados os principais semas que operam no sistema semântico do discurso espírita, passemos à exploração do modelo discursivo evangélico pentecostal, conforme expõe o Quadro 22.

**Quadro 22 – Modelo do discurso evangélico pentecostal**

<b>Eixos semânticos primitivos</b>	<b>M<sup>1+</sup> Concentração (C)</b>	<b>M<sup>1-</sup> Contrariedade (não C)</b>	<b>M<sup>2+</sup> Enfraquecimento (E)</b>	<b>M<sup>2-</sup> Contrariedade (não E)</b>
Relação	Identidade: Deus Alteridade: Pecado	Mistura: Queda	Jesus Espírito Santo Crentes	Morte Corrupção Descrentes
Número	Unicidade	Coletividade	Seletividade Fechamento Distinção	Permissividade Abertura Equiparação
Espacialidade	Purificação	Contaminação	Restauração Vivificação Aperfeiçoamento	Ruptura Destituição Deterioração
Consistência relativa Intensidade relativa Mobilidade relativa	Consistência Intensidade Estabilidade	Inconsistência Fraqueza Instabilidade	Doutrinas bíblicas Reunião dos santos Perdão Salvação Céu	Vicissitudes Pecadores Culpa Perdição Inferno

**Fonte: Elaborado pelo acadêmico**

A composição do sistema semântico evangélico pentecostal, a princípio, parece ter uma identidade similar à identidade do discurso católico, /Deus/. No entanto, veremos que as remissões semânticas que esse discurso registra compõem sua identidade de maneira distinta. As principais categorias semânticas que colaboram para essa distinção são exatamente os semas que se opõem a Deus, seja pela alteridade /pecado/, seja pela mistura /Queda/, isso porque uma identidade discursiva não se sustenta só com base naquilo que afirma ser, mas também descende das relações que esse sistema estabelece, com base em alguns códigos, no interior de uma conjuntura histórica (MAINGUENEAU, 2008a).

Assim, /Deus/ ocupa a posição central do sistema semântico evangélico pentecostal e o distanciamento de Deus, como alvo principal, é expresso no sema /Pecado/. A mistura entre esses dois semas fornece, por meio da operação de Contrariedade, o sema /Queda/. O entendimento que se tem, no âmbito do discurso evangélico pentecostal, de que o homem, após a sua queda, preserva uma imagem, ainda que desfigurada, de Deus nos direciona para a compreensão de que os efeitos desse sema estão impingidos na vida humana. Tal contrariedade (/Queda/) afeta qualitativamente a potência de Deus e, por isso, por meio da operação de Enfraquecimento, surgem os semas /Jesus Cristo/, /Espírito Santo/ e /Crentes/. Semas esses que comungam da mesma identidade de /Deus/ na contrariedade da /Queda/. Como registros contrários, os elementos do discurso que não aportam os valores identitários de /Deus/ e os semas dele decorrentes (/Jesus Cristo/, /Espírito Santo/ e /Crentes/) são levados a outra extremidade e estão sob o filtro dos semas /Morte/, /Corrupção/ e /Descrentes/.

A operação de Concentração sobre o Número resulta, em consonância com a identidade de Deus, no sema /Unicidade/, pelo qual se preserva a identidade de Deus como único Deus e também a unicidade de deidades. De acordo com o discurso evangélico pentecostal, há um só Deus. A crença inegociável na trindade não fica comprometida com esse sema, pois, apesar de o Filho (Jesus) e o Espírito Santo serem pessoas diferentes, eles são da mesma essência de Deus e estão ligados a uma única vontade.

No entanto, a Contrariedade que gera a /Queda/ também opera sobre o eixo do Número e resulta na /Coletividade/. A coletividade aparece em categorias como a generalização de */toda a humanidade/*, pela qual se entende que a Contrariedade de Deus, /Queda/, fez com que todas as pessoas tivessem a marca do pecado e, portanto, não mais participassem da unicidade de Deus. Além disso, /Deus/, por sua essência, também permite que, da Concentração sobre o Espaço, surja o sema /Purificação/, isso porque se demarca a oposição entre o espaço profano, onde não há Deus, e o espaço sagrado, espaço do mundo sacralizado pelo efeito cosmogônico de Deus. Estar perto de Deus é ser uno (puro), ao passo que se afastar de Deus é gerar outra identidade orientada sob o sema da /Contaminação/, considerando também a função de Jesus Cristo como salvador daqueles que romperam com /Deus/.

Entre os contrapostos /Unicidade/ e /Coletividade/ é preciso que haja uma negociação para que objetos próximos da Unicidade de Deus sejam acolhidos por esse sistema semântico. Dessa forma, o Enfraquecimento da Unicidade permite que surjam os semas /Seletividade/, /Fechamento/ e /Distinção/. Por meio dessa configuração semântica, podemos entender a concepção de /Crentes/ e /Descrentes/. A composição de uma Comissão de Teólogos, a

apreciação de doutrinas bíblicas e a instauração de lideranças falam da /Seletividade/ desse discurso. Além disso, a morte parece submeter-se a esse sema, uma vez que seleciona os justos aperfeiçoados para o Céu e os espíritos em prisão para o Inferno. Assim, os homens, pecadores, orientados por Cristo, chegam à redenção; já os homens sem Cristo, estão perdidos. /Jesus Cristo/ é o sema que baliza os espaços entre bem e mal. Ele é o divisor que seleciona a humanidade (Coletividade) para participarem da Unicidade de Deus.

Poderíamos supor que a coletividade da igreja rompe com a estabilidade semântica do sema /Seletividade/, mas vemos que a própria composição da igreja é seletiva, isto é, somente os cristãos serão salvos, e a coletividade da igreja se acolhe debaixo da unicidade da fé e da unicidade de Jesus Cristo (um só corpo). Somados a esse sema, vemos surgir os semas /Fechamento/ e /Distinção/. O modo de coesão, por exemplo, expõe sobre esse fechamento quando veta a participação de qualquer outro texto na composição dos enunciados do discurso evangélico pentecostal e permite apenas a voz do texto bíblico, compromisso esse que se entrelaça ao sema /Purificação/. O sema da /Distinção/ pode ser apreendido na composição da igreja, como a única que tem o seu fundador vivo. Além disso, se todos os homens estão marcados pela /Queda/, então, ser selecionado por /Jesus Cristo/ é um aspecto que distingue o sujeito da massa homogênea pecadora.

Na sequência, sob o mesmo Enfraquecimento, o sema /Purificação/ se desdobra nos semas /Restauração/, /Aperfeiçoamento/ e /Vivificação/. A /Purificação/ seria o sema de máxima concentração sobre o espaço, mas, prevendo existir objetos que comportam a mesma identidade, ainda que de maneira inferior, esse sema se abre para a /Restauração/. Dentro do discurso evangélico pentecostal, o homem foi criado com a pureza contida na identidade de Deus. Todavia, a Queda contaminou a obra de Deus e, não podendo mais investir na pureza, o sistema semântico abriu-se para um novo caminho, a /Restauração/. A restauração aparece como mecanismo que anula as forças da Queda, a /Vivificação/, e propõe uma nova caminhada, o /Aperfeiçoamento/. Assim, o batismo, por exemplo, é um produto semântico da /Restauração/, a fé em Cristo é resultado da /Vivificação/ e as línguas estranhas faladas pelos fiéis provém do sema /Aperfeiçoamento/.

Outras marcas das coerções dos semas /Purificação/, /Restauração/ e /Aperfeiçoamento/ aparecem no tratamento vocabular. O registro de mortos cristãos como justos aperfeiçoados, o rigor nas doutrinas bíblicas e o fechamento para outras crenças denotam um discurso em busca da purificação em grau máximo. Se, além disso, recordarmos da capa da Declaração de Fé, entenderemos que o contraste gerado entre o marrom e o

dourado da capa, o apelo à figura metafórica do fogo e até mesmo a existência de uma Editora própria para as publicações dessa matriz discursiva sugerem a mesma purificação.

Em oposição a esses semas, surgem os semas da operação de Contrariedade, cuja identidade aproxima-se de /Pecado/, são eles: /Ruptura/, /Destituição/ e /Deterioração/. Os descrentes, a título de exemplo, ainda que pratiquem obras de bem social, seguem num espaço de ruptura provocado pela /Queda/, estão destituídos da glória de Deus e estão mortos no pecado.

Por fim, a /Consistência/, a /Intensidade/ e a /Estabilidade/ se abrem para outros objetos e permitem que o discurso se organize numa ampla rede de sentidos em que os novos semas, gerados pela operação de Enfraquecimento, preservam (em consistência, intensidade e mobilidade relativa) a identidade de /Deus/. Assim, o sema /Doutrinas bíblicas/ partilha de boa consistência semântica para figurar como filtro desse discurso. Na mesma esteira, o sema /Reunião dos santos/ vincula-se à /Seletividade/, à /Distinção/ e ao /Fechamento/. A assembleia dos santos, conforme o enunciador do discurso evangélico pentecostal rememora do texto bíblico, não é uma reunião totalizante, aberta a todos. É uma assembleia somente para a participação dos santos (caráter distintivo).

A /Intensidade/ da pureza e da unicidade de Deus se desdobra para um mecanismo de reversão da Queda, o /Perdão/ e, conseqüentemente /Salvação/ e /Céu/, semas que estão de acordo com os filtros de /Restauração/, /Vivificação/ e retorno à /Unicidade/ de /Deus/. A esses semas opõem-se os registros negativos: /Vicissitudes/, sema que descende da /Inconsistência/ do Outro; /Pecadores/, em oposição à assembleia dos santos e em conformidade com a /Fraqueza/ da /Queda/; /Culpa/, que provém da /Instabilidade/ do que era puro e se contaminou; /Perdição/ e /Inferno/, como reforços da /Instabilidade/ e como resultados da rejeição dos semas /Jesus Cristo/, /Restauração/, /Perdão/ e /Salvação/.

Ao chegarmos ao final desse percurso, podemos apreender um primitivo semântico de cada sistema por meio das análises dos enunciados das formações semânticas em estudo. Na seqüência, faremos a exposição de alguns recortes dos depoimentos obtidos na aplicação dos questionários aos sujeitos – empíricos – de cada religião, no intuito de vincular seus posicionamentos aos semas levantados dos modelos discursivos.

#### **5.4.1 Do discurso de fé à fé no discurso**

Nessa subseção, apresentamos os recortes dos questionários aplicados aos sujeitos de cada matriz religiosa e as análises são feitas sobre as respostas de cada um dos três

posicionamentos religiosos, de acordo com as matrizes semânticas que os regulam. Foram abordados 20 sujeitos de cada vertente religiosa: 20 católicos, 20 espíritas e 20 evangélicos pentecostais. Assim, a amostra total contabiliza a participação de 60 sujeitos. Cada grupo religioso foi dividido, conforme previsto na Metodologia, em 4 subgrupos: 5 mulheres com idade até 30 anos, 5 mulheres com idade acima de 30 anos, 5 homens de até 30 anos e 5 homens com mais de 30 anos. A escolha de 20 sujeitos de cada religião se deve à preocupação de evitarmos reduzir a abordagem da comunidade discursiva a apenas um ou dois enunciadores e, assim, estarmos à mercê de abordar sujeitos com posicionamentos parciais ou marginalizados das práticas discursivas em estudo. Dessa forma, a representatividade de 5 mulheres de até 30 anos e de 5 mulheres com mais de 30 anos é garantida. O mesmo se dá com os subgrupos de homens.

A seleção dos sujeitos não foi realizada pelo pesquisador, mas pelas próprias instituições religiosas. Ao acolherem o projeto de pesquisa e aceitarem participar dessa fase do trabalho, cada instituição foi convidada a selecionar 20 sujeitos, conforme os critérios de idade e gênero fixados. Além disso, deixamos a cargo da instituição direcionar os sujeitos para a participação na pesquisa, pois assim, tal como entendemos, seria possível que cada instituição indicasse a participação apenas dos sujeitos tidos como exemplos de fé. O grupo espírita foi abordado no salão do Centro Espírita entre os intervalos das reuniões em dias de trabalho do Centro, tal como o presidente da instituição nos orientou. Os sujeitos evangélicos foram abordados nas dependências da igreja em horário simultâneo aos cultos, conforme a solicitação do pastor. Alguns indivíduos dessa vertente não quiseram prejudicar sua participação no culto e por isso preferiram responder ao questionário de forma online em outro dia e horário. O grupo católico foi previamente avisado pela secretaria da paróquia sobre a pesquisa. Em seguida, foi realizado o contato com esses indivíduos por telefone, redes sociais e encontros pessoais. A abordagem desse grupo se dividiu entre questionários entregues em suporte físico e/ou disponibilizados no Google Formulários.

Os sujeitos foram submetidos a uma sequência de 20 questões (APÊNDICE A) que lhes oportunizou exporem a lógica semântica que apreendem de sua religião. O Questionário semiestruturado aplicado foi o mesmo para os sujeitos das três vertentes religiosas, por isso, as perguntas expressavam uma amplitude genérica de modo a acolher em sua estrutura as concepções particulares de cada discurso, sem ferir ou excluir qualquer particularidade.

Entendemos, com Maingueneau (2002), que a maneira de dizer remete à maneira de ser, por isso, a maneira como cada sujeito explana sobre sua religião é também a maneira como ele vive essa religião, até porque as categorias aqui analisadas estão reduzidas a

categorias linguísticas. Também é com Maingueneau (2008a) que entendemos que o sujeito, posicionado em um determinado sistema semântico, terá, pela simplicidade do tal sistema, facilidade de produzir respostas imediatas para tudo o que lhe for indagado.

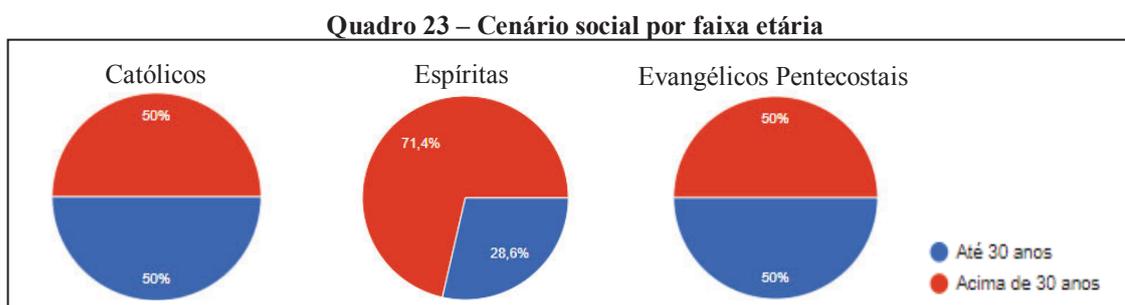
Os recortes serão apresentados com base em cada pergunta e relacionados a semas previstos naquele modelo discursivo. Em seguida, se fará uma breve discussão sobre os sentidos apreendidos. Contudo, algumas perguntas não serão isoladas para análise, pois seus sentidos não se encerram em si mesmas, mas contribuem para o entendimento das coerções semânticas de outras perguntas. Um exemplo é o resultado da primeira pergunta (1) “há quanto tempo você pratica essa religião”. As respostas para essa pergunta variam muito, pois dependem das experiências particulares dos sujeitos pesquisados. No entanto, essas respostas afetam qualitativamente as demais respostas dos sujeitos. A pergunta 5, por exemplo, pedia para que os indivíduos citassem mudanças que, porventura, haviam ocorrido entre o tempo que eles não seguiam aquela matriz doutrinária e o momento atual. Os sujeitos que apresentaram, na pergunta 1, respostas como */Desde que nasci/*, */Desde criança/*, */Nasci na igreja/*, */Nasci no meio e nunca saí/*, */De berço/*, */Nasci em um lar cristão/*, */Sempre/* são sujeitos que, de alguma forma, não apontaram mudanças em suas vidas, ou expuseram mudanças balizadas por marcos temporais como */depois do curso de Emaús/*, */no decorrer dos dias/*, */de 8 anos para cá/* como respostas para a pergunta 5. Alguns sujeitos ultrapassaram os limites temporais estabelecidos pela pergunta 5 (antes e depois da religião), e, embora sempre estiveram vinculados a ela, apontaram mudanças como */atitudes melhores/*, */Mais fé/*, */uma verdadeira realização/*.

Vale dizer que não estamos procurando, conforme nos alerta Maingueneau (2008a), sujeitos enunciadores verdadeiros, fechados em uma ‘essência’ discursiva, porque a própria maneira que o discurso tem de se relacionar com outros discursos – seja do mesmo campo discursivo, seja de outro campo – é resultante das coerções semânticas de seu sistema. Assim, os enunciadores também operam de acordo com as restrições previstas na globalidade semântica. Podemos supor, por exemplo, que os sujeitos pesquisados, pela conjuntura de pesquisa aqui executada, instituíram um coenunciador posicionado no campo discursivo científico. Logo, os enunciados registrados também são produtos da relação que o discurso religioso estabelece com o discurso científico. Além disso, conforme Maingueneau (2008a), os sujeitos podem crer piamente que seus enunciados estão intimamente ligados a determinado posicionamento discursivo, embora as análises semânticas permitam evidenciar que tais enunciados são gerados no interior de outras competências discursivas.

O primeiro discurso a ser exposto, pela ordem que se estende neste trabalho, será o discurso católico, na sequência, o espírita e, por fim, o evangélico pentecostal. Não faremos, aqui, a exposição de todas as respostas (20 questões) obtidas dos 60 sujeitos, mas apenas a apresentação de alguns registros mais ilustrativos, pois o que se pretende comprovar não é uma unanimidade quantitativa apreendida no comportamento enunciativo dos sujeitos. Estabelecemos como base dessa pesquisa a tese de que os exemplos de fê que se depreendem do discurso religioso católico, espírita e evangélico pentecostal são produtos da competência discursiva gerada no interdiscurso e regulada pelo sistema de restrições de cada um desses discursos. Assim, qualquer enunciado de boa formação semântica poderá atestar sobre as configurações e as restrições de seu sistema semântico global, exigindo de nós uma abordagem qualitativa sobre o objeto.

Para que se sistematize o cenário de abordagem realizada por meio de questionário, apresentamos, na sequência, uma síntese dos dados sociais dos sujeitos pesquisados.

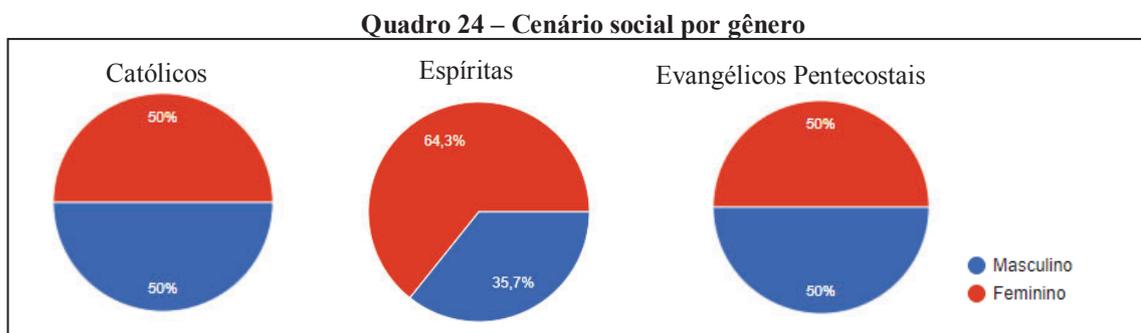
O Quadro 23 ilustra os sujeitos de acordo com o recorte etário de cada religião.



Fonte: Elaborado pelo acadêmico

Conseguimos realizar a aplicação do questionário com os dois subgrupos etários (até 30 anos/ acima de 30 anos) das vertentes católica e evangélica pentecostal. A vertente espírita apresentou uma particularidade quanto à faixa etária. O número de sujeitos com idade superior a 30 anos prevalece no grupo espírita analisado. Além disso, enfrentamos dificuldades para encontrarmos sujeitos com idade inferior a 30 anos. Supomos que essa configuração social esteja relacionada com o funcionamento do sistema semântico espírita, uma vez que o sema /Espírito/ tem como sema negativo /Apego material/. As razões que explicam a não-adesão dos jovens ao discurso espírita extrapolam a abrangência desse estudo, no entanto, é possível supor, pelos arranjos semânticos desse discurso, que afastar-se da matéria e aproximar-se do /Espírito/ é um comportamento discursivo oposto às discursivizações de /Juventude/ produzidas por outros posicionamentos discursivos.

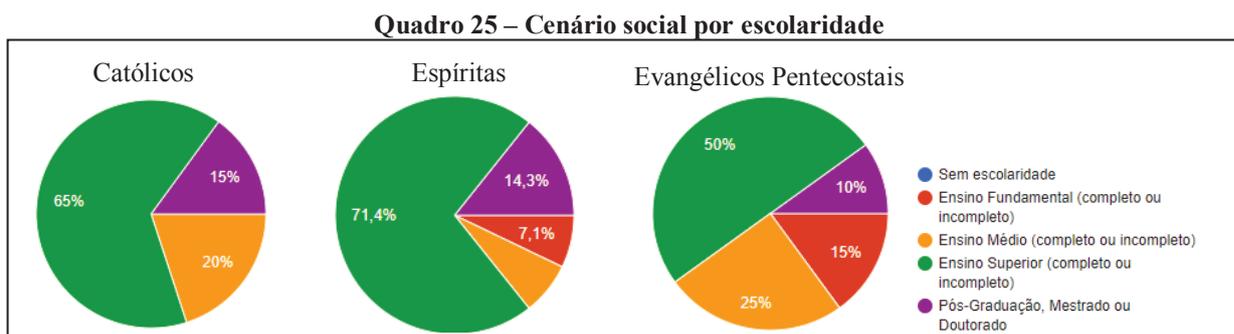
O Quadro 24 apresenta o cenário de abordagem de acordo com o gênero social dos sujeitos pesquisados.



Fonte: Elaborado pelo acadêmico

Assim como no recorte etário, a abordagem dos subgrupos por gênero pôde ser realizada com todos os sujeitos previstos das vertentes católica e evangélica pentecostal. Do discurso espírita, pôde-se constatar um maior número de sujeitos do sexo feminino, em detrimento do número de sujeitos do sexo masculino. Os dados referentes ao gênero, cruzados com os dados da faixa etária, nos forneceu um panorama em que os sujeitos de até 30 anos de sexo masculino compõem o grupo de densidade mais baixa no discurso espírita, sendo seguido pelo número de sujeitos femininos de até 30 anos desse mesmo discurso. Esse cenário parece também transparecer o funcionamento semântico em que /Espírito/ opõe-se a /Apego material/, de forma que os sujeitos jovens (masculino/ até 30 anos) apresentam a tendência em se afastarem do /Espírito/ e se aproximarem do posicionamento que fomenta o apego à vida terrena.

O Quadro 25 apresenta o cenário de pesquisa de acordo com o recorte escolaridade. Salientamos que esse recorte não estava previsto nos procedimentos metodológicos e, portanto, não compõe um novo subgrupo. Ele foi incluído apenas como mais um critério para mapear o panorama social dos sujeitos pesquisados.

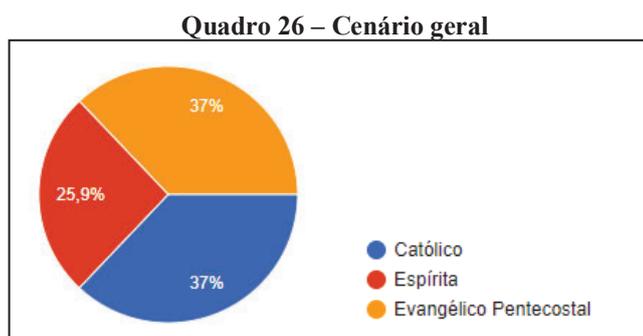


Fonte: Elaborado pelo acadêmico

Os dados de escolaridade, coletados no questionário, apresentaram, nos três grupos, um número expressivo de sujeitos com formação em nível superior. Esse aspecto evoca algumas ponderações que transbordam para além dos objetivos e procedimentos metodológicos deste estudo. Cabe dizer que o grau de instrução não é um fator decisivo para a experiência religiosa e a religiosidade dos sujeitos, no entanto, pode ser visto como um fator que colabora para sua melhor vivência, isto é, o sujeito que tem acesso a um grau elevado de formação e à cultura letrada poderá locomover-se com mais autonomia dentro dos princípios de sua religião. Como se pode observar, o discurso espírita apresenta, dentro de sua configuração, o maior percentual de sujeitos com formação em ensino superior e pós-graduação (85,7%), seguido pelo discurso católico (80%) e, por fim, o evangélico pentecostal (60%). Supomos que esse percentual está atrelado ao número de sujeitos abordados e a sua faixa etária. Vimos que os sujeitos do discurso espírita são, em sua maioria, de idade superior a 30 anos, o que numa linha cronológica oportunizaria maior espaço de tempo para que esses sujeitos investissem em formação superior e pós-graduação, além do que, os seis sujeitos faltantes na aplicação do questionário seriam de idade inferior a 30 anos e filiados à vertente espírita.

Vale destacar que o grupo católico foi o único que não apresentou sujeitos com formação correspondente ao ensino fundamental. Os pesquisados com formação em nível médio, desse grupo, contabilizaram 20% dos sujeitos. O grupo evangélico pentecostal apresentou um percentual de sujeitos com formação fundamental e média que chega à casa dos 40%. Já o grupo espírita somou um percentual de 14,3% de sujeitos com formação em nível fundamental e médio.

O Quadro 26 expõe o cenário geral dos sujeitos pesquisados. Esse quadro apenas sintetiza, em porcentagem, a participação dos sujeitos conforme o número de questionários coletados.

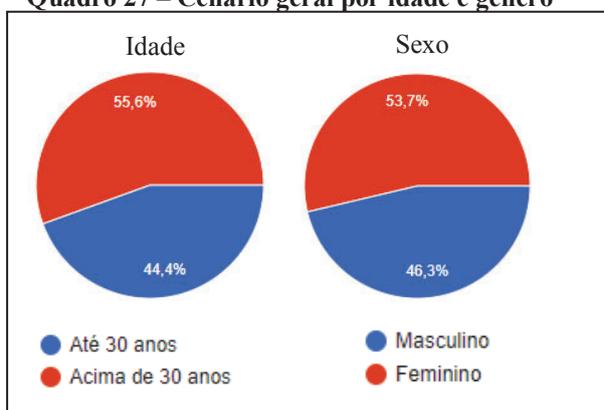


**Fonte: Elaborado pelo acadêmico**

Os procedimentos metodológicos previam a abordagem de 60 sujeitos. No entanto, o grupo espírita não pode ser completado por falta de 6 sujeitos que compusessem os subgrupos de homens até 30 anos (5 sujeitos) e de mulheres até 30 anos (1 sujeito). Dessa forma, os resultados quantitativos foram compostos pela abordagem que se fez a 54 sujeitos. Os demais grupos foram abordados na totalidade prevista.

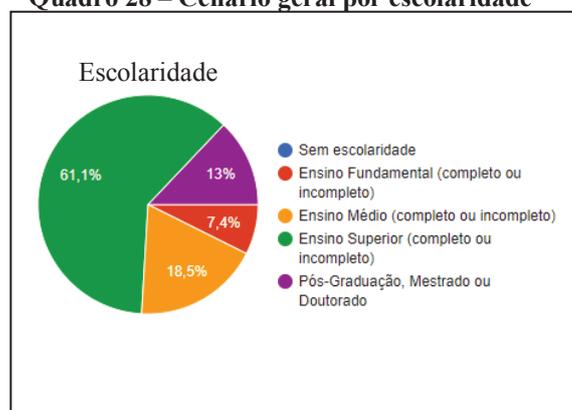
O Quadro 27 ilustra o cenário geral de abordagem dos sujeitos de acordo com os recortes de idade, sexo e o Quadro 28 expõe o cenário de acordo com a escolaridade dos sujeitos pesquisados.

**Quadro 27 – Cenário geral por idade e gênero**



Fonte: Elaborado pelo acadêmico

**Quadro 28 – Cenário geral por escolaridade**



Fonte: Elaborado pelo acadêmico

Salientamos que o cenário formado por quatro subgrupos em cada uma das religiões corroborou o axioma de que um sistema semântico não apresenta diferenças, no que concerne às identidades psicossociais, para o funcionamento discursivo se essas identidades sociais não forem constituídas como uma regra importante para esse discurso. Isso significa que se o sistema semântico não demarca filtros semânticos para restringir as identidades psicossociais (seja homem, seja mulher, seja jovem, seja idoso), é porque elas não se configuram como uma categoria necessária para o funcionamento do discurso. Então, qualquer enunciador, valendo-se da identidade de sujeito discursivamente competente, poderá ser tomado como representante daquela matriz semântica global. Assim sendo, os recortes entre gênero social (masculino/feminino) e faixa etária (até 30 anos/acima de 30 anos), previstos nos procedimentos metodológicos, não apresentaram particularidades significativas no funcionamento dos discursos estudados. Logo, os enunciados obtidos nas respostas dos questionários não serão analisados de maneira vinculada ao gênero ou à idade, salvo quando esses fatores apontarem para alguma coerção semântica própria àquele discurso. Isso posto, passemos aos recortes selecionados dos resultados obtidos na aplicação dos questionários.

### (A) Por que essa religião?

Os enunciados obtidos dos enunciadorees do discurso católico apresentaram as seguintes configurações: */Meus pais são muito católicos e sempre me orientaram para seguir a religião/*, */Mesma de meus pais/*, */Porque toda a família segue esta religião/* e */Vem com a família/*. Esses enunciados apontam para os semas */Soberania/* e */Universalidade/*, além da */Aceitação/*, pois denotam uma das maneiras de como esse discurso se sustenta e como instaura a própria comunidade discursiva. O enunciado */Até os 12 anos por imposição, mas depois por vontade própria/* se amplia para outros semas como a */Consciência humana/*, a */Atração/* e o */Livre arbítrio/* em oposição à */Imposição/*. Já os enunciados */Por abranger valores, crenças e moral semelhante aos meus; Por encontrar nesta subsídio e suportes sobre a compreensão da vida e seus sentidos mais amplos./* e */Porque ela é a base dos valores fundamentais de minha vida./* são regulados pelos semas */Expansão/*, */Aceitação/* e */Reverberação/*.

Os enunciadorees do discurso espírita formulam respostas que denotam o tratamento semântico de */Esclarecimento/* e */Conhecimento/*: */Porque ela responde muitas perguntas que não obtive resposta em outras/*. Ao delegar para o discurso espírita um comprometimento com o saber, o enunciadoree também coloca o Outro em posição contrária, posição que não explica as indagações do sujeito sobre sua compleição humana e as nuances de sua vida (*/Para mim, é muito esclarecedor/*, */é a que mais me parece sensata/*). Além disso, a filiação ao discurso espírita também aparece como um fenômeno de apego à materialidade, isto é, o sujeito, incapacitado de lidar com as agruras materiais, busca na matriz de fé espírita uma explicação que ultrapasse o real tangível e lhe dê condições de lidar com suas inquietações. Desse modo, vê-se claramente a oposição entre a identidade */Espírito/* e a mistura */Apego material/*, tal como expõe o enunciado: */Entrei pela dor, perda do pai, gostei dos fundamentos/*.

Para essa pergunta, os enunciadorees que falam do interior do discurso evangélico pentecostal declararam */A partir do momento que pude discernir o que praticava, além das experiências vividas, constatei que realmente é a mais pura verdade/* e */Porque é a verdade sobre Deus/*. Esses enunciados dão mostra dos semas */Deus/*, */Purificação/* e */Restauração/*. Os semas */Restauração/* e */Aperfeiçoamento/* aparecem nos seguintes enunciados: */Porque esta religião evangélica foi a única que eu aprendi a ter mais fé e me senti mais perto de Deus/* e */Porque tive um encontro com Deus/*.

## **(B) De que maneira você pratica sua religião?**

Essa pergunta recebeu as seguintes respostas dos enunciadores católicos: */Catequese já concluída e grupo de jovens/* e */Indo às missas da minha comunidade e rezando em casa/*. Essas respostas suscitam os semas */Vida sacramental/* como um desdobramento da */Consistência/*, além de reforçar os semas */Expansão/* e */Reverberação/*. A */Reverberação/* também aparece, atrelada à */Universalidade/*, no seguinte enunciado: */Fazendo bem a mim e aos demais, levando a palavra de Deus onde for e praticando minha oração e fé diária./* O bem e a palavra de Deus aparecem aqui como produtos semânticos da */Atração/* de */Deus/* sobre a */Consciência humana/*.

A formação discursiva espírita apresenta uma constituição semântica que entrelaça o campo científico, o filosófico e o religioso. Dessa forma, a maneira com que o sistema semântico gere o discurso também é a maneira pela qual os indivíduos podem colocar em prática a sua fé. Assim, de acordo com o enunciador do discurso espírita, a religião é colocada em prática por meio de */Palestras, atendimento fraterno e assistência social/*, */A prática da caridade moral e material, além de estudo constante/*. Entendemos que a caridade moral posiciona o discurso em seu quadrante filosófico, a caridade material está a serviço de seu aspecto religioso, e, por fim, o estudo constante é uma das condições para que esse discurso continue sustentando sua compleição filosófica. Enfim, o estudo, o trabalho voluntário e a caridade são aspectos que marcam a ação do enunciador do discurso espírita e que denotam a */Dualidade/*, pela preocupação com o outro em tempo da existência presente e consigo mesmo em existências futuras, o */Contato/*, pela busca de informações do mundo espiritual, e a */Evolução/*, pela prática do bem ao outro. A */Evolução/* é, em princípio, um */Deslocamento/* da condição atual de involução para uma condição futura de desenvolvimento espiritual.

Se os principais semas do discurso evangélico pentecostal são */Purificação/*, */Restauração/* e */Aperfeiçoamento/*, então esses semas devem ordenar a produção enunciativa, tal como aparecem nas respostas à pergunta (B), tangíveis nos enunciados */Me conscientizando no dia a dia de como ser melhor/*, */Conhecendo a palavra, orando/* e */Cada dia mais aprendendo a palavra, obedecendo-a e Louvando a Deus, pois só ele merece todo o louvor/*. A busca pela melhora diária é uma coerção de aperfeiçoamento e o conhecimento da Bíblia (*/Palavra/*) é uma das técnicas para essa busca. Todavia, o aperfeiçoamento via conhecimento bíblico não se resume apenas a uma técnica, pois a perfeição buscada somente por meio do texto bíblico é uma indicação do */Fechamento/* desse discurso para outros textos, conforme se vê no enunciado */seguindo as Escrituras/*. Além disso, aparece ao fim do terceiro

enunciado o sema /Purificação/ em sua máxima concentração e que direciona para a identidade de /Deus/, conforme a afirmação */só ele merece todo o louvor/*.

**(C) Como você vê a influência dessa religião em sua vida?**

Como respostas dos enunciadores do discurso católico a essa pergunta, recebemos os enunciados */Me torna uma pessoa melhor/*, como resultado do afastamento do /Mal moral/ e da aproximação a /Deus/; */Quanto mais perto de Deus, melhor estamos. Ele está em todas as coisas, diariamente, e podemos perceber que tudo que pensamos e acreditamos acontece, basta ter fé!/*, que reforça a concepção semântica de /Unicidade/ e /Universalidade/, além de indicar a identidade do fiel em relação a /Deus/; e, também, */a Doutrina Católica, suas Catequeses, Ensinaamentos e Tradição, norteiam minha vida para um caminho de felicidade que me completa a cada dia que a conheço./* Esse enunciado comporta uma diversidade de semas, dentre eles a /Vida sacramental/, o /Congraçamento da igreja/, os /chamados/, além do sema /Atração/ pelo mecanismo da felicidade. A /Doutrina Católica/ e a /Tradição/ apontam para a /Soberania/ e a /Universalidade/ temporal do discurso.

De acordo com os enunciadores do discurso espírita, as influências exercidas pela constante necessidade da prática do bem são o principal motivo para a /Evolução/, além do que resultam para o sujeito como sensações que estão sob as coerções da /Leveza/. Além disso, alguns recortes demarcam ainda a filiação com a /Dualidade/ e o /Desprendimento/. De acordo com os enunciados obtidos, */a prática do bem proporciona um equilíbrio emocional e espiritual/*, pois, */por-se no lugar do outro/* é uma necessidade para evoluir. O discurso que molda os comportamentos sociais e leva os sujeitos a se colocarem no lugar do outro, preocupando-se com suas vulnerabilidades é o mesmo discurso que opera sob os efeitos do /Deslocamento/. Além disso, o exercício do bem só tem sentido se for para o outro, por isso exige um desapego material do sujeito em relação ao seu próprio bem, isto é, */proporciona uma reforma íntima/*.

O enunciado */Tudo, para mim. Acredito que não existe nada mais completo do que saber que Deus me fez a sua imagem e semelhança/* é um produto enunciativo do discurso evangélico pentecostal, mas poderia ser identificado como uma produção do discurso católico, isso porque os dois discursos partilham de uma relação intertextual comum, o texto bíblico. Os semas /Restauração/ e /Vivificação/ aparecem no enunciado */Em tudo que faço, sou, vivo baseada na religião que 'religa' o homem a Deus./* e reforçam o registro negativo de /Queda/. Maingueneau (2008) arrazoa sobre a possibilidade de o jansenismo não existir para os

jansenistas, sendo somente um produto na cabeça do Outro. De mesma forma, podemos perceber que para o enunciador do discurso evangélico pentecostal não existe religião evangélica, existe /Deus/. O processo operado pelos semas /Purificação/ e /Unicidade/promove um apagamento do espaço terreno (religião como instituição) e propõe uma conexão íntima com o sagrado que representa a identidade do discurso, /Deus/, conforme expõem os enunciados */a influência de Jesus na minha vida, me fez amar, perdoar, quem me influencia é Deus e não a religião/* e */Não da religião, mas de Deus, que vai acima da religião/*.

**(D) Como é a sua relação com os demais membros de sua vertente religiosa? E com pessoas de outras práticas doutrinárias?**

Maingueneau (2008a) assevera que a noção de comunidade externa ao discurso invalida a concepção de sistema de restrições semânticas, isso porque a própria comunidade discursiva é também um mecanismo forjado pelo discurso e, portanto, resulta das mesmas coerções semânticas que operam sobre as realidades textuais. Dessa forma, os enunciadores do discurso católico apontam para uma maneira individuada de apreender a realidade social quando afirmam que sua relação com os demais é */uma convivência normal/*. É preciso pensar nos valores semânticos atribuídos ao vocábulo */normal/* com base nos semas desse discurso. O adjetivo normal aponta para uma postura do enunciador a qual imagina que o coenunciador partilhe dos mesmos acabamentos semânticos de normalidade na convivência. Esse é um resultado dos semas /Soberania/ e /Universalidade/, pois denotam que o enunciador vê a realidade social a partir de seus moldes semânticos e espera que o coenunciador também comungue desse mesmo posicionamento, o que promove, por uma questão interdiscursiva, o apagamento do Outro cujo posicionamento é distinto. Na sequência, outro enunciado afirma que */Os padres me visitam em casa e me convidam e atribuem serviços na paróquia. Isso me faz sentir sempre mais envolvido/*. Tal registro permite apreender traços semânticos de /Expansão/ e /Atração/. Também nesse outro enunciado vê-se um efeito de /Atração/, além da /Aceitação/ e da /Aliança/: */Posso dizer que hoje são meus melhores amigos, as pessoas mais compreensíveis, sinceras e dispostas a estarem ao meu lado em qualquer momento de minha vida./*

As respostas obtidas dos sujeitos abordados na vertente espírita apontam para a unanimidade de que os relacionamentos são saudáveis dentro do círculo de convívios no espiritismo. Contudo, um sujeito destacou que, assim como em qualquer religião, há

melindres a serem superados, no entanto, essas marcas são oportunidades para evoluir, pois é uma maneira de resgate da condição de involução. A relação com o Outro é demarcada também pelo respeito e pela cordialidade. No entanto, o sema /Fluidez/ opera incisivamente nesse discurso e traz todas as religiões para dentro do espiritismo sob a tradução de que */todos somos irmãos na fé/*. Dessa forma, o Outro é colocado numa relação de cooperação pelos semas de /Contato/ e de /Desprendimento/, pois é visto pela tradução que o discurso espírita faz dele como Outro posicionamento que busca os mesmos objetivos. Um dado que reforça essa nossa percepção foi o fato de encontrarmos pessoas que se declararam filiadas a outras vertentes religiosas frequentando o Centro Espírita nos dias de visitas a esse local.

No discurso evangélico pentecostal, os valores semânticos de /Unicidade/ aparecem na maneira como a comunidade se organiza, como se pode apreender nos enunciados */É uma relação de família/*, */Somos irmãos e amigos/*, */Somos todos um em Cristo/*. Já a relação com o outro evidencia a necessidade de /Distinção/ e de /Fechamento/. Aqui também vemos a tradução de um tema imposto, a religião do Outro, e esse tema é tratado nos valores de respeito recíproco, sem colocar em ameaça o sema da /Purificação/: */Respeito total – Amigo de todos. Claro que meu guia é a Bíblia, e não temos comunhão, mas respeito e ajuda/*, */É a mesma coisa só que não frequentamos o mesmo ambiente religioso/*, */Tranquila, de modo que não há “debates” sobre a fé individual de cada um/*. A distinção dos ambientes, como espaço de sacralização, aponta para o /Fechamento/ e o destaque para a bíblia indica a /Consistência/ das /Doutrinas bíblicas/ em oposição às /Vicissitudes/, com as quais não se pode ter comunhão.

### **(E) Quais são os símbolos valorizados dentro de sua corrente religiosa?**

O discurso católico opera, no campo simbólico, com avultada força nos semas /Assimilação/, /Sincretismo/ e /Reverberação/, decorrentes da /Expansão/ e da /Universalidade/: */O terço/*, */Terço, cruz, bíblia, Santos/*, */A Santa Cruz, a Virgem Maria, os Santos e Mártires, a Eucaristia, a Santa Missa/*, */A Bíblia, o terço, a vela, a imagem de Santos ou de Jesus são símbolos que estão sempre presentes/*, */Batismo, água, vela, cruz, hóstia, cálice, altar, estola, óleos santos/*. Esses símbolos aportam valor ao discurso católico e são tratados a partir da rede semântica de /Consistência/ e /Estabilidade/, além dos desdobramentos de /Vida sacramental/, /Abertura para os santos da Igreja/ e /Congraçamento da Igreja/.

A /Fluidez/, o /Deslocamento/, o /Desprendimento/ e, principalmente, a identidade /Espírito/ levam o discurso espírita a operar numa lógica de leveza e simplicidade, de forma que a doutrina espírita, de acordo com o enunciador que fala a partir dela, não cultua qualquer tipo de símbolo: */Seguimos as obras básicas da codificação de doutrina espírita, pregando a simplicidade como Jesus, não há rituais, nem paramentos, nem imagens/*. Nesse aspecto, destaca-se também que a /Fluidez/ desse discurso na maneira como os indivíduos acessam o Centro Espírita. Os trabalhos são realizados em dias e horas fixas. Os sujeitos que carecem de orientação espiritual chegam a qualquer momento dentro daquela janela de horários, recebem sua sessão de acolhimento e depois vão embora, muitos, inclusive, acessam ao centro logo após saírem do trabalho, característica que denota a ínfima relação desse discurso com práticas ritualísticas. É importante destacar, contudo, que, apesar da unanimidade dos sujeitos em apontar a exoneração de símbolos, a figura de Jesus constitui-se como um material simbólico central do espiritismo, seja na prática similar do bem, seja como figura legitimante na propagação desse discurso. Essa figura não apareceu na Literatura Dogmática analisada exatamente pela preocupação do discurso espírita em eliminar, enquanto ciência, qualquer produção simbólica. Vale destacar que na entrada do Centro Espírita o visitante se depara com uma mesa longa e sobre ela alguns papéis recortados no tamanho para bilhetes. Esse espaço é reservado para que as pessoas, em vida, deixem recados para seus entes queridos desencarnados. Essa organização semântica reforça os semas de /Comunicação com o mundo futurístico/ e /Contato/, materializados nessas práticas simbólicas.

Conforme já vimos, os símbolos são dotados de uma capacidade metafísica de evocar o sagrado sem perder a sua composição material. No entanto, para além dos símbolos materiais e palpáveis, podemos apreender também símbolos imateriais como a */fé em Jesus/*, a */Trindade divina/* e a */presença de Deus/*. No discurso evangélico pentecostal, a função semântica de /Purificação/ e de /Unicidade/ filtra até mesmo a gama de representações simbólicas e hierofanias. Assim, os símbolos destacados pelo enunciador desse discurso são */a Santa Ceia/* e a */União da igreja/*, como marcas de /Unicidade/ e /Vivificação/. A noção de símbolo implica, para o enunciador do discurso evangélico pentecostal, apenas uma representação do real e, conseqüentemente, uma negação do verdadeiro real. Nesse particular, o tratamento semântico dado à palavra símbolo também sofre um processo de expurgação em prol da manutenção identitária de /Deus/ e de seus desdobramentos, como se pode ver nos enunciados */Não diria que é um símbolo, mas, sim, o centro, Jesus/* e */Não existe símbolo. Existe Pai, Filho e Espírito Santo/*. Essa forma de tratamento semântico sobre o vocabulário é uma postura intermediária do discurso evangélico pentecostal, pois, pelo processo de

/Purificação/, alguns enunciadores silenciaram diante de tal pergunta, já que, de acordo com o sema /Fechamento/ para tudo que se opõe a /Deus/, não há a possibilidade, dentro desse universo semântico, de que exista símbolos.

**(F) Como você vê a morte a partir da sua religião?**

Para essa pergunta, poderíamos supor que as respostas dadas pelo enunciador católico são, em parte, similares às respostas dadas pelo enunciador evangélico pentecostal. No entanto, como afirma Maingueneau (2008a), as regras semânticas de um discurso não permitirão que o discurso-paciente apareça ser ter sido traduzido pelas categorias semânticas do discurso-agente. Assim, por mais análogos que pareçam os posicionamentos aqui apresentados, os semas que os moldaram são distintos. Portanto, ainda que vista de maneira similar na superfície linguística, a morte é um fenômeno discursivo construído por coerções distintas.

No discurso católico, a morte compreende as concepções de passagem para o céu, encontro com Deus e a possibilidade de vida após a morte. O enunciado */A compreensão da morte perpassa o entendimento da Salvação de Cristo do gênero humano, da qual esta é consentida pelo homem através de sua passagem pela vida, através de seu modo de viver/* expressa os principais semas captados desse discurso, pois aponta para a identidade de /Deus/, por meio da Salvação de Cristo, expressa no desdobramento semântico /Aliança/, bem como indica a mistura da /Consciência humana/ e o resultado do sema /Livre arbítrio/, apreendidos do consentimento do homem em vida. Assim, a estrutura simbólica de morte preserva a condição de escolha humana em aproximar-se de Deus e, por sua condição de existência perene, aporta valor ao discurso católico pelos semas /Universalidade/ e /Liberdade humana/.

A compreensão do enunciador do discurso espírita reúne no entendimento de morte vários semas. A princípio, a morte corporal é traduzida nos semas /Passagem/, /Desprendimento/, /Leveza/ e /Serenidade/. Além disso, a Contrariedade que resulta no sema (não C) /Apego material/ é a concepção inversa de morte para o enunciador espírita, pois apegar-se à /Corporalidade/ é afastar-se da identidade /Espírito/, além do que é garantia de sofrimento, de acordo com os semas /Isolamento/, /Morosidade/ e /Ruptura/(*/A morte do corpo físico é necessária/*). Assim, a concepção de morte física é superada e sustentada no sema /Libertação/: */A religião espírita matou a morte/*. Sobre esse mesmo fenômeno vê-se operar os semas /Deslocamento/ (*/Um retorno à casa do pai/*), /Fluidez/ e /Dualidade/ (*/Um processo de transição entre carne e Espírito, dentro da lei natural de reencarnação/*).

O sistema semântico do discurso evangélico pentecostal apresenta a mesma expressão de encontro com Deus, passagem para a vida eterna e descanso eterno, tal como registrado no discurso católico. Contudo, as categorias semânticas que norteiam esse discurso são de outra ordem, pois apontam para a /Purificação/ e para o retorno da /Unicidade/ (*/Quando nosso corpo morre, renascemos em Cristo na eternidade/*), por meio do /Fechamento/, do /Aperfeiçoamento/ e da /Seletividade/ (*/Um encontro com Deus, para quem estiver preparado/*). O fenômeno morte, norteado pelos princípios evangélicos, opõe-se à /Queda/ e à /Morte/, pois está concentrado nos semas /Jesus/ e /Salvação/, tal como se pode ver nos seguintes enunciados: */É a passagem da vida terrena, para a vida eterna/* e */Como descanso eterno, como vida com Cristo no paraíso celestial/*.

**(G) Há alguma literatura ou produção literária valorizada por sua vertente religiosa?**

Maingueneau (2008a) afirma que uma biblioteca serve como um fator de qualificação dos enunciadores de determinado discurso. Assim, dentro dos moldes semânticos do discurso católico pode-se perceber a abertura que esse discurso promove como forma de garantir a /Expansão/, a /Soberania/ e a /Universalidade/. Além disso, por se basear na estratégia semântica de /Atração/, é importante para esse discurso ampliar-se ao maior número de indivíduos para que, assim, todos os exemplares da /Consciência humana/ sejam atraídos para /Deus/. Alguns enunciados dão mostra dessa ampliação: */Sim, a própria Bíblia é vista como um dos tripés da Igreja Católica, juntamente com seu Magistério e Tradição. Além destes, pode-se citar milhares de obras ao longo de 2 mil anos, dos mais diversos doutores da Igreja, Santos, Papas, pregadores, virgens, leigos, consagrados e consagradas/* e */ Bíblia, Catecismo da Igreja Católica, YouCat, Documentos da Igreja, Encíclicas, existe uma rica Bibliografia/*.

Para essa pergunta, a rede semântica do discurso espírita amplia sua abrangência e se posiciona tanto no campo discursivo religioso, quanto no campo científico-filosófico, uma vez que, como religião, o discurso espírita preza pelas atitudes basilares de caridade e estudo constante. O estudo constante depende de uma produção textual ampla e evolutiva, assim, o enunciado */a literatura espírita/* sugere a existência desse compêndio filosófico-doutrinário dentro dos campos religioso e científico. Além disso, as respostas evidenciam a principal produção do discurso espírita, a qual sustenta a identidade semântica /Espírito/ e os semas /Esclarecimento/ e /Conhecimento/, as obras básicas de Allan Kardec. A relação do enunciador espírita com a literatura espírita é uma relação de necessidade implicada nos semas /Evolução/ – a vida como oportunidade para compreender o mundo futurístico – e

/Deslocamento/, isto é, uma saída do local da /Ignorância/ e da /Penumbra/ para o local do /Esclarecimento/.

As coerções semânticas de /Unicidade/ e de /Purificação/ operam explicitamente nas relações intertextuais do discurso evangélico pentecostal. Dos sujeitos consultados, alguns responderam que não há nenhuma literatura valorizada por esse discurso. Esse posicionamento está atrelado ao sema /Distinção/, pois a Bíblia, para o discurso evangélico pentecostal, como vimos, não se trata de um discurso, mas da /Palavra de Deus/, por isso a negação. Outra parte dos sujeitos pesquisados foi unânime em afirmar que o único livro valorizado e assumido como manual da vida cristã evangélica pentecostal é a /Bíblia/.

Sabemos que o sistema semântico de um discurso opera em todas as movimentações e produções de tal discurso, além disso, a multiplicidade de arranjos discursivos balizados por uma matriz semântica gera um universo de sentido impossível de ser apreendido em sua totalidade. Quanto a essa impossibilidade, estamos tranquilos, pois nossa preocupação, antes de captarmos o discurso em sua totalidade, é apreendermos as coerções semânticas que esse discurso impõe na construção de um modelo discursivo. Assim, entendemos que o modelo discursivo gera, para os sujeitos posicionados no interior de um discurso individuado, uma competência discursiva que lhes capacita a enunciarem-se em nome daquele discurso. Do ponto de vista antropológico, a competência discursiva é o fator que molda o ethos cultural daquela comunidade, também constituída por um sistema semântico individuado. Frente a isso e após perpassarmos os enunciados dos sujeitos pesquisados em cada uma das vertentes religiosas, apresentamos, na sequência, o Quadro 29, com a finalidade de ilustrar o panorama dos principais semas obtidos dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal.

**Quadro 29 – Panorama semântico de registro positivo (M+)**

<b>Principais semas obtidos do discurso Católico</b>	<b>Principais semas obtidos do discurso Espírita</b>	<b>Principais semas obtidos do discurso Evangélico Pentecostal</b>
Identidade: Deus Alteridade: Mal moral Soberania Universalidade Atração Livre arbítrio Adaptação Versatilidade Assimilação Sincretismo Expansão Aceitação Reverberação Aliança Abertura para os santos da Igreja Congraçamento da Igreja Liberdade humana	Identidade: Espírito Alteridade: Matéria Fluidez Deslocamento Esclarecimento Conhecimento Aceitação Dualidade Contato Leveza Passagem Desprendimento Serenidade Fenômenos sobrenaturais Compleição científica e filosófica Evolução	Identidade: Deus Alteridade: Pecado Unicidade Purificação Jesus Espírito Santo Crentes Seletividade Fechamento Distinção Restauração Vivificação Aperfeiçoamento Doutrinas bíblicas Reunião dos santos Perdão Salvação

**Fonte: Elaborado pelo acadêmico**

Vemos que a identidade discursiva dos três sistemas semânticos é construída na relação que cada discurso estabelece com o transcendente. Essa capacidade de acessar o transcendente por meio da reflexão, do sonho e da imaginação é compreendida por Schiavo (2004) como experiência religiosa. Apesar de cada sistema semântico promover o acesso ao sobrenatural para legitimar sua origem, cada um o faz de maneira distinta e coordenado por restrições diferentes. As formas como a alteridade é construída também se distingue e, por essa distinção, se pode entender a composição da identidade (daquilo que se nega ser). O discurso católico aponta como alteridade o Mal moral, oposição de Deus. Assim, as experiências religiosas dos indivíduos serão classificadas como experiências com Deus, enquanto que a falta delas será denominada como falta de Deus (que é o bem Moral) e ação do Mal moral.

Já o discurso espírita fundamenta a identidade de Espírito em oposição à Matéria. Dessa forma, as experiências religiosas dos sujeitos são entendidas como experiências espirituais, enquanto que a negação delas deve-se a um apego à matéria e, conseqüentemente, opõe-se ao esclarecimento pretendido pela identidade Espírito. O discurso evangélico, por sua vez, constitui sua identidade com o transcendente Deus e fundamenta o Pecado como sema de extrema oposição a Deus. Assim, o sujeito seguidor dessa vertente é levado a classificar suas ações, seu entorno e o mundo entre objetos que se aproximam de Deus e objetos que se afastam de Deus, de forma que a aproximação de Deus resulta no sema Purificação e Restauração, já o distanciamento de Deus resulta na classificação de Pecado.

Desenvolvido esse percurso de exploração sobre os enunciados dos fiéis de cada vertente religiosa e os temas levantados de cada discurso, faremos, nas Considerações finais, a retomada de alguns aspectos importantes implicados na execução da pesquisa, além dos arazoamentos sobre os traços metodológicos que nortearam este trabalho.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desenvolvidos os itinerários analíticos dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal, apreendemos prolíficos resultados, os quais nos permitem registrar algumas ponderações sobre a investigação realizada. O tema sobre o qual se realiza esta pesquisa aborda o (inter)discurso, a competência discursiva e as práticas discursivas católicas, espíritas e evangélicas pentecostais. O estudo dos sistemas religiosos supracitados a partir de sua composição discursiva fortalece, ainda que de forma singela, as investigações acadêmicas de Análise do Discurso, de vertente francesa, sob a perspectiva teórico-metodológica desenvolvida por Dominique Maingueneau. Ademais, a proposta de interface teórica executada por esta pesquisa amplia os espaços de discussão nos estudos da Antropologia da Religião, conforme havíamos previsto nas questões norteadoras.

Conseguimos indagar o nosso objeto de estudo e obter algumas respostas para as questões norteadoras desta pesquisa. A primeira questão asseverava que o primado do interdiscurso e seus desdobramentos teóricos possibilitariam analisar discursivamente os exemplos de fé católico, espírita e evangélico pentecostal. O levantamento dos modelos discursivos nos permitiu entender as composições interdiscursivas e interpretar alguns dos comportamentos de cada discurso. Ficou evidente que a constituição semântica de um discurso depende da negação aberta contra seu Outro. Como exemplo ilustrativo desta primeira questão norteadora, destacamos a tematização antagônica da morte no discurso católico e no discurso espírita. O discurso católico fortalece seu entendimento de morte – e seu posicionamento discursivo – quando refuta a possibilidade de reencarnação, tratamento semântico que fundamenta a fé espírita. A concepção de vida e morte no discurso espírita opõe-se à ressurreição discursivizada pelos discursos católico e evangélico pentecostal, pois compreende que a vida humana, espiritualizada, superou a condição de finitude imposta pela morte. Há que se destacar também a intensa dedicação do discurso católico em apagar as diferenças identitárias contidas em outros discursos cristãos que não se declaram católicos sob a titulação generalizada de “Igreja cristã”. Além disso, pudemos perceber que o discurso evangélico pentecostal opera sob a regra básica de fechamento para o Outro, a fim de garantir a pureza do discurso, enquanto que o discurso católico promove uma assimilação do Outro nas modalidades de seu sistema. Já o discurso espírita compreende os demais na categoria de irmãos na fé e filhos do mesmo pai, posicionamento discursivo pelo qual se dilui as diferenças em prol de uma identidade espiritualizada.

A segunda questão norteadora assentia que as práticas religiosas católicas, espíritas e evangélicas pentecostais poderiam ser apreendidas discursivamente por sua materialização no interior desses discursos. No tratamento dado aos discursos produzidos pelos sistemas semânticos em análise, foi possível apreender, exclusivamente pelo manejo linguístico dos enunciados de cada sistema semântico, nuances simbólicas e culturais que persistem em cada vertente religiosa. No modo de coesão do discurso católico, por exemplo, avultou-se a investida por legitimação desse discurso por meio das retomadas constantes a um conjunto de textos já produzidos pelo mesmo sistema como forma de validação. Os sujeitos empíricos que estiveram reunidos no Concílio de Trento, em 553, e no Concílio de Florença, em 1442, já não estão mais no controle da Igreja, nem sequer estão vivos, mas os tratados acordados naqueles eventos são retomados pelo enunciador do discurso do Catecismo (1997) como forma de construir uma imagem de apego às tradições, sendo que o passado histórico da Igreja só pode ser acessado pelo que perdurou na língua, enquanto estrutura discursiva. É possível afirmar que as vertentes religiosas em questão se sustentam enquanto comunidade religiosa porque se consolidam, para a vivência da fé, em uma comunidade discursiva oriunda do mesmo sistema semântico. A matriz semântica do discurso espírita, por exemplo, aponta para uma composição dêitica de tempo, que compreende o grande percurso da vida, e de espaço, que é deslocado para o campo espiritual. Essa configuração de dêixis garante fluidez temporal e geográfica ao discurso.

A terceira questão norteadora afirmava que os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal constituíam um espaço discursivo, no interior do interdiscurso, no qual se antagonizariam os valores de fé de acordo com os tratamentos semânticos de cada posicionamento discursivo. A construção do modelo discursivo de cada vertente religiosa nos permitiu, pelas operações de Contrariedade (não C/ não E), constatar que os registros negativos de cada discurso configuram-se em um espectro discursivo que expõe a maneira de como um discurso concebe o seu Outro. A abordagem aos sujeitos da pesquisa promoveu uma triangulação dos resultados obtidos na análise dos planos constitutivos e na esquematização do modelo discursivo. Os enunciados obtidos por meio da aplicação do questionário semiestruturado fortaleceram a proposição de que em cada matriz religiosa operam inúmeros valores semânticos e que, por sua relação antagônica, fazem dessas três diretrizes simbólicas e discursivas um espaço discursivo fértil para a proliferação de sujeitos adequados aos modelos de competência discursiva.

A quarta questão norteadora previa que a relação entre os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal, por vias da polêmica da interincompreensão regrada, dava-se pelos

simulacros que cada discurso constrói sobre as restrições semânticas de seu Outro no interdiscurso. Com base nos modelos semânticos levantados por cada uma das religiões, por meio do estudo da Literatura Dogmática de cada uma delas, foi possível pinçar, dos enunciados produzidos pelos fiéis, alguns dos pontos nevrálgicos em que se gera a polêmica da interincompreensão regradada e identificar quais são os simulacros produzidos pelos sujeitos para interpretar, segundo as regras de seu sistema, as composições discursivas do Outro. A reencarnação, por exemplo, é uma temática que aparece no discurso espírita como base para a identidade desse discurso e como resultado de seus semas. Já no discurso católico e evangélico pentecostal há uma postura de rechaço da noção de reencarnação – marcada abertamente pelos enunciadores. A reencarnação é traduzida, nos termos dos discursos católico e evangélico pentecostal, como uma doutrina antibíblica, em oposição ao fenômeno discursivo de ressurreição, o qual sustenta a restauração proposta pelo discurso evangélico pentecostal e a aliança com Deus, prevista no discurso católico. Os bens simbólicos e a literatura de cada religião também aparecem como resultado semântico e o comportamento do outro como contrariedade a esse resultado. A purificação do discurso evangélico pentecostal dá condições para que se produza uma Declaração de Fé, sob a inspiração do Espírito Santo – que é a mesma inspiração bíblica. Já o discurso católico reúne todas as vozes da Igreja – de todos os tempos e lugares – para moldar sua produção doutrinária no Catecismo. O discurso espírita, por sua vez, estabiliza-se sobre produções de cunho espiritual, isto é, obras psicografadas de ordem sobrenatural, já que esse é um sema identitário de alta concentração desse discurso.

A quinta questão norteadora apontava que o enunciador do discurso católico, do espírita e/ou do evangélico pentecostal constitui-se como um lugar discursivo que tende a ser ocupado pelos indivíduos que são discursivizados como exemplos de fé. É a partir do enquadramento da semântica global de cada discurso que se pode vislumbrar um modelo de competência discursiva, isto é, um *optimum semântico* que regula o sistema por meio das coerções discursivas que se fazem sobre o enunciador. Entendemos que o estudo do enunciador do discurso religioso – capaz de reconhecer os semas compatíveis ao seu sistema discursivo e de rechaçar os temas vetados por seu discurso – permitiu-nos apreender sujeitos que ocupam essa identidade discursiva competente e que, no campo simbólico, são tomados como exemplos de fé. No campo discursivo, esses sujeitos são construídos enunciativamente, de forma que sua fé é interpretada para o campo da língua para ser vivida. Contudo, algumas perguntas do questionário receberam como respostas o enunciado /*Não sei*/, cujo valor discursivo, para nós, indica que esse sujeito não encontrou, naquilo que conhece do sistema

semântico ao qual se filia, práticas de fé que pudessem ser traduzidas para o campo da língua. Isso não significa uma falha imprevista no sistema semântico, mas denota uma habilidade discursiva ainda não desenvolvida.

As questões norteadoras previstas neste estudo ocasionaram a elaboração do seguinte objetivo geral: analisar o discurso de três vertentes religiosas (católica, espírita e evangélica pentecostal), buscando compreender as restrições semânticas que cada sistema impõe para a construção de um modelo de competência discursiva tido como exemplo de fé. O objetivo, para melhor aproveitamento em sua aplicação, foi segmentado em cinco objetivos específicos.

a) apreender os discursos católico, espírita e evangélico pentecostal a partir do primado do interdiscurso; tal objetivo já nos oportunizou resultados contundentes, pois a construção dos modelos discursivos permitiu identificarmos as coordenadas semânticas que operam em cada discurso e apontar a presença do Outro no cerne de cada identidade discursiva;

b) examinar as práticas religiosas católica, espírita e evangélica pentecostal materializadas no discurso; com vistas a esse objetivo, a Literatura Dogmática e os sujeitos nos serviram como prolífero material de análise. Não fosse pela via discursiva, quiçá não houvéríamos conseguido apontar tantas nuances de cada comunidade. As regulações das relações humanas em cada comunidade discursiva são regulações semânticas que permitem a constituição daquela comunidade, não prévia, nem posterior, mas unida a efervescência daquele discurso;

c) verificar as restrições do sistema semântico global do discurso católico, espírita e evangélico pentecostal que fundamentam as práticas religiosas; esse objetivo nos orientou para a realização da análise dos planos constitutivos possíveis sobre a Literatura Dogmática de cada vertente religiosa. Com a clareza de como operam os planos constitutivos de cada discurso, pudemos executar o objetivo seguinte;

d) averiguar as relações que esses discursos estabelecem entre si no campo discursivo religioso, por meio dos simulacros construídos no movimento enunciativo de interincompreensão regrada; este objetivo nos forneceu muitos simulacros dentro da literatura dogmática de cada religião. A construção dos modelos discursivos esquematizaram as operações executadas sobre os eixos semânticos, de maneira que pudemos levantar os principais semas de cada discurso e confrontá-los com seu registro negativo. A abordagem aos sujeitos, então, serviu como etapa de corroboração dos modelos discursivos, uma vez que os enunciados coletados apresentaram as mesmas regularidades semânticas identificadas na matriz discursiva de cada literatura dogmática;

e) investigar o estatuto do enunciador no discurso católico, espírita e evangélico pentecostal a partir dos sujeitos que são discursivizados como exemplos de fé. Este objetivo coaduna-se ao anterior, uma vez que os sujeitos abordados em cada matriz religiosa apresentaram um domínio eficaz da competência discursiva prevista no sistema semântico de sua religião. A performance enunciativa dos sujeitos permitiu perceber as produções enunciativas compatíveis com as categorias semânticas de seu discurso, além de identificar, na postura de silenciamento, de fechamento e de assimilação, as categorias vetadas e traduzidas para o discurso-agente. Assim, o estatuto do enunciador de cada vertente religiosa apresentou marcas das regulações semânticas que seu discurso valoriza e coíbiu os registros negativos, pela polêmica de interincompreensão, dos modelos antagônicos captados do sistema semântico global de cada discurso.

Nesse diapasão, a tese defendida por esta pesquisa é assim expressa: os exemplos de fé que se depreendem do discurso religioso, em especial, do discurso católico, do espírita e do evangélico pentecostal são produtos da competência discursiva gerada no interdiscurso e regulada pelo sistema de restrições de cada um desses discursos. A pesquisa desenvolvida traz à luz a composição do sistema semântico de cada vertente religiosa, reforçando que a vivência transcendental, assim como qualquer outra experiência humana, se traduz para o terreno da língua, isto é, a profissão de fé é executada por meio da língua. As análises apontaram inúmeras diferenças entre cada discurso e destacaram o universo de sentido que se cria dentro de cada religião, podendo ser explicado apenas por meio dele mesmo. A transferência de um discurso a outro se mostra impossível, dado que um discurso só admite o seu Outro se traduzido nas categorias de seu sistema. Assim, por exemplo, a leitura da bíblia é para os católicos um ato de atração de Deus sobre a consciência humana, para convencê-la de sua condição de pecado, enquanto Mal moral. Já a leitura da bíblia para os evangélicos pentecostais é guiada por um princípio de purificação e união com Deus, como forma de reverter a Queda e suas consequências. Já a doutrina espírita vê a bíblia como mais um material que possibilitará ao encarnado esclarecer-se sobre o mundo espiritual e, ao colocar em prática os preceitos estudados tanto na bíblia quanto nos demais livros, progredirá em sua reforma íntima.

No que se refere aos objetivos de estudo, classificamos esta pesquisa como exploratório-descritiva. Quanto aos seus procedimentos técnicos, este trabalho se une às pesquisas bibliográficas, documentais e pesquisa de campo, sendo sua abordagem qualitativa. O capítulo metodológico explanou sobre as implicações da semântica global e seus planos constitutivos, além da competência discursiva e dos simulacros produzidos por cada

posicionamento. O referido capítulo empreendeu a construção do percurso metodológico como dispositivo de análise desta pesquisa.

Após o levantamento bibliográfico, este estudo nos permitiu construir um dispositivo teórico-metodológico que considerasse as hipóteses e orientações de Maingueneau (2008a), atendesse aos objetivos desta pesquisa, bem como fosse sensível às particularidades do discurso religioso (além de mostrar-se válido para a análise de discurso de outros campos discursivos) e das práticas de fé. Esse constructo comprovou-se frutífero e inovador, uma vez que os objetivos foram alcançados e o objeto de pesquisa pôde ser manipulado de maneira consistente.

O marco teórico deste estudo partiu da perspectiva enunciativo-discursiva, desenvolvida por Maingueneau (2004, 2008a, 2008b, 2008c), embasando-se nas categorias teóricas do primado do interdiscurso, da competência discursiva, do sistema semântico global, dos planos discursivos, da polêmica da interincompreensão regrada e dos simulacros. As categorias teóricas de base linguística foram concatenadas aos princípios científicos sobre a religião, as representações simbólicas, a relação da linguagem com o sistema religioso e o mito, dos estudos da Antropologia da Religião, com base em Bourdieu (1974, 1989), Cassirer (1992), Eliade (1979, 1992, 1998) e Geertz (2008).

Os *corpora* constituídos para este estudo foram tomados do que denominamos, no capítulo 4, como Literatura Dogmática, publicada pelas três vertentes religiosas e questionário semiestruturado<sup>28</sup> junto a seguidores de cada uma das religiões. Para a primeira etapa da pesquisa, nossa atenção esteve voltada para a Literatura Dogmática católica, espírita e evangélica pentecostal como maneira de apreendermos o discurso de si sobre si, isto é, os materiais publicados em cada posicionamento discursivo nos quais é retratado o modelo de competência discursiva oferecido pelo sistema que molda tal posicionamento. A etapa de abordagem dos sujeitos foi realizada por meio de questionário semiestruturado aplicado a 60 sujeitos, 20 de cada religião. Tal etapa compreendeu a abordagem dos sujeitos de cada sistema religioso, a fim de acessar as construções enunciativas em suas práticas de fé sob as restrições de seu próprio posicionamento discursivo e a instauração de um estatuto do enunciador alinhado à conjuntura semântica de cada discurso.

Conforme registrado nas análises, destacamos que o recorte executado sobre os sujeitos, dividindo-os em duas faixas etárias – i) até 30 anos e ii) acima de 30 anos – e dois grupos de acordo com o gênero social, demonstraram-se recortes desnecessários nos discursos católico e evangélico pentecostal, pois os resultados obtidos por meio dos questionários não

---

<sup>28</sup> Consta no Apêndice A.

apresentaram diferenças significativas entre as faixas etárias delimitadas ou os gêneros sociais apontados. Esse aspecto evidenciado configura-se como um resultado bastante importante para a validação da tese, uma vez que, se os sujeitos são regulados pelo mesmo sistema semântico, então as diferenças sociais, etárias, ou quaisquer que sejam, não serão impressas no discurso, a não ser que o próprio sistema semântico estabeleça a relevância dessas diferenças para o seu funcionamento. No caso desses dois sistemas semânticos (católico e evangélico pentecostal), a identidade social dos indivíduos é apagada para dar espaço a uma identidade enunciativo-discursiva que dá fé ao seu discurso, assim, os enunciadores, como corpos construídos para a legitimação do discurso religioso, passam por um filtro que veta a sua marcação social e prioriza a sua ligação genuína com o transcendente.

Fenômeno diferente identificamos no funcionamento do discurso espírita, pois conseguimos abordar sujeitos com mais de 30 anos com facilidade, homens e mulheres. Digase de passagem, a comunidade discursiva é marcada por indivíduos acima dessa faixa etária. Dos sujeitos abordados, todos apresentaram a mesma lógica semântica prevista pelo sistema que geriu também a produção da Literatura Dogmática espírita. No entanto, nossa pesquisa enfrentou dificuldades para encontrar sujeitos com menos de 30 anos e, a nosso ver, esse parece ser um dado importante de pesquisa. Entendemos que as coerções semânticas exercidas pelo sema identitário /Espírito/ em oposição ao sema /Apego material/ atuam sobre os sujeitos em sua prática de fé, de modo a fazê-los afastarem-se de todos os objetos que promovem a Concentração sobre a tentativa de aproximá-los da realidade espiritual. Assim, supomos que os indivíduos com idade inferior a 30 anos, pela sua composição psicológica e biológica – e até hormonal –, não apresentam interesse em submeterem-se a essa realidade discursiva, o que explicaria a baixa no número de sujeitos desse recorte.

A estrutura textual desta pesquisa foi apresentada em quatro capítulos. No primeiro capítulo, conclamamos a voz de estudiosos da Antropologia da Religião para consolidarem as concepções de religião e de homem. O capítulo se dividiu em três seções: capacidade simbólica e linguagem, sistema cultural, ethos cultural e as conceituações de mito. O segundo capítulo percorreu um crescente na Análise do Discurso, partindo das concepções de discurso e análise de discurso, conforme constructo teórico de Dominique Maingueneau. As seções que compuseram este capítulo abordam o primado do interdiscurso, a noção de competência discursiva, interincompreensão regrada e simulacro, a semântica global e os planos constitutivos do discurso. O terceiro capítulo contextualizou o estudo com a elaboração de um roteiro histórico sobre as três vertentes religiosas no mundo e no Brasil. Em seguida, o capítulo apresentou os *corpora* de pesquisa, os procedimentos metodológicos e o dispositivo

de análise. O capítulo seguinte estruturou as análises dos *corpora*, restringindo-se às investigações sobre a Literatura Dogmática dos planos constitutivos dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal. Com base nesses três registros, realizamos o levantamento dos semas de cada discurso por meio das operações de Concentração, Contrariedade e Enfraquecimento, executadas sobre os eixos semânticos Relação, Número, Espacialidade, Consistência relativa, Intensidade relativa e Mobilidade relativa. A abordagem dos sujeitos consta na subseção em que realizamos a apresentação de alguns recortes enunciativos para o levantamento de simulacros produzidos por motivação da polêmica da interincompreensão regrada. Por fim, as Considerações Finais retomam os traços metodológicos da pesquisa e intentam refletir sobre alguns resultados obtidos por meio do dispositivo metodológico.

As contribuições sociais desta pesquisa são forjadas no entrecruzar de coerções semânticas de um para outro discurso, ressaltando que a constituição de cada identidade discursiva depende da diferença que tal identidade encontra no seu Outro. Dentro do processo de constituição pela diferença, compreendido como heterogeneidade constitutiva, a promoção de um espaço democrático e igualitário só se faz se a moeda de troca for a tolerância. Assim como a fé, a tolerância pode ser manifestada em práticas discursivas. Como contribuições acadêmicas, contamos com a possibilidade de que esse estudo tenha explorado de maneira satisfatória o quadro teórico-metodológico da Análise do Discurso, de vertente francesa. Além disso, esperamos ter promovido uma ampliação de sua aplicação nos fenômenos discursivos que constituem a sociedade brasileira. Enfim, regalamos à academia esta singela escrita na pretensão de fortalecer os estudos nos campos da Análise do Discurso e da Antropologia da Religião.

É possível apontar que cada um dos planos constitutivos analisados evidenciou traços discursivos identitários que embasavam as práticas discursivas – e, conseqüentemente, práticas de fé – dos discursos católico, espírita e evangélico pentecostal. A intertextualidade, por exemplo, nos permitiu apontar que a relação entre o discurso católico e outra formação discursiva é uma relação de atração, de sedução. Isso significa que o Outro é sempre um alvo a ser apagado e sacralizado para partilhar de uma mesma concepção de mundo. Expandir e universalizar o discurso são características interdiscursivas do enunciador que fala em nome da fé católica. Já o discurso evangélico pentecostal olha o seu Outro como marca da Queda e que pode ser levado à restauração pela obra de salvação. O discurso espírita, de sua parte, propõe uma visão irmanada do Outro. Essas atitudes enunciativas intentam que o discurso seja incorporado pelo coenunciador de forma a fortalecer a comunidade discursiva. O enunciador que incorpora os filtros semânticos – e, portanto, os valores simbólicos – de um

discurso é capaz de traduzir os valores antagônicos aos seus nas categorias de seu sistema semântico. Essa confluência implica sempre uma oposição entre o desejo de normatividade do mundo e o discurso do Outro. O Enunciador fervoroso vive a constante angústia entre o verdadeiro real instaurado pelo seu discurso como um universo cosmogônico e o irreal difuso e caótico proveniente do Outro. Saber deslocar-se no espaço discursivo do fervor é dominar a competência discursiva prevista por seu sistema semântico de forma a garantir a fé em seu discurso.

Os procedimentos analíticos executados para a compreensão dos planos constitutivos nos possibilitaram divisar um movimento enunciativo em comum: o enunciador promove um momento de sacralização no presente da enunciação e, pelo caráter cosmogônico que estrutura no ambiente enunciativo, induz o coenunciador a aceitar seu discurso como verdadeiro. Esse investimento é efetuado pelo entrelaçamento de todos os planos discursivos. Todavia, por mais que essa seja uma atitude enunciativa comum aos três discursos, as razões para que cada enunciador aja assim são distintas, porque as categorias semânticas que os move são sempre categorias geridas por um polêmica de interincompreensão semântica.

Os planos constitutivos do modo de enunciação e do estatuto do enunciador e do coenunciador fazem emergir a imagem de um corpo transcendental (sacralizado) que busca adesão por meios das mistificações simbólicas que tece sobre o dado natural (poder simbólico). A dêixis enunciativa que remonta o momento de contato com os deuses fornece pistas para entender uma estratégia eficaz de legitimação: o enunciador se esconde atrás de uma pessoa enunciativa que é discursivizada como sobrenatural, além do que as categorias de tempo e espaço são deslocadas para fora da lógica histórico-geográfica, de modo que o coenunciador é exposto a duas realidades: o Caos e o Cosmos. Considerando que o Cosmos é o único espaço com sentido, pela significância que as representações simbólicas lhe conferem, o coenunciador é levado a comungar da mesma fé, fortalecendo a incorporação do enunciador como fiador daquele discurso, bem como solidificando aquela comunidade discursiva por conta realidade gnoseológica instalada pela enunciação.

Como limitações, admitimos que essa pesquisa não apreende as particularidades que se antagonizam, ainda que de forma provisória, no interior de cada discurso. Esse seria um desdobramento instigante a ser feito, pois nos forneceria condições para entender a possibilidade de surgimento de outros discursos futuros. Além disso, dentro de cada sistema semântico analisado, há discursos múltiplos que não puderam ser individuados, pois nosso percurso metodológico visava a captar os modelos discursivos constituídos por uma semântica global. Outra limitação desta pesquisa se deve aos materiais que foram analisados.

A Literatura Dogmática de cada discurso e a abordagem a sujeitos, conforme previsto nos procedimentos metodológicos, foram as únicas materialidades a serem exploradas, no entanto, entendemos que o estudo de outras práticas discursivas, verbais ou não verbais (rituais de fé), poderiam – e deveriam – ser efetuados por vias do discurso.

Como sugestão, é viável registrar a possibilidade de estudos futuros que deem atenção para as forças semânticas que fomentam o surgimento de novos discursos. Como exemplo, admitimos que o estudo do discurso evangélico poderia ser desdobrado em vários outros discursos, como o discurso evangélico histórico, o evangélico clássico, o evangélico deuteropentecostal e o evangélico neopentecostal. De igual forma, o discurso espírita também oportunizaria um estudo de suas principais correntes, como o discurso espírita kardecista, o ruteirista e ubaldista, o emmanuelista, o ramanista e paganizante, além de correntes espiritualistas como a umbanda, o candomblé, a quimbanda, a pajelança, o catimbó, entre outras. Com o discurso católico não seria diferente, pois o estudo do professor Dominique Maingueneau (2008a) e a tese defendida pela professora Edvânia Gomes da Silva (2006) provam que há muitas outras matrizes discursivas a serem estudados dentro do discurso aqui denominado como discurso católico.

Entendemos que a execução deste estudo não conseguiu esgotar os diversos fenômenos enunciativos e discursivos dos *corpora*, nem explorou com especial atenção os rituais de cada prática de fé. Estamos cientes de que ainda há muito a ser investigado em cada universo semântico levantado, no entanto, abortamos aqui nossas Considerações Finais convencidos de que retomá-las será sempre uma oportunidade de maiores e melhores aprofundamentos sobre o discurso religioso, uma vez que estudar as idiossincrasias próprias do universo discursivo religioso é estudar os conflitos e as condições de possibilidade, as dissimetrias e as identidades, as afirmações e os simulacros, enfim, é estudar a genética das práticas de fé na condição de práticas discursivas.

## REFERÊNCIAS

ANJOS, Márcio Fabri dos. Ethos cultural e moral. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, MG, n. 22, p. 193-204, 1990.

AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: Edufba, 2002.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. (VOLOCHÍNOV, Valentin. N.). A relação entre a infraestrutura e as superestruturas. In: \_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2009. p. 38-46.

BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. In: \_\_\_\_\_. *Problemas de Linguística Geral I*. São Paulo: Pontes, 2005. p. 284-293.

\_\_\_\_\_. Estrutura de língua e estrutura de sociedade. In: \_\_\_\_\_. *Problemas de Linguística Geral II*. São Paulo: Pontes, 2006. p. 93-104.

BLÁZQUEZ, José María. *Constantino el Grande y la Iglesia*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomas. Lisboa: Difusão Editorial; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva. 1992.

\_\_\_\_\_. *A filosofia das formas simbólicas: segunda parte: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

CARLAN, Cláudio Umpierre. Constantino e as Transformações do Império Romano no Século IV. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, v. 1, p. 27-35, 2009.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

CONVENÇÃO Geral das Assembleias de Deus no Brasil. *Declaração de Fé*. São Paulo: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016.

DOYLE, Arthur Conan. *Historia del espiritismo*. Madrid: Federación Espírita Española. 2005.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes. 1979.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

\_\_\_\_\_. *Mito e realidade*. São Paulo: Martins Fontes. 1998.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1999.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FARIAS, Luiz Antonio Chaves et al. *Tão ricos e tão escolarizados? O perfil sociodemográfico dos espíritas no Brasil*. Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” / Unicamp, 2017.

FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993, 303 p.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 25 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

GALVANI, Eduardo. *Ethos, sociedade e influência cultural*. 2016.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. 13. reimp. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 2008.

GÓMEZ, Jesús Álvarez. *Historia de la Iglesia: Edad Antigua*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

GONÇALVES, Iverton Gessé Ribeiro. *Práticas discursivas, mulheres e memórias: identidade e manifestações culturais em Nova Prata*. 2015. 157 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de Passo Fundo, 2015.

GONÇALVES, Rafael Bruno; PEDRA, Graciele Macedo. O surgimento das denominações evangélicas no Brasil e a presença da política. *Diversidade Religiosa*, João Pessoa, v. 7, n. 2, p. 69-100, 2017.

IBGE. *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. Disponível em <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1997.

KARDEC, Allan. *O que é Espiritismo*. Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. 74. ed. Araras: IDE, 2009.

\_\_\_\_\_. *O livro dos espíritos*. Tradução de Matheus Rodrigues de Camargo. 21. ed. Capivari, SP: Editora EME, 2017a.

\_\_\_\_\_. *O livro dos Médiuns*. Tradução de Matheus Rodrigues de Camargo. 1. ed. Capivari, SP: Editora EME, 2017b.

\_\_\_\_\_. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. Tradução de Matheus Rodrigues de Camargo. 40. ed. Capivari, SP: Editora EME, 2017c.

KRESS, Gunther; van LEEUWEN Theo: *Reading images: The grammar of visual design*. London: Routledge, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, MG, n. 34, p. 63-88, 2002.

LLORCA, Bernardino; GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo; MONTALBÁN, Francisco Javier. *Historia de la Iglesia: la Iglesia en el mundo grecorromano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

MAFRA, C. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAINGUENEAU, Dominique (1987). *Novas tendências em Análise do Discurso*. Campinas: Pontes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Novas tendências em análise do discurso*. 3. ed. Tradução Freda Indursky. Campinas: Pontes; Ed. da Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. *Analisando Discursos Constituintes*. *Revista do GELNE*. Fortaleza. v.2 nº. 2, p. 1-12, 2000.

\_\_\_\_\_. (1984). *Gênese dos discursos*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008a.

\_\_\_\_\_. (2005). Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. Tradução Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Contexto, 2008b. p. 69-92.

\_\_\_\_\_. (2006). *Cenas da enunciação*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008c.

\_\_\_\_\_. *Doze conceitos em análise do discurso*. Tradução Adail Sobral et al. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. (2000). *Análise de textos de comunicação*. Tradução Cecília P. de Souza-e-Silva, Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2013.

\_\_\_\_\_. A propósito do ethos. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Org.). *Ethos discursivo*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015a. p. 11-30.

\_\_\_\_\_. *Discurso e análise do discurso*. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2015b.

\_\_\_\_\_. Retorno crítico à noção de ethos. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 53, n. 3, p. 321-330, 2018.

MARIANO, R. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, H. (Org.) *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 112-138.

\_\_\_\_\_. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MIRANDA, Claudio. *Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e reconfiguração do religioso na contemporaneidade*. 2012. 113 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

MIRANDOLA, G. P. D. (1487). *Discurso sobre a dignidade do Homem*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.

MUSSALIM, Fernanda. A transposição erudita da barbárie: aspectos da semântica discursiva do modernismo brasileiro. 2003. Campinas: IEL/UNICAMP. Tese de Doutorado.

\_\_\_\_\_. Aspectos da semântica discursiva do modernismo brasileiro: polêmica e interincompreensão em torno da noção de “cópia”. *Alfa: Revista de Linguística* (UNESP. São José do Rio Preto. Online), v. 53, p. 61-75, 2009.

NOVAES, R. Apresentação In: FERNANDES, R. C. (Org.) *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 1998.

PORTELLA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 33-53, 2008.

POSSENTI, Sírio. Observações sobre interdiscurso. *Revista Letras*, Curitiba, PR, v. 61, p. 253-269, 2003.

\_\_\_\_\_. *Os limites do discurso: ensaios sobre discurso e sujeito*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Questões para analistas do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009b.

QUINTELLA, Mauro. *Kardec e o espiritismo no Brasil: 2ª parte*. Jaú, SP: Associação Jauense de Estudos Espíritas, 2010.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.

SCHIAVO, Luigi. Conceitos e interpretações da religião. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Volmor da (Organizadores). *O Sagrado e as construções de mundo. Roteiro para as aulas de introdução à teologia na Universidade*. 2004. p. 63-78.

SILVA, Edvania Gomes da. *Os (des)encontros da fé: análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica*. 293 f. Tese (Doutorado) – IEL/Unicamp. Campinas-SP, 2006.

\_\_\_\_\_. A relação entre interdiscurso e dêixis na análise de um movimento da Igreja Católica. *Web-Revista Discursividade: Estudos Linguísticos*, v. 1, p. 1-15, 2008.

SOARES, Geraldo Antônio. Religião, cultura e poder na obra de Gilberto Freyre. *Revista Dimensões*, Espírito Santo, ES, v. 23, p. 200-224, 2009.

## APÊNDICES

Apêndice A – Questionário Semiestruturado

**QUESTIONÁRIO SEMIESTRUTURADO**  
**DOS DISCURSOS CATÓLICO, ESPÍRITA E EVANGÉLICO PENTECOSTAL:**  
**COMPETÊNCIA DISCURSIVA E CENOGRAFIA DAS PRÁTICAS DE FÉ**

Esta pesquisa pretende investigar, nas práticas discursivas, os comportamentos esperados dos indivíduos em sua profissão de fé, a fim de depurar um indivíduo que sirva como exemplo de fé incorporado no discurso e sua relação com o interdiscurso.

Ao participar da pesquisa, você possibilitará a compreensão dos fundamentos religiosos que permeiam sua prática de fé, além do que, poderá discutir e registrar o papel de sua religião na vida social.

**Nome:** \_\_\_\_\_

**Idade:**

- ( ) Até 30 anos  
( ) Acima de 30 anos

**Sexo:**

- ( ) Masculino  
( ) Feminino

**Grau de escolaridade:**

- ( ) Sem escolaridade  
( ) Ensino Fundamental (completo ou incompleto)  
( ) Ensino Médio (completo ou incompleto)  
( ) Ensino Superior (completo ou incompleto)  
( ) Pós-Graduação, Mestrado ou Doutorado

**Vertente religiosa:**

- ( ) Católica  
( ) Espírita  
( ) Evangélica Pentecostal

**1) Há quanto tempo você pratica essa religião?**

**2) Por que essa religião?**

**3) De que maneira você pratica sua religião?**

**4) Como você vê a influência dessa religião na sua vida?**

**5) Você pode citar mudanças que, por ventura, ocorreram entre o tempo em que você não seguia essa matriz doutrinária e hoje em dia?**

**6) Quais são suas maiores alegrias nessa religião?**

**7) Você tem algum anseio ou preocupação em relação ao seu credo?**

**8) Como é sua relação com os demais membros de sua vertente religiosa?**

---

---

---

**9) E com pessoas de outras práticas doutrinárias?**

---

---

---

**10) Quais são os símbolos valorizados dentro de sua corrente religiosa?**

---

---

---

**11) Como você vê a morte a partir da sua religião?**

---

---

---

**12) Há alguma crença de passagem, salvação, reencarnação nessa religião? Qual**

---

---

---

**13) Como o ser humano é visto por sua religião?**

---

---

---

**14) Há algum envolvimento de sua religião com práticas sociais? Quais?**

---

---

---

**15) O que significa falha, transgressão ou pecado dentro de sua crença?**

---

---

---

**16) E como essas transgressões são tratadas?**

---

---

---

**17) Há alguma literatura ou produção literária valorizada por sua vertente religiosa?**

---

---

---

**18) Como é feito o processo de propagação de sua fé?**

---

---

---

**19) Há restrições que sua religião impõe ao seu dia a dia? Quais?**

---

---

---

**20) Como a sua vertente doutrinária vê o ser humano em relação ao poder e às riquezas?**

---

---

---

Sua participação é muito importante para nós, por isso agradecemos a disponibilidade.  
Pesquisador responsável: Iverton Gessé Ribeiro Gonçalves

## ANEXOS

## Anexo A – Folha de rosto para pesquisa envolvendo seres humanos



MINISTÉRIO DA SAÚDE - Conselho Nacional de Saúde - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP

## FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS

1. Projeto de Pesquisa: Do discurso católico, espírita e evangélico: competência discursiva e cenografia das práticas de fé			
2. Número de Participantes da Pesquisa: 60			
3. Área Temática:			
4. Área do Conhecimento: Grande Área 8. Linguística, Letras e Artes			
<b>PESQUISADOR RESPONSÁVEL</b>			
5. Nome: Iverton Gessé Ribeiro Gonçalves			
6. CPF: 059.149.599-69		7. Endereço (Rua, n.º): HUMBERTO SIMONATTO CENTRO NOVA PRATA RIO GRANDE DO SUL 95320000	
8. Nacionalidade: BRASILEIRO		9. Telefone: 54981387240	10. Outro Telefone:
		11. Email: hywertthom@hotmail.com	
Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto acima. Tenho ciência que essa folha será anexada ao projeto devidamente assinada por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo.			
Data: <u>10</u> / <u>10</u> / <u>2018</u>		 Assinatura	
<b>INSTITUIÇÃO PROPONENTE</b>			
12. Nome: FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE PASSO		13. CNPJ:	
		14. Unidade/Órgão: Universidade de Passo Fundo/Vice-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação	
15. Telefone: (54) 3316-8370		16. Outro Telefone:	
Termo de Compromisso (do responsável pela instituição): Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas Complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução.			
Responsável: <u>Patrícia da Silva Valério</u>		CPF: <u>69004994068</u>	
Cargo/Função: <u>Diretora</u>			
Data: <u>10</u> / <u>10</u> / <u>2018</u>		 Assinatura <b>Profa. Dra. Patrícia da S. Valério</b> Diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas UPF	
<b>PATROCINADOR PRINCIPAL</b>			
Não se aplica.			