

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
CURSO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM  
TEORIAS DO TEXTO E DO DISCURSO

**Jaçanã Ribeiro**

**O SIMULACRO DA ALTERIDADE: UMA ANÁLISE DISCURSIVA DO RITUAL DE  
LIBERTAÇÃO E CURA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Porto Alegre, 2005.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
CURSO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM  
TEORIAS DO TEXTO E DO DISCURSO

**Jaçanã Ribeiro**

**O SIMULACRO DA ALTERIDADE: UMA ANÁLISE DISCURSIVA DO RITUAL DE  
LIBERTAÇÃO E CURA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teorias do Texto e do Discurso.

**Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Cristina Leandro Ferreira**

Porto Alegre, 2005.

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO(CIP)**  
**BIBLIOTECÁRIOS RESPONSÁVEIS: Leonardo Ferreira Scaglioni**  
**CRB-10/1635**

**Raquel da Rocha Schmitt**  
**CRB-10/1138**

R484S           Ribeiro, Jaçanã  
                  O simulacro da alteridade: uma análise  
                  discursiva do ritual de libertação e cura da Igreja  
                  Universal do Reino de Deus / Jaçanã Ribeiro. –  
                  Porto Alegre, 2005.  
                  215 f.

                  Dissertação (Mestrado em Letras) –  
                  Universidade Federal do Rio Grande do Sul.  
                  Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação  
                  em Letras. Porto Alegre, BR-RS, 2005.  
                  Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Leandro  
                  Ferreira.

                  1. Análise do discurso religioso. 2.  
                  Heterogeneidade discursiva. 3. Antropologia da  
                  religião. 4. Pentecostalismo. 5.  
                  Neopentecostalismo. 6. Igreja Universal do  
                  Reino de Deus. I. Título.

CDD 469.798

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao amor entre meu pai e minha mãe, lá pelo final da década de setenta. Obrigado Anilton Gouvêa Ribeiro e Edy Rolim Rocha.

Agradeço ao amor entre eles e eu, hoje. E também ao meu irmão Dagoberto, pelas conversas sobre o mundo, o trabalho, o capital.

Agradeço a todos professores e professoras do Programa de Pós Graduação em Letras, pelo diálogo sempre instigante, pelas perguntas tão pertinentes nos momentos de maior necessidade. Pela amizade nos momentos de descontração.

Em especial, agradeço à orientação segura, atenciosa e crítica da prof.a Dr.a Maria Cristina Leandro Ferreira.

Ao Prof. Dr. Ari Pedro Oro, cuja ajuda foi fundamental para a entrada no campo da antropologia e, em particular, no campo do neopentecostalismo. Também a todos os amigos que não se sabem responsáveis por uma ou outra idéia que entrou no trilho do meu raciocínio. A todos os que sabem que já dividimos tantas coisas da vida.

Agradeço à minha co-orientadora Evandra pela ajuda sempre disponível e criativa. Ó tu que navegas pelo mar da religião da ciência!

Em especial, agradeço à Clarissa pela leitura, conversas, dúvidas, discussões, desafios ao tédio e, sobretudo, por seu sorriso de felicidade.

Agradeço a todos os colegas de curso, pela troca informal de dúvidas e opiniões, sobre a teoria e sobre a vida.

Finalmente agradeço a todos os pais e mães-de-santo que me receberam amistosamente em seus terreiros e não tiveram preconceito em guiar-me pelo caminho do que eu, na verdade, só via através de um filtro, não vivia.

Um abraço, Jairo e Dona Helena. Saravá!

Não perco a oportunidade de também agradecer àqueles que me lerão.

Sem resposta, o enunciado não sobrevive.

*Ele (Antônio Conselheiro) ali subia e pregava. Era assombroso, afirmam testemunhas existentes. Uma oratória bárbara e arrepiadora, feita de excertos truncados das Horas Marianas, desconexa, abstrusa, agravada, às vezes, pela ousadia extrema das citações latinas; transcorrendo em frases sacudidas; misto inextricável e confuso de conselhos dogmáticos, preceitos vulgares da moral cristã e de profecias esdrúxulas...*

*Era truanesco e era pavoroso.*

*Imagine-se um bufão arrebatado numa visão do Apocalipse...*

*Parco de gestos, falava largo tempo, olhos em terra, sem encarar a multidão abatida sob a algaravia, que derivava demoradamente, ao arrepio do bom senso, em melopéia fatigante.*

*Tinha, entretanto, ao que parece, a preocupação do efeito produzido por uma ou outra frase mais decisiva. Enunciava-a e emudecia; alevantava a cabeça, descerrava de golpe as pálpebras; viam-se-lhe então os olhos extremamente negros e vivos, e o olhar – uma cintilação ofuscante... Ninguém ousava contemplá-lo. A multidão sucumbida abaixava, por sua vez, as vistas, fascinada, sob o estranho hipnotismo daquela insânia formidável.*

*E o grande desventurado realizava, nesta ocasião, o seu único milagre: conseguia não se tornar ridículo...*

Euclides da Cunha (*Os Sertões*)

## RESUMO

A crítica das ciências humanas às afirmações categóricas sobre a centralidade do homem como sujeito pleno de sua consciência, centro e origem de si e da sociedade tem possibilitado um estudo menos egocêntrico e menos preconceituoso do fenômeno da possessão, como é o caso das interpretações sociológicas e antropológicas sobre a possessão no pentecostalismo brasileiro. Com base em alguns desses trabalhos, apresentamos o olhar específico da análise do discurso sobre o ritual de possessão e exorcismo neopentecostal da Igreja Universal do Reino de Deus, determinado por sua relação com as religiões afro-brasileiras. Segundo as bases teóricas da Análise de Discurso, o estudo de qualquer discurso deve estar relacionado ao estudo de sua dependência a pré-construídos que lhe são anteriores e que, desse modo, são divididos entre o texto e o fora do texto, formando uma unidade com fronteiras porosas e moventes que determina a heterogeneidade do sentido e do sujeito. É portanto com base na dependência ao outro que constitui todo enunciado que apresentamos uma análise do fenômeno da possessão neopentecostal como um ritual discursivo em que a presença do *outro* (entidade possadora) só ocorre na dependência do *Outro* (discurso). Na apresentação do trabalho, a primeira parte apresenta os pressupostos teóricos, objeto e procedimentos metodológicos da análise. Na segunda parte, dividimos a análise propriamente dita em quatro capítulos, correspondentes a quatro momentos do ritual. Examinamos a ritualização lingüístico-discursiva de cada um desses momentos observando como o funcionamento discursivo dessas etapas pressupõe a existência de um alhures que se apresenta no seio da unidade do discurso neopentecostal da IURD, sobretudo no momento do ato de exorcismo. Pretendemos, portanto, ao longo da análise do ritual de libertação e cura, apresentar o funcionamento discursivo da produção do simulacro da alteridade do discurso neopentecostal da IURD.

Palavras-chave: heterogeneidade discursiva - dialogismo constitutivo – discurso religioso – possessão – simulacro

## RESUMÉ

La critique des Sciences Humaines aux affirmations catégoriques sur la centralisation de l'homme comme sujet plein de sa conscience, centre de soi-même et de la société, a rendu possible une analyse moins égocentrique et moins préjugé du phénomène de la possession, comme on voit dans les interprétations sociologiques et anthropologiques de la possession dans le pentecotisme brésilien. En s'appuyant sur quelques de ces travaux, on présente ici le regard spécifique de l'Analyse de Discours sur le rituel de possession et exorcisme dans l'Église Universel du Royaume de Dieu, déterminé par sa relation avec les religions afro-brésiliennes. Selon la théorie du discours, l'étude de tout discours doit être lié à l'étude de sa dépendance à pré-construits qui lui sont extérieurs, divisés entre le texte et l'hors texte, formant une unité avec frontières poreuses et mouvantes qui détermine l'hétérogénéité du sens et du sujet. C'est en considérant la dépendance à l'outre qui constitue tout énoncé que nous présentons une analyse du phénomène de la possession neopentecôtiste comme une rituel dans lequel la présence de l'autre (*entité possesseuse*) ne prend place qu'en dépendant de l'Autre (*discours*). Dans la première partie du travail on présente les pré-supposés théoriques, l'objet et les procédures méthodologiques d'analyse. Dans la seconde partie, on a divisé l'analyse proprement dite en quatre chapitres, correspondantes aux quatre moments du rituel. On a examiné la ritualization linguistico-discursive de chaque de ces moments en observant comment le fonctionnement discursive de ces étapes pré-suppose l'existence d'un ailleurs qui se présente dans le sein de l'unité du discours neopentecotiste de L'Église Universel. On propose, donc, présenter, à partir d'analyse du rituel de libération et cure, le fonctionnement discursive de la production du simulacre de l'altérité du discours neopentecotiste de L'Église Universel.

Mots-clés : hétérogénéité discursive – dialogisme constitutif – discours religieux – possession – simulacre

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	09
PARTE I – SOBRE O OBJETO DE ANÁLISE, PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....	13
1. DO OBJETO DE ANÁLISE .....	13
1.1 O neopentecostalismo da Igreja Universal do Reino de Deus .....	13
1.1.1 Características do Pentecostalismo .....	13
1.1.2 Características do Neopentecostalismo .....	17
1.1.3 Sobre a Igreja Universal do Reino de Deus .....	22
1.1.3.1 Histórico e expansão .....	22
1.1.3.2 Funcionamento .....	24
1.1.3.3 Quadro institucional .....	26
1.1.3.4 Conflitos .....	28
1.2 O ritual de <i>libertação</i> e <i>cura</i> como ritual discursivo .....	34
2. DOS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS, DOS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E DA CONSTITUIÇÃO DO <i>CORPUS</i> .....	36
2.1 Pressupostos teóricos .....	36
2.1.1 Lingüística e Análise de Discurso .....	36
2.1.2 Formação Discursiva, Interdiscurso e Intradiscurso .....	43
2.1.3 Memória Discursiva .....	51
2.1.4 A interincompreensão constitutiva .....	52
2.2 Procedimentos metodológicos e constituição do <i>corpus</i> .....	56
PARTE II – SOBRE AS ANÁLISES .....	60
1. AS FORMAS DA ILUSÃO DE REVERSIBILIDADE NA <i>INVOCÇÃO DO ESPÍRITO SANTO</i> .....	63

1.1 O cenário .....	63
1.2 Interlocuções da <i>invocação do Espírito Santo</i> .....	64
1.2.1 A interlocução <i>Bispo / Fiel</i> .....	67
1.2.2 A interlocução <i>Fiel / Deus</i> .....	76
1.2.3 A interlocução <i>Bispo / Deus</i> .....	82
1.2.4 A interlocução <i>Fiel / Encosto</i> .....	90
1.2.5 A interlocução <i>Bispo / Encosto</i> .....	92
1.3 Conclusões parciais .....	93
2. AS FORMAS DA INTERPELAÇÃO DA ALTERIDADE NA <i>INVOCAÇÃO DO ENCOSTO</i> .....	96
2.1 Condições de produção da invocação do Encosto .....	96
2.2 Interlocuções da <i>invocação do Encosto</i> .....	99
2.2.1 A interlocução <i>Bispo / Fiel</i> .....	99
2.2.2 A interlocução <i>Bispo / Encosto</i> .....	104
2.2.2.1 <i>A interincompreensão constitutiva: a tradução de FD2 por FD1</i> .....	104
2.2.2.2 <i>As formas da interpelação do mal</i> .....	108
2.2.2.3 <i>Estatuto do locutor e performatividade na interlocução Bispo / Encosto</i> .....	121
2.2.2.4 <i>A possessão: quando ele se transforma em eu</i> .....	124
2.2.3 A interlocução <i>Bispo / Deus</i> .....	129
2.2.4 A interlocução <i>Bispo / Obreiro</i> .....	131
2.2.5 A interlocução <i>Fiel / Deus</i> .....	135
2.2.6 A interlocução <i>Fiel / Encosto</i> .....	137
2.3 Conclusões parciais .....	142
3. O PROCESSO DE INTERLOCUÇÃO DISCURSIVA NO <i>ATO DE EXORCISMO</i> .....	146
3.1 Condições de produção do ato de exorcismo .....	146
3.2 Interlocuções do <i>ato de Exorcismo</i> .....	148
3.2.1 A interlocução <i>Bispo / Encosto</i> .....	149
3.2.2 A interlocução <i>Bispo / Encosto (2)</i> .....	153
3.2.2.1 <i>O simulacro da legitimidade do sujeito-possuído</i> .....	154
3.2.2.2 <i>A construção do simulacro como processo de interlocução discursiva</i> .....	157
3.2.2.3 <i>Mediação e efeitos de performatividade</i> .....	170

3.2.2.4 Resistência ao simulacro ou simulacro da resistência? .....	173
3.2.3 A interlocução <i>Bispo / Fiel</i> .....	176
3.2.4 A interlocução <i>Bispo/Fiel / Deus (/Encosto)</i> .....	183
3.2.5 A interlocução <i>Bispo / Obreiro</i> .....	185
3.3 Conclusões Parciais .....	187
4. O SILENCIAMENTO DA ALTERIDADE NA CONFIRMAÇÃO DA LIBERTAÇÃO .....	190
4.1 Condições de produção da confirmação da libertação .....	190
4.2 Interlocuções da <i>confirmação da libertação</i> .....	191
4.2.1 A interlocução <i>Bispo / Fiel</i> .....	191
4.2.2 A interlocução <i>Bispo / Fiel (2)</i> .....	196
4.2.3 A interlocução <i>Bispo / Deus</i> .....	199
4.3 Conclusões Parciais .....	201
CONCLUSÃO .....	205
REFERÊNCIAS .....	212

## INTRODUÇÃO

De alguns tempos para cá, ouve-se falar muito sobre *como* o homem do século XXI pode melhorar sua vida em diversos setores. As receitas de felicidade são de todo tipo: como melhorar seu casamento, como ganhar mais dinheiro, como melhorar a relação com seus filhos, como falar bem na frente deste e daquele, como ter mais prazer gastando menos, enfim, *como* tirar melhor proveito de sua existência sob o capitalismo. Acaso do destino, tais técnicas e fórmulas se mesclam a outros campos do pensar, se relacionam, se aproximam, e então, constatamos não haver mais, desde aproximadamente três décadas, diferenças formais importantes entre uma propaganda sobre o efeito insuperável de tal perfume de mulher e a propaganda sobre o efeito milagroso do Espírito Santo na ascensão social ou na cura de doenças.

Entretanto, há entre as duas propagandas algo substancialmente diferente, apesar de sua semelhança formal. O *como* da propaganda do Espírito Santo parece responder a uma pergunta historicamente anterior mesmo ao fetiche da mercadoria: ele responde, para alguns dentre nós, o *como suportar a infelicidade e o terror da história nos dias de hoje*. Segundo o antropólogo Mircea Eliade, no livro *O mito do eterno retorno*, ensaio em que compara as concepções fundamentais das sociedades arcaicas com o modelo de existência do homem moderno, histórico, dar um sentido para a infelicidade e para o absurdo da história, como faziam os homens das sociedades arcaicas e o cristão de hoje, é fundamental para proteger o homem do pessimismo, do niilismo do historicismo moderno.

Se, de fato, a fórmula para superar o sofrimento da história está amplamente difundida na propaganda diária da ação do Espírito Santo, ela hoje toma formas das quais talvez o próprio Mircea Eliade suspeitaria. Longe de passarem horas soturnas decidindo entre a liberdade e a determinação humanas, os destinatários desse *know-how* parecem ter antes que se haver com

necessidades mais básicas do dia-a-dia, pequenas imposições tais como comida, emprego, acesso à cura, otimismo...

Entre as instituições que contemporaneamente mais divulgam e oferecem a vitória sobre a infelicidade e o terror da história está a Igreja Universal do Reino de Deus (doravante, IURD). Lá o que não andava começa a andar, o que tinha um câncer está curado, o que não tinha emprego está empregado, tem dois automóveis e um pequeno logradouro próspero. Lá o homem pode combater os infortúnios da história através do transcendental, trans-histórico, pois aprendeu *como usar a sua fé* para entrar em contato com o Espírito Santo e obter sua graça.

É desse modo que cada vez mais a oferta *Pare de sofrer* encontra a sua demanda.

E encontra talvez porque é uma oferta do novo, do diferente, do imediato. A oferta do poder do Espírito Santo é a profusão da ação do milagre contra todas as formas da adversidade do mundo capitalista. Através da ação do Espírito Santo na vida dos homens, eles podem ter acesso a bens que sua posição no mundo às vezes os priva de ter por vias historicistas.

Ao remediar o sofrimento, transcendê-lo, é mister indicar-lhe a fonte, a natureza, não se luta com o ar de um quarto escuro. Assim é que, para as igrejas neopentecostais, a proporção de atividade do Espírito Santo na vida dos homens corresponde à mesma proporção de atividade do Mal entre eles. Ou seja, a ação do Espírito Santo é uma reação. O espírito do Mal é tão ativo quanto o Espírito Santo mas, para glória maior de todos, não tão poderoso. Essa alteridade que se impõe pode tomar formas as mais variadas. Para a IURD, têm enganado todos os praticantes das religiões afro e do espiritismo, apresentando-se a eles na forma de entidades que se dizem benéficas, mas que, na verdade, são disfarces do Diabo. Para essa denominação neopentecostal, esses espíritos do Mal são os responsáveis por todo infortúnio dos homens atualmente. Seu poder de ação abrange todo tipo de vícios, doenças e infelicidades em geral. Tendo sido pagos com um trabalho de feitiçaria por algum inimigo do

fiel, essas entidades estariam trabalhando sempre para a desgraça dos homens, que, sem a proteção do Espírito Santo, estão à mercê de todos seus ardis maléficos.

Sem dúvida é um discurso que vem conquistando bastante notoriedade; um a cada seis brasileiros já é evangélico. Um dos motivos pode ser o caráter espetacular da ação do Espírito Santo contra essas formas do Diabo. Nos numerosos templos da IURD, essas duas forças combatem na frente de todos os seus fiéis diariamente, sobretudo nas Sessões do Descarrego das terças-feiras, em que o fiel é incorporado por uma dessas entidades e ao bispo cabe o papel de interrogá-la como nos rituais católicos de exorcismo de outrora. Durante o ritual de exorcismo da IURD, os fiéis são possuídos por entidades que se apresentam como sendo entidades das religiões afro, condenadas pela igreja por cultuar e expandir a ação do Mal. De certa forma, o discurso do combate ao infortúnio vai conversar cara-a-cara com sua alteridade negativa, trazendo-a para dentro de seu campo de batalha e exterminando-a, repetidamente.

Desde que vi o primeiro ritual de exorcismo da IURD algo me instigou a dialogar com ele, conhecê-lo, descobrir suas conjunções. O que chamou mais a atenção desde o princípio foi o caráter combativo do ritual, não só contra o que quer que fosse que estava ali falando com o bispo (afinal, o que era aquilo que irrompia e falava, tratava-se de entidades afro-brasileiras?), mas sobretudo contra outra religião, que ali tomava forma de cúmplice do Diabo cristão. Observando o ritual mais a fundo, percebi que era necessário guiar a análise com base em uma teoria que desse conta desse caráter combativo do ritual, desse confronto entre lógicas que, de certa maneira, estão em um mesmo plano. A teoria da Escola Francesa de Análise de Discurso, para esse fim, deu-me condições de abordar o ritual de libertação e cura da IURD como uma instância de cruzamento de discursos, de constituição dialógica dos saberes religiosos e, assim, da resposta que os sujeitos que dele participam têm para o infortúnio de sua história – o milagre.

Conceber o ritual de libertação e cura como um ritual discursivo implica, entre outras coisas, concebê-lo como um lugar em que diferentes sujeitos disputam pelo sentido atribuído

às palavras, em que suas palavras têm necessariamente duas faces, a da verdade que promulgam e a da mentira que denunciam. O lugar de interpretação da Análise de Discurso permite analisar assim o modo de produção dos sentidos e dos sujeitos inscritos no ritual de libertação e cura levando em conta o fato da determinação daquilo que já foi dito, do que é anterior e está presente transformando o mesmo.

Tomando assim o ritual de libertação e cura como objeto discursivo, instância privilegiada de observação da “demonização” das religiões afro pelos neopentecostais, foi-nos necessário dividir as seqüências discursivas gravadas nos cultos em partes, para melhor exposição. A própria seqüência do ritual apresentou-se favorável à divisão que efetuamos. Dividimos assim a análise em quatro capítulos, em cada uns dos quais analisamos uma parte do ritual, a saber: *a invocação do Espírito Santo, a invocação do Encosto, o ato de exorcismo e a confirmação da cura*. Cada uma dessas partes é analisada através do exame discursivo das interlocuções que a constituem, as interlocuções entre o bispo, o encosto, os obreiros e os fiéis. Analisando tais interlocuções pretendemos observar o funcionamento discursivo do ritual de libertação e cura da IURD, levando em consideração a natureza dialógica de todo enunciado, sua inscrição histórica em uma rede de memória, que o constitui como exterior específico e que o põe no movimento ininterrupto dos sentidos e dos sujeitos.

Ao tomar a irrupção da alteridade do sujeito iurdiano, e sua submissão à Lei que o constitui como sujeito, propomos uma interpretação que não se pretende única ou exclusivamente verdadeira, mas que toma o fato de linguagem como um movimento do interpretar do sujeito frente ao infortúnio, intrinsecamente ligado às necessidades que lhe impõe a história. Propomos assim um breve olhar para o movimento necessariamente contraditório do sujeito e da língua em sua relação constitutiva com a história.

## **PARTE I - SOBRE O OBJETO DE ANÁLISE, PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS**

### **1. DO OBJETO DE ANÁLISE**

#### **1.1 O NEOPENTECOSTALISMO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é, atualmente, a denominação evangélica que mais cresce no país. Apesar de ter raízes pentecostais, a inovação em termos de funcionamento dos cultos e a ênfase à ação demoníaca faz com que a IURD se afaste progressivamente de alguns princípios pentecostais. Para melhor compreender seu funcionamento e esse distanciamento, que para alguns é o fator preponderante de seu sucesso, caracterizamos brevemente a seguir alguns desses princípios.

##### *1.1.1 Características do Pentecostalismo*

O pentecostalismo é um movimento religioso, de origem protestante, surgido nos Estados Unidos nos primórdios do século XX. Na tradição judaica, “Pentecostal” se refere a “Pentecostes”, nome da festa católica celebrada 50 dias depois da Páscoa, em comemoração do dia em que o Espírito Santo teria aparecido aos apóstolos na forma de línguas de fogo. Segundo o antropólogo Ari Oro (1995), com a expansão internacional do pentecostalismo,

o evangelismo cristão protestante vai conhecer um importante desdobramento que dará origem a uma nova forma de ser evangélico, o de ser crente, que significa haver-

se convertido e, conseqüentemente, modificado sua conduta e identidades pessoais, e que centraliza a legitimidade de sua confissão no poder do Espírito Santo. (ORO, op. cit., p. 87)

As denominações pentecostais consideradas “tradicionais” no Brasil são a Congregação Cristã no Brasil<sup>1</sup>, fundada por Luigi Francescon em 1910, em São Paulo; a Assembléia de Deus, fundada em 1911 pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em Belém do Pará; e a Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada em Los Angeles, 1918, por Aimé Semple McPherson, chegando ao Brasil trinta anos depois, com a campanha da Cruzada da Evangelização.

Desde sua chegada ao Brasil, o movimento pentecostal tem se diversificado sensivelmente, com a implantação de novas denominações, muitas vezes resultantes de cisões e modificações doutrinárias<sup>2</sup>. Assim, mesmo que não se possa considerar o pentecostalismo como um campo uno, uniforme e homogêneo, dada a diversidade das várias igrejas pentecostais, Oro (ibidem) aponta um mesmo código de ética e sistema de crenças compartilhados por estas.

Quanto à ética pentecostal, ela está baseada em três eixos importantes:

- a) *louvar a Deus* em qualquer circunstância;
- b) *submeter-se à autoridade*, baseando-se no conteúdo de certas epístolas de Paulo: “toda autoridade provém de Deus”; e

---

<sup>1</sup> No livro *Vozes Prementes* (1989), Manoel Luiz G. Corrêa apresenta uma análise do discurso dessa denominação pentecostal tradicional sob a perspectiva da análise do discurso. Tendo como foco a ritualização do comportamento lingüístico-discursivo do culto da Congregação Cristã, Corrêa apresenta a sacralização do mundano e a trivialização do divino como efeitos discursivos. Mesmo sem analisar a relação da formação discursiva desse discurso com outras formações discursivas com as quais ela está em relação (o que pretendemos fazer aqui), esta dissertação em Análise do Discurso sobre o discurso religioso pentecostal clássico serve como excelente fonte teórica e de diálogo para nosso trabalho.

<sup>2</sup> Com o crescimento pentecostal, hoje 27 milhões de brasileiros são evangélicos (Cf. ORO; CORTEN; DOZON, 2003).

c) *respeitar os preceitos morais*, obedecendo a um rígido e ordenado código ético centrado na disciplina do corpo. Como se sabe, algumas igrejas impõem trajes formais e proíbem a depilação e o corte de cabelo para as mulheres, entre outros tabus.

Para os pentecostais, sua salvação dependerá da observância estrita desses preceitos de conduta. Além do estilo de vida sóbrio, deve-se primar pelo “apartamento das coisas do mundo”, pelo desprezo à sabedoria humana em detrimento da obrigação de pregar a palavra de Deus aos homens, o que fazem de maneira comumente caracterizada de insistente, direta e apelativa.

Segundo Oro (op. cit.), quanto ao sistema de crenças pentecostal, alguns aspectos doutrinários são enfatizados:

a) *fundamentalismo bíblico*: os pentecostais acreditam que o meio pelo qual Deus se comunica com os homens é através da Bíblia, que é a Sua Palavra. “Enquanto fonte de toda verdade, a Bíblia é considerada portadora de resposta e explicação para o que ocorre no mundo e suporte para as crenças e práticas quotidianas” (op. cit., p. 90);

b) *a profecia*: testemunho da ação do Espírito Santo na comunidade ou anúncio de uma mensagem divina. Pode tomar a forma de um sonho, de uma inspiração súbita ou do discurso glossolálico.

c) *a cura divina*: para os pentecostais, todos os tipos de doenças são sinais da ação de satanás, mas podem ser curadas pelo poder de Deus, seja através de oração ou da imposição de mãos. Considerado por antropólogos e sociólogos como um dos fatores preponderantes para o crescimento pentecostal nas últimas décadas, a oferta de cura divina é geralmente acompanhada de conversão. Nesse sentido, “*cura significa libertação do demônio ou do mal. Libertação significa cura divina*” (ORO, op. cit.).

d) *o poder do Espírito Santo*: com base nos ensinamentos de Paulo (Cor. 12, 4-11), para os pentecostais o Espírito Santo se manifesta através dos “dons do Espírito Santo”, permitindo aos fiéis orar e falar em línguas estranhas<sup>3</sup>, interpretá-las, anunciar o Evangelho, curar, profetizar, conhecer o mundo intuitivamente, discernir os espíritos e efetuar milagres (ORO, *ibidem*, p. 91).

Além de um código ético e um sistema de crenças em comum, Oro (1996) apresenta como características comuns às denominações pentecostais (e neopentecostais) o exclusivismo (embate com outras religiões), o forte caráter emotivo dos cultos (discurso “inflamado”, abundância de gestos e ausência de silêncio e concentração) e a atração massiva de pessoas das camadas econômicas mais baixas da população.

Para o sociólogo Paul Freston (1994) a trajetória do estabelecimento do pentecostalismo brasileiro apresenta três momentos, ou ondas distintas. Assim, a *primeira onda* caracteriza-se pelo grupo formado pelas primeiras igrejas pentecostais brasileiras, nas quais se enfatiza o dom das línguas, a oposição ao catolicismo, a crença no retorno de Cristo, o comportamento sectário e a rejeição dos aspectos mundanos da vida. Essa onda começa com a vinda da Congregação Cristã dos Estados Unidos em 1910 e das Assembléias de Deus em 1911. A *segunda onda*, por sua vez, marca a fragmentação do campo pentecostal e caracteriza-se pela ênfase na mensagem da cura divina e pela forte utilização do rádio na evangelização. A fundação das igrejas Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962) marcam o início dessa segunda onda. Já a *terceira onda* do pentecostalismo brasileiro, que começa no final dos anos 70 e começa a ganhar cada vez mais força a partir dos anos 80, enfatiza o exorcismo dos demônios, a salvação, a prosperidade e a cura divina.

---

<sup>3</sup> “O batismo de fogo, o batismo ‘no’, ‘pelo’ Espírito Santo, em oposição ao ‘batismo na água’, se expressa especialmente através do dom da *glossolalia*, ou ‘*dom de línguas*’”, que “representa uma prova tangível do interesse do Espírito Santo pela pessoa com reflexos positivos, tanto para a estruturação individual quanto para a aceitação social” (ORO, *ibidem*, p. 91)

As igrejas neopentecostais, como são chamadas as igrejas de segunda e terceira onda, representam uma inovação do movimento pentecostal, não só por enfatizar a prosperidade e o exorcismo, mas também pelo distanciamento da rigidez do sectarismo e do ascetismo do pentecostalismo tradicional.

### 1.1.2 *Características do Neopentecostalismo*

O neopentecostalismo, ou pentecostalismo autônomo, caracteriza-se por uma re-leitura do pentecostalismo, marcada pela recusa do ascetismo e da rigidez ética, uma vez que os neopentecostais acreditam que a recompensa divina pode e deve ser obtida na vida terrena, e não só após a morte. Essa releitura, considerada por alguns de problemática, está fundada na Teologia da Prosperidade (TP), segundo a qual os crentes devem se adaptar ao mundo e não repudiá-lo. Segundo Oro, a TP

propicia aos crentes que ascenderam socialmente, ou aos que alimentam o desejo de ascensão social, a possibilidade de usufruir das boas coisas do mundo, da prosperidade material, saúde e boas condições de vida, em suma, da felicidade terrena, sem dramas de consciência (ORO, 1996, p. 86).

Nessa lógica, atualmente melhor aplicada, incentivada e difundida pela Igreja Universal do Reino de Deus, somente dando é que se recebe, daí o forte apelo ao cumprimento do “dever sagrado” do dízimo.

Como primeira igreja neopentecostal, destaca-se a Igreja do Evangelho Quadrangular, com sua “Cruzada Nacional de Evangelização”, a partir dos anos 50. Além dessa igreja, as mais representativas são Igreja Brasil para Cristo, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Casa da Bênção, Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça Divina. As duas

últimas foram fundadas por ex-pastores da Casa da Bênção: respectivamente, Edir Macedo e seu cunhado Romildo Ribeiro Soares (BARROS, 1995, p. 18).

Além da introdução da utilização dos meios de comunicação de massas, o neopentecostalismo diferencia-se do pentecostalismo, ainda que retendo alguns de seus princípios doutrinários (tal como a ênfase no poder do Espírito Santo) por dar uma maior ênfase à cura divina contra a manifestação do demônio. Diríamos que a batalha entre o Bem e o Mal, já presente na doutrina pentecostal, é aqui exorbitada, estendida ao cotidiano das pessoas. Apresentamos a seguir algumas características do neopentecostalismo que marcam esse distanciamento do pentecostalismo tradicional, segundo está em Oro (1996):

a) Pentecostalismo de líderes fortes

As igrejas neopentecostais são dirigidas por pastores que antes exerciam sua atividade em igrejas pentecostais ou protestantes históricas. São figuras carismáticas dedicadas à multiplicação dos templos e a um acentuado controle doutrinário e administrativo-financeiro das igrejas. Dentre alguns líderes de destaque do neopentecostalismo brasileiro estão David Miranda, fundador da igreja Deus é Amor; Edir Macedo, da Universal do Reino de Deus; R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus, entre outros.

b) Pentecostalismo “liberal”

O neopentecostalismo inova na flexibilização dos usos tradicionais e costumes pentecostais. Em sintonia com a Teologia da Prosperidade, as igrejas neopentecostais “rompem com a tradicional identidade estética pentecostal, pois seus membros vestem-se

como bem entendem, as mulheres usam adereços e produtos de beleza, aos fiéis não é vedado o lazer e a diversão” (ORO, *ibidem*, p. 55). Além disso, há liberalização no uso de recursos tecnológicos modernos, bem como de ritmos e estilos musicais em voga.

c) Pentecostalismo de cura divina

Oro apresenta essa característica, juntamente com as duas seguintes, como as mais importantes do neopentecostalismo. Segundo o autor, as igrejas desse segmento oferecem a cura divina a todo e qualquer tipo de doença, mesmo àquelas de ordem física, tradicionalmente tratadas pela intervenção médica. A inovação neopentecostal, aqui, advém da associação do demônio às causas das doenças e dos males em geral. Nessa lógica, o demônio ocupa um lugar central no neopentecostalismo: principalmente na Igreja Universal, “o diabo não é somente a antítese (o arquiinimigo) de Deus. Ele é a encarnação do Mal, uma presença constante (e ameaçadora) na vida e no cotidiano das pessoas” (BARROS, 1995, p. 146). Assim, nos rituais terapêuticos do neopentecostalismo, “a libertação dos demônios, isto é, sua expulsão, graças a uma intervenção exterior (em última instância, do Espírito Santo), é condição da eficácia terapêutica” (ORO, 1996, p. 58). Donde surge uma concepção de indivíduo cuja autonomia é relativa, uma vez que não escolhe o mal, é possuído por este. Na análise do ritual de libertação e cura da IURD, que é o objeto desse trabalho, identificaremos as marcas formais dessa mudança radical no discurso desses sujeitos-religiosos, da mudança qualitativa que ocorre com esses sujeitos a partir da crença na imanência e ação do sagrado.

O exorcismo, momento fundamental da extinção da possessão do adverso, demoníaco, outro, é o ritual de cura/libertação mais difundido no segmento neopentecostal. Transformado em espetáculo midiático, o exorcismo é a teatralização mais representativa da batalha entre o

Bem e o Mal, onde o Mal é a causa do infortúnio (miséria, doença) e o Bem, a certeza de sua cura. Enfatiza-se assim que todo mal tem origem na ação do demônio sobre a vida das pessoas, o que atribui ao Diabo um papel central, reconhecendo-o como um ser extremamente poderoso, que, no entanto, sempre sucumbe ao poder de Deus, por intermédio da manifestação do Espírito Santo.

A oferta de cura divina, nas neopentecostais, abrange desde a cura do corpo, da alma, como resolve problemas de ordem inter-pessoal, e é realizada através do ato de “imposição de mãos” ou até através do rádio ou televisão. Corten<sup>4</sup> (1999), em seu livro sobre o discurso da cura divina da IURD, lembra que há relatos de cura de câncer e até Aids. Como lembra Oro, frente à situação precária dos sistemas de saúdes profanos, a busca massiva da cura sagrada, fator que contribui para a grande expansão do neopentecostalismo, não deixa de representar um protesto simbólico contra o sistema de saúde pública. E relatos de cura é que não faltam, como mostra Corten (op.cit.) em seu livro sobre o discurso da cura divina.

Particularmente na Igreja Universal, os cultos denominados *Sessão de Descarrego* e *Reunião de Libertação* têm como ênfase a cura através da expulsão dos demônios pelo exorcismo. Voltaremos a eles quando tratarmos especificamente das reuniões da IURD.

#### d) Pentecostalismo eletrônico

Segundo Oro (ibidem), o uso intenso dos meios de comunicação de massa (imprensa, rádio e tv) é uma das principais características do neopentecostalismo que o diferencia do

---

<sup>4</sup> Em *Alchimie politique du miracle*, 1999, Corten, fazendo uso de um dispositivo analítico inserido na Análise do Discurso, analisa o esquema narrativo dos testemunhos de milagre de fiéis da Igreja Universal, mostrando que estes são simples e estereotipados. A eficácia da “máquina narrativa” da IURD é atribuída, entre outros fatores, à “fagocitose do discurso medical”, incorporado-recusado no discurso da cura divina. Corten propõe aqui a análise de um recorte interdiscursivo do discurso da IURD diferente do nosso, uma vez que seu foco é a análise dos testemunhos de milagre.

pentecostalismo clássico, devido aos diferentes significados desse uso tecnológico. Em primeiro lugar, há o significado econômico, uma vez que as igrejas precisam angariar fundos necessários a sua manutenção, bem como para garantir sua expansão. Em segundo lugar, há o significado proselitista, presente nos constantes convites à participação em rituais, na divulgação de endereços dos templos e da auto-propaganda, na apresentação dos testemunhos de cura e dos exorcismos. Além desses dois significados, há uma legitimação frente aos meios de evangelização tanto dos pentecostais clássicos quanto dos católicos, através do status e prestígio social da veiculação dos programas em rádio e tv, o que desencadeia rivalidade e concorrência entre as igrejas em geral. Em último lugar, há um significado dinamizador, que torna a crença e a participação do fiel dinâmica, podendo este inclusive participar dos programas através de telefonema, seja para fazer perguntas, seja para agradecer em testemunho.

#### e) Pentecostalismo empresarial

Como última característica, Oro (ibidem) apresenta a lógica capitalista-empresarial típica do segmento neopentecostal. Dada a competência administrativa e financeira de seus líderes, as igrejas não abrem mão da utilização das mais variadas técnicas de marketing para obtenção de dinheiro, para motivação dos fiéis e ouvintes a colaborarem financeiramente:

inserido numa sociedade capitalista, o pentecostalismo não somente não passa ao lado da questão financeira como assimila a lógica capitalista. As igrejas são estruturadas segundo o modelo empresarial: possuem uma organização administrativa hierárquica, esperam aumentar sempre mais o seu patrimônio, mantêm uma divisão social do trabalho religioso e administrativo, colocam no mercado serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento, e sustentam uma relação concorrencial com as outras 'empresas de salvação' atuantes no mercado religioso nacional (ORO, 1996, p. 70).

Sobre o papel do dinheiro no neopentecostalismo, este está intrinsecamente associado ao cumprimento do dever sagrado do dízimo e representa, simbolicamente, um contrato com Deus, que segue a lógica do “é dando que se recebe”, largamente difundida nas igrejas. Ou seja, a contribuição dá ao fiel o *direito de cobrar* de Deus uma mudança para melhor em sua vida. Analisaremos, ao longo deste trabalho, o que isso significa em termos de *estatuto jurídico do locutor* do discurso iurdiano.

### *1.1.3 Sobre a Igreja Universal do Reino de Deus*

#### 1.1.3.1 Histórico e Expansão

A Igreja Universal do Reino de Deus, principal denominação neopentecostal da atualidade, foi fundada em 1977, no bairro da Abolição, zona norte do Rio de Janeiro, num local onde antes funcionava uma funerária. Seu fundador, Edir Bezerra Macedo, ex-umbandista e ex-católico, nascido em 1945 no interior do Rio de Janeiro, é dissidente da Igreja Nova Vida, da qual se afastou para fundar, juntamente com outros pastores, a Cruzada do Caminho Eterno. Dois anos depois, sai dessa igreja para formar a Universal do Reino de Deus, que tinha então como líder seu cunhado, R. R. Soares (MARIANO, 2003, p. 49 ss).

Depois da saída de R. R. Soares, Edir Macedo começa a administrar a Igreja como líder. Segundo os dados de especialistas, a igreja conhece, desde o seu início, um crescimento institucional bastante acelerado. Em três anos de funcionamento, possuía 21 templos em cinco estados brasileiros. Dez anos depois, em 1987, possui 356 templos em dezoito estados. Segundo a última estatística que obtivemos, da revista *Veja* de 3 de julho de 2002, a igreja contava com 2 milhões de adeptos em 2001, 7 mil templos (no Brasil e no exterior) e 14 mil

pastores, o que coloca a Universal, no campo pentecostal, atrás apenas da Assembléia de Deus (4,5 milhões de adeptos) e da Congregação Cristã (2,2 milhões) (MARIANO, op. cit).

O site oficial da igreja informa que a Universal possui 4 mil templos no Brasil, com concentração estratégica nas grandes cidades e capitais, principalmente nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia, com menor proporção de católicos e maior número de seguidores de cultos afro-brasileiros e kardecistas. Contudo, seu crescimento não se resume ao Brasil. Graças a seu império financeiro, midiático e político<sup>5</sup>, bem como a sua capacidade de adaptação às diversidades locais, a Igreja Universal inova por sua extraordinária expansão internacional. Inicialmente, na década de 80, sua expansão no exterior é lenta, alcançando o Paraguai, Argentina, Portugal e Estados Unidos. Já na década de 90, porém, a “universalidade” da igreja se acelera, atingindo o número atual aproximado de mil templos no exterior. Hoje a Universal se encontra em quase todos países da América Latina, na metade dos países da África, no Canadá e Estados Unidos, em uma dezena de países da Europa (Portugal, Inglaterra, Espanha, França, Suíça, Bélgica, Países Baixos, Alemanha, Itália, Suécia) e até em alguns países da Ásia (ORO; CORTEN; DOZON, 2003). Atribui-se sua expansão transnacional não somente ao sucesso de sua organização empresarial<sup>6</sup>, mas sobretudo a seu modelo de fé pouco dogmática que pretende responder às novas exigências do sagrado no mundo atual, aliando de um lado crenças pré-modernas à modernização tecnológica dos meios de comunicação:

A efetivação de tal habilidade religiosa e mercadológica resultou igualmente na opção denominacional pelo emprego da fórmula evangelística que consiste em unir o que há de mais moderno nas áreas de propaganda e comunicação – uso de técnicas

---

<sup>5</sup> Segundo Oro (2003), raramente houve na história republicana brasileira uma aproximação tão acentuada entre política e religião como a que vemos atualmente com o crescimento da bancada evangélica nas esferas de poder político. Dos 513 deputados do Congresso Nacional, 48 são evangélicos e desses, 16 são iurdianos, além do senador Marcelo Crivella.

<sup>6</sup> O patrimônio da Universal é extenso: possui uma gráfica, uma gravadora de discos, uma empresa de engenharia, uma empresa de turismo, uma fábrica de móveis, uma imobiliária, revistas e jornais, 22 emissoras de rádio e a Rede Record de Televisão (Barros, 1995, p. 41-42).

de marketing e de rádio, tevê, música, jornais, revistas, literatura, Internet – a crenças e práticas religiosas ‘pré-modernas’ ou em tensão com saberes e valores da modernidade, tais como os ritos exorcistas, as curas divinas, as promessas de milagre e de prosperidade material. Em suma: na busca de eficácia proselitista, a Universal optou por dilatar e sistematizar a oferta de magia e por investir maciçamente no evangelismo eletrônico (MARIANO, 2003, p. 58).

### 1.1.3.2 Funcionamento

É consenso entre sociólogos que estudam a Universal o fato de que a Teologia de Prosperidade, tão bem difundida e assimilada por essa igreja, esteja acompanhada por um contexto de pauperização e marasmo social que reforça a vontade de ascensão social e melhoria de vida. Na medida em que prega que a graça divina pode ser cobrada nesse mundo, contanto que se obedeça a alguns preceitos (como o pagamento do dízimo), a Universal teria em seu contexto sócio-econômico um grande produtor de possíveis fiéis desesperados e aflitos por mudanças:

O contexto socioeconômico, cultural, político e religioso no qual a Universal surgiu e prosperou lhe foi assaz favorável. Basta atentar, no decorrer desse período, para: a agudização das crises social e econômica brasileiras; o elevado aumento do desemprego; o recrudescimento da violência e da criminalidade; a ‘destraditionalização’ e a modernização sociocultural; a vigência de plena liberdade religiosa e de um mercado religioso pluralista; a baixa regulação estatal da religião; o enfraquecimento religioso, a secularização e o declínio numérico da Igreja Católica; a larga e contínua expansão pentecostal em todo território brasileiro desde a década de 1950; a extensa difusão dos meios de comunicação de massa e a relativa facilidade de acesso a eles; a ampla aceitação pelos estratos populares da oferta de crenças e práticas religiosas (sobretudo as de origem e tradição cristãs) de cunho mágico, terapêutico e taumatúrgico (MARIANO, op. cit., p. 53.54).

Além desses fatores, o rápido crescimento da Universal é atribuído a inovações em sua maneira de ocupar o espaço: a direção da igreja aluga ou compra grandes salas de cinema ou prédios de tamanho equivalente, sempre em locais de forte densidade de circulação (próximos a rodoviárias, estações de metrô, etc), mantendo esses locais sempre abertos como “pronto-

socorros” espirituais. A construção de “catedrais da fé”<sup>7</sup> de grandes dimensões marca um nosso meio material e simbólico de ocupar o espaço não só no Brasil mas também no mundo.

A IURD também inova na maneira de ocupar o tempo. Funcionando todos os dias da semana, com três ou quatro cultos diários, a igreja reúne em um conjunto de reuniões temáticas a oferta de solução para uma massa de problemas comuns às populações pobres, o que maximiza sua captação de fiéis potenciais. Destinadas à resolução de problemas específicos, atualmente as reuniões são as seguintes:

- segunda-feira: “*Reunião dos 318 Homens de Deus*” – resolução de problemas financeiros e desemprego;
- terça-feira: “*Sessão do Descarrego*” – reunião de cura e expulsão de demônios;
- quarta-feira: “*Reunião do Espírito Santo*” – reunião de bênção no Espírito Santo;
- quinta-feira: “*Corrente do Anjo da Guarda*” – reunião para a família;
- sexta-feira: “*Corrente da Libertação*” – libertação dos demônios através de exorcismo;
- sábado: “*Terapia do Amor*” – reunião para os casais e família;
- domingo: “*Reunião Terapia Espiritual*” – reunião de louvor e bênção espiritual.

Como se pode observar pelos nomes e objetivos das reuniões, centradas no triplo eixo da cura, libertação e prosperidade, a oferta de milagres é a base de funcionamento dos cultos dessa denominação. Duas reuniões, em particular, vão nos interessar nesse trabalho: a reunião de terça-feira e de sexta-feira. A ênfase das duas é a libertação/cura de males e doenças que, segundo a Universal, estão diretamente associados à ação do demônio na vida das pessoas. Nessas reuniões os bispos e pastores realizam um exorcismo que revela a identidade do mal

---

<sup>7</sup> A consolidação institucional da IURD é representada simbolicamente pela construção das imensas catedrais luxuosas nas principais cidades do país, com arquitetura de “supermercado da fé” e fachadas de néon.

que está dentro do corpo dos fiéis, sendo esse mal sempre associado às entidades das religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, a mobilização enfática da figura do demônio procura responder aos problemas sociais do mundo moderno, através tanto da transformação desse demônio quanto da transformação do próprio sagrado:

Surge uma fé de um novo gênero, marcada, ao mesmo tempo, por medos ancestrais ligados a poderes ocultos e pela preocupação com a auto-realização própria do individualismo moderno. Uma fé que pertence ao universo do medo e reivindica para si, também, autonomia e busca de paz interior (ORO; CORTEN; DOZON, 2003, p. 16).

Será sobretudo o funcionamento desse exorcismo, em relação ao “ataque” às religiões afro, que analisaremos ao longo desse trabalho.

#### 1.1.3.3 Quadro institucional

Segundo o sociólogo Ricardo Mariano, Edir Macedo, depois da saída de seu cunhado R. Soares da liderança da IURD, assume o posto de bispo primaz e o cargo vitalício de secretário-geral do presbitério, sendo esse o cargo mais elevado da igreja. Contudo, a partir de 1990, como resultado das inúmeras críticas e acusações que a igreja começou a sofrer da imprensa, Macedo se transfere para os Estados Unidos, deixando a liderança nacional nas mãos de Renato Suhett, cuja posição nunca representou uma centralidade similar a de Macedo por causa da divisão do poder eclesiástico no País. Dada a expansão da IURD, a cúpula eclesiástica nomeou dezenas de novos bispos, mantendo sempre a verticalidade e centralização do governo episcopal. Assim, em ordem decrescente de poder foram criados: o Conselho Mundial de Bispos, o Conselho de Bispos do Brasil e o Conselho de Pastores. Acima de todos esses, permanece a liderança onipotente de Edir Macedo. (MARIANO, 2003,

p. 56). A verticalidade do governo eclesiástico reforça a unidade e a coesão da igreja, concentrando as decisões e os recursos em poucas mãos, o que possibilita bancar investimentos altos e estratégicos, como a compra de meios de comunicação.

Juntamente com Edir Macedo – “Bispo Primaz” - , mais 12 *bispos* dividem as responsabilidades da organização e administração da IURD, nos oitenta países em que tem templos (BARROS, 1995, p.46).

Preocupada na formação institucional de seus quadros, a IURD vem enfatizando a formação doutrinária de seus futuros *obreiros* e *pastores*. Os fiéis que desejam se tornar “homens” e “mulheres de Deus” participam de cursos onde os livros e escritos de Edir Macedo são leitura obrigatória.

Assim obreiro é aquele que se dedica à obra de Deus, sendo o primeiro estágio na hierarquia da IURD. Depois do ritual de “consagração”, ao final da etapa de preparação para a qual são designados pelos pastores, os obreiros têm como principais funções a limpeza, conservação e arrumação dos templos; o preparo e acondicionamento dos produtos que serão distribuídos aos fiéis (pão, mel, suco, sal); o atendimento e orientação dos fiéis e a ajuda aos pastores na expulsão dos demônios, sem receber qualquer remuneração ou ajuda financeira (BARROS, 1995, p. 56).

Os pastores, tanto os que vieram de outras igrejas quanto os antigos obreiros da IURD, devem ter formação doutrinária para exercer suas funções. Esta consiste no estudo da Bíblia e dos escritos de Edir Macedo. Os pastores são responsáveis por ministrar as reuniões e aos poucos tomar conta de questões administrativas da igreja. Constantemente transferidos de uma cidade para outra, os pastores nutrem a expectativa de ascensão na hierarquia da IURD:

A mobilidade na hierarquia eclesiástica correlaciona-se em grande medida à capacidade de arrecadação do pastor, pois a liderança defende a idéia de que quem

arrecada mais recursos o consegue porque supostamente tem seu ministério abençoado pelo Espírito Santo. Daí sua promoção (MARIANO, 2003. p. 56).

Alguns seis ou sete anos depois, os pastores são nomeados bispos (BARROS, *ibidem*, p. 63).

Apesar da preparação doutrinária através dos cursos preparatórios, obreiros e pastores aprendem suas funções – orar, pregar, exorcizar, pedir ofertas e dízimos, cantar, aconselhar, etc. - majoritariamente na prática e sua base doutrinária resume-se quase que exclusivamente às obras de Edir Macedo.

#### 1.1.3.4 Conflitos

A expansão da IURD conheceu muitas polêmicas e inclusive escândalos. Sem pretender ser exaustivo, podemos dizer que as críticas e acusações contra a igreja são de dois tipos: de um lado de ordem jornalística, policial e judicial, e de outro de ordem religiosa. Quanto às primeiras acusações, dada a peculiaridade de seus métodos heterogêneos de arrecadação de recursos, a IURD e suas lideranças são acusados de exploração financeira de fiéis, de sonegação de impostos, de enriquecimento ilícito e de prática de estelionato e charlatanismo (MARIANO, *op. cit.*, p. 62).

Quanto às segundas acusações, de ordem religiosa, podemos resumi-las nos conflitos com a Igreja Católica e com as religiões afro-kardecistas. O acontecimento do “chute da santa”, vídeo repetidamente reproduzido na Rede Globo, em que o bispo Sérgio Von Helde chuta uma santa católica e chama de “boneco feio, horrível e desgraçado”, causou forte comoção nacional, desencadeando manifestações de reprovação contra o que se interpretou como ato de intolerância religiosa. Diferentemente da grande repercussão que gerou esse incidente,

colocando Igreja Católica e Rede Globo contra a IURD, o ataque constante às religiões afro, apesar de suscitar “inquéritos policiais e processo judiciais por vilipêndio religioso e agressão física contra adeptos da umbanda e do candomblé” (MARIANO, *ibidem*), não tem tido muito espaço na mídia. Esse ataque às religiões afro tem um estatuto anterior e mais fundamental na pregação da IURD, uma vez que seus rituais de libertação têm como objetivo expulsar as entidades afro – tidas como formas do diabo – do corpo dos fiéis. Como lembra Almeida (2003, p. 337-338),

não só os ex-praticantes das religiões afro-brasileiras comparecem aos cultos da Universal, mas também suas antigas divindades, ainda que transformadas, fazem-se presentes no momento da possessão. Essa migração não é uma simples criação dos pastores e bispos, mas algo que paulatinamente foi tomando uma forma mais elaborada e fixa, resultante das atividades de toda coletividade e, principalmente, das experiências religiosas pregressas dos fiéis que forma ressignificadas no espaço do templo.

#### 1.1.3.4.1 Visão etnográfica da *religiofagia* iurdiana: a “guerra santa no país do sincretismo”

Lembramos que esta análise do discurso iurdiano incide justamente sobre a relação conflituosa que o discurso da IURD mantém com o discurso das religiões afro, relação essa que interpretamos como uma relação interdiscursiva da qual investigaremos o funcionamento. Convém então que apresentemos as interpretações produzidas no campo da literatura antropológica e sociológica da “guerra santa” entre a IURD e as religiões afro-brasileiras. Tomemos tais interpretações como parâmetro para basear nossa hipótese de que é possível isolar um espaço discursivo em que estariam em relação o discurso da IURD e o das religiões afro. A partir desse conhecimento interdisciplinar, propomos a especificidade do olhar discursivo sobre o objeto, a fim de produzir uma análise das formas materiais (lingüístico-

discursivas)<sup>8</sup> desse conflito inscritas no ritual discursivo de exorcismo, entendendo-o como um ponto nevrálgico da relação entre os dois discursos, como uma instância de tradução que *um faz do discurso do outro*.

De fato, como vimos acima, o neopentecostalismo se afasta do pentecostalismo tradicional dada a ênfase na ação do diabo. Tendo a IURD como principal representante, nos seus cultos o ritual de exorcismo terá um papel fundamental na arregimentação de fiéis e na sustentação de sua doutrina. Como se tem dito pelos especialistas, a centralidade da figura do diabo faz com que o ritual de exorcismo constitua um dos pilares do discurso da IURD.

Como se vê, a ênfase no demoníaco não está separada de um ataque diário às religiões afro. Nas reuniões de terça e sexta-feira (*Sessão do Descarrego e Corrente de Libertação*), como já dissemos, mediante uma “oração forte”, os pastores da IURD invocam as entidades afro para estas manifestarem no corpo dos fiéis tal como formas diferentes do diabo, para depois serem exorcizadas, expulsas do templo diretamente para o inferno. É essa situação conflituosa, repetida estruturalmente, que leva alguns antropólogos a falarem de “guerra santa”, ou “guerra espiritual” para se referirem à intolerância religiosa da IURD.

Segundo o fundador da igreja, bispo Edir Macedo, em seu best-seller “*Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios*”: “Tudo o que existe de ruim neste mundo tem sua origem em satanás e seus demônios. São eles os causadores de todos os infortúnios que atingem o homem direta ou indiretamente” (MACEDO, 2002, p. 103). Conseqüentemente, Edir Macedo acredita que sua igreja tem o papel de libertar as pessoas dos espíritos opressores que não são nada mais que disfarces do diabo para enganá-las: “Com nomes bonitos e cheios de aparatos, os demônios vêm enganando as pessoas com doutrinas diabólicas. Chamam-se orixás, caboclos, pretos-velhos, guias, espíritos de luz, etc. Dizem-se ser exus, erês, espíritos de crianças, médicos famosos, poetas famosos, etc., mas na verdade são anjos decaídos”

---

<sup>8</sup> A noção de forma material é explicitada no próximo capítulo (Pressupostos teóricos).

(MACEDO, op. cit., p. 32). As reuniões de libertação e cura, nessa lógica, teriam como objetivo desmascarar as religiões afro como veículos do diabo no mundo atual, como canais de atuação dos demônios. Para o bispo Macedo, “essa religião (afro-brasileira) que está tão popular no Brasil é uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno” (MACEDO, *ibidem*, p. 86).

Nos exorcismos, antigos praticantes das religiões afro, possuídos por uma entidade, submetem-se a um interrogatório em que são, na maioria das vezes, ridicularizados pelos pastores, chegando até a bater a cabeça no chão, numa imitação grotesca do que ocorre nos terreiros. Através desse interrogatório, que faz parte do ritual que será objeto de nossa análise, as entidades se identificam como sendo entidades afro, com objetivos malignos contra o fiel no qual estão encarnadas. O pastor então exorciza o demônio, com a legitimidade do Espírito Santo, e derrota assim o poder do Mal, ali representado como entidade das religiões afro-brasileiras.

Paradoxalmente, esse ataque constante, ao invés de distanciar a IURD de seu inimigo, acabou por torná-la mais parecida com ele. De fato, Oro (2004) chega a designar a IURD como representante de um “neopentecostalismo macumbeiro”, dada a apropriação do universo simbólico das religiões afro na própria estrutura ritual da IURD. Outros autores, como a antropóloga Patrícia Birman, tratam o conflito como resultante de uma *ponte*, de uma *passagem*, entendida como *um espaço de interlocução constante, necessariamente fluido e sincrético, de redefinição de fronteiras, inovações, invenções e trocas simbólicas* (BIRMAN, 1996). Já para Ronaldo de Almeida, trata-se de um processo de *inversão simbólica* e “adoção de alguns dos mecanismos de funcionamento da fé inimiga” (ALMEIDA, 2003), que ao invés de corroborar para simples negação do sentido contrário, acaba por legitimar certos aspectos da religião combatida, tal como a veracidade do que ocorre na umbanda e no candomblé. Nesse sentido, os rituais de exorcismo da IURD assumiriam uma função estrutural de contra-

feitiço, através do combate daquilo que, em parte, a igreja incorporou a sua doutrina (ALMEIDA, op. cit. p. 340). Em termos de preparação doutrinária, decorre da condição de eficácia desse ataque a necessidade de tanto os pastores e bispos como os próprios fiéis dominarem princípios do neopentecostalismo e *também* das religiões afro, o que leva alguns autores afirmar que “na IURD, no Candomblé e na Umbanda *se fala uma mesma linguagem*” (SOARES *apud* ORO, 2004, grifo nosso).

Nesse sentido, no processo de *demonização das religiões afro por parte do neopentecostalismo* “a IURD não nega a existência das entidades afro-brasileiras, mas modifica o seu significado” (ORO, 1997). Ao fazê-lo, tal processo acaba por contribuir para acentuar sua singularidade no campo cristão e evangélico, uma vez que o próprio Edir Macedo faz uma distinção entre Igreja Forte e Igreja Fraca: Igreja Forte seria aquela que, como a IURD, luta contra o demônio, não na defensiva, mas o ataca, libertando as pessoas das “garras do diabo”. Nesse sentido se entende a designação de igreja religiofágica (ORO, 1997) que se lhe atribui, pois além de incorporar “pedaços de crenças” das religiões afros, a IURD também dialoga com a Igreja Católica, que reputa como Igreja Fraca, para refutar seus posicionamentos “apáticos”. Nessa lógica, a singularidade da IURD no meio cristão e evangélico residiria nessa tarefa espiritual: “nossa igreja foi levantada para um trabalho especial, que se salienta em todas as nossas reuniões – a libertação de pessoas endemoniadas” (MACEDO, 2002, p. 16).

Com relação ao diálogo conflituoso com as religiões afro, afirma Oro (1997):

a ênfase no exorcismo dos demônios – identificados com o panteão religioso afro-brasileiro – que perturbam as pessoas causando-lhes os males, constitui um importante código de diferenciação, um sinal diacrítico da identidade neopentecostal, especialmente da IURD. Para esta, o afro-brasileiro representa a *alteridade radical*, que contribui, por contraste, para a construção da sua própria identidade religiosa. Na prática, porém, as *fronteiras* entre essas expressões religiosas são, em certos aspectos, *fluidas e porosas*” (ORO, op. cit., p. 20 – grifos nossos).

Como uma interpretação desse “compartilhamento” de uma “mesma linguagem”, Ari Oro (1996), ao citar Segato, propõe entender-se a construção da unidade dividida da identidade da IURD como proveniente de uma *re-semantização*, um processo que ocorre quando conteúdos das religiões de origem, vindas de fora, são alterados por conteúdos da localidade e dos grupos que os adota. É a partir dessa re-semantização que os significados próprios das religiões afro são transformados nas práticas da IURD. Sem pretender deslegitimar essa explicação, vamos nos apoiar na visada discursiva, recusando entender as práticas religiosas como exteriorizações de *conteúdos*, mas como discursivizações de saberes conflitantes em práticas determinadas sócio-históricamente por formações discursivas<sup>9</sup> em relação. Nosso objetivo será então precisar o funcionamento discursivo da *interlocução* e da *inconstância das fronteiras* entre IURD e religiões afro, aprofundando o tratamento da re-semantização através do exame do processo de tradução específico que ocorre entre as formações discursivas da IURD e das religiões afro, fruto de sua relação em um mesmo espaço discursivo.

Não pretendendo ser exaustivos na exposição das interpretações antropológicas e sociológicas do conflito entre IURD e religiões afro, apresentamos apenas algumas interpretações que consideramos extremamente valiosas para o nosso objetivo. Em seu conjunto, elas permitem ver nesse conflito a ênfase da *heterogeneidade constitutiva* do discurso neopentecostal da IURD. Vimos que, ao propor explicações sobre a relação dialógica entre IURD e religiões afro, muitos autores falam em “interlocução constante”, “redefinição de fronteiras”, “limites fluidos e porosos”, etc. Devemos precisar o lugar de onde falamos para justificar nossa perspectiva específica: ao analisar o ritual de libertação e cura da IURD, partimos da existência material do exterior e anterior ao dito, o interdiscurso, tal como o definimos abaixo, para ter na materialidade lingüística a materialidade específica do objeto

---

<sup>9</sup> Conceito explicitado no próximo capítulo (V. Pressupostos teóricos).

discurso. Veremos que é propriamente a determinação desse exterior ao dito que, segundo a perspectiva discursiva, permite explicitar os contornos fluidos e porosos dos dois “sistemas religiosos”.

## 1.2 O RITUAL DE *LIBERTAÇÃO E CURA* COMO RITUAL DISCURSIVO

Apresentamos acima características fundamentais do pentecostalismo e do neopentecostalismo, tendo destacado a Igreja Universal do Reino de Deus como a denominação mais emblemática desse último. Nesse sentido, nos apoiamos no que a literatura sociológica e antropológica que trata do tema nos tem apresentado. A fim de precisar melhor nosso objeto, temos agora que, partindo de um deslocamento da visada teórica, não mais considerar o neopentecostalismo sob o viés etnográfico ou sociológico apenas, mas entendê-lo como um discurso religioso, tal como a Análise do Discurso tem definido essa tipologia de discurso, dando ênfase para a relação entre língua, ideologia e sujeito.

Para Orlandi (1987) o discurso religioso é um discurso autoritário, pois há apenas ilusão de reversibilidade entre locutor e ouvinte. Caracterizado como *aquela em que o homem faz falar a voz de Deus* no silêncio onipotente desse, o discurso religioso é marcado por um desnivelamento entre locutor, do plano divino (o Sujeito, Deus), e ouvinte, do plano temporal (os sujeitos, os homens).

Corrêa, na dissertação a qual já nos referimos anteriormente, aponta a ritualização do discurso como propriedade básica do discurso religioso, servindo à oposição entre o que é do plano temporal e o que é do plano divino:

No caso do discurso religioso, a ritualização tem a ver portanto, com a sua configuração em relação com o que lhe é exterior. Ou seja, as falas submetidas ao

ritual lingüístico derivam do que a realidade estabelece como sagrado, mantendo uma relação de exclusão com toda fala não ritualizada em direção ao sagrado. Em outras palavras, o discurso religioso se estabelece no estranhamento da linguagem cotidiana – virtualmente ritualizada pelo/para o mundano – assumindo para si a ritualização tida como legítima para o sagrado e até atribuída à divindade (CORRÊA, 1989, p. 29-30).

Retomando a apresentação do funcionamento dos cultos da IURD, é nesse sentido então que procuramos analisar a ritualização não de uma reunião em particular, mas do que é comum a duas dessas reuniões, a saber, o *ritual de libertação e cura*, que se dá na forma de exorcismo, tanto na *Sessão de Descarrego*, das terças-feiras, quanto na *Corrente de Libertação*, que ocorre nas sextas-feiras. Assim, o exorcismo, presente em ambas as reuniões, será abordado como *ritual discursivo próprio ao discurso religioso neopentecostal da IURD*. Quanto à análise do ritual, procuraremos não nos restringir à reiteração de processos lingüísticos cristalizados pela instituição, mas também determinar as condições de seu funcionamento, das regras impostas aos sujeitos que o praticam. Nesse sentido, aproximamos a análise do ritual de libertação e cura, enquanto prática discursiva, da análise dos sistemas de rarefação dos sujeitos com direito à palavra legitimada, dos quais Foucault fala em *A ordem do discurso*:

A forma mais superficial e mais visível desses sistemas de restrição é constituída pelo que se pode agrupar sob o nome de ritual; o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção (FOUCAULT, 2001<sup>10</sup>, p. 38-39).

Apresentaremos a seguir o dispositivo analítico da Análise do Discurso do qual faremos uso nas análises do *ritual de libertação e cura* da IURD.

---

<sup>10</sup> Ano de publicação da 7ª. edição. O original é de 1970.

## 2. DOS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS, DOS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E DA CONSTITUIÇÃO DO *CORPUS*

### 2.1 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

#### 2.1.1 LINGÜÍSTICA E ANÁLISE DO DISCURSO

##### *A crítica de Pêcheux à Lingüística*

Sabe-se que o nascimento da Análise do Discurso de Michel Pêcheux, no entremeio das três regiões do conhecimento que lhe constituem as bases (materialismo histórico pelo viés althusseriano, lingüística, teoria do discurso, atravessadas por uma teoria psicanalítica), ao explorar as contradições entre essas disciplinas, colocou questões tanto para as Ciências das Formações Sociais quanto para a Lingüística. De maneira geral, o ponto nodal do ataque ao estatuto de não-cientificidade das ciências sociais está no tratamento da questão do discurso e do apagamento da relação discurso/ideologia/prática científica (política), precisamente no mascaramento das “dissimetrias e dissimilaridades entre os agentes do sistema de produção” a partir de uma concepção “informacional” de linguagem (Lingüística Estrutural).

Pêcheux evidencia assim a ligação que existe entre a prática política e o discurso, mais especificamente no apagamento do processo pelo qual os agentes de um sistema de produção reconhecem por si próprios seus lugares definidos neste sistema, através de um movimento ao mesmo tempo realizado e mascarado no interior da linguagem.

Fica claro então que o interesse de Pêcheux é provocar uma ruptura no campo ideológico das “ciências sociais”, na medida em que instaura um problema a) interno, para a Lingüística em sua relação com o domínio científico das ciências das formações sociais; e b) externo,

para as Ciências Humanas, em particular no questionamento da validade dos procedimentos estruturais aplicados a outros campos do conhecimento para além da Lingüística.

Com respeito à Lingüística, a aproximação das ciências das formações sociais provoca uma série de questionamentos para a noção de língua, tal como Saussure a concebeu como objeto homogêneo e da ordem do todo. Se nos reportarmos ao texto da Análise Automática do Discurso - AAD 69, podemos acompanhar a crítica que Pêcheux faz às duas exclusões que possibilitaram essa homogeneidade do objeto da Lingüística: a exclusão da fala e das instituições “não-semiológicas”. Apesar de resultar daí um sujeito livre de qualquer restrição no uso da fala, Pêcheux (1997<sup>11</sup>) mostra que certos desenvolvimentos lingüísticos (em particular os da Teoria Gerativa) praticam uma extensão dos procedimentos de análise da estrutura da língua para unidades cada vez maiores (frases, textos), por meio de instrumentos combinatórios cada vez mais potentes, entre eles a noção de “campos semânticos”, uma tentativa de explicar as coerções semânticas “entre os elementos morfemáticos, suas relações *in praesentia* e *in absentia* em uma área de significação dada (ibidem, p. 74)”.

Interessado nessas unidades superiores do discurso, porém recusando a concepção de língua transparente, Pêcheux coloca a necessidade, contra essa retórica da normalidade dos “campos semânticos”, de uma outra via de acesso ao que ele chama de “o estudo das variações específicas” e “o estudo da ligação entre as condições de produção de um discurso e seu processo de produção” (ibidem, p. 75), ou seja, outro instrumento é necessário, pois a autonomia relativa da língua é contestada a partir da necessidade de fazer intervir também as instituições “não-semiológicas” na explicação das variações desses “campos semânticos”. Por exemplo, na medida em que coloca o discurso de um advogado como um ato de “liberdade do locutor”, Saussure ignora o funcionamento implícito que subjaz a esse discurso e que o torna, aos olhos de um sociólogo, uma prática nem individual nem universal, mas antes situada entre

---

<sup>11</sup> O ano de publicação do original é 1969.

a singularidade da fala e a universalidade da Teoria Gerativa, mais precisamente no nível de uma “particularidade de contratos lingüísticos” de caráter simbólico e político, longe de ser, como quer Saussure, parte de uma relação natural com as coisas, como ocorreria em uma instituição não-semiológica, se tal existe. Do mesmo modo seria errôneo tomar o discurso de um pastor como fruto de uma liberdade sem limites no uso da *fala*. É fácil compreender assim por que a explicação dos “campos semânticos” é incompleta sem referência às *condições de produção do discurso*.

Assim, em Saussure, a partir dessas exclusões, o histórico (fala) não é social e o social (língua) não é histórico: não existe coerção alguma na *parole* e a especificidade da coerção na *langue* não é tratada em termos de condição de produção. Comentando a noção reducionista de “social” em Saussure, Orlandi (1983) coloca que

uma teoria da lingüística que busque o que de social é constitutivo da linguagem e que se mostre como teoria da ação não pode prescindir da reflexão sobre a ação social geral, colocando a ação lingüística junto à ação não-lingüística. (op. cit., p.106).

A ligação das duas exclusões, da fala e das instituições não-semiológicas, está entre o limite da análise da fala enquanto liberdade em ato de um lado, e extensão da estrutura de outro, e a natureza simbólica não-teleológica das instituições sociais. É certo que o instrumental lingüístico não dá conta de fenômenos que pertencem ao alto da escala<sup>12</sup>. Apesar de se propor noções como a de “campo semântico”, tais noções deixam de fora o essencial: o mecanismo discursivo que explicaria a variação de um “campo semântico”. O estudo desse mecanismo, vale dizer, não pode pensar a produção da linguagem verbal como um ato puramente livre sem restrições “contextuais”, institucionais. Daí toda a reformulação de Pêcheux diante da exclusão das instituições ditas não-semiológicas. Nesse ponto, Pêcheux

---

<sup>12</sup> Por “alto da escala”, Pêcheux refere os fenômenos lingüísticos superiores ao nível da frase. (Pêcheux,1997)

(op. cit.) segue de perto a máxima althusseriana da existência de práticas somente sob a ideologia, e, embora não haja nenhuma referência explícita nesse texto, creio que essa é uma interpretação possível para a frase: “as normas dos comportamentos sociais não são mais transparentes a seus autores do que as normas da língua o são para o locutor” (ibidem, p.76).

Disso decorre que o “alto da escala” precisa de outro instrumento de análise, ou, nas palavras de Pêcheux (1997): que

não é certo que o objeto teórico que permite pensar a linguagem seja uno e homogêneo, mas que talvez a conceptualização dos fenômenos que pertencem ao “alto da escala” necessite de um deslocamento da perspectiva teórica, uma “mudança de terreno” que faça intervir conceitos exteriores à região da lingüística atual (p.73).

Assim, o “Cavalo de Tróia”<sup>13</sup> desloca e relativiza na Lingüística duas noções chave: a de língua e a de sujeito, que se articulam no nó cego dessa ciência; ao tentar dar conta de unidades cada vez maiores de linguagem verbal, a Lingüística ou seus desenvolvimentos deve esconder de si a necessidade de pensar o sujeito como um sujeito de práticas sociais. Contra a dicotomia língua/fala, Pêcheux propõe o discurso, noção que está estritamente ligada a de sujeito, que não é o sujeito livre do ato de linguagem, mas um sujeito das práticas sociais. Pêcheux (1997) propõe um mecanismo que dê conta de “fenômenos lingüísticos de dimensão superior à frase” e que

podem efetivamente ser concebidos como um funcionamento mas com a condição de acrescentar imediatamente que este funcionamento não é integralmente lingüístico, no sentido atual deste termo e que não podemos defini-lo senão em referência ao mecanismo de colocação dos protagonistas e do objeto de discurso, mecanismo que chamamos *condições de produção do discurso* (ibidem, p. 78).

---

<sup>13</sup> Metáfora de Paul Henry para designar a AD.

A noção de discurso, entendida como prática histórica político-simbólica, cuja materialidade é lingüística, elimina a separação do social/histórico da dicotomia língua/fala. Se de um lado a fala é individual (histórica mas a-social), e de outro a língua é geral (social mas a-histórica), o discurso é entendido como um modo de existência histórico-social da linguagem (nem totalmente sistemático nem totalmente a-sistemático), um ponto de contato entre ideologia e linguagem a partir do qual se pode observar as contradições ideológicas na materialidade lingüística.

Como a materialidade própria do discurso é lingüística (da língua), Pêcheux vai propor uma re-elaboração de certas concepções da Lingüística. A partir dessa re-elaboração (reinvenção), estará definido o lugar das sistematicidades lingüísticas na AD, uma vez que a AD se ocupa dos processos de constituição do fato lingüístico, ao passo que a Lingüística visa o produto dessa constituição.

Segundo Orlandi (1994), essa re-elaboração se faz em torno de 3 pontos:

1. quanto à oposição língua/fala, a AD coloca como ruptura, o conceito de *discurso*;
2. quanto à enunciação, propõe o *de-centramento do sujeito* (afetado pela ideologia e pelo inconsciente);
3. quanto aos processos de significação, a AD visa o *caráter material do sentido*, sua historicidade.

Pode-se dizer assim que o sujeito em AD é duplamente determinado: pela ideologia, com o assujeitamento, e pelo inconsciente, daí ser o quadro epistemológico da AD atravessado por uma teoria psicanalítica do sujeito. Disso decorre que o discurso é o lugar de materialização do encontro da ideologia com o inconsciente.

Vimos também que o encobrimento das condições em que se realiza o discurso, além de reforçar a ilusão de um sujeito senhor de sua língua, produz o efeito de evidência da transparência do sentido, como se a língua fosse sempre serva do sujeito.

É necessário falar então de historicidade, da materialidade da língua na produção do discurso. Intervém aqui uma concepção de história que tem relação direta com o sentido e não tem nada a ver com evolução ou cronologia (Cf. LEANDRO FERREIRA, 2000), sendo antes própria a essa concepção a idéia de contradição. Segundo Leandro Ferreira (op. cit.), em seu trabalho sobre o equívoco, noção que funciona como um caminho de encontro do real da língua (enquanto seu impossível próprio) com o real da história (contradição), em AD as noções de língua e de sujeito relacionadas à história sofrem deslocamentos importantes: de um lado o sujeito é assujeitado; de outro a língua é concebida como materialidade, lingüística e histórica, simultaneamente. Daí dizer que se passa, em AD, das *formas abstratas* com que trabalha a Lingüística, para as *formas materiais* do discurso.

Nas formas materiais, a historicidade é constitutiva do sentido, e o lugar de apreensão dessa materialidade, em AD, é o *texto*. Novamente aqui é necessária uma especificação do conceito, uma vez que o que se entende por texto varia de teoria para teoria. Texto para a AD deve ser abordado não como um *dado* lingüístico (produto bruto), mas como *fato* de linguagem, em que intervém necessariamente suas condições de produção. Segundo Orlandi (1995), o texto, podendo ser concebido, enquanto objeto empírico, com começo, meio e fim, enquanto objeto teórico na AD é necessariamente incompleto, pois sendo um exemplo de discurso, possui relação com a memória, com suas condições de produção (sujeitos e situação) e com outros textos (existentes, possíveis e imaginários).

Ainda segundo a autora, o texto é um objeto teórico sócio-histórico que tem o lingüístico como pressuposto. Além de incompleto, o texto é heterogêneo quanto às formações

discursivas<sup>14</sup> que apresenta e o fato mesmo de em um texto se apresentarem diversas formações discursivas advém da historicidade do texto, da articulação da ordem da língua e da história na estruturação da ordem do discurso. Tal estruturação se dá, vale dizer, a partir de uma posição-autor.

O objetivo da consideração das formas materiais da língua em AD está em remeter o texto (que não é ponto de partida nem ponto de chegada da análise) às sistematicidades que o relacionam a um discurso de uma ou mais FD e, remeter então essas FD às suas determinadas formações ideológicas. Assim, se passa da superfície lingüística para o objeto discursivo e deste para o processo discursivo (ORLANDI, 1995).

Em AD não interessa a organização lingüística do texto, mas como o texto organiza a relação da língua com a história no trabalho significativo do sujeito na sua relação com o mundo, relação essa permeada pela ideologia. Dito de outra maneira, não importa a *organização* das marcas lingüísticas, mas a *ordem* das propriedades discursivas que tais marcas têm no discurso. Orlandi (1986) diferencia dessa maneira as duas abordagens analíticas: “A análise lingüística visa detectar as regras de construção de toda frase da língua, enquanto a AD visa descrever uma seqüência real única”.

A distinção entre marcas e propriedades é proposta por Orlandi (1983). Enquanto as marcas dizem respeito à organização interna do discurso, as propriedades põem em causa a totalidade do discurso em relação a suas condições de produção. Tal distinção dá conta do fato de as mesmas marcas formais terem propriedades diferentes em diferentes discursos, como é o caso da indeterminação do sujeito no discurso da história e da ciência. No caso do discurso religioso, de que tratamos aqui, percebem-se os níveis desiguais de poder performativo dos participantes do discurso como uma marca formal própria dos discursos autoritários.

---

<sup>14</sup> Definidas no próximo item. Doravante FD.

Lembramos que, mesmo se a critica, a AD não desqualifica a Lingüística como um todo. A “aplicação” da Lingüística na AD, pelas razões expostas, não é direta, mas tem seu lugar específico no procedimento de análise. A língua (as sistematicidades fonológicas, morfológicas e sintáticas), segundo Pêcheux (1995), são as condições materiais de base sobre as quais se desenvolvem os processos discursivos. Essa distinção entre base material e processo discursivo deixa clara a posição da língua na AD: relativamente autônoma, determinada pelas condições de produção do discurso. Por ter a ver com uma materialidade de natureza formal, a teoria sintática da Lingüística não deve ser aplicada diretamente na AD. A possibilidade do deslize do sentido, desconsiderada pela Lingüística, é a evidência de como a língua se inscreve na história, lugar em que a língua faz sentido. A materialidade discursiva não é, portanto, só lingüística, mas também histórica, de modo que podemos dizer que a discursividade define uma ordem própria que não se restringe à materialidade lingüística, mas que se realiza através da língua.

Ao analisarmos um discurso religioso, portanto, cumpre que levemos em consideração tanto as marcas formais presentes na ritualização de suas práticas languageiras, quanto as condições de uso da língua, dada a determinação da ideologia na produção do discurso.

### 2.1.2 FORMAÇÃO DISCURSIVA, INTERDISCURSO E INTRADISCURSO

#### *Formação discursiva em Foucault*

Trataremos agora de precisar o dispositivo analítico do qual faremos uso na abordagem do nosso *corpus*.

O primeiro autor que buscou estabelecer unidades entre enunciados, relações que não se restringissem aos seus conteúdos, recusando admitir como válidas as unidades imediatas e

naturais propostas pelo livro, obra, autor, tradição, foi Michel Foucault. Em sua obra *A Arqueologia do Saber* (2004<sup>15</sup>), Foucault examina “grandes famílias” de enunciados que usualmente chamamos de “a gramática”, “a medicina”, “a economia”, por exemplo. Depois de constatar que a unidade desses agrupamentos não era visível na superfície de seus conceitos, objetos, modalidades de enunciação, nem dos temas relativos a essas grandes famílias de enunciados, Foucault propõe que se parta da dispersão desses elementos no discurso, buscando *regras de formação* (ordem, correlações, posições, funcionamentos e transformações) que seriam responsáveis pela unidade heterogênea de *sistemas de dispersão*. A noção de *formação discursiva* (doravante FD) é assim definida:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade, diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva (...). Chamaremos de regras de formação as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva (FOUCAULT, 2004, p. 42).

Para Foucault, o discurso é “um conjunto de enunciados, na medida em que se apóiem na mesma formação discursiva” (ibidem, p. 122), ou seja, cuja formação se apóie nas mesmas *regras* de uma *prática discursiva*. Essa noção teórica é muito importante para esse trabalho, uma vez que nos aproximamos dela para a descrição do *ritual de libertação e cura*. Por prática discursiva, Foucault entende “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada e para uma área social, econômica, geográfica ou lingüística dada, as condições de exercício da função enunciativa” (op. cit. p. 133). Nesse trabalho tomaremos o ritual de libertação e cura como ritual inserido em uma prática discursiva determinada.

---

<sup>15</sup> Corresponde ao ano de publicação da 7ª. edição brasileira. O original é de 1969.

*Formação discursiva nos trabalhos de Pêcheux*

Pêcheux, ao tomar emprestada a Foucault a noção de FD, modifica-lhe sensivelmente os contornos, uma vez que a noção de *discurso* em Pêcheux e em Foucault são irreduzíveis. Para Pêcheux, trata-se de aproveitar do trabalho de Foucault o que este tem de materialista, contribuindo no projeto althusseriano de desmascaramento das condições ideológicas e infra-estruturais de reprodução/transformação das condições de produção da formação social capitalista.

Retomando a noção de FD, Pêcheux & Fuchs (1997) associam-na às formações ideológicas, definidas como

um elemento (...) suscetível de intervir como força em confronto com outras forças na conjuntura ideológica característica de uma formação social em dado momento; desse modo, cada formação ideológica constitui um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem “individuais” nem “universais” mas se relacionam mais ou menos diretamente a *posições de classe* em conflito umas com as outras (PÊCHEUX e FUCHS, 1997, p. 166).

As formações ideológicas (FIs) comportam FDs interligadas, donde a definição de FD para Pêcheux será “aquilo que, numa formação ideológica dada (...) determina *o que pode e deve ser dito*” (PÊCHEUX, 1995, p. 160) (grifos do autor). Essa redefinição da noção de FD de Foucault tem o propósito de dar conta do *caráter material do sentido* das palavras e dos enunciados da língua, de sua *opacidade histórica*. Uma das teses mestras de Pêcheux, em *Semântica e Discurso* (1995) será a de que

o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe ‘em si mesmo’ (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são

produzidas (isto é, reproduzidas) (...) as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam (ibidem, p. 160).

O discurso é pensado como um dos aspectos materiais da existência material das ideologias, o ponto de encontro entre língua e ideologia – *base* (lingüística) e *processo* (discursivo-ideológico). Desse modo, a FD é ao mesmo tempo: a matriz do sentido (produtora da evidência do sentido, do efeito de transparência da linguagem) e lugar da constituição do sujeito (como causa de si, origem do sentido) do discurso.

Pêcheux designará por *processo discursivo* “o sistema de relações de substituição, paráfrases, sinonímias, etc., que funcionam entre elementos lingüísticos – significantes – em uma formação discursiva dada” (op. cit. p. 161). O processo discursivo em uma FD será determinado, de seu exterior, pelo “todo complexo com dominante” das FDs, o *interdiscurso* como exterior específico da FD. Para Pêcheux, o próprio de toda FD é dissimular sua dependência ao interdiscurso, intrincado no complexo das formações ideológicas, dissimulando, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso (ibidem, p. 162).

O *assujeitamento* do indivíduo em sujeito se produz através do complexo de formações ideológicas (especificamente através do interdiscurso) fornecendo “a cada sujeito” sua “realidade”, enquanto sistema de evidências e de significações percebidas-aceitas-experimentadas, sem que este perceba sua dependência ao exterior constitutivo de seu dizer e de sua identidade. Dois efeitos, que marcam a determinação do interdiscurso sobre a FD e assim a inter-relação entre discurso e língua, explicitam a constituição do “*enunciável como exterior ao sujeito*”:

a) *o pré-construído*: introduzido por P. Henry, designa uma construção anterior, exterior, independente, por oposição ao que é construído na enunciação. Marca a discrepância entre o

interdiscurso como lugar de constituição do pré-construído e o intradiscurso, como lugar da enunciação de um sujeito. O pré-construído “corresponde ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade (o mundo das coisas e seus sentidos)” (PÊCHEUX, 1995, p. 164). A noção de pré-construído é imprescindível para a análise da determinação exterior que constitui o discurso da IURD, ou seja, a determinação de sua relação com o discurso das religiões afro.

b) *a articulação de enunciados*: o interdiscurso funciona também como “discurso-transverso”, atravessando e pondo em relação entre si elementos pré-construídos no intradiscurso, a partir dos quais o sujeito enunciador dá coerência ao fio do discurso. O intradiscurso de uma seqüência discursiva aparece assim como um efeito do interdiscurso sobre si mesmo (ibidem, p. 167). Ao analisarmos a sintaxe própria ao ritual de libertação e cura, a noção de discurso-transverso revela a produção de efeitos de sentido que singularizam a relação entre o discurso da IURD e o interdiscurso.

Ambos são funcionamentos que determinam a *forma-sujeito* do discurso:

diremos que a forma-sujeito (pela qual o ‘sujeito do discurso’ se identifica com a FD que o constitui) tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, ela simula o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como o puro “já-dito” do intradiscurso, no qual ele se articula por co-referência. Parece-nos, nessas condições, que se pode caracterizar a forma-sujeito como realizando a incorporação-dissimulação dos elementos do interdiscurso (ibidem, p. 167).

Ainda segundo Pêcheux (1995), a forma pela qual o sujeito do discurso se identifica com sua FD, a forma-sujeito, é a existência histórica do sujeito de saber de uma FD.

Indursky (1997), ao analisar a fragmentação do sujeito em AD, coloca que num primeiro momento da teoria, a identificação do sujeito do discurso (enunciador) com a forma-sujeito se

dá de forma bastante homogênea, por meio de uma identificação plena. Mais tarde, Pêcheux (1995) introduz as *modalidades de tomada de posição do sujeito*, quais sejam:

- 1ª modalidade: *identificação plena*, superposição entre o sujeito do discurso e o sujeito universal, o que caracteriza o *bom* sujeito;
- 2ª modalidade: a do *mau* sujeito, que se *contra-identifica*, instaurando a diferença e a contradição na FD e na forma-sujeito; e
- 3ª modalidade: a da *desidentificação*, do deslocamento da identificação para outra FD *adversa*.

A existência das duas últimas *modalidades de identificação*, segundo Indursky (op. cit. p. 73), implica a recusa da homogeneidade e unicidade tanto da forma-sujeito quanto da FD. Assim o trabalho do sujeito desloca e desestabiliza as fronteiras de uma FD, que se apresenta como uma realidade mais complexa do que se pensava. Nas palavras da autora:

Tal evolução na concepção teórica da forma-sujeito traz como conseqüência uma outra evolução teórica não menos importante que consiste em entender que a formação discursiva já permite a instauração da diferença e da desigualdade de saberes em seu interior (Idibid., p. 74).

A análise da fragmentação do sujeito do discurso da IURD, através das diferentes modalidades de identificação, é fundamental para esse trabalho, pois permite interpretar o funcionamento da identificação dos sujeitos tanto com o Espírito Santo, quando, segundo nossa hipótese, os sujeitos se aproximam mais de uma identificação quase plena, quanto com o Diabo, durante a *possessão*, quando o sujeitos se posicionam de maneira peculiar em relação ao sujeito de saber da FD da IURD.

A noção de sujeito para a AD, duplamente determinado (pela ideologia e pelo inconsciente) se enriquece assim em sua complexidade: a partir de uma FD heterogênea, a

forma-sujeito sofre um desdobramento em diferentes *posições-sujeito*, que evidenciam diferentes formas de se relacionar com a forma-sujeito, instaurando o lugar da divisão e da diferença, assim como o lugar possível da *resistência*. Assim, as *condições de produção do discurso*, que num primeiro momento eram fechadas no espaço de uma FD em sua relação com o interdiscurso, vão sofrer modificações a partir das reflexões de Courtine (1981).

### *Courtine e a redefinição da formação discursiva*

É a partir dos trabalhos de Courtine (1981, 1982) que as noções de FD e sujeito em AD ganham contornos mais heterogêneos. Courtine (1981) procura fazer uma leitura da Arqueologia de Foucault buscando aí elementos para uma maior abertura na noção de FD em sua relação com o interdiscurso, ao mesmo tempo em que busca fazer trabalhar a questão da materialidade da língua no discurso, tema não explicitado por Foucault.

Courtine, apresentando uma noção de FD cujas fronteiras são instáveis em relação ao interdiscurso que a determina, fazendo com que essa obedeça, ao mesmo tempo, a um princípio de *aceitabilidade* e a um princípio de *exclusão*, define a FD como o domínio do que *pode e dever ser dito*, mas também do que *não pode e não deve ser dito* (Courtine, 1981) em uma conjuntura dada.

O interdiscurso de uma FD deve ser pensado como um processo de reconfiguração incessante a partir do qual o saber de uma FD é conduzido, em função das posições ideológicas que essa FD representa em uma conjuntura determinada, a incorporar elementos pré-construídos produzidos no seu exterior; a produzir sua redefinição ou retorno; a suscitar igualmente a lembrança de seus próprios elementos, a organizar sua repetição, mas também a provocar eventualmente o apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação desses elementos. O interdiscurso de uma FD, como instância de formação/repetição/transformação dos elementos de saber dessa FD, pode ser apreendido como o que rege o deslocamento de suas fronteiras (COURTINE, 1981, p. 49, tradução nossa).

Courtine abre assim a possibilidade de análise de enunciados cujas *condições de produção* sejam *diferentes* daquelas do conjunto de enunciados em foco (produzidos sobre CPs homogêneas), enfatizando portanto a *heterogeneidade de uma FD sob a dominância de outra ou outras FDs com as quais mantém relações de contradição, antagonismo, aliança, recobrimento, etc.* A noção de posição-sujeito, assim, instaura a possibilidade de análise da *contradição* dentro de uma FD, corroborando para o trabalho sobre o que Pêcheux definiu como a modalidade de tomada de posição do *mau* sujeito, que em hipótese aproximamos da posição enunciativa do Diabo durante o ritual de libertação e cura da IURD.

Resta dizer, ainda sobre a noção de *sujeito* em AD, que, embora essas proposições ainda estejam inseridas no quadro althusseriano da interpelação ideológica, as posições de Pêcheux, justamente a partir dessas redefinições de Courtine e de outros teóricos da análise do discurso, vão se distanciar do radicalismo da interpelação sem falhas. Será o momento dar cada vez mais ênfase à *heterogeneidade* e a *resistência* do sujeito. Pelo viés da psicanálise, Pêcheux faz uma retificação de suas posições sobre a interpelação no texto *Só há causa daquilo que falha* (1995). Mais tarde, diferentes trabalhos, centrados sobre o triplo real da língua, da história e do inconsciente, abordam a resistência na língua pelo viés do *equivoco*<sup>16</sup>, marcando ao mesmo tempo um afastamento das posições althusserianas radicais e uma maior aproximação da problemática da arqueologia foucaultiana e dos pressupostos da Nova História<sup>17</sup>, cuja teorização sobre os “conjuntos de traços e pistas” que formam a memória como “conjunto complexo, pré-existente e exterior ao organismo” pode ser aproximada do que Pêcheux entendeu por “ideologia” ou “universo de representações e de crenças” (GREGOLIN, 2004, p.

<sup>16</sup> A respeito da noção de equivoco e sobre as transformações da proposta peuchetiana, cf. “*Da ambigüidade ao equivoco: a resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso*”, Leandro Ferreira, 2000.

<sup>17</sup> Por *Nova História* entende-se um movimento de renovação dos estudos históricos iniciado nas décadas de 1910/1920, caracterizado por uma verdadeira “revolução francesa historiográfica”. De maneira geral, ao estender o território à descoberta de novas fontes e ao desenvolvimento de novos métodos de exploração, os historiadores da nova história substituíram a tradicional narrativa dos acontecimentos por uma história-problema, uma história de todas as atividades humanas e não apenas a história política. Entre os historiadores mais representativos desse movimento destacam-se March Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Peter Burke, Jacques Le Goff, Michel de Certeau, Georges Duby. Sobre essa revolução no campo da História, ver o trabalho de Burke: *A Escola dos Annales* (1920-1989). A Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

157-158)<sup>18</sup>. Vale enfatizar que esse afastamento do quadro althusseriano não significa uma volta ao sujeito idealista e à transparência da linguagem; significa antes um redirecionamento de perspectiva para as ideologias dominadas, para a interpelação com falhas, lacunar, de qualquer modo sempre determinada pelo inconsciente e mais ou menos consciente. Nas palavras de Pêcheux:

todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço: não há identificação plenamente bem sucedida (PÊCHEUX, 2002, p. 56).

### 2.1.3 MEMÓRIA DISCURSIVA

A noção de FD com fronteiras fluidas, que permite abordar a heterogeneidade na produção dos discursos enquanto fato constitutivo, será fundamental para a análise da relação entre os discursos da IURD e das religiões afro. Como dissemos acima, o trabalho de Courtine enfatiza a necessidade de se pensar a articulação do interdiscurso com o intradiscurso, o nível da constituição e o da formulação. Através do conceito de memória discursiva, introduzido por ele a partir da reformulação da noção foucaultiana de domínio de memória, essa articulação é explicitada como a ocasião na qual uma formulação-origem faz retorno na atualidade de uma conjuntura discursiva.

A noção de memória discursiva diz respeito à existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas regradas pelos aparelhos ideológicos, ela visa o que Foucault diz sobre os textos religiosos, jurídicos, literários, científicos, ‘discursos

---

<sup>18</sup> Nesse sentido, lembramos ainda que, segundo Gregolin (2004), o trabalho sobre as condições da *resistência* está presente tanto na obra de Pêcheux, como resistência à ideologia dominante, quanto na obra de Foucault, como resistência aos micro-poderes.

que estão na origem de um certo número de atos novos, de palavras que os retomam, os transformam ou falam deles, em suma, os discursos que indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda a dizer (COURTINE, 1981, p. 53)(tradução nossa).

Os enunciados (interdiscurso) existem no tempo longo de uma memória, ao passo que as formulações (intradiscurso) são tomadas no tempo curto da atualidade de uma enunciação. Courtine designa esse retorno como *efeito de memória*.

Tal concepção de memória, contrária à memória psicológica e próxima à concepção de memória da Nova História, tal como a apresentamos, busca compreender os efeitos e as condições do que é lembrado, como é lembrado, enfim, o que do repetível de uma memória discursiva convém que seja dito (e o que não convém que seja dito) a partir de uma posição determinada, tomada em uma luta dentro de um conjuntura dada. Saturada e lacunar ao mesmo tempo, a memória discursiva é feita de silêncios, de não-ditos e de esquecimentos. Para nosso trabalho, que trata, grosso modo, da memória de dois discursos religiosos diferentes, são essas lacunas e esquecimentos, mas também a lembrança e o retorno de *estratos de memória estratégicos*, que nos interessarão, sobretudo na relação que se estabelece entre os dois domínios de memória discursiva.

#### 2.1.4 A INTERINCOMPREENSÃO CONSTITUTIVA

O trabalho de Courtine, ao enfatizar a constituição dialógica dos discursos, abre possibilidades de análise das relações de dominância (contradição, antagonismo, aliança, recobrimento) entre FDs em sua relação com o interdiscurso. Também Maingueneau (1984, 1991) se deteve nessas relações entre FDs, estabelecendo assim o que chamou de *primado do*

*interdiscurso*, o que significa dizer que apreender a identidade de uma FD é apreender a ordem das relações que ela mantém com outras FDs.

Ao eleger a relação interdiscursiva como fundamental, Maingueneau (1984, p. 27) propõe um desdobramento da noção de interdiscurso em *universo discursivo*, *campo discursivo* e *espaço discursivo*. A primeira noção, de pouco interesse para o analista, dada sua globalidade, refere-se ao “conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa dada conjuntura”. Serve de horizonte para construir domínios suscetíveis de serem estudados, os campos discursivos. Essa segunda noção diz respeito a “um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, se delimitam reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo” (ibidem, p. 28). Pode se tratar do campo político, gramatical, etc. É no interior de um campo discursivo que se pode apreender relações de dominação em termos de operações regulares entre formações discursivas, não sendo possível estudar um campo integralmente; deve-se então recortar um espaço discursivo, constituído de recortes discursivos que o analista isola com propósitos específicos de análise, baseados no conhecimento dos textos e em um saber específico (por exemplo, para recortar o espaço discursivo religioso devoto, que engloba o discurso jansenista e o discurso humanista devoto, Maingueneau apoiou-se na idéia defendida por certos especialistas segundo a qual o jansenismo se explicaria como uma reação contra o humanismo devoto).

Adiantamos assim que, diferentemente de Courtine e da grande parte dos analistas de discurso, Maingueneau não prioriza o discurso político, mas sim o discurso religioso devoto. Seguindo na via aberta pelos trabalhos de Courtine, Maingueneau (1984, 1991) pretende dar conta, através do primado do interdiscurso, dos diferentes planos da discursividade, ou melhor, da *interdiscursividade*. Seu trabalho se insere na vertente que chama de *dialogismo constitutivo*, termo emprestado a Bakhtin, cujos desdobramentos são analisados por J. Authier, na confrontação entre heterogeneidade constitutiva e heterogeneidade mostrada.

No espaço discursivo, - diz Maingueneau -, o Outro não é nem um fragmento localizável, nem uma citação, nem uma entidade exterior; não é necessário que ele seja atestável por alguma ruptura visível da compacidade do discurso. Ele se encontra na raiz de um Mesmo sempre já descentrado em relação a si próprio, que não é em nenhum momento focalizável sob a figura de uma plenitude autônoma. Ele é o que sistematicamente falta num discurso e lhe permite fechar-se em um todo. Ele é esta parte do sentido que foi preciso que o discurso sacrificasse para constituir sua identidade (MAINGUENEAU, 1984, p. 31).

Segundo a perspectiva de análise de um dialogismo constitutivo, Maingueneau pretende dar conta de relações entre discursos que se delimitam reciprocamente, que, segundo o autor, estão sob um processo de “tradução generalizada” ligada a uma interincompreensão recíproca (MAINGUENEAU, 1991, p. 164). Tal tradução, bastante peculiar, não se dá entre línguas naturais, mas *entre zonas diferentes da mesma língua* (FDs diferentes), fazendo com que “um enunciado de um arquivo pode ser lido em seu verso e seu inverso: sobre uma face ele significa seu pertencimento a seu próprio discurso, sobre a outra ele marca a distância constitutiva que o separa de um ou vários outros discursos” (MAINGUENEAU, 1991, p. 163). As regras da *interincompreensão constitutiva* são assim as mesmas regras que definem a identidade das FDs em delimitação recíproca, ou seja, a identidade discursiva é constituída na relação com o outro. Dentro de um espaço discursivo, “cada um (dos discursos) introduz o outro em seu fechamento traduzindo seus enunciados nas categorias do mesmo e portanto só tem relação com este outro sob a forma do ‘simulacro’ que dele constrói” (ibidem, p.12).

Voltaremos à noção fundamental de *simulacro discursivo* durante as análises. Como dissemos anteriormente, interessa para Maingueneau a análise dos diferentes planos da interdiscursividade. O processo de interincompreensão constitutiva é apresentado então como resultante de uma *prática discursiva*, num sentido um pouco diferente daquele de Foucault, que apresentamos anteriormente. Para Maingueneau, a noção de prática discursiva diz respeito aos dois aspectos da existência do discurso:

não diremos que um grupo gere do exterior um discurso, mas que *a instituição discursiva possui em certo nível duas faces: uma social, outra linguageira (...)*. A noção de prática discursiva integra assim esses dois elementos: de uma parte o arquivo (FD), de outra o que chamaremos de *comunidade discursiva*, ou seja, o grupo ou as redes de grupos no interior das quais são produzidos, geridos os textos desse arquivo (ibidem, p. 189-190)(tradução nossa).

Desse modo, a prática discursiva determina a interincompreensão constitutiva entre os discursos que estão em relação em um mesmo espaço discursivo, nos diferentes planos da interdiscursividade. Tal relação polêmica entre as duas FDs de um mesmo espaço discursivo, considerada assim como uma prática, se produz como efeito de relações de contradição-subordinação-desigualdade entre formações ideológicas conflitantes, materializadas na língua através das FDs que lhes correspondem.

Quanto à materialidade da interincompreensão, Maingueneau (1984) apresenta uma série de planos estudados em suas pesquisas sobre o discurso religioso devoto, fazendo a ressalva de que não se trata de um modelo de aplicação *a priori*, nem de uma hierarquia a ser observada. Antes, trata-se de uma amostra para ilustrar a variedade de dimensões discursivas que a interincompreensão constitutiva pode englobar, baseadas em sua pesquisa sobre a relação dialógica entre o discurso humanista devoto e o discurso jansenista. Dentre os planos da discursividade Maingueneau aponta a *intertextualidade* do discurso (interna e externa), o *vocabulário*, os *temas* do discurso, o *estatuto do enunciador e do destinatário*, a *dêixis enunciativa*, o *modo de enunciação* (etos discursivo) e o *modo de coesão* (intradiscursividade) do discurso.

Vemos assim que, desde a crítica aos pressupostos da Lingüística, a Análise do Discurso de Pêcheux passou por modificações significativas. Veremos, ao longo da análise, que a importância crescente da teorização da determinação do interdiscurso no intradiscurso permite abordar no seio mesmo da FD os embates ideológicos inscritos na materialidade própria do

discurso, ou seja, na materialidade lingüística. Desse modo, a especificidade da análise do discurso que pensou Pêcheux e seus colaboradores continua sendo a divisão política que se dá através da inscrição dos sujeitos no simbólico, fenômeno do qual procuraremos descrever o funcionamento através da análise das relações de antagonismo, aliança, contradição entre as FDs em questão (e em seu próprio interior). O funcionamento da interincompreensão constitutiva, que em hipótese constitui o ritual de libertação e cura da IURD, está intrinsecamente ligado ao modo como os sujeitos religiosos se relacionam com o interdiscurso dentro de uma conjuntura histórica determinada, com posições determinadas e respectivos direitos na ordem de sua formação social.

## 2.2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E CONSTITUIÇÃO DO CORPUS

Para a análise do *ritual de libertação e cura* da IURD, adotaremos os pressupostos teóricos da Análise do Discurso, tal como definidos acima.

Procuraremos explicitar, a partir da análise do ritual, o funcionamento discursivo do discurso da IURD, tendo em mente a determinação exterior, a heterogeneidade de qualquer discurso, tal como está em Pêcheux (1995, 1997). Tomamos então o ritual de exorcismo presente nas reuniões da igreja como instância representativa da relação que a IURD mantém com as religiões afro, buscando compreender e explicitar como os saberes das religiões afro vêm ser traduzidos nas práticas da igreja neopentecostal em questão.

Nesse sentido, estaremos focando o nível da heterogeneidade constitutiva do discurso da IURD, com base nas noções de dialogismo constitutivo e interincompreensão constitutiva abordadas acima. Tomamos o ritual de libertação e cura como um ritual inscrito em uma

prática discursiva determinada por uma FD dada, levando em consideração a relação constitutiva que essa FD mantém com seu exterior específico.

Designaremos então a FD que determina o ritual de libertação e cura como FD1, *FD iurdiana*, lugar de inscrição de todas posições-de-sujeito identificadas em qualquer medida com o discurso neopentecostal da IURD. Devemos enfatizar que nosso objetivo aqui não é explicitar todas relações dialógicas que FD1 mantém com o interdiscurso, tal como as relações com o discurso medical<sup>19</sup>, por exemplo. Com base na hipótese dos antropólogos e sociólogos, restrinjo a pesquisa à análise das formas da relação conflituosa que FD1 mantém com a *FD das religiões afro*, que designamos FD2. Nesse sentido, FD1 e FD2 se constituem em um mesmo espaço discursivo, tal como definido acima. Devemos, portanto, analisar a determinação dessa relação no funcionamento discursivo do ritual em questão.

Para tal, assistimos a várias reuniões da IURD em que havia ritual de exorcismo. Foram gravadas e transcritas dez reuniões assistidas em cinco igrejas de localizações diferentes, no período de março de 2003 a janeiro de 2004. Os horários das reuniões e localizações dos templos foram obtidos através do site oficial da instituição.

Recortamos o ritual de exorcismo, que preferimos chamar no seu todo como *ritual de libertação e cura*, não como pertencente a uma reunião específica, mas como ritual próprio do discurso da IURD como um todo. Transcritos os rituais, dividimos as seqüências discursivas em grupos de seqüências relativos a momentos distintos do ritual, ou partes, como denominamos. Além desse material gravado, tivemos acesso a jornais, revistas e ao site oficial da Igreja. Esse material nos serviu apenas como apoio, não sendo objeto de análise.

Os rituais foram gravados nas reuniões de terça-feira (Sessão do Descarrego) e sexta-feira (Corrente da libertação). Lembramos que nessas reuniões, através da prática do exorcismo, os

---

<sup>19</sup> Remetemos aqui para a análise que A. Corten faz da “fagocitose” do discurso medical por parte do discurso neopentecostal da IURD (CORTEN, 1999).

pastores da IURD pretendem libertar as pessoas da ação do mal, que então se identifica como entidade afro, no momento do interrogatório. Além do material lingüístico, tomamos como relevante para a análise, além do comportamento não-lingüístico dos sujeitos inscritos no ritual, tal como os gestos, a interferência de músicas durante o ritual. Não analisaremos, contudo, a materialidade lingüística das músicas, que são muitas e não necessariamente relacionadas com a libertação e cura dos fiéis.

Desse modo, para analisar o funcionamento discursivo do ritual tomamos as categorias apresentadas no quadro institucional da IURD como *lugares de sujeito próprios à FD1*. Julgamos necessário tal procedimento uma vez que, segundo nossa concepção discursiva de linguagem, aquilo que se fala é determinado pelo lugar de onde se fala. Assim, teremos o *sujeito-bispo* ou *sujeito-pastor* (ambos podem conduzir a reunião), *sujeito-fiel*, *sujeito-obreiro*, *sujeito-encosto* e *sujeito-fiel desincorporado* como lugares de sujeito do ritual onde podem se inscrever diferentes *posições-de-sujeito*, tal como definidas acima.

Como nosso foco é o funcionamento discursivo do ritual de *libertação e cura*, não analisaremos seqüências discursivas de FD2, sendo suficiente para nossos propósitos apontar a tradução de saberes de FD2 por FD1, através da comparação da ritualização de seus cultos com o ritual da IURD. Tomamos como base para esse fim a observação *in loco* de uma dezena de rituais das religiões afro, a consulta à literatura antropológica e sociológica sobre essas religiões, bem como à literatura especializada de escritores praticantes dessas religiões, além do recurso a cinco entrevistas com pais e mães-de-santo de Porto Alegre.

Sobre FD2, convém enfatizar sua pluralidade. Sob esse rótulo pensamos os saberes referentes tanto à Umbanda, Batuque e Quimbanda, tendo como núcleo comum sua natureza de religião de origem africana e o fato de serem alvo de críticas da IURD como um todo. É claro que os saberes diferem bastante entre as denominações, mas cremos poder agrupá-las sob uma mesma FD, tal como os antropólogos e sociólogos estudados o fazem, chamando-as

de religiões afro, pois tal recorte permite analisar a própria redução que FD1 faz de FD2, não sendo possível dizer se o ataque da IURD é só para uma e não para outra, quando na verdade é para todas ao mesmo tempo. De qualquer forma, apesar dessa multiplicidade de formas de culto decorrente da heterogeneidade de FD2, acreditamos que, uma vez que não temos como objetivo analisar o culto afro mas sim sua tradução em FD1, nosso acesso ao arquivo dessas religiões nos permitirá apontar divergências quando essas se apresentarem como significativas para o nosso objetivo.

Tomando o ritual de libertação e cura como objeto de nosso trabalho, procuramos explicitar as diferentes interlocuções que constituem o funcionamento discursivo desse ritual, procurando entender a dependência de seu discurso ao discurso outro que o constitui. Nesse sentido, teremos como fio condutor a hipótese antropológica e sociológica exposta acima, buscando abordá-la pelo viés discursivo, a fim de explorar sua capacidade de interpretação. Propomos assim um outro olhar que descreva, à luz da Análise do Discurso, o processo que Oro tão bem apresenta em forma de metáfora:

a IURD e as religiões afro-brasileiras estão em constante relação dialética de antagonismo e de aproximação, tal como dois espelhos que se refletem mutuamente, e cujos passos tomados por um são iluminados pelo brilho proveniente do outro (ORO, 2004).

## PARTE II - SOBRE AS ANÁLISES

### *Iniciando a reflexão*

Nos capítulos que seguem, procuramos analisar, à luz dos procedimentos analíticos da Análise do Discurso, a *prática ritual de libertação e cura* da Igreja Universal do Reino de Deus (doravante IURD). Para tanto, para melhor clareza, foi necessário dividi-la em diferentes momentos ou partes, cujas análises formam os capítulos que seguem.

O que recortamos e nomeamos de *prática ritual lingüístico-discursiva de libertação e cura*, não ocorre somente em *um* dos cultos específicos da IURD, mas, presentemente, em dois desses cultos, a saber: no culto denominado *Sessão do Descarrego*, que ocorre nas terças-feiras, e no culto denominado *Reunião de Libertação*, que ocorre nas sextas-feiras. Em cada um desses dias da semana ocorrem quatro “sessões” desses cultos: dois pela manhã, um à tarde e um à noite.

O objetivo de ambos os cultos, segundo os representantes dessa Igreja, é livrar as pessoas do mal, mais precisamente, dos *encostos*. Através da *possessão* provocada, seguida pelo *exorcismo*, os bispos e pastores da IURD pretendem *libertar* os fiéis de toda ordem de problemas causados pelos encostos, espíritos maléficos que se apresentam no mundo como formas do diabo, como demônios. O objeto de nossa análise será, assim, a *ritualização lingüístico-discursiva* dessa prática, que pode ser entendida como uma reiteração (paráfrase) de processos cristalizados pela instituição religiosa da IURD. Não restringiremos nossa análise, portanto, à inscrição de uma memória (interdiscurso) na FD em questão, mas, através do estudo da *prática ritual* (ideológica) determinada por essa FD, procuraremos elucidar a relação que existe entre o dizer (e não dizer) e o fazer (e não fazer) dos sujeitos que se inscrevem nessa FD.

Assim, a divisão que operamos apresenta como primeira parte do ritual a *invocação do Espírito Santo*, onde ocorre a instanciação da divindade do Bem. O estudo do funcionamento discursivo, a partir de nosso *corpus* de referência, impôs de imediato o estudo das diferentes interlocuções que constituem essa invocação. Por exemplo, aqui a interlocução *Bispo → Deus* é a interlocução mais importante, dada a necessidade, dentro das regras discursivas da FD em questão, da presença da divindade para ocorrer o exorcismo.

À segunda parte do ritual denominaremos *invocação do Encosto*, pois aqui é invocada a divindade do Mal, quando os encostos se manifestam na *possessão*. O critério para a divisão é a predominância de uma das diversas interlocuções que se apresentam durante toda *prática da libertação*. Como se trata de invocar a divindade do Mal para depois expulsá-la do corpo do fiel, a interlocução mais importante aqui é *Bispo → Encosto*. Percebemos assim que a análise dessa parte do ritual é inseparável da análise da relação interdiscursiva entre a *FD do discurso neopentecostal da IURD*, que designaremos *FD1*, e a *FD das religiões afro-brasileiras*, que designaremos por *FD2*. Nesse sentido, procuraremos analisar discursivamente o que a literatura antropológica e sociológica vêm discutindo como a “demonização” das religiões afro-brasileiras pela IURD (ORO, 1996), entendida como a colocação em prática de um “conjunto de atividades rituais e simbólicas que opera como uma ponte entre os dois sistemas religiosos (BIRMAN, 1996, p. 93)”. Dentro da perspectiva discursiva em que nos apoiamos, tais práticas devem ser analisadas como relações interdiscursivas de aliança, afrontamento, refutação, transformação, etc, donde podemos dizer que as diferentes interlocuções que analisamos nas diferentes partes do ritual estão determinadas pela interlocução interdiscursiva entre *FD1* e *FD2*.

A terceira parte do ritual, que denominaremos de *o ato de exorcismo*, é o ponto onde as posições Bispo e Encosto dialogam antes de o bispo efetuar o exorcismo. Também aqui a análise da interlocução enunciativa será somada à interlocução interdiscursiva, na busca de

marcas e transformações na passagem, incorporação, tradução que FD1 faz de FD2 dentro do *espaço discursivo* em que se relacionam.

Por fim, a última parte do ritual, *a confirmação da cura*, trata da análise do discurso do fiel desincorporado, a partir das formas da confirmação da reversibilidade entre o plano divino e o plano temporal, ou seja, do milagre enquanto cura, libertação.

Nosso percurso se fará, portanto, na relação entre as marcas formais e as propriedades do discurso religioso da IURD, especificamente na *prática ritual de libertação*, ponto de observação privilegiado para explicitar as formas que a ilusão de reversibilidade assume nesse discurso relacionando-as com seu exterior específico.

## 1. AS FORMAS DA ILUSÃO DE REVERSIBILIDADE NA INVOCAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO

*“Para o discurso (e, conseqüentemente, para o homem),  
nada é mais terrível do que a ausência de resposta”.*

*M. Bakhtin*

### 1.1 O CENÁRIO

Os templos da IURD, numerosos e presentes na maioria dos bairros<sup>20</sup> da cidade (POA), podem variar consideravelmente em termos de espaço (tamanho do prédio) e decoração (altar, bancos, vitrais). Tomaremos como exemplo o templo da Catedral da Fé, mais importante da capital, por ser o maior e se localizar no centro da cidade. Em cada capital brasileira há uma Catedral da Fé, e às vezes até mais de duas (São Paulo). Acreditamos que a Catedral da Fé é o modelo a partir do qual os diferentes templos (inclusive os do exterior) se adaptam para se aproximar de um ideal de templo da IURD.

O grande espaço interno da Catedral da Fé é bastante iluminado e branco. No teto do templo, há uma cruz iluminada de aproximadamente 10 metros, decorada com vitrais, com a base voltada para a entrada do templo. Antes de começar o culto, seja a *Sessão do Descarrego*, seja a *Reunião de Libertação*, as pessoas que vão entrando caminham pelos longos corredores calmamente, procurando um lugar, um familiar, um conhecido. Os obreiros, se não estiverem conversando com algum fiel, estão lá para auxiliar as pessoas no que lhes for possível. Bem à frente do altar, amplo e sofisticado, nos bancos lotados, os fiéis

---

<sup>20</sup> Visitamos majoritariamente os templos dos bairros Centro, Agronomia e Chácara das Pedras.

trocam experiências de libertação. Mais ao fundo da igreja, quietos, outros se espalham indiferentemente; aguardam.

No ar, uma melodia bastante simples, com toques esparsos de sinos, intercala notas graves<sup>21</sup> sobre um fundo calmo. Acreditamos que essa melodia contribui para a instauração de uma atmosfera de tensão, de luta iminente, uma atmosfera condizente com o imaginário da própria instituição sobre o culto. No dizer do bispo:

“Olha, é uma guerra, gente. Terça-feira, a Sessão do Descarrego é uma guerra.”

Guerra que se trava no plano mundano com a presença (ilusão, sentimento da presença) de guerreiros do plano divino. Uma vez os fiéis sentados e imbuídos de esperança na vitória de sua libertação, entram aqueles que os ajudarão a vencer: o bispo e os pastores.

## 1.2 INTERLOCUÇÕES DA INVOCAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO

Trataremos tanto a *Sessão do Descarrego* quanto a *Reunião de Libertação* como lugares de atualização de uma mesma prática discursivo-institucional da IURD: o *ritual de possessão-exorcismo*, ao qual também nos referiremos como *ritual de libertação e cura*. Conforme dissemos anteriormente, entendemos que esse ritual da IURD pode ser analisado como uma prática linguístico-discursiva. Assim, estaremos enfocando o *funcionamento discursivo* dessa prática, como “*a atividade estruturante de um discurso determinado, por um falante determinado, para um interlocutor determinado, com finalidades específicas*” (ORLANDI, 1987, p. 125). Com isso estaremos remetendo as marcas formais dessa prática às propriedades do discurso estudado.

---

<sup>21</sup> Lembramos que na Música Sacra o som grave é associado ao mal e o som agudo ao celestial.

O funcionamento discursivo da *invocação do Espírito Santo*, a partir da inscrição do sujeito enunciador na FD que regula suas formulações, instaura diferentes posições enunciativas que se dividem entre o plano temporal e o plano divino. Através da ilusão de reversibilidade própria ao funcionamento do discurso religioso (ORLANDI, 1987), entre essas posições se estabelecem interlocuções que, regidas pela FD1<sup>22</sup> em que se inscrevem, configuram espaços de poder que atribuem um lugar específico para os fiéis, para Deus, para os encostos (que equivale a Diabo) e para o próprio bispo, que tem um papel central durante todo o ritual. Ou seja, a ritualização discursiva da enunciação dos saberes de FD1 constitui esses lugares, determinando diferentes estatutos e coerções às posições de sujeito aí concernidas.

Ao adotarmos a perspectiva interpretativa da Análise do Discurso, concebemos, como Pêcheux (1997), que o “*discurso é feito de sentido entre interlocutores*”, ou seja, *eu e tu* se complementam na interação de um com o outro, assim como também dão sentido a suas palavras conforme as formações imaginárias (Pêcheux, op. cit.) que fazem um do outro e do objeto do discurso. Na verdade, a constituição do sujeito e a constituição do sentido se dão em um mesmo momento no discurso. Ao longo da análise, estaremos privilegiando a constituição dialógica do discurso da FD1 em relação à FD2, examinando a imagem que o discurso de FD1 faz do discurso de FD2.

Assim, observando as diferentes interlocuções que ocorrem durante o ritual de libertação e cura, na análise de nosso *corpus* encontramos as seguintes interlocuções nesse primeiro momento do ritual, a *invocação do Espírito Santo*:

a) Bispo → Fiel

b) Fiel → Deus

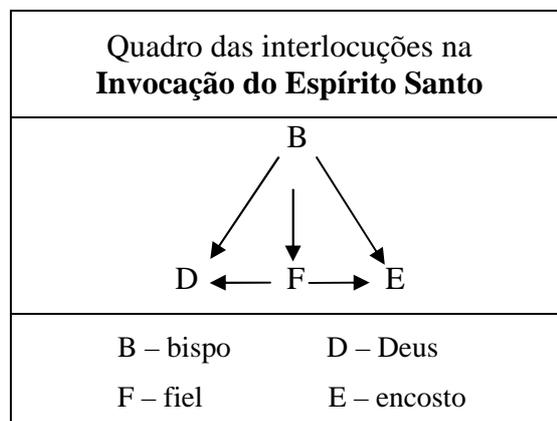
---

<sup>22</sup> Notaremos FD1 a FD dominante desse discurso (responsável pela enunciação dos saberes do discurso da IURD) e FD2 a FD secundária com a qual FD1 mantém uma relação constitutiva (responsável pelos saberes das religiões afro-brasileiras).

- c) Bispo → Deus
- d) *Fiel* → *Encosto*
- e) Bispo → *Encosto*

Enfatizamos que o sentido unívoco das flechas representa a não-reversibilidade na tomada da palavra. Assim, em a) o fiel nunca se dirige ao bispo; se isso ocorre é apenas para responder perguntas do tipo *sim ou não?*, ou *quem tem fé?*, *quem crê?*, etc. Além disso, a não-reversibilidade entre fiel e bispo advém não só do direito à palavra, mas à qualidade da palavra, sendo a palavra do bispo associada ao divino. Já com relação às interlocuções b) e d), a reversibilidade aqui é de ordem não verbal, ao menos nessa parte do ritual. Chamamos atenção assim para o fato de que a partir da *invocação do Encosto*, analisada no segundo capítulo, a resposta do encosto, sua manifestação, será uma materialização da ilusão de reversibilidade das interlocuções entre o plano temporal e o plano divino, mas essa resposta será em forma de gestos, gritos, dos sujeitos-fieis incorporados. A única interlocução onde se pode dizer que há reversibilidade, dentro de condições determinadas, é a interlocução *Bispo* ↔ *Encosto*, que ocorre durante o ato de exorcismo, analisado como terceira parte do ritual (*infra*, 3).

Podemos representar esse entrelaçamento complexo de vozes no seguinte quadro, que evidencia a figura central do bispo:



Para a análise da primeira parte do ritual, apresentaremos a análise do funcionamento discursivo de cada uma dessas interlocuções no andamento do ritual. É importante dizer que a ordem de apresentação que propomos não é necessariamente fixa nos cultos, podendo variar de culto para culto. Isso quer dizer que a interlocução *Bispo* → *Encosto*, por exemplo, pode ocorrer somente na segunda parte do ritual, assim como a interlocução *Bispo* → *Deus* pode ocorrer apenas uma vez durante a invocação do Espírito Santo ou até mais de duas vezes. Entendemos assim que a ritualização lingüístico-discursiva do ritual de libertação e cura não obedece a uma ordenação rigorosa e formal, ainda que a invocação das divindades do Bem e do Mal, bem como o “diálogo” que se estabelece entre elas ocorram, tal como descrevemos, ordenadamente, na seqüência que apresentamos.

### 1.2.1 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *FIEL*

É sempre a interlocução que abre o ritual, em ambas as reuniões em que ocorre. É a *saudação* que o sujeito-bispo<sup>23</sup> faz aos sujeitos-fieis enquanto caminha com disposição até o centro do altar com um microfone em mãos. A função fática dessa saudação assegura o reconhecimento do locutor como bispo ou pastor, representante e porta-voz do dizer divino.

No funcionamento discursivo que rege essa interlocução observamos que o dizer do sujeito-bispo possui diversos poderes performativos: o sujeito-bispo é ao mesmo tempo o árbitro das interlocuções, o controlador dos corpos dos sujeitos-fieis e seu dizer é o lugar de constituição de diferentes imagens colocadas em relação durante toda a prática ritual. Tais imagens (de fiel, de Deus, do encosto e de si mesmo), segundo a perspectiva que nos apoiamos, são produzidas por *formações imaginárias* (Pêcheux, 1969). Predominante durante

---

<sup>23</sup> Adotamos a denominação dos agentes da ritual de libertação e cura, dos sujeitos-enunciadores de FD1, tal como eles próprios se denominam. Assim, bispo = sujeito-bispo, fiel = sujeito-fiel, etc.

toda o ritual de libertação e cura, o dizer do sujeito-bispo se diz (e assim é tido pelos sujeitos-fiéis identificados com FD1) guiado o tempo todo pela intervenção (ilusão de reversibilidade) do poder do Espírito Santo. Segundo as características que apresentamos do pentecostalismo, a presença do sagrado no corpo dos pastores e bispos é um tema próprio à intertextualidade interna de FD1, à sua leitura singular das Escrituras Sagradas.

Como se tem apresentado no estudo do discurso religioso, o maior poder do locutor advém de uma assimetria constitutiva entre ele e seu interlocutor, o fiel (ORLANDI, 1987). Isso quer dizer que não só não falam (não podem falar) as mesmas coisas, como o modo como falam é diferente, o que atribui diferentes níveis de poder performativo<sup>24</sup> às figuras enunciativas constituídas na enunciação. Assim, na *relação de forças* que subjaz essa interlocução, a voz do locutor é associada à voz de Deus, e a imagem que os sujeitos-fiéis fazem do sujeito-bispo é a de representante da palavra divina, guiado pela intervenção do Espírito Santo. É preciso esclarecer sempre que tal poder de levar a cabo essas atribuições (invocar a divindade, ditar as normas de contato com a divindade) não advém do bispo enquanto sujeito psicológico capaz de estabelecer estratégias retóricas, mas que, antes, tal poder se instaura na própria enunciação da afirmação desse poder; ato que, partindo de uma FD na sua relação com o interdiscurso, produz o bispo para os fiéis enquanto representante da voz divina e, portanto, dotado de certa legitimidade.

Geralmente, o sujeito-bispo começará a cantar uma música, que é automaticamente acompanhada por um órgão eletrônico situado atrás do altar. São músicas que clamam a presença da divindade, glorificam seu poder, geralmente enfatizando o contato com Deus através das mãos (parte do corpo muito valorizada nos rituais da IURD). Diferentemente das

---

<sup>24</sup> Remontemo-nos aqui às reflexões do filósofo J. L. Austin. Ao observar a linguagem ordinária, Austin constata um erro na prática de alguns filósofos: a crença na idéia de que a linguagem representa o mundo por uma simetria lógica, sendo uma sentença verdadeira ou falsa na sua relação com o mundo. Austin revoluciona a filosofia analítica ao conceber a linguagem enquanto *ação* sobre o mundo, *prática*, colocando que as *circunstâncias* do proferimento de uma sentença são determinantes para o sucesso ou insucesso da ação que se pretende praticar ao dizer (Cf. AUSTIN, 1990). Tomaremos aqui a ritualização da linguagem como uma condição de sucesso do agir religioso sobre o mundo.

outras músicas que se reproduzem durante o resto do ritual (geralmente alegres), essas iniciais têm um caráter mais solene, respeitoso.

Quando não começa por uma dessas músicas, cujo canto constitui por si um *ato de invocação da divindade*, o sujeito-bispo, após uma saudação breve e informal, prescreve o posicionamento do corpo dos fiéis para o contato com a divindade. A assimetria de que falávamos se evidencia nesse controle contínuo que o dizer do sujeito-bispo instaura sobre o sujeito-fiel, como podemos observar na seguinte seqüência discursiva de referência (doravante sdr):

Sdr1: Boa noite, *peessoal*. **Fiquem de pé** no nome de Jesus. **Olha** aqui pra esse nome, **estenda** a mão e **diga**: “vem me libertar, Senhor”. **Peça** com fé, *peessoal*, **peça** pra Jesus, **peça** pro pai das luzes, agora. **Diga** mais uma vez: “vem me libertar”. Agora de mãos levantadas e olhos fechados, **apresente** os seus problemas a Deus agora.

Sdr2: Agora **abaixe** as suas mãos, **deixe** seus braços soltos, **feche** os olhos, **não diga** mais nada.

A frequência de imperativos na interlocução *Bispo* → *Fiel* é uma marca da assimetria (poder) que constitui/é constituída no/pelo discurso religioso da IURD, sustentado, como vimos, por uma liderança forte cujo carisma é ritualizado por seus bispos, pastores e obreiros.

Na perspectiva em que estamos nos apoiando, o funcionamento discursivo da FD1 prescreve diferentes papéis para o locutor e para o destinatário. Interessa, então, observarmos como se dá a instanciação do interlocutor no dizer do sujeito-bispo, a construção de seu destinatário. É importante dizer desde já que a identificação dos sujeitos-fiéis com o dizer do sujeito-bispo é de extrema importância para a concretização do objetivo do ritual, ou seja, somente na crença da presença da divindade os sujeitos-fiéis acreditarão na cura, na sua *libertação*. Desse modo, a expectativa do sujeito-fiel com relação ao dizer do sujeito-bispo é

de que este o apresente para a divindade como alguém que precisa de ajuda, que crê na possibilidade dessa ajuda e, ainda, que tem um certo *direito* a essa ajuda. Em outras palavras, que o contato com a divindade, cujo mediador é a figura do sujeito-bispo, produza o efeito performativo positivo da libertação.

Assim, na observação da ritualização lingüístico-discursiva da interlocução *Bispo* → *Fiel*, as *formas de inclusão* presentes na interpelação dos sujeitos obedecem a três modos preponderantes:

a) designações gerais: *peçoal, gente, povo de Deus* e, também, *meu amigo*

A literatura sociológica e antropológica sobre a IURD ressalta que raramente há pedido à conversão durante os cultos. Assim, através de vocativos gerais como essas designações, o dizer do sujeito-bispo não se dirige só a convertidos, mas a todo sujeito possivelmente necessitado em busca de ajuda.

b) interpelações indiretas: sob a forma de um enunciado polifônico do tipo:

Sdr3: “Bispo, *eu* não durmo de noite, *eu* to doente”. **Sai** do seu lugar e vem aqui na frente.

Sdr4: “Bispo, *eu* tô desesperado, o médico disse que *eu* vou morrer, que a doença que *eu* tenho não tem cura. Tô tomando remédio direto, direto, direto. E ele disse que o remédio não adianta, *eu* não vou me curar, vou ter que tomar pro resto da minha vida”. **Sai** do seu lugar e **vem** aqui na frente. “*Meu* marido foi embora de casa, ele disse que não volta. *Eu* quero que ele volte, bispo, o que é que *eu* tenho que fazer?”. **Sai** do seu lugar e **vem** aqui na frente.

A formação imaginária dominante aqui é a imagem que o sujeito-bispo faz do contato ideal entre ele e o sujeito-fiel. Essa forma de inclusão do destinatário, ao mesmo tempo em que reforça a ordem hierárquica entre os planos divino e temporal através do vocativo *BISPO* (o bispo se dirige a ele mesmo enquanto bispo), apresenta uma divisão do locutor que é

dotada de bastante eficácia na interpelação do sujeito-fiel. Tal divisão, diferentemente de apresentar o *EU* (bispo) como locutor pertencente ao plano divino, tem a vantagem de apresentar o *EU* enquanto fiel (destinatário) no dizer do bispo (locutor). Ou seja, o enunciado é polifônico pelo fato de colocar a imagem do sujeito-fiel no dizer do sujeito-bispo, o *EU* que fala na fala do bispo é o fiel, ou melhor, o produto da formação imaginária de fiel de FD1. Nos termos de Ducrot (1987), o locutor (bispo) coloca em cena a figura do enunciatador (fiel), incorporando-o a sua fala. Aqui a predicação do fiel, através das imagens produzidas na construção desse lugar pelo dizer do bispo, traz para cena enunciativa um *eu* vitimizado, derrotado; no dizer do sujeito-bispo, “no fundo do poço”. Novamente enfatizamos a assimetria entre o dizer do sujeito-bispo e o dizer do sujeito-fiel, que ao falar nas palavras do sujeito-bispo, tem no *assujeitamento* sua única via de constituição da identidade de sujeito-fiel de FD1. Em outras palavras, ser fiel é se identificar em alguma medida com a imagem de fiel que o dizer do sujeito-bispo enuncia.

c) interpelações diretas: através de formulações cuja estrutura é: *Você que X, Y*, em que *X* é uma predicação do sujeito-fiel e *Y* um imperativo.

Tanto quanto na forma anterior, aqui o dizer do sujeito-bispo (re)produz um imaginário de fiel com o qual o destinatário pode ou não se identificar. No caso da identificação, o enunciar as predicações do sujeito-fiel e o existir um sujeito-fiel são uma mesma realidade no espaço do templo durante o ritual.

Lembramos que a ênfase dessa primeira parte é a invocação da divindade. Essa invocação ocorre também nas interlocuções *Bispo* → *Deus* e *Fiel* → *Deus*. A sua singularidade nesse momento da prática de invocação é a construção da figura do sujeito-fiel (destinatário), a identificação do destinatário como dono do direito (e necessitado) de invocar também ele a divindade. É, em suma, o momento de tematizar no dizer do sujeito-bispo a necessidade do sujeito-fiel. Tal como se pode ver nas seguintes sdrs:

Sdr5: **Fale** agora, *meu amigo*, com esse Deus, e **apresente** os problemas. *Você que entrou aqui aflito, você que entrou aqui nesta noite amargurado, você que entrou aqui deprimido*, as coisas pra você não vêm dando certo.

Sdr6: Isso, **peça** com fé, **peça** com fé, *você que veio aqui esta noite lutar contra todo sofrimento/ lutar contra aquele que tem dado origem ao sofrimento/aos problemas*.

Sdr7: E *você que crê nisso*, **pode falar** com Deus agora, **pode dizer** assim: (...).

Como já dissemos, o estatuto do locutor (sujeito-bispo), além de controlar o corpo do destinatário (sujeito-fiel), também é o árbitro das interlocuções do ritual. Assim, tal como vemos nas sdr 3 e 5, a forma de inclusão *você que X, Y*, ao mesmo tempo em que apresenta o lugar vazio para a constituição do sujeito-fiel em X, em Y lhe concede o poder performativo de ultrapassagem do plano temporal para o plano divino. Isso porque, com respeito a Y, essa posição pode ser tanto preenchida por um imperativo relacionado ao controle do corpo do sujeito-fiel (*você que X, **feche os olhos, levanta as mãos***), quanto pela incitação a falar com Deus (sdr 6 e 7).

A construção dessa imagem de sujeito-fiel que se produz na interpelação do sujeito-bispo, marca a presença da alteridade negativa própria à condição de sujeito-fiel. Como podemos observar nas seqüências, as imagens de sujeito-fiel são efeitos da ação dessa alteridade da qual os sujeitos-fieis buscam se libertar através da participação no ritual:

Sdr8: *Gente*, **fale** com deus, **fale** do problema, **fale** o nome do problema que está na sua vida agora, **fale** o nome do problema *que o encosto vem causando*. E **diga** que você vai vencer, que você vai sair daqui curado, que você vai sair daqui liberto.

A menção da figura do encosto já nos remete, dentro do funcionamento discursivo de FD1, à relação que FD1 mantém com FD2, a FD das religiões afro. Lembramos que segundo diferentes autores, desde Pêcheux (1997, 1995) a Courtine (1981) e Maingueneau (1984), o papel do interdiscurso na caracterização de uma FD, aqui FD1, é crucial. Tanto é assim que, por exemplo, para Courtine, uma FD é “heterogênea a si mesma” e com fronteiras “fundamentalmente instáveis” cujos deslocamentos são regulados pelo interdiscurso. Nos termos de Maingueneau (op. cit.), descrever as regras de uma FD é o mesmo que descrever suas relações com outras FD, o que instaura o *primado do interdiscurso*.

Observamos assim que, na sdr8, a construção da imagem de sujeito-fiel e a atribuição do lugar de culpado/causa ao encosto se dão ao mesmo tempo, pois, nesse discurso, ter qualquer problema é a prova material da existência do encosto, assim como ser fiel é potencialmente ter consigo um encosto. Resulta dessa associação/disjunção fiel/encosto a abrangência do campo de destinatários dessa interlocução, a partir da constatação de uma alteridade própria ao sujeito-fiel. Tal alteridade, singularizada pela figura do *encosto*, designação que analisaremos com mais detalhe no 2º capítulo, remete para saberes das FD das religiões afro-brasileiras e é um ponto-chave do discurso de FD1, podendo até ser dito que sua existência enquanto objeto de discurso no universo de sentido de FD1 é o motivo para a existência do ritual de liberação. Esse lugar enunciativo, inscrição material do *discurso-outro* enquanto simulacro dentro da univocidade aparente de FD1, ganha um papel cada vez mais importante ao longo do ritual, na medida em que o discurso da FD1 (IURD) evidencia cada vez mais o simulacro que faz de FD2 (religiões afro-brasileiras), a ponto de dar-lhe voz em determinado momento do ritual (*infra*, 3).

De maneira geral, seria incorreto dizer que a relação de FD1 com FD2 se instaura a partir da próxima parte do ritual (a invocação do espírito maligno), somente porque a partir daí a interlocução preponderante é *Bispo* → *Encosto*, culminando em um diálogo *Bispo*

←→*Encosto* na terceira parte do ritual. Seria incorreto porque já a invocação da divindade pressupõe sua necessidade, ou seja, a existência do sujeito-fiel enquanto sofredor, vítima. Nesses termos, diremos que o *dialogismo* (IURD-religiões afro-brasileiras) *se mostra* mais a partir da segunda parte do ritual e que a interdiscursividade está aí manifesta em determinados *pontos-chave* que constituem vias de acesso privilegiadas ao *dialogismo constitutivo* (MAINGUENEAU, 1991) que permeia, constitui a *unidade dividida* de FD1. Assim, entendemos, com Pêcheux (1997), que as *relações de sentido*, o fato de um discurso dialogar com outros discursos, fazem parte das condições de produção de um discurso.

Retomando a forma da interpelação do fiel na interlocução *Bispo* → *Fiel*, voltemos à sdr7 e sua possível paráfrase:

Sdr7: E *voçê* que crê nisso, **pode falar** com Deus agora, **pode dizer** assim: (...) <sup>25</sup>.

Sdr9: **Peça** a Deus isso, **peça** a Ele agora, **diga** (...).

Uma vez que a imagem de sujeito-fiel produzida nessas interpelações pressupõe essa alteridade negativa da qual se quer a libertação, observamos que nas *formas de ilusão da reversibilidade* desse discurso, ao sujeito-fiel é dado o poder de falar com Deus, de ultrapassar o plano temporal em direção ao divino, ainda que através da mediação (palavras) do sujeito-bispo, para assim livrar-se dessa alteridade. No próximo item analisaremos a interlocução *Fiel* → *Deus* mais detalhadamente. Por ora diremos que essa possibilidade de ultrapassagem prevista na FD1 é um seu traço importante com relação ao estatuto do sujeito-fiel, na medida em que, além de *pedir, falar e apresentar* (seus problemas), seu poder vai se mostrando cada vez mais durante o ritual, e isso em duas direções opostas: ele mesmo será

---

<sup>25</sup> O que segue a essas exortações será analisado na interlocução *Fiel* → *Deus* (2.2)

detentor de poder performático em determinadas fórmulas religiosas (abençoar o próprio banco, por exemplo); ou ele mesmo desafiará toda base do discurso de FD1 na forma de seu adversário (mais íntimo) no momento da possessão. É como se a divisão do sujeito-fiel se acentuasse cada vez mais, chegando ao ponto de alguns sujeitos serem tomados por sua alteridade, dando lugar a ela. Essas duas formas da ilusão de reversibilidade própria ao discurso religioso correspondem às duas formas de ultrapassagem descritas por Orlandi (1987), em termos de ultrapassagem *legítima* (Deus compartilha com os homens seus poderes) e *ilegítima*, ou *transgressão* (o homem ocupa o outro lugar do maniqueísmo cristão).

Observando o modo de interpelação direta do destinatário do dizer do sujeito-bispo, com respeito à predicação X, vemos assim que é requisito para receber a benção do Espírito Santo sofrer os malefícios da alteridade, do encosto. Os sujeitos-fieis, vitimados pelos encostos, vêm colar suas vozes à do sujeito-bispo para *cobrar* de Deus a promessa de que Ele não os deixaria sofrer. Essa intervenção divina tem sido vista como um apelo a um imediatismo de soluções mágicas que é um traço importante do encontro de FD1 com FD2, o que leva alguns antropólogos, como Patrícia Birman (UFRJ), a se referirem à IURD como um “supermercado da fé”. Tal imediatismo se marca bem na dêixis instaurada nesse discurso. Pensamos em dêixis discursiva (cf. MAINGUENEAU, 1984) como a instanciação espaço-temporal dessa cobrança de respostas imediatas, responsável pela instanciação de uma *cena* (lugar) e uma *cronologia* (agora) próprias ao funcionamento discursivo desta cobrança. Podemos observar que a eficácia da resposta divina, do imediatismo dessa resposta tem determinantes dêiticos precisos, seja através da co-temporalidade entre a enunciação do sujeito-bispo e a presença divina (fale com Ele *agora*), seja através da co-espacialidade entre a presença divina e a presença dos interlocutores no espaço do tempo (*você* que veio *aqui esta noite*, fale com Deus *agora*). Veremos nos próximos capítulos como a dêixis própria do discurso de FD1 está relacionada com a tradução que FD1 faz de FD2.

Concluimos assim o estudo das formas *de inclusão do destinatário* na interlocução *Bispo* → *Fiel* e dos respectivos *estatutos de sujeito* que o lugar enunciativo do sujeito-bispo instaura na identificação dos sujeitos-fieis à imagem que é enunciada no dizer do sujeito-bispo. Tal imagem reproduz a imagem de sujeito-fiel da instituição – a de um sujeito-fiel necessitado de graça porque dividido. Vale dizer ainda que essa imagem não está desvinculada de um estatuto próprio a este lugar enunciativo, cujo envolvimento no ritual é essencial. A expressão *adoração ativa*, cunhada por Corrêa (1989) ao estudar o discurso do pentecostalismo brasileiro clássico (Congregação Cristã do Brasil), se encaixa perfeitamente ao modo de adoração da divindade no ritual de libertação e cura da IURD. Incitados pelo sujeito-bispo a se dirigirem à divindade, os sujeitos-fieis se projetam para o plano divino a fim de estabelecer contato. O poder performativo do sujeito-fiel aí fica mais evidente, conforme apresentaremos na análise da próxima interlocução.

### 1.2.2 A INTERLOCUÇÃO *FIEL* → *DEUS*

Essa interlocução pode suceder a descrita acima ou pode ocorrer somente depois da interlocução *Bispo* → *Deus*, o que indica que há variação na ordem do ritual entre essas duas interlocuções. De qualquer maneira, o poder de que o estatuto do dizer do sujeito-bispo é dotado se (re)produz também aqui, pois, ao contrário de uma ultrapassagem sem restrições ao fiel do plano temporal ao plano divino, é a posição enunciativa sujeito-bispo que determina a forma de contato com a divindade: as palavras que devem ser usadas e o modo corporal de enunciá-las. Essa ultrapassagem do sujeito-fiel, seu direito a falar com a divindade previsto em FD1, é determinada por *condições* enunciadas no dizer do sujeito-bispo, sem a observação

das quais o que se dá como o ato de linguagem *invocar a divindade* não se realiza efetivamente<sup>26</sup>.

Podemos observar que essa interlocução se dá no interior das exortações produzidas na interlocução anterior. Nas sdr seguintes, representamos as interlocuções *Fiel* → *Deus* em itálico:

Sdr10: Boa noite pessoal. **Fiquem de pé**, no nome de Jesus. **Olha** aqui pra esse nome, **estenda** a mão e **diga**: *Meus Deus, esta noite, eu vim buscar a minha libertação. E eu creio que todo mal vai ser arrancado da minha vida.* **Coloca** as mãos sobre o seu coração.

Sdr11: Isso, **fale** com Deus agora, com as mãos levantadas, **diga**: *Meu Deus, eu vim aqui nesta noite, eu vim pra vencer todo mal, eu vim pra vencer toda inveja, eu vim pra vencer o feitiço, eu vim pra vencer tudo, meu Deus, que tem acontecido de ruim contra mim.*

Sdr12: **Peça** a Deus isso, **peça** a Ele agora, **diga**: *Jesus, eu vim aqui,* **diga**: *pai das luzes, eu vim aqui pra vencer esse mal, eu não vou poder sair do mesmo jeito que eu entrei/da mesma forma que eu entrei, eu quero sair liberto, eu quero sair sem essa maldição/sem esse encosto, esse encosto que há tantos anos vem tirando a minha paz, que há tantos anos vem me perturbando, vem tirando o meu sossego.*

Sdr13: **Levante** as mãos. **Peça** agora ao pai maior/das luzes pra Ele colocar o fogo de Deus nas tuas mãos, **diga**: *Meu Deus, coloca fogo. Meu Deus, coloca fogo nas minhas mãos, porque eu vou determinar nesta noite a minha libertação, eu vou determinar que a partir de hoje eu vou ser liberto, a partir de hoje eu vou ser livre.*

De pé, com as mãos levantadas e de olhos fechados, os sujeitos-fieis *repetem* o dizer do sujeito-bispo, ou seja, no dizer do sujeito-bispo (cuja voz se associa a de Deus) está o que os sujeitos-fieis devem dizer a Deus. O ato de *invocar a divindade* se realiza, portanto,

---

<sup>26</sup> Retomamos aqui a reflexão de Austin (1990) sobre a performatividade da enunciação e suas condições de felicidade.

obedecendo-se a uma ritualização lingüístico-discursiva própria ao funcionamento discursivo de FD1.

A invocação pressupõe uma legitimidade daquele que a enuncia. Aqui, novamente (cf. 2.1), a legitimidade que o dizer do sujeito-bispo confere ao sujeito-fiel está marcada pela divisão do locutor em dois enunciadores: *eu-bispo* e *eu-fiel*. Tal divisão se produz na mediação do sujeito-bispo no contato entre o sujeito-fiel e a divindade, cabendo à posição do sujeito-fiel a reprodução de uma paráfrase (reprodução do dizer do sujeito-bispo) que o identifica enquanto sujeito-fiel buscando estabelecer contato com o Espírito Santo. Assim, essa forma de ilusão de reversibilidade, dado o entrecruzamento de vozes que a constitui, se sustenta num aparente apagamento da posição enunciativa do sujeito-bispo, que, ao contrário, estabelece as condições de possibilidade da interlocução *Fiel* → *Deus*.

Com relação ao estatuto que este *eu-fiel* tem na forma ditada pelo *eu-bispo*, observamos que o ato de linguagem *invocar a divindade* está sustentado em uma memória: a promessa divina da prosperidade, um dos temas-chave da intertextualidade bíblica de FD1. É com base nesse traço de memória sustentado na leitura das Escrituras Sagradas que essa promessa abrange todos aspectos da vida do fiel, no sentido em que ter prosperidade, ser um vencedor, implica não ter nenhum tipo de problema. É uma interpretação que legitima o que apresentamos anteriormente como o fundamento da Teologia da Prosperidade, tão difundida pelo neopentecostalismo. Assim, através da identificação do sujeito-fiel à imagem de fiel produzida no dizer do sujeito-bispo, todos têm o direito de *cobrar* de Deus essa prosperidade: “*eu vim aqui para vencer*”. No livro “*Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios*”, Edir Macedo apresenta essa cobrança como primeira atitude a ser tomada pelo fiel na luta contra satanás: “Você deve se apropriar de todos os seus direitos: cobre de Deus aquilo que Ele mesmo prometeu. Viva uma vida vitoriosa e abundante; nunca aceite a derrota ou a desgraça” (MACEDO, 2002, p 154).

É claro que, em se tratando de uma prática discursiva, que obedece a uma ritualização em que determinado tipo de linguagem deve ser empregada por determinados enunciadores, existem regras próprias para a efetivação dessa cobrança, sendo uma delas a mediação do sujeito-bispo na interlocução *Fiel* → *Deus*. O sujeito-fiel, ao repetir o dizer do sujeito-bispo, apresenta-se para a divindade com um *problema* (encosto), efeito de uma alteridade a qual busca eliminar, e com uma *determinação* (ser liberto, prosperar, curar-se). O que diz não é uma descrição de seu estado ou a descrição de sua intenção, mas seu dizer é uma ação, que não é “decorrente do falar, mas como ação estruturalmente (organicamente) inscrita no próprio ato de falar” (ORLANDI, 1987, p. 252). Convém lembrar que, nos termos de Austin, para que o ato de linguagem *invocar a divindade* seja feliz, há certas condições que devem ser respeitadas. Aqui, o sujeito-fiel deve tanto crer na existência do Espírito Santo quanto na existência do Encosto, assim como crer na legitimidade que a legitimidade do sujeito-bispo lhe concede (ver sdr10 e sdr11). Tudo isso não ocorre separadamente, mas através de uma modalidade de identificação do sujeito-fiel com o saber de FD1. Além disso, o ato de linguagem deve ocorrer em situações determinadas, como fazendo parte, inscrito na ritualização que ocorre dentro do templo da IURD e é conduzida pela figura do sujeito-bispo.

Com base na promessa divina (da inscrição dessa memória no discurso de FD1), o estatuto do sujeito-fiel em relação à divindade confere-lhe o poder de dizer “*eu não vou poder sair do mesmo jeito que eu entrei/da mesma forma que eu entrei, eu quero sair liberto*”. Acreditando na possibilidade de ultrapassagem legítima, na presença do Espírito Santo, o sujeito-fiel invoca seu poder (*coloca fogo nas minhas mãos*) para também ele usufruir da performatividade religiosa: “*eu vou determinar nesta noite a minha libertação*”. Trata-se aqui da cobrança da possibilidade futura do ato de linguagem e fé de enunciar *eu determino minha libertação*, conforme veremos na seqüência da análise do ritual de libertação e cura, no

momento em que o sujeito-fiel se mostra como detentor de poder do Espírito Santo, que o visita compartilhando com ele seu poder.

É interessante observar que as formas da interlocução *Fiel* → *Deus* instaurada no dizer do sujeito-bispo apresenta muitas expressões dêiticas como *aqui, agora, esta/nesta noite*, construindo uma cronologia ritual que remete primeiramente para a vinda do fiel para o culto (eu *vim aqui essa noite*), para o instante presente em que o sujeito-fiel clama, cobra o recebimento de poder da divindade para o ato performativo de determinar (coloca fogo, meu Deus) e, finalmente, para o ato futuro da própria determinação: “*eu vou determinar*”, o que vem reforçar a crença na possibilidade do milagre, que funciona aqui como confirmação da reversibilidade entre os planos divino e temporal desse discurso. A dêixis instaurada pela FDI remete assim para uma cronologia que separará, ao longo da prática, a situação do sujeito-fiel *antes* de sua vinda e *depois* da intervenção do Espírito Santo em sua vida, o que remete novamente ao imediatismo mágico de que já falamos brevemente, largamente difundido na lógica do discurso publicitário através do eixo antes/depois da aquisição de algum bem. A intervenção do Espírito Santo no discurso de FDI estaria assim ligada ao consumo imediato de um bem religioso de consumo – libertação – que forneceria soluções rápidas e pontuais para os sujeitos-fieis aflitos.

Dentre as condições da enunciação da cobrança, com relação à corporalidade do sujeito-fiel, este deve permanecer de pé, com as mãos levantadas e os olhos fechados, seguindo o ritual corporal necessário para a felicidade da invocação. A ênfase dada às mãos, de que já falamos, fica evidente nas sdr 10, 11 e, principalmente 13, em que o sujeito-fiel pede à divindade que coloque fogo nas suas mãos (do fiel). No conjunto de saberes do pentecostalismo, as mãos sempre foram partes privilegiadas do corpo, utilizadas na prática de imposição de mãos, que tem como objetivo curar, expulsar demônios, etc. Falaremos mais da mediação pelas mãos no terceiro capítulo deste trabalho (*O ato de exorcismo*).

Podemos observar, na consideração dessa cobrança (re)atualizada do sujeito-fiel, ligada ao mesmo a uma intertextualidade bíblica e a uma intertextualidade própria do espaço discursivo em que se encontra FD1 – libertação de que? – que o estatuto do sujeito-fiel no discurso da IURD é bem diferente dos sujeitos-fieis das igrejas católicas, por exemplo. É um sujeito com direitos e deveres que pode, a partir da possibilidade (ilusão) de ultrapassagem, *determinar* sua libertação. Além de *pedir*, esse sujeito-fiel, ao dirigir-se à divindade, enuncia ainda os imperativos *envia* (luz), *coloca* (fogo) e *venha*. Tal definição do estatuto do sujeito-fiel não é independente da ordem de saberes da FD em que se inscreve: para FD1, o caráter combativo contra o mal é o que define mais propriamente sua pregação da pregação das “Igrejas Fracas”, o que permite dizer que o combate ao mal (FD2) é ao mesmo tempo um combate à Igreja Católica: “Se na igreja o poder de Deus sobre os demônios não for exercitado, ela se transformará em um clube ou uma escola bíblica. Evangelho é poder, e poder tem de ser exercitado para a derrota de satanás e a glória de Deus!” (MACEDO, op. cit. p. 126). É mantendo uma posição combativa em relação ao mal (refutando o discurso de FD2) que FD1 se legitima frente à concepção católica tradicional do mal. Nesse sentido enfatizamos que estamos tratando da relação constitutiva de FD1 com apenas *um* de seus *outros*, restando ainda analisar suas relações tanto com outras denominações cristãs quanto com o universo mercadológico, ainda que elementos dessas relações estejam presentes no combate às religiões afro.

Como exemplo dessa inter-relação de discursos, dada a natureza da interlocução *Fiel* → *Deus* tal como é conduzida pelo sujeito-bispo, podemos dizer que a subjetividade própria ao sujeito-fiel do *ritual de libertação e cura* da IURD é fortemente marcada pela lógica do direito ao consumo (do bem sagrado: libertação) e de sua eficácia religiosa (bem estar).

### 1.2.3 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *DEUS*

É a interlocução mais importante dessa parte do ritual, na qual o sujeito-bispo clama a presença da divindade e sua ajuda aos sujeitos-fieis, apresentados como necessitados e merecedores da graça do Espírito Santo.

Já desde o começo da interlocução *Bispo* → *Fiel*, que ocorre durante todo o ritual e com diferentes objetivos, uma melodia acompanha o esforço do sujeito-bispo e do sujeito-fiel para entrar em contato com a divindade. É uma melodia triste e solene.

Durante toda a *invocação do Espírito Santo*, que assim denominamos pela observação da proeminência da interlocução *Bispo* → *Deus* no nosso *corpus*, vimos que essa não se restringe à produção da ilusão de presentificação da divindade, pois no dizer do sujeito-bispo já figura a posição enunciativa do sujeito-fiel, a qual ainda será somada a de Deus e a do encosto. Como já dissemos, a *invocação do Espírito Santo* se dá através de um jogo complexo de interlocuções de ordem relativamente fixa, que instaura diferentes lugares enunciativos com diferentes estatutos em *relação de força*, de aliança e antagonismo. Em um certo sentido, enunciadores de um teatro cuja peça é a história de uma batalha antiga e os atores se apresentam sob máscaras novas. Podemos observar o jogo polifônico das interlocuções na seguinte sdr:

Sdr14: **B→D** {Ai, *meu Deus*, a pessoa que entrou aqui hoje, *Senhor*, ela entrou pra ser livre, ela entrou pra ser liberta, meu Deus, de todo mal. O mal que está ali, o encosto que tá ali, ele não vai poder resistir ao Teu poder, *Senhor*, ele não vai poder resistir a Tua luz, *meu pai*. Então agora, o mal tem que ser arrancado, *meu Deus*, a destruição tem estado em todos os sentidos na vida dessa pessoa, mas ela veio determinada a vencer todo mal, *meu Deus*.} **B→F** { **Peça** a Deus isso, **peça** a Ele, agora, **diga**: **F→D** {Jesus, eu vim aqui, diga pai das luzes, eu vim aqui pra vencer esse mal, eu não vou poder sair do mesmo jeito que eu entrei/da mesma forma que eu entrei, eu quero sair liberto, eu quero sair sem essa maldição/sem esse encosto, esse encosto que há tantos anos vem tirando a minha paz, que há tantos anos vem me perturbando, vem tirando o meu

sossego.}} **B→D** {Ai, *meu deus*, esta pessoa que entrou aqui doente, ela entrou com a aids, com o câncer, ela entrou com a doença, *meu Deus*, que os médicos até hoje não puderam descobrir, é o encosto que está aí, que tem se alimentado da vida dela, então **arranca** este mal agora, *meu Deus*.}

Ao se dirigir à divindade, o dizer do sujeito-bispo produz a apelação objetivante do referente, sustentada na função encantatória da linguagem (REBOUL, 1980) própria ao discurso ideológico; ou melhor, ao instanciar como interlocutor a divindade, o dizer do sujeito-bispo transforma o símbolo (*Deus*) em referente, possibilitada pela a ilusão de reversibilidade entre o plano divino e temporal.

Trata-se nesse momento do ritual da invocação da divindade por parte do sujeito-bispo, detentor da autoridade necessária à instanciação da divindade como interlocutora. Como vemos na seqüência de exemplo, na interlocução *Bispo → Deus*, a divindade é representada através da repetição incessante do vocativo, através das designações *meu Deus/Pai, Senhor, Deus de Abraão*, sendo o uso da designação *meu Deus* predominante, podendo ocorrer mais de dez vezes nessa interlocução.

Quando apresentamos o quadro das interlocuções da invocação do Espírito Santo, dissemos que a reversibilidade da interlocução *Fiel → Deus*, por exemplo, não era de ordem verbal. Podemos agora precisar melhor do que falávamos. A materialidade da resposta divina, tanto da invocação do sujeito-fiel quanto do sujeito-bispo, será a *manifestação* dos encostos. Assim, todo o funcionamento discursivo que descrevemos como constituindo *a invocação do Espírito Santo* já é também *a invocação do Encosto*, uma vez que, segundo o funcionamento discursivo de FD1 (em sua relação constitutiva com FD2), dois espíritos antagônicos não podem conviver juntos em um mesmo corpo, sendo assim a “manifestação” do encosto uma decorrência da presença do Espírito Santo dentro do Templo e, mais precisamente, dentro do corpo do sujeito-fiel. Entretanto, na segunda parte do ritual o bispo especificará seu inimigo

interpelando-o diretamente, quando a interlocução central não será mais *Bispo* → *Deus*, mas sim *Bispo* → *Encosto*.

O tema predominante da interlocução *Bispo* → *Deus*, conforme o nosso *corpus*, assim como na interlocução *Bispo* → *Fiel*, é também a *constituição da identificação do sujeito-fiel*. A *cobrança* que descrevemos acima, aqui é mais explícita, dado o estatuto da posição de sujeito-bispo em relação à divindade. Assim, ao apresentar a figura do fiel vitimizado por privações de diversas ordens, derrotado, o sujeito-bispo intercede por este na sua interpelação da divindade. Desse modo, a interpelação do sujeito-fiel nessa interlocução se dá através do que trataremos como terceira-pessoa discursiva, pois o sujeito-bispo (*eu*) fala com Deus (*tu*) sobre o sujeito-fiel (*ele*). É o que podemos ver nas seguintes sdrs:

Sdr14: *Meu Deus*, aqui estão *essas pessoas*, *Senhor*, que nessa noite levantam as mãos para o alto, meu pai, que vieram em busca de uma libertação, que vieram em busca de um livramento, *pessoas* que entraram aqui aflitas nesta noite, desesperadas, carregando no corpo uma doença, meu Deus, com problema no casamento, com filho viciado, *essa pessoa* tá sendo vítima da inveja, das maldições, *Senhor*, *pessoas* que aqui estão, meu Deus, e nada dá certo na vida *dela*, os problemas a cada dia tem aumentado, então com a tua mão poderosa, com a mão, *meu Deus*, que no passado levantou os paráliticos, a tua mão que no passado curou os cegos, então **toça** na vida *dessa pessoa*, *meu pai*, pra que *ela* possa sair daqui hoje liberta, pra que *ela* possa sair daqui hoje livre.

Sdr15: Ai, *meu Deus*, a *pessoa* que entrou aqui hoje, *Senhor*, *ela* entrou pra ser livre, *ela* entrou pra ser liberta, *meu Deus*, de todo mal. O mal que está ali, o encosto que tá ali, ele não vai poder resistir a teu poder, *Senhor*, ele não vai poder resistir a tua luz, meu pai, então agora, o mal **tem que ser** arrancado, *meu Deus*, a destruição tem estado em todos os sentidos na vida *dessa pessoa*, mas *ela* veio determinada a vencer todo mal, *meu Deus*.

A noção de terceira-pessoa discursiva de que fazemos uso é cara às reflexões de Indursky (1997), porém apresentando um funcionamento diferenciado daquele descrito em seu trabalho. Indursky dialoga com as noções de terceira pessoa e não-pessoa presentes nas

reflexões de Benveniste (1991) e nas de Martins (1984 e 1990) para delas se afastar especificando o funcionamento da terceira pessoa discursiva no discurso militar da terceira república. Em primeiro lugar, a noção cunhada por Indursky não se identifica com a de Benveniste por este excluir a terceira pessoa da cena de interlocução. Quanto à noção de terceira-pessoa de Martins, ainda que dotada de traços de personalidade assim como em Indursky, aqui “a terceira-pessoa representa o *outro* diante de quem ocorre uma interlocução, podendo o outro, a qualquer momento, assumir a posição de interlocutor” (Indursky, op. cit., p. 131). Indursky recusa tais definições uma vez que, no funcionamento da terceira-pessoa no *corpus* estudado, esta se apresenta como *desprovida de potencialidade subjetiva*, como interlocutor indeterminado, interpelado mas ausente materialmente, não podendo se instituir como interlocutor, advindo daí uma *interlocução impessoalizada* (ibidem). Desse modo, diferentemente da noção de Benveniste, a terceira-pessoa discursiva faz parte da interlocução; diferentemente da noção de Martins, não há possibilidade dessa terceira-pessoa enunciar dizendo *eu*, uma vez estando ausente materialmente da cena enunciativa.

Na análise do nosso *corpus*, observamos um funcionamento da terceira-pessoa que se diferencia da noção de Indursky, como também da de Martins, retendo porém traços pertinentes das duas definições. Observamos que o funcionamento da terceira-pessoa discursiva no ritual de libertação e cura, na interlocução *Bispo* → *Deus*, marca a representação dos sujeitos-fieis, presentes materialmente na cena enunciativa, mas que, no entanto, têm uma potencialidade subjetiva fortemente determinada pelas coerções de FD1, através do dizer do sujeito-bispo, não podendo, a qualquer momento, assumir a posição de interlocutores. Desse modo, retomamos da noção de Martins e de Indursky o pertencimento da terceira-pessoa à interlocução, porém relativizamos a potencialidade subjetiva desse *ele* para enunciar enquanto *eu* e enquadramos essa terceira-pessoa enquanto presente materialmente como o *outro* diante do qual ocorre uma interlocução e ao mesmo tempo a quem se fala.

Com respeito à reversibilidade nesse discurso, acreditamos que a interpelação do sujeito-fiel pela terceira-pessoa é um indício da não-reversibilidade, do caráter autoritário do discurso religioso da IURD. Nesse momento do ritual, de invocação da divindade por parte do sujeito-bispo, o sujeito-fiel é somente falado, restando-lhe repetir as palavras do sujeito-bispo para o contato com Deus. Entretanto, como dissemos, o sujeito-bispo é um mediador responsável pela instanciação da divindade, fazendo com que se estabeleça essa ilusão de reversibilidade no contato Fiel-Deus. Os sujeitos-fieis, portanto, não ficam calados durante essa interlocução, pois obedecem à exortação da interlocução *Bispo* → *Fiel*. O que ocorre é que, ao apresentarem seus problemas a Deus durante a interlocução *Bispo* → *Deus*, os sujeitos-fieis só o fazem por se identificarem com a imagem de fiel que o dizer do sujeito-bispo enuncia, seja em segunda pessoa, como na interlocução *Bispo* → *Fiel*, seja em terceira, como ocorre nessa interlocução.

Observando as seqüências que recortamos, vemos que a construção dessa imagem de fiel está indissociavelmente ligada à construção da representação do quarto personagem do ritual de libertação e cura: o encosto. A interpelação indireta do sujeito-fiel, dessa terceira-pessoa enquanto aquele de quem se fala mas também a quem se fala, como observamos nas sdrs, se dá de modo indeterminado, através da forma

*essa(s) pessoa(s) que X,*

em que se introduz, na predicação *X*, a construção de uma representação do sujeito-fiel sustentada por uma memória de FD2 – a ação dos males do encosto, tema intervalar entre FD1 e FD2 que examinaremos mais adiante. Enfatizamos por ora a importância da alteridade do sujeito-fiel enquanto tema do discurso. Vejamos algumas dessas predicações:

terceira-pessoa	<i>que</i>	predicação
<i>ela</i>		<i>está(ão) sendo vitima(s) do encosto</i>
<i>essa pessoa</i>		<i>entrou/aram aqui aflita(s) nesta noite</i>
<i>pessoas</i>		<i>veio/vieram em busca de uma libertação</i>

Os saberes que aqui se encontram introduzidos enquanto discurso-transverso (Pêcheux, 1995) remetem às fronteiras, portanto, entre FD1 e FD2, uma vez que a construção da imagem de sujeito-fiel é indissociável da construção da imagem do encosto, ainda que o objetivo do ritual seja a dissociação entre o fiel e o encosto. O que veremos ao longo da análise é como ocorre essa aproximação e refutação, essa relação dialética de contato e distanciamento entre os discursos, uma vez que a causa da situação de privação do sujeito-fiel é a existência do encosto, mas esse encosto já não é o mesmo em um e outro discurso. Já observamos acima que uma das formas de inclusão do destinatário desse discurso é

*você que X, Y*

na interlocução *Bispo → Fiel*. Se compararmos as formas materiais das construções relativas presentes nas duas interlocuções (*Bispo → Fiel* e *Bispo → Deus*), perceberemos as mesmas predicções, ou seja, tais formulações estão em relação parafrástica:

<b>Bispo → Deus</b> interpelação indireta	<b>Bispo → Fiel</b> interpelação direta
<i>Essa/a pessoa (fiel) que</i> (terceira-pessoa)	<i>Você que</i> (segunda-pessoa)

<ul style="list-style-type: none"> <li>- está(ão) sendo vitima(s) do encosto</li> <li>- entrou/aram aqui aflita(s) nesta noite</li> <li>- veio/vieram em busca de uma libertação</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- veio lutar contra aquele que tem dado origem ao sofrimento</li> <li>- entrou aqui aflito</li> <li>- veio aqui esta noite lutar contra todo sofrimento</li> </ul>
---	---

Como a interlocução *Bispo* → *Deus* é permeada de exortações do sujeito-bispo para que o sujeito-fiel fale com a divindade, diremos que os dois modos de interpelação do sujeito-fiel (direto e indireto) constroem, através da imagem de fiel que apresentam, o lugar próprio de sujeito-fiel para FD1, que, intrinsecamente, está relacionado com saberes de FD2. O sujeito-fiel, tanto na interlocução *Bispo* → *Fiel* quanto na interlocução *Bispo* → *Deus*, encarna a divisão, cisão própria ao seu estatuto no ritual: ter um encosto/ buscar a libertação. Vale dizer ainda que tal cisão é marcada na materialidade lingüística das seqüências que recortamos, como em:



Meu Deus, a destruição tem estado em todos os sentidos na vida dessa pessoa, **mas** ela veio determinada a vencer todo mal, meu Deus.

Vemos aqui a conjunção *mas* materializando a relação dialógica que o discurso de FD1 mantém com o discurso de FD2. Se pensarmos em termos de enunciadores diferentes para cada sentido das flechas, o *E1* representa o discurso do Mal, a ameaça e ação do Mal na vida dos sujeitos-fieis. Contrapondo-se a *E1*, *E2* conclui a favor do poder do discurso de FD1, do Bem, de vencer o Mal e mudar a vida dos sujeitos-fieis qualitativamente. O *ritual de libertação e cura* pode ser interpretado assim como uma *refutação* ao discurso de FD2, cujo funcionamento discursivo procuramos descrever através de suas interlocuções.

A insistência no *aqui/agora*, dêixis instaurada em todas interlocuções, marca nesse momento do ritual uma característica do estatuto do sujeito-bispo que vem corroborar com a descrição do estatuto do sujeito-fiel de que tratamos anteriormente. Dissemos que o sujeito-fiel, na ilusão de ultrapassagem do plano temporal ao divino, tinha poder de *cobrar* uma promessa divina. Aqui o dizer do sujeito-bispo chega a determinar o momento do “cumprimento” dessa promessa, da atuação da divindade sobre os sujeitos-fieis, como podemos ver na seguinte sdr:

Sdr16: Meu Deus, têm pessoas **aqui**, Senhor, que, parece até que a morte é uma saída, porque a vida tem sido difícil demais. Têm pessoas, meu Deus, que cada dia tem sido pior. Cada dia que passa tudo tem sido pior. *E eu pergunto ao Senhor: quem pode ajudar essa gente? QUEM*, meu Deus, além do Senhor, pode acudir os necessitados? *QUEM*, meu Deus, além do Senhor, pode visitar essas pessoas que se encontram sofrendo, sofrendo horrores? Quem, além do Senhor, pode fazer um milagre acontecer, fazer a diferença na vida *dessa gente*? Oh, Deus de Abraão, Deus que livrou o povo do Egito da escravidão, *AONDE* está o senhor? Porque nós queremos vê-lo, nós não queremos ouvir falar do senhor, nós queremos ver aonde está *esse Deus*, aonde está o Deus dos milagres, o Deus das maravilhas, o Deus que prometeu que ia fazer, **ENTÃO FAÇA!, MAS FAÇA HOJE!, FAÇA AGORA!**, porque amanhã, meu Deus, é outro dia, e **NÓS QUEREMOS É HOJE.**

O funcionamento discursivo da interlocução *Bispo* → *Deus*, exemplificado com essa sdr, nos permite compreender melhor, através do estatuto do sujeito-bispo, o imediatismo das soluções que FD1 pretende oferecer aos seus sujeitos-fieis. O mecanismo mesmo da designação de Deus (*dos milagres, das maravilhas*) aponta para essa possibilidade, bem como na insistência no *aqui/agora* que dividirá um antes/depois da libertação: *faça hoje, agora!* Um dos efeitos de sentido produzidos nas duas interlocuções que analisamos, tanto na interlocução *Bispo* → *Fiel* quanto em *Bispo* → *Deus*, é a interpelação dos sujeitos aptos a serem agentes beneficiários da ação pontual mágica do ritual de libertação e cura, incluídos aqui no funcionamento inclusivo de *nós*.

As partes da sdr que estão em itálico e negrito marcam subidas bruscas de tom na voz do sujeito-bispo, o que pode ser analisado em termos de *etos*, tal como o entende, discursivamente, Maingueneau (1991). Para esse autor, é importante o fato de que um locutor tem não somente um estatuto, mas também uma “voz”, um “tom” associado a um corpo que enuncia. Para melhor compreender a ilusão de reversibilidade desse discurso, é importante também acentuar que a imagem de sujeito-bispo que os fiéis têm não é uma imagem dissociada do que ele diz. O tom (grave, com aproximações repentinas do microfone, lamentoso, enérgico, determinado) e a corporalidade (a maneira de se vestir, com camisa e calça branca, às vezes com uma gravata; e a maneira de caminhar nervosamente de um lado para outro do altar) são traços do locutor de FD1 que legitimam seu dizer na identificação dos sujeitos-fiéis com esse *etos* discursivo. O que queremos dizer é que a relação entre o tom e a corporalidade do sujeito-bispo e o antagonismo a FD2 é uma relação inerente ao discurso de FD1, pois, lembrando Althusser (2001), podemos dizer que, se a ideologia tem uma existência material, é nas práticas materiais prescritas por um discurso que podemos observá-la.

Com respeito ao antagonismo a FD2, passemos agora às interlocuções que se estabelecem entre *Fiel* → *Encosto* e *Bispo* → *Encosto*.

#### 1.2.4 A INTERLOCUÇÃO *FIEL* → *ENCOSTO*:

Essa interlocução pode não ocorrer durante a invocação do Espírito Santo, mas sua ocorrência marca um traço importante do estatuto do sujeito-fiel, uma vez que este se dirige ao encosto ameaçando-o, com o amparo do poder do Espírito Santo.

Insistimos na complexidade e entrelaçamento das interlocuções durante todo o ritual, podendo o sujeito-fiel se dirigir ao encosto e a Deus em seqüência, como mostra a seguinte sdr:

Sdr17: **Levante** as mãos. **Peça** agora ao pai maior/das luzes pra Ele colocar o fogo de Deus nas tuas mãos, diga <meu Deus, **coloca** fogo, meu Deus, coloca fogo nas minhas mãos porque eu vou determinar nesta noite a minha libertação, eu vou determinar que a partir de hoje eu vou ser liberto, a partir de hoje eu vou ser livre, <a tua inveja, encosto, a tua macumba, vai sair da minha vida>>. Diga: <**eu vim te vencer**, eu vim te vencer, no nome de Jesus.>.

As formas dessa interlocução são muito semelhantes à interlocução *Fiel* → *Deus*, donde podemos traçar alguns paralelos significativos.

Em primeiro lugar, trata-se novamente de uma paráfrase do dizer do sujeito-bispo. A voz do sujeito-fiel é sempre dirigida, conduzida pelo dizer do enunciador legítimo sujeito-bispo.

Além disso, essa interlocução (se ocorrer antes da interlocução *Bispo* → *Encosto*) instaura no ritual a presentificação da divindade oposta, coloca como interlocutor o *outro* desse discurso, ainda que esse outro ainda não se *manifeste*. Ou seja, aqui o dizer do sujeito-fiel, que também é a repetição do dizer do sujeito-bispo, transforma símbolo em referente, trazendo para cena discursiva o quarto personagem até então implícito. Além disso, se na interlocução *Fiel* → *Deus* o encosto é falado (terceira pessoa), aqui ele é o *tu* do sujeito-fiel, na divisão do locutor em *eu-bispo* e *eu-fiel* (cf. 2.2). Assim, comparamos:

Dizer do sujeito-bispo em  $F \rightarrow D$  : *eu* (fiel) vim *aqui* pra vencer *esse mal*

Dizer do sujeito-bispo em  $F \rightarrow E$  : *eu* (fiel) vim *aqui* te vencer

Onde o tratamento de segunda pessoa é a forma da ilusão de reversibilidade para o *plano divino oposto*, o contato com o encosto. Na passagem, *esse mal = tu*, numa interpelação determinada direta. Este contato, tanto quanto o contato Fiel-Deus, é ditado pelo dizer do sujeito-bispo, o que *marca* mais uma vez a ilusão – mistificação – da reversibilidade nesse discurso.

Resta dizer que essa ameaça que o sujeito-fiel dirige ao encosto, em um certo sentido é uma ameaça contra sua própria alteridade, pois é no corpo que sustenta a voz do sujeito-fiel que o encosto se encontra, ainda que não manifesto. Essa divisão radical do sujeito-fiel, resultante da relação dialógica entre os discursos que o determinam, é mesmo o móvel de toda prática ritual, culminando com a prática da possessão, em que esse *ele* (encosto) da interlocução *Bispo → Fiel/Deus* se transforma em *eu* (do fiel). Trataremos dessa interlocução mais detidamente no próximo capítulo.

### 1.2.5 A INTERLOCUÇÃO BISPO → ENCOSTO

Essa interlocução, em geral, se dá sempre depois da interlocução *Bispo → Deus*, pois, segundo o funcionamento discursivo de FD1, é a presença da divindade que *força* a manifestação dos encostos. Pode ocorrer também no entrelaçamento com a interlocução *Fiel → Encosto*, como exemplificado na sdr18:

Sdr18: E *ocê* que crê nisso, **pode falar** com Deus agora, pode dizer assim: <eu vim aqui, *encosto*, eu vim aqui pra te vencer, eu vim aqui pra lutar contra *ocê*, *ocê* foi pago há muitos anos, *ocê* ganhou trabalhos pra entrar na vida dessa pessoa, ela tem sido uma pessoa derrotada, ela carrega dor de cabeça, depressão, *ocê* é o causador das dores de coluna, é *ocê* que tá colocando esse tumor na cabeça dela, **pode sair** agora, **sai** da cabeça dela, ela não consegue mais dormir. vai ser desvendado agora, o que está causando os problemas na vida dessa pessoa, vai ser desvendado agora.

Trataremos mais detidamente dessa interlocução na segunda parte do ritual, a *invocação do Encosto*. Diremos por ora que aqui, a posição enunciativa do sujeito-bispo está identificada, para os sujeitos-fieis, com a posição divina, ou seja, o dizer do locutor pertence ao plano divino (ORLANDI, 1987). Se na interlocução *Bispo* → *Deus* a posição do locutor se encontra no plano temporal e, portanto, separada de Deus, ainda que com um estatuto jurídico diferente (superior?) do estatuto do sujeito-fiel, nessa interlocução podemos dizer que as vozes do Bispo e de Deus estão identificadas contra o encosto, enquanto sujeito-fiel e encosto estão separados mas em um corpo só. A enunciação do sujeito-bispo se dirige, portanto, a uma posição de sujeito ainda por enunciar seu dizer (pois a posição do sujeito-fiel, como na interlocução *Bispo* → *Deus*, aparece aqui em terceira pessoa), o que só ocorre na segunda parte do ritual, na possessão/manifestação do encosto.

### 1.3 CONCLUSÕES PARCIAIS

Ao término da análise dessa primeira parte do *ritual de libertação e cura*, a *invocação do Espírito Santo*, alguns traços importantes de FD1 e de sua relação com FD2 já se apresentam no *funcionamento discursivo* da invocação do Espírito Santo.

Começamos nossa análise identificando diferentes interlocuções que constituem/são constituídas a partir de FD1. O que sobressai de nossa análise diz respeito ao *estatuto jurídico do locutor* na sua relação com a *ilusão de reversibilidade* que é própria do discurso religioso.

Observamos que o sujeito-bispo é a figura central da invocação. Ao mesmo tempo em que ele tem responsabilidade e legitimidade para estabelecer o contato com a divindade, são suas palavras que são repetidas pelos sujeitos-fieis quando a esses é dada a oportunidade de

também eles ultrapassarem o plano temporal em direção ao divino – traço fundamental do discurso autoritário de FD1. O sujeito-bispo é assim o mediador legítimo entre os dois planos; sem ele o contato não se estabelece, portanto, não há possibilidade de libertação.

Com respeito ainda ao estatuto do sujeito-bispo em comparação com o do sujeito-fiel, observamos que existe uma *construção da imagem* do sujeito-fiel, seja na interlocução *Bispo* → *Fiel*, quando o fiel é interpelado diretamente, seja na interlocução *Bispo* → *Deus*, quando o fiel é interpelado indiretamente, ele é falado pelo sujeito-bispo para Deus. Essa imagem é sempre de alguém com dificuldades, necessitado de e com direito à ajuda divina. Podemos dizer então que nesse primeiro momento do ritual o sujeito-fiel já apresenta uma contradição inerente à sua condição que o ritual de libertação e cura busca eliminar, como veremos adiante.

Tal eliminação da alteridade, como vimos, é *cobrada* pelo sujeito-bispo e pelos sujeitos-fieis, na repetição que estes fazem do dizer do sujeito-bispo. Essa possibilidade de cobrança inscrita na prática ritual regulada por FD1, ainda que através da mediação do sujeito-bispo, concede um certo poder ao sujeito-fiel, que *pede* ajuda à divindade para *ele próprio determinar sua libertação*. Esse é um traço muito importante da constituição do sujeito de FD1, ao qual voltaremos ainda durante as análises seguintes. Observamos, ainda com relação a esta cobrança, que a dêixis instaurada por FD1 produz o efeito de uma intervenção divina pontual e imediata, mágica, através da ilusão de reversibilidade que é sua sustentação.

Por fim, na análise das interlocuções, especialmente das duas últimas, constatamos a referência a temas e saberes relativos à heterogeneidade de FD1 em relação à FD2, que, se é constitutiva de toda prática ritual de libertação, nessas interlocuções é mais explícita, por fazer uso das mesmas palavras de FD2 somente com um sentido diferente, como veremos no próximo capítulo. A referência ao tema do Encosto, pilar de todas práticas da IURD, será analisada com mais detalhe na *invocação do Encosto*, que é nosso próximo capítulo. Por ora

diremos, ainda a respeito da representação do sujeito em FD1, que esse sujeito se apresenta bastante heterogêneo nos lugares de Fiel e Bispo, levando em consideração o fato de que não estamos focalizando as relações interdiscursivas com outras FD que constituem FD1, como por exemplo, o que chamaríamos genericamente de FD empresarial (remetendo a temas relativos à prosperidade financeira) e FD médica (remetendo a temas relativos à relação médico-fiel e a toda sorte de doenças das quais sofrem os fiéis).

## 2. AS FORMAS DA INTERPELAÇÃO DA ALTERIDADE NA INVOCAÇÃO DO ENCOSTO

“O inferno são os outros.”

J.-P Sartre

### 2.1 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA INVOCAÇÃO DO ENCOSTO

Depois das interlocuções que descrevemos da *invocação do Espírito Santo*, a alteridade do sujeito-fiel será cada vez mais enfatizada ao longo do ritual. Com a *invocação do Encosto*, essa alteridade será diretamente interpelada a fazer-se presente, a manifestar-se no espaço do templo sob a forma do *Encosto*.

A segunda parte do *ritual de libertação e cura*, como denominamos o ritual de possessão-exorcismo da IURD, se desenvolve tendo como pano de fundo uma melodia grave e sinistra. Aliada ao tom de voz do sujeito-bispo e dos sujeitos-pastores que eventualmente tomam a palavra, essa melodia contribui para a instauração de uma atmosfera de pesar, de batalha, cuja duração é de aproximadamente vinte ou trinta minutos.

Uma vez invocada a divindade do Bem, a confirmação da sua presença só se dará a partir da confirmação da presença de seu outro, pois segundo as regras discursivas de FD1, a *manifestação* dos Encostos é consequência da presença do Espírito Santo, que os *força* a manifestarem-se. Os gritos que surgem ao longo da invocação do Encosto somam-se também à atmosfera soturna, “pesada” do Templo, que durante a *invocação do Encosto* permanece semi-iluminado.

Durante esse segundo momento do ritual, a *possessão*, resultado de algo que se exterioriza, é a materialidade do milagre (ultrapassagem) tanto da presença (interior) de Deus,

quanto (exterior) do Encosto. O corpo do sujeito-fiel é assim um espaço de luta aberto à intervenção do Bem e do Mal – um receptáculo do divino.

No decorrer do ritual, na luta entre tais presenças, o *exorcismo* será a materialidade do poder de Deus (Bem) sobre o Encosto (Mal), na expulsão temporária dessa alteridade que constitui a unidade aparente de FD1.

Na *invocação do Encosto*, o sujeito-bispo invoca os encostos para que a possessão dos sujeitos-fieis se realize, mantendo sempre o controle sobre os possessos (como sobre todos), pois, sendo representante do Espírito Santo, representa o poder máximo dentro do Templo da Fé.

A passagem da primeira parte do ritual para a segunda, segundo a divisão que se apresentou no exame do *corpus*, se dá através da invocação do mal como o entrave/submisso ao desejo de Deus e dos sujeitos-fieis. A seguinte sdr, que tem como antecedente no intradiscurso toda a invocação do Espírito Santo, tal como a descrevemos, exemplifica o redirecionamento interlocutivo previsto no funcionamento discursivo de FD1, ou seja, a invocação de seu outro para cena enunciativa/discursiva, a partir de sua relação constitutiva com FD2:

Sdr19: B → D: O teu povo quer sair daqui vitorioso. ***Mas, por outro lado, meu Deus, há o mal. Existe o mal. Que só o Senhor pode arrancar.*** E nós invocamos que o Senhor venha transformar esse lugar chamas, em fogo. Nós invocamos o teu nome, Senhor, pra transformar esse lugar em labaredas de fogo! Em nome de Jesus! ***Passa pelo meio dessa gente. Livra essa gente.*** E se existe o mal, ele vai sendo queimado a partir de agora... ***Os demônios que estão escondidos, podem manifestar. Pode manifestar!***

A sdr acima materializa sinteticamente todo o ritual de libertação e cura da IURD. Esse está fundado em um *dialogismo* que podemos assimilar à relação Bem/Mal, em que o discurso de FD1 se representa como Bem e apresenta o discurso de FD2 como a fonte do Mal. Nesse

sentido, todo o *ritual de libertação e cura* pode ser interpretado como uma *acusação*, sendo essa a *resposta* do discurso de FD1 ao discurso de FD2, um ataque que procura deslegitimar a possível equação  $FD2 = Bem$  ao mesmo tempo em que propõe  $Mal =$  privações físicas e econômicas.

Estamos analisando o *ritual de libertação e cura* da IURD através do estudo das relações entre diferentes interlocuções que constituem o ritual e por ele são constituídas. Entendemos assim que, no funcionamento discursivo dessa prática, os sujeitos que se inscrevem em FD1 enunciam de diferentes lugares previstos na FD, de modo que há lugares e estatutos específicos para os diferentes papéis em relação no discurso. Entretanto, assim fazendo, não nos restringimos a apontar as singularidades de FD1 como se houvesse uma homogeneidade que lhe fosse própria, antes buscamos remeter seu funcionamento à relação constitutiva que mantém com um recorte de seu exterior específico, FD2, especificamente na interpretação de seu simulacro por FD1.

O ponto-chave dessa relação parece ser o lugar do Encosto, que a partir desse momento do ritual vai ser atualizado justamente através dessa “tradução” do discurso do outro, tal como entendemos os efeitos de sentido produzidos em/por suas interlocuções. Analisaremos com maior detalhe essa tradução a partir do estudo da interlocução *Bispo* → *Encosto*.

De maneira geral, as figuras enunciativas em relação são as mesmas da primeira parte, somente soma-se a essas a figura do *obreiro*<sup>27</sup>, de quem ainda falaremos mais detidamente.

---

<sup>27</sup> Espécie de auxiliar dos bispos e pastores. Responsável por variadas mediações entre esses e os fiéis, como aconselhamento, recolhimento de ofertas, distribuição de objetos consagrados e, inclusive, exorcismos.

## 2.2 INTERLOCUÇÕES DA *INVOCAÇÃO DO ENCOSTO*

Apresentamos a seguir as análises das interlocuções que encontramos no exame do nosso *corpus* de referência. Lembramos que a ordem em que as apresentamos não é necessariamente fixa, mas seu ordenamento obedece a uma certa lógica da qual depende a eficácia da prática como um todo. Também é importante enfatizar que no modo como representamos as interlocuções nos itens seguintes, as flechas servem para indicar o sentido único das interlocuções, sua não-reversibilidade na tomada de palavra.

### 2.2.1 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *FIEL*

Conforme apresentamos no capítulo anterior, essa interlocução ocorre durante toda a prática ritual de libertação. Mantendo sempre a assimetria que o lugar de sujeito-bispo instaura em relação ao de sujeito-fiel, o dizer do sujeito-bispo continua prescrevendo a corporalidade própria aos sujeitos-fieis para a ultrapassagem do plano temporal para o plano divino, seja na interlocução *Fiel* → *Deus*, seja na interlocução *Fiel* → *Encosto*, o que podemos observar na sdr20:

Sdr20: **Põe** as mãos na cabeça agora. **Feche** os olhos, gente, **coloque** as mãos sobre a sua própria cabeça. **Faça** uma leve pressão sobre a sua cabeça, **feche** seus olhos, **não abra** os olhos agora.

A partir desse momento, por aproximadamente vinte, trinta minutos - que é o tempo que dura a invocação do Encosto – os sujeitos-fieis permanecerão de pé, com os olhos fechados e com as mãos na cabeça. Eventualmente o sujeito-bispo pedirá para aqueles que se sentam

levantar para acompanhar o ritual. Nos termos da perspectiva teórica em que nos apoiamos, tal procedimento do sujeito indica sua inscrição em FD1, a produção da evidência do sujeito e do sentido.

As formas de inclusão do interlocutor são similares às da *invocação do Espírito Santo*. Também aqui o sujeito-bispo interpela os sujeitos-fieis diretamente através da forma *você que X*, como na primeira parte do ritual. Tínhamos dito que tal interpelação é responsável ao mesmo tempo pela construção imaginária de um sujeito-fiel necessitado de salvação e pela produção da identificação dos sujeitos com essa imagem, através do reconhecimento ideológico (*é assim mesmo, sou eu!*) (PÊCHEUX, 1995) que recruta os sujeitos a preencherem um lugar no conjunto do dizível de uma FD. Uma diferença, porém, marca a interpelação do já-sujeito-fiel nessa parte do ritual, como podemos observar na sdr21:

Sdr21: Em nome do senhor Jesus, **põe** a mão no seu coração, **feche** seus olhos, **põe** a mão no seu coração agora, isso mesmo. *Você que já manifestou um encosto, vem* aqui na frente. *Você que ouve vozes, vê vultos*, isso, **vem** aqui na frente. *Você que tem um problema antigo, vem* aqui diante do altar, **sai** daí agora, **vem** aqui na frente. *Você que vestiu roupa branca na casa de encosto, Batuque. Você que vestiu roupa branca na casa de religião, vem* aqui diante do altar agora e **coloca** as mãos no seu coração.

A forma *você que X* pode ter como paráfrase a determinação do sujeito-fiel tal como podemos ver na sdr22:

Sdr22: *Você ouve vozes, vê vultos, tem medo, depressão, insônia e tem um vício que não consegue abandonar. Você é uma pessoa que tem dupla personalidade. Uma hora tá calmo, tranquilo, consciente. Outra hora você perde, como diz o outro, a estribeira. Você que é uma pessoa que é vítima dos Encostos, vem* aqui na frente. Ou *você que serviu os Encostos, colocou roupa branca, uso pó de pemba, fez bori, ebó, você tá entendendo o que eu to falando*. Você que consultou com a cartomante, você se consultou e foi jogar búzios, **vem** aqui na frente, por favor. *Você já participou de gira... de gira, na casa de religião, cê já foi na casa de religião, na macumba, vem* aqui na frente. “**Ah, mas eu não botei roupa!**”, mas botou o pé lá dentro! Bastou botar o pé lá, é delito.

Na primeira parte do ritual, a forma de inclusão do destinatário *você que X, Y* apresentava em X a determinação do fiel necessitado, em dificuldades, em busca de uma libertação (cf. 1.2.1). Já na segunda parte do ritual, quando se trata da *invocação do Encosto*, a imagem do sujeito-fiel que é produzida no dizer do sujeito-bispo tem como tema a heterogeneidade “religiosa” do sujeito interpelado, dirige-se a sua alteridade.

Como podemos observar nessa última sdr, a “dupla personalidade” do sujeito-fiel interpelado é um traço negativo que o coloca em posição de réu perante a lei que impera no espaço do templo. O espaço sagrado das religiões afro transforma-se aqui em lugar profano e demoníaco. Nesse sentido, ter tido qualquer relação com as práticas religiosas mencionadas é um delito do qual o sujeito-fiel deve buscar expiação. Na interpelação dos sujeitos-fieis, presente no dizer do sujeito-bispo, os “recrutados” a se aproximar do altar são sujeitos que se inscreveram (ou ainda se inscrevem) como sujeitos de práticas de FD2, o que se pode ver no seguinte quadro:

<b>Forma da interpelação</b>	<b>Relativas (pré-construídos)</b>
<p style="text-align: center;">Você (é uma pessoa)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• que já manifestou um encosto</li> <li>• que vestiu roupa branca na casa de encosto, Batuque.</li> <li>• que vestiu roupa branca na casa de religião</li> <li>• que tem dupla personalidade.</li> <li>• que é vítima dos Encostos</li> <li>• que consultou com a cartomante e foi jogar búzios</li> <li>• que serviu os Encostos, colocou roupa branca, uso pó de pemba, fez bori, ebó, você tá entendendo o que eu to falando</li> <li>• (que) já participou de gira, cê já foi na casa de religião, na macumba</li> </ul>

Na interpelação através da construção relativa *você que X*, a identificação do sujeito-fiel é determinada pela relação entre os efeitos de pré-construído, o “sempre-já-af” que “fornece impõe a *realidade* e seu *sentido*” sob a forma da verdade (PÊCHEUX, 1995, p. 164) e o discurso-transverso que joga na articulação de pré-construídos de FD2 (veste-se roupa branca na casa de religião, há encostos e há pessoas com uma singular dupla personalidade, etc.) traduzindo-os em objeto de depreciação na sintagmatização do intradiscurso de FD1, produzindo a associação – sempre passível de falha – entre *isso existe, eu fiz isso, isso é condenável= eu preciso de libertação*.

Desse modo, a interpelação na interlocução *Bispo → Fiel* chama para frente do altar sujeitos que se identifica(va)m com as práticas das religiões afro (ou ao menos aqueles para quem ocorre a associação que apontamos acima), pois esses potencialmente crêem poder ter um Encosto consigo, ou seja, de alguma forma se identificam com os saberes de FD2 e, portanto, relêem esses saberes em FD1 quando se inscrevem na prática de possessão. Lêem, portanto, sua relação com as religiões afro como algo que deve ser condenado, expiado, a partir do novo posicionamento que FD1 lhes prescreve.

Assim, durante a invocação do Encosto, sujeitos que antes se identificavam com FD2 são diretamente interpelados para produzir em seu dizer (e fazer) o simulacro de FD2 (a re-leitura de suas memórias), na possessão (resposta à invocação de Deus e do Encosto) e no exorcismo (submissão ao poder do Bem). Nessa interlocução *Bispo → Fiel*, portanto, já é possível identificar a heterogeneidade de FD1 na inscrição de saberes de FD2 em seu discurso, bem como a conseqüente dualidade do sujeito-fiel, tema de todas as interlocuções. O sujeito-fiel que se identifica com tal interpelação, no momento em que reconhece e condena a alteridade que o constitui, encarna materialmente a divisão que se impõe ao homem no discurso religioso: a de ser pecador (= ter (tido) alguma relação com o mal) e de necessitar da salvação (= se identificar com o Espírito Santo).

Em termos de formações imaginárias, para o sujeito-fiel que se identifica com as interpelações acima, o sujeito-bispo tem legitimidade de invocar um seu (do fiel) outro que deve ser expulso, ainda que a memória desse outro deva permanecer, agora traduzida, como condição de haver sujeitos-fieís. Isso significa que os sujeitos do ritual de libertação e cura se constituem, através do funcionamento do discurso-transverso, na relação interdiscursiva entre FD1 e FD2.

Ainda a esse respeito, enfatizamos que a interpelação do sujeito-fiel em sua posição dual (Bem/Mal) ocorre durante toda a prática discursiva, seja diretamente, na interlocução *Bispo* → *Fiel*, seja indiretamente, na interlocução *Bispo* → *Deus*, ou na interlocução *Bispo* → *Encosto*. Quando tratarmos da interlocução *Bispo* → *Encosto* veremos como pré-construídos de FD2 vêm “ser traduzidos” no intradiscorso de FD1, tratando mais diretamente da relação Encosto/fiel. É quando alguns sujeitos-fieís se identificam com a tradução que se faz de FD2 e enunciam de um lugar outro.

Ainda que o sujeito-fiel seja interpelado diretamente na interlocução *Bispo* → *Fiel*, cremos que a *possessão* só terá lugar a partir dos efeitos de sentidos produzidos pelas interlocuções do sujeito-bispo com as duas divindades (*Bispo* → *Deus*, *Bispo* → *Encosto*), no momento em que o sujeito-fiel, enquanto terceira pessoa-discursiva, crê presenciar uma interlocução entre quem, de seu lugar, só pode tratar por *ele*, até o momento em que um desses *ele* (o Encosto) se transforma em *eu* (fiel possesso).

Uma vez os sujeitos-fieís interpelados todos reunidos em frente ao altar, o sujeito-bispo se dirige diretamente ao encosto. Analisaremos mais detalhadamente a identificação do sujeito-fiel ao lugar de Encosto (possessão)<sup>28</sup> na análise da interlocução *Bispo* → *Encosto*, interlocução preponderante dessa parte do ritual.

---

<sup>28</sup> Quando falamos em identificação não queremos dizer que o sujeito-fiel “se cola” com o sujeito-encosto, mas sim “dá lugar a ele” excluindo-se.

## 2.2.2 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *ENCOSTO*

Como se trata da *invocação do Encosto*, nesse momento da prática essa interlocução ainda não apresenta reversibilidade (verbal), o que indicamos pelo sentido único da flecha. Tal reversibilidade só se estabelece em um terceiro momento do *ritual de libertação e cura*: o ato de *exorcismo*, que analisamos no próximo capítulo.

### 2.2.2.1 A *interincompreensão constitutiva*: a tradução de FD2 por FD1

Conforme apresentamos nos pressupostos teóricos, FD1 e FD2 estão em *relação interdiscursiva* em um mesmo *espaço discursivo*, ou seja, os enunciados de FD1 estão em *relação dialógica* com os enunciados de FD2. À luz das reflexões de Bakhtin, precursor dos estudos sobre o princípio dialógico de todo enunciado, podemos dizer que os enunciados atualizados no ritual de libertação e cura da IURD, assim como todo signo ideológico vivo, têm, “*como Jano, duas faces. Toda crítica viva pode tornar-se elogio, toda verdade viva não pode deixar de parecer para alguns a maior das mentiras*” (BAKHTIN, 2002, p. 47). É nesse sentido que estamos analisando o ritual de libertação e cura como uma *resposta* ao discurso de FD2, uma resposta que toma a forma de uma *acusação*.

Para analisar a interlocução *Bispo* → *Encosto*, portanto, é necessário que analisemos como se apresenta no discurso de FD1 a relação que este mantém com o discurso de FD2.

De fato, há vasta literatura antropológica e sociológica sobre a relação entre IURD e religiões afro-brasileiras, como vimos acima. Alguns autores, como Ronaldo de Almeida, dizem que “o culto de libertação pode ser lido como uma *inversão simbólica* dos rituais

encontrados nos terreiros (ALMEIDA, 2003, p. 331)” ou ainda que “o cenário do culto afro é trazido para dentro do culto da IURD”. Outros, como Patrícia Birmam, analisam o encontro do pentecostalismo com as religiões afro como rituais de passagem que resultam em um “conjunto de atividades rituais e simbólicas que opera como uma *ponte* entre os dois sistemas religiosos (BIRMAN, 1996, p. 93)”. Na verdade, essa “semelhança” dos rituais da IURD com os rituais afro é reconhecida pelo próprio “fundador” da Igreja: “Se uma pessoa chegar à Igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá pensar que estão em um centro de macumba, e parece mesmo” (MACEDO, 2002, p. 135).

Sem pretender equivalência de termos ou objetos, na perspectiva discursiva em que nos apoiamos, essa “inversão simbólica” ou “ponte” é fruto de uma relação constitutiva entre FDs em um *espaço discursivo*. Temos até aqui definido essa relação genericamente como uma “tradução”, uma construção de um simulacro. Por simulacro podemos entender uma espécie de imagem refletida num “espelho torto”, algo diferente da cópia, uma “imagem sem semelhança” (DELEUZE, 1974, p. 263). Deleuze, ao revisitar as noções de cópia e de simulacro na filosofia platônica, toma o catolicismo, tão inspirado nessa filosofia, para mostrar como o próprio homem pode ser pensado como um simulacro de Deus: “Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado o homem perdeu a semelhança, embora conservasse a imagem. Tornamo-nos simulacros...” (ibidem). Donde o “caráter demoníaco” do simulacro advir do fato de ele ser “construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude”. Tal é a razão pela qual deve-se distinguir a cópia do simulacro, pois não podemos definir o simulacro nem mesmo com relação ao modelo que se impõe às cópias: “se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro, de onde decorre uma dessemelhança interiorizada” (ibidem). Tais reflexões nos parecem de extrema importância para a compreensão da tradução do discurso de FD2 por FD1. Nesse processo ocorre algo como que uma *interiorização* de um

outro modelo que instaura a dessemelhança dentro do mesmo, como se FD1 “traduzisse” FD2 em algo diferente dela mesma, conservando-lhe uma certa imagem, a qual faz parte do que *deve ser dito*, mais propriamente, *refutado* em FD1.

Conforme apresentamos nos pressupostos teóricos, na análise interdiscursiva que faz Maingueneau (1984) entre o discurso humanista devoto e o discurso jansenista, o autor propõe a noção de *interincompreensão constitutiva* para designar a interação entre FDs em diversas dimensões da interdiscursividade, seguindo assim a vertente inaugurada pelos estudos do círculo de Bakhtin. No espaço discursivo em que se relacionam, a FD do discurso humanista devoto mantém com a FD do discurso jansenista um “ diálogo de surdos”, cuja materialidade não é necessariamente apreensível na superfície lingüística, ou seja, a heterogeneidade do discurso não é necessariamente uma heterogeneidade mostrada.

Ainda segundo o autor, discursos que se delimitam reciprocamente, como o do discurso humanista devoto e o discurso jansenista, se constituem através de uma tradução generalizada de seu outro, de maneira que “um enunciado de um arquivo pode ser lido em seu verso e seu inverso: sobre uma face ele significa seu pertencimento a seu próprio discurso, sobre a outra ele marca a distância constitutiva que o separa de um ou vários outros discursos” (MAINGUENEAU, 1991, p. 163). Desse modo, quando o sujeito de uma FD (FD1) enuncia o dizer do outro dessa FD (FD2) ele o faz interpretando-o através das categorias de sua própria FD (FD1). Nas palavras do autor, “cada um (dos discursos) introduz o outro em seu fechamento traduzindo seus enunciados nas categorias do mesmo e portanto só tem relação com este outro sob a forma do ‘simulacro’ que dele constrói” (ibidem, p.12). Maingueneau faz ainda analogia a um “pentecostes invertido onde cada um escuta bem os enunciados do outro em sua própria língua, mas no interior do mesmo idioma” (MAINGUENEAU, 1984, p. 110).

Desse modo, a inscrição em uma FD, dado o papel constitutivo do interdiscurso em sua constituição, prevê que ser enunciador de um discurso, tal como do discurso de FD1, implica, ao mesmo tempo:

- ser capaz de reconhecer enunciados “bem formados” (pertencentes a sua própria FD);
- ser capaz de produzir enunciados inéditos pertencentes a esta FD;
- ter aptidão de reconhecer a incompatibilidade semântica de enunciados da(s) FD do espaço discursivo que constitu(em) seu Outro; e
- ter aptidão de interpretar, traduzir esses enunciados nas categorias de seu próprio sistema de coerções.

Todas essas “capacidades” e “aptidões” remetem ao efeito de evidência do sentido e do sujeito dos quais Pêcheux buscou teorizar o funcionamento, problematizando o idealismo e empiricismo que subjazem às teorias lingüísticas que defendem a literalidade do sentido, a imanência objetiva do sentido no significante e a tomada de palavra como subjetividade monológica em ato. Se para Pêcheux “as palavras, expressões, proposições, etc. mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam” e a transparência do sentido é constituída no seio de uma FD na sua dependência do interdiscurso, o “não compreender” os enunciados de outra FD – refutá-los enquanto não condizentes com a verdade – nada mais é do que a constituição-reprodução do efeito de sujeito e de sentido como “*interior sem exterior, e isso pela determinação do real (exterior), e especificamente do interdiscurso como real (exterior)*” (PÊCHEUX, 1995, p. 160-163).

Com base nos pressupostos teóricos da AD, procuramos descrever a interlocução *Bispo* → *Encosto* da *invocação do Encosto* como um lugar privilegiado da atualização da tradução que FD1 faz de FD2.

### 2.2.2.2 As formas da interpelação do mal

Trazendo as contribuições de Pêcheux e Maingueneau para nossa questão, devemos analisar como FD1 traduz o discurso de FD2 no *ritual lingüístico-discursiva de libertação e cura*, levando em consideração que “a tradução do Outro, a construção de um simulacro, pode abranger todos os planos da discursividade” (MAINGUENEAU, op. cit., 120).

No exame que fizemos do *corpus*, a interlocução *Bispo* → *Encosto* se nos apresentou como o lugar da materialidade da prática discursiva de FD1 em que sua relação dialógica com FD2 é mais determinante, ainda que essa relação subjaza a toda prática ritual, pois a própria existência da interlocução tal como se dá em FD1 já pressupõe FD2.

Passaremos então à análise das formas da interlocução *Bispo* → *Encosto* e de sua eficácia no ritual de libertação.

Dissemos anteriormente que a partir do momento em que o sujeito-bispo se dirige ao encosto, a música, outrora calma e harmoniosa, ganha traços graves e sinistros. Também o tom da voz do sujeito-bispo se torna alterado, mais agressivo, e o sujeito-bispo começa a andar de um lado para o outro do altar, às vezes vociferando contra o encosto. Do mesmo modo como ocorre na invocação do Espírito Santo, aqui a apelação objetivante cria o referente instanciando-o como interlocutor.

Com relação aos sujeitos-fieis, todos com as mãos na cabeça e de olhos fechados, depois de serem interpelados diretamente, o sujeito-bispo agora os interpela indiretamente, na invocação que faz do Encosto, como exemplificamos com as seguintes sdr. Dada a diversidade e riqueza dos elementos interdiscursivos das seqüências, apresentamo-las no número que segue:

Sdr22: A **pomba gira** que está com esta mulher e que só traz homem casado pro caminho dela! Vamo lá, **Maria Bonita! Maria Padilha!** A **pomba gira Rainha**, que quer levar ela à prostituição, *manifesta, manifesta agora!* Você ganhou um trabalho pago com cachaça, com uísque, o espírito que vem atuando nesta pessoa há anos, há várias luas, *como você fala*<sup>29</sup>, ENCOSTO! *Sai, sai, sai!* da matéria dessa pessoa, você que vem fazendo a matéria dela ficar doente, vem aqui agora o espírito chamado **Malandrinho**, chamado **Jé Pelintra**, vamos, vai saindo daí agora, você que usa o número sete, você chamado **Sete-Facadas**, **MANIFESTA AI!**

Sdr23: Você que recebeu um trabalho na **Umbanda**, na **Quimbanda**, você que foi pago na cachoeira, você que recebeu um trabalho com o nome dessa pessoa, foi feita uma oferenda pra acabar com a vida dela, **VAI MANIFESTANDO AGORA!**

Sdr24: Manifesta aí o **Tranca-Rua-das-Almas**, o **Tranca-Tudo!** Vamos! Espírito que coloca a idéia do suicídio, essa pessoa pensa constantemente em morrer, ela tem idéia de acabar com a própria vida, quando ela olha pra janela do apartamento ela sente uma coisa puxando o corpo dela, atraindo ela pra lá. *É você que coloca o pensamento de morte, o pensamento do suicídio!* Começa a manifestar agora, ENCOSTO! O corpo dela não é seu, a vida dela não é sua, não é o seu lugar! *Em nome do senhor Jesus*, **VAI SAINDO AGORA! PODE COMEÇAR A SAIR!**

Sdr25: Vamos, **Exu-caveira**, sai desse corpo agora, sai daí **Maria Molambo, Maria Padilha!** **pomba-gira** que ganhou champanhe, que ganhou rosas, que ganhou cetim, você que ganhou trabalho pra destruir o casamento, da cunhada, da sogra, você foi pago pela amante do marido, pra fazer essa mulher secar, definhar, e tá botando nela o câncer! Sai daí espírito que tá colocando uma doença na filha, no filho, que tá levando familiares pras drogas! O **Zé-Pelintra**, o ENCOSTO que está causando uma destruição total! *Você* passou como um furacão pela casa dessa pessoa, e vem acabando com tudo! **MANIFESTA AÍ, ENCOSTO!**

Sdr26: *Em nome do senhor Jesus*, pode começar a manifestar, **Exu Maria Farrapo!** A **pomba-gira Molambo**, que quer deixar essa mulher num molambo, manifesta ai, AGORA! Você que recebeu quatro pés, você que recebeu uma oferenda na mata virgem, você que foi pago na cachoeira, todos os encostos que receberam trabalhos pra destruir a vida dessa pessoa, *se apresenta aqui agora!* **VAMOS! EU TO MANDANDO!**

---

<sup>29</sup> Cf. Authier-Revuz (1978), uma modalidade de heterogeneidade mostrada: a conotação autonímica.

Sdr27: Isso! *Manifesta! Dá o teu grito! Dá o teu grito, DÁ O TEU GRITO!* Porque essa pessoa veio aqui hoje para ser livre. E o seu trono vai ser quebrado agora. Vamos lá, **Orixá! MANIFESTA AÍ!** O **caboclo** que ta aí, o **Oxalá** que ta aí, o **Tupinambá, MANIFESTA, VAMOS! É UMA ORDEM!**

Sdr28: **Essa pessoa um dia ela te serviu, essa pessoa um dia ela fez a cabeça contigo, ENCOSTO! Um dia ela fez uma aliança contigo! ISSO! MANIFESTA, MANIFESTA AGORA!** Manifesta essa **pomba-gira** que tá aí, essa **pomba-gira** que esfriou o casamento, essa **pomba-gira** que conseguiu tirar o marido de casa, você conseguiu tirar o marido de casa, então chega aqui amarrado, chega aqui amarrada! A **pomba-gira** que ganhou uma garrafa de champanhe, tu ganhou um buquê de rosa, **pomba-gira!** Tu ganhou **um trabalho** com perfume, chega amarrada em nome de Jesus, o poder de Deus te consome agora! **Há muito tempo, essa pessoa te serviu, ENCOSTO, e ela te deixou, MAS VOCÊ NÃO DEIXOU ELA, MALDITO!** Mas essa pessoa entrou aqui pra ser livre, e você não vai poder continuar não, porque o poder de Deus te consome, te consome, **Tranca-Rua!** que entrou aí e trancou a vida desse homem, ele não consegue mais vencer, ele tinha tudo na vida, você roubou tudo dele, você roubou empresa, você roubou comércio, você roubou a mulher, a felicidade, **SAI DAÍ AGORA! NÓS 'TAMOS DETERMINANDO!**

Passamos agora para a análise do funcionamento discursivo da interpelação da alteridade tal como se apresenta na interlocução *Bispo* → *Encosto*. Conforme pudemos perceber nas sdr, a construção do simulacro da alteridade de FD1 pode ser analisada nos processos de designação e de adjetivação do outro.

a) construção do simulacro no processo de designação

Na análise das formas da invocação do Encosto, os processos de designação<sup>30</sup> se apresentaram como pontos-chave da compreensão da tradução de FD2 por FD1, constituindo vias de acesso privilegiadas ao dialogismo constitutivo.

Assim como na interlocução *Bispo* → *Deus*, aqui o discurso cria seu referente divino, no processo de reificação do símbolo (REBOUL, 1980), interpelando-o diretamente através das

---

<sup>30</sup> Por processos de designação entendemos, como está em Guimarães (1995), relações de referência instáveis, produzidas pelo cruzamento de diferentes posições de sujeito.

formas *Você que X, O/A Y que X* e através de *vocativos*. Tomando os vocativos como lugares de designação, buscamos explicitar a família parafrástica do referente *Encosto*, tema chave de FD1 e intervalar entre FD1 e FD2.

A partir da ilusão de ultrapassagem entre o plano temporal e divino, o sujeito-bispo invoca o seu outro (o Diabo/o Mal) para exercer seu poder maior (de Deus) sobre ele. A presença desse Outro, heterogênea, multifacetada em si mesma, dada a miríade de representações existentes em FD2 e traduzidas em FD1, assume o lugar do um, do outro lado da dicotomia cristã: o Diabo. Tal “redução” do referente *Encosto* se dá através da tradução do outro (FD2), da construção de seu simulacro pelo modo como interpretam a realidade os sujeitos inscritos em FD1.

Na análise do discurso de FD1, a designação *Encosto* é um referente genérico equivalente a uma forma do *Diabo*, com o mesmo sentido das palavras que outras religiões cristãs utilizam para referir o Mal, a contraparte de Deus (Bem). Por terem uma intertextualidade interna semelhante (as Escrituras Sagradas), essas religiões incorporam tal visão dicotômica.

Porém, o Diabo da IURD é uno e múltiplo ao mesmo tempo, o que não é senão resultado da relação entre as FDs em questão. Dentro da designação genérica *Encosto*, designações referindo as entidades das religiões afro-brasileiras (FD2) se apresentam como outras formas do mesmo.

A respeito da utilização do vocabulário das religiões afro pela IURD, o antropólogo Ari Oro (2004) diz que

“Encosto”, “pai-de-encosto”, “ex-pais-de-encosto”, são termos incorporados há pouco tempo na IURD, juntamente com a implantação das “sessões de descarrego”. “Encosto” é um termo utilizado no espiritismo para se referir aos espíritos obsessores de “desencarnados” que se recusam a abandonar este mundo. Para tanto, necessita da energia dos vivos. A umbanda também assume esta concepção, mas além disso acrescenta a concepção do campo afro, segundo o qual o encosto é associado ao “egun”, espírito de um morto que sentindo-se só procura levar consigo

outras pessoas. Tudo indica que a IURD incorpora os dois sentidos mencionados do termo “encosto”<sup>31</sup>.

A partir disto podemos dizer que o que estamos tratando por FD2 é um conjunto de relações bastante complexas e heterogêneas que englobariam de “linhas” diferentes das religiões afro (Umbanda, Nação, Quimbanda<sup>32</sup>) até elementos do espiritismo kardecista. Um espaço de relações múltiplo, extremamente heterogêneo, mas que se torna uno na tradução de FD1.

Dizemos que se torna uno porque em FD1, na interlocução *Bispo* → *Encosto*, tanto são interpelados Exus e pomba-giras quanto orixás e espíritos de pessoas desencarnadas, todos submetidos ao limite da dicotomia Bem/Mal. A transformação de sentido que podemos observar nos processos de designação do discurso de FD1 são a forma do simulacro que FD1 cria de FD2 na redução da diversidade das entidades ao Mal.

Uma primeira transformação, segundo a observação de Oro, seria o fato de que em FD2 (especificamente na umbanda) *Encosto* refira tanto *eguns* e *espíritos desencarnados* ao mesmo tempo, sentidos também assumidos por FD1. Entretanto, além desses dois sentidos, em FD1 *Encosto* refere também *toda e qualquer entidade afro como uma diferente manifestação do Diabo cristão*, o que diferencia sobremaneira o modo como essa palavra significa nas diferentes FDs. Ou seja, no simulacro que FD1 faz de seu outro, um sentido uno é imposto à diversidade de sentidos de FD2 – essa diversidade de sentidos é silenciada, em uma relação de metáfora (PÊCHEUX, 1995) que podemos esquematizar no quadro seguinte:

<sup>31</sup> Mesa Redonda intitulada *O “Neopentecostalismo Macumbeiro”, um estudo acerca do embate entre a Igreja Universal e as Religiões Afro-brasileiras* apresentada no 24º congresso da ABA. Nota da p. 22.

<sup>32</sup> Sem pretender ser exaustivo na descrição dessas linhas de culto afro, e fazendo uso da sistematização do antropólogo Norton F. Correa (1994), diremos que na Umbanda “pura”, mais sincrética das três, as entidades cultuadas são pretos-velhos, caboclos e orixás-da-Umbanda; na Nação ou Batuque “puro” são cultuados apenas os orixás e que na Quimbanda ou Linha Cruzada, todas as entidades já mencionadas são cultuadas além dos exus e pomba-giras. É importante dizer que nenhum desses cultos, aqui discriminados de maneira ideal-típica, se constitui de sistemas religiosos homogêneos e puros. A “regionalização” dos cultos afro é um fator interdiscursivo importante. Em outros Estados, as designações das entidades invocadas na IURD variam segundo as linhas cultuadas (por exemplo, as entidades do Candomblé na Bahia).

FD2		FD1
<i>TRADUÇÃO (agente:FD1) →</i>		
exus	<b>Tranca-Rua-das-Almas</b> <b>Tranca-Tudo</b> <b>Exu-caveira</b> <b>Zé-Pelindra</b>	<b>Encostos = Diabo, Mal</b>
pomba-giras	<b>Maria Bonita</b> <b>Maria Padilha</b> <b>Rainha</b>	
caboclos	<b>Tupinambá</b>	
preto-velhos	<b>Mãe Maria Conga</b> <b>Pai Joaquim</b>	
orixás	<b>Oxalá</b>	

Lembramos, com Silveira (2004)<sup>33</sup>, que “uma designação produz determinados efeitos de sentidos no interior de uma FD e outros no interior de outra FD”, o que explica o fato do sujeito inscrito na prática discursiva de FD1 atribuir um sentido diferente às palavras que utilizava quando se inscrevia em FD2, quando as diferentes designações de FD2, por referirem aquilo que seu posicionamento determinava, admitia a pluralidade dos sentidos própria de seu discurso. Reafirmamos assim a produção de sentidos diferenciados das designações como efeitos de contradição-subordinação-desigualdade entre formações ideológicas em conflito em determinada conjuntura sócio-histórica, em sua materialização nas diferentes FDs em questão.

<sup>33</sup> Tese de doutorado em análise de discurso: “Imaginário sobre o gaúcho no discurso literário”.

Quando dizemos pluralidade nos referimos ao universo mítico de FD2, que apresenta uma rica cosmogonia em que cada entidade tem suas particularidades, tanto de personalidade (bem como história, origem e relação com as outras entidades) quanto de culto (comidas, roupas e pontos<sup>34</sup>). Considerando que tanto as entidades como suas próprias particularidades podem variar de uma casa de culto afro para outra, para afirmar a tradução que faz FD1 nos ativemos às sistematizações de antropólogos como Ari Oro (1994), Patrícia Birman (1985) e Norton Figueiredo Correa (1994), bem como de conversas e entrevistas com praticantes das religiões afro.

Silenciando (para se constituir) uma pluralidade de sentidos, o ritual de libertação e cura, ao mesmo tempo em que refuta alguns saberes (pré-construídos) de FD2 (tudo o que “subjaz, vem junto” com a designação caboclo, por exemplo), legitima outros (a própria existência de um caboclo e a possibilidade dele incorporar). Tal é o resultado da interincompreensão que reproduz a polêmica entre as discursividades de FD1 e FD2 em suas práticas.

Desse modo, percebemos que o deslizamento de sentido produzido pela tradução é o de que as designações das entidades afro (tal como significam em FD2), inclusive as da Umbanda dita pura (Oxalá, por exemplo), são todas agrupadas dentro da designação genérica *Encostos* e significam, em FD1, a fonte ou a representação do Mal.

Um ponto chave que pode demonstrar a expressiva heterogeneidade de FD2 e assim enfatizar o silenciamento que produz FD1 é a designação *Exu*. Para sujeitos de FD2 que se identificam com o sincretismo religiões afro - Igreja Católica, *Exu* adquire um sentido simétrico ao do Diabo cristão. Já para sujeitos que se posicionam contra essa resultante do sincretismo, o *Exu* “não é bem nem mau, é apenas justo. Os verdadeiros Exus estão no

---

<sup>34</sup> Os pontos são rituais de invocação da entidade. Toca-se o tambor e canta-se um determinado ponto para invocar ou despachar determinada entidade. Podemos dizer que estão entre as condições de realização/eficácia da invocação das entidades.

compromisso de uma tarefa, estando acima dos conceitos do Bem e do Mal, mas ligados aos conceitos de justiça e sua execução”<sup>35</sup>.

Tal não é o efeito de sentido produzido durante o ritual de libertação e cura na invocação do Encosto. Para os sujeitos inscritos nessa prática (bispos, pastores, obreiros e fiéis) Exu é mais uma forma do falso, do outro, o que constitui a materialidade do silenciamento de sentidos de FD2 no processo de designação do interlocutor interpelado.

Como exemplo da pluralidade de posicionamentos com relação a essas designações, a citação que apresentamos acima, de um sujeito que recusa a “demonização” do Exu resultante do sincretismo, é de alguém que se assume Mestre de Iniciação de Umbanda pura. Prossegue o umbandista:

Também não dissemos que o Exu Caveira é um “santo”, que só faz o bem. Como dissemos, Exu – e nisso se inclui, obviamente, o Exu Caveira, - está acima dos conceitos do Bem e do Mal, ligando-se rígida e inflexivelmente aos conceitos de justiça e sua execução, sob as ordens de cima. (...) Assim, não há necessidade de preceituar oferendas aos Exus do campo do pó, no cemitério. (...) Nos cemitérios só têm aceite trabalhos de magia negra, e é óbvio que não com o Exu Caveira... (NETO, 1991, p. 168).

Parece-nos, então, que *Exu* e *pomba-gira* são designações cuja instabilidade referencial dentro do universo abrangente e heterogêneo de FD2, decorrente do sincretismo, é um fator de grande importância para eficácia do discurso de FD1 e, conseqüentemente, do ritual de libertação e cura da IURD.

Tal instabilidade, convém ressaltar, só existe na consideração que o analista faz do interdiscurso, nunca na atualização do discurso (intradiscurso), pois aí a identificação (interpretação) do sujeito aparece como única e verdadeira.

---

<sup>35</sup> *Lições Básicas de Umbanda*, F. Rivas Neto, 1991.

Através do processo de designação da alteridade que acabamos de descrever, fica claro que assumir a subjetividade de “cavalo” de Exu significa reconhecer, para sujeitos identificados em qualquer medida com saberes cristãos, um posicionamento marginal e condenável. Tal é um traço da luta entre a afirmação e resistência da subjetividade religiosa negra e a hegemonia do cristianismo (mesmo sincrético) no Brasil. Um conflito que exemplifica as relações de afrontamento, contradição e antagonismo entre formações ideológicas materializadas na inscrição dos sujeitos no simbólico.

b) construção do simulacro na adjetivação do outro

Entendemos, com Indursky (1997) que a designação e a adjetivação são processos de “determinação discursiva” que incidem sobre um nome (*Encosto*, *Exu*, etc.) com o objetivo de “saturar-lhe o significado para qualificá-lo a integrar seqüências discursivas afetadas por determinadas FDs” (INDURSKY, op. cit., p. 177). A determinação busca um “fechamento do discurso” para que se produza um efeito de homogeneidade sempre ilusório. Desse modo, a construção da referência *Encosto* no discurso de FD1, para saturar os sentidos das diferentes designações de *Encosto* (*Maria Bonita*, *Zé Pelintra*, etc.), ou seja, para dotá-lo de “univocidade” (todos sabem o que é um encosto, o que faz um Exu), adjetiva tais designações através de relativas que materializam a imagem do simulacro de FD2. Conforme a análise das seqüências discursivas de referência, a adjetivação do *Encosto* se apresenta nas duas formas de interpelação da interlocução *Bispo* → *Encosto*:

*Você que X* e

*O/A Y que X*,

em que Y é uma designação.

Na reflexão sobre o funcionamento das construções relativas como pontos privilegiados de articulação entre sentido, sintaxe e ideologia, remontemos à análise das seqüências de nosso *corpus* aos textos de Pêcheux (1981) e Henry (1990). Segundo esses autores, as relativas são classificadas enquanto apositivas e determinativas pelas gramáticas levando-se em conta critérios puramente sintáticos. Enquanto as relativas apositivas seriam o lugar de um retorno do saber sobre o objeto, as relativas determinativas traçariam uma fronteira restritiva entre o objeto em questão e os outros de mesma classe. Entretanto, conforme apresenta Pêcheux (ibidem), há exemplos em que “*a escolha entre as duas interpretações não é evidentemente de natureza lingüística*”, dependendo do posicionamento ideológico de quem as interpreta. Isso porque o funcionamento determinativo das relativas apresenta “*uma relação interseqüência como se se tratasse de uma relação intra-seqüência*” (HENRY, op. cit. p. 61), ou, em outras, palavras, a relativa determinativa implica um efeito subjetivo de anterioridade, de implicitamento admitido, um pré-construído que delimita, em última instância, fronteiras entre FDs.

Para dar conta da relação interdiscursiva entre FD1 e FD2 tal como essa se materializa na *invocação do Encosto*, observemos o seguinte quadro:

<b>FD1</b>	
<b>Formas de interpelação da invocação do Encosto na interlocução <i>Bispo</i> → <i>Encosto</i></b>	
<b>Forma de interpelação: <i>O/A Y que X</i></b>	
<u>Nome (designação): <i>O/A Y</i></u>	<u>Saturação (relativas): <i>que X</i></u>
<b>Maria Molambo</b>	(a) que ganhou champanhe
<b>Maria Padilha</b>	(b) que ganhou rosas
<b>pomba-gira</b>	(c) que ganhou cetim
<b>pomba gira Rainha</b>	(d) que quer levar ela para prostituição
<b>espírito</b>	(e) que ganhou um trabalho pago com cachaça, com uísque
<b>Tranca-Rua</b>	(f) que vem atuando nesta pessoa há anos, há várias luas (g) que entrou ai e trancou a vida desse homem
<b>Forma de interpelação: <i>Você que X</i></b>	
<b>Você</b>	(h) que ganhou trabalho pra destruir o casamento (i) que recebeu um trabalho na <b>Umbanda</b> , na <b>Quimbanda</b> (j) que foi pago na cachoeira (l) que recebeu quatro pés (m) que recebeu uma oferenda na mata virgem

Tomando essa sistematização como uma família parafrástica da construção referencial das designações, determinada enquanto tal pela matriz de sentido de FD1, na observação das relativas das duas formas de interpelação, vemos que alguns pré-construídos são compartilhados, pressupostos pelas duas FD, como é o caso do conjunto de oferendas às entidades: relativas *a*, *b*, *c*, *e*, *j*, *l*, e *m*. Essa convergência, marcada lingüisticamente pela tendência para um funcionamento apositivo das relativas, aponta diretamente para a constituição heterogênea de FD1, pois se sabe, tal como escreve o Bispo Edir Macedo em seus livros doutrinários, que os bispos e pastores, assim como obreiros, devem dominar os saberes de FD2 a fim de que a

invocação seja eficaz. Ao mesmo tempo, o enunciar esses saberes de FD2 é a prova da legitimação da eficácia simbólica das práticas de FD2, como bem lembra Oro, ao dizer que “a Universal não nega a existência das entidades afro-brasileiras, mas modifica o seu significado...” (ORO, 1997, p. 15).

Por outro lado, algumas relativas apontam justamente para a construção do simulacro de FD2 através da adjetivação das designações das entidades afro, como pode-se perceber nas relativas *d*, *f*, *g*, e *h*, que não seriam aceitas por sujeitos de FD2 cuja inscrição não é sustentada por pré-construídos tais como “a pomba-gira leva seus cavalos para a prostituição”, “os exus atuam para destruir a vida de seus cavalos” e, no limite, “todas entidades afro são maléficas, portanto...”. Observamos assim que a forte *indeterminação* dos sentidos dessas designações no *interdiscurso* tem como contrapartida uma forte tendência à *determinação* na *língua*, marcadamente no intradiscurso de FD1.

Observamos assim que o processo de determinação discursiva das designações das entidades em FD1 dá lugar a um *equivoco* que corresponde ao encontro, à indeterminação entre o funcionamento apositivo e o determinativo das relativas analisadas acima. Qualquer um desses funcionamentos, de fato, produz a construção discursiva do referente Encosto condizente com FD1, marcando na materialidade lingüística a luta ideológica pelos sentidos das palavras.

A partir disso, chegamos, sob uma perspectiva discursiva, à mesma conclusão que o antropólogo Ronaldo de Almeida, quando ele diz que “por um **sincretismo às avessas**, a IURD acabou produzindo sua Pombagira, seu Exu-Tranca Rua, sua Maria Padilha” (ALMEIDA, 2003, p. 340). Para a análise de discurso, porém, é a saturação dos sentidos na inscrição do sujeito em FD1 que produz a tradução do Exu e da pomba-gira das religiões afro

para o Exu e a pomba-gira da IURD, como resultado de uma religiofagia<sup>36</sup> que se alimenta/regurgita o simulacro da presa, determinando discursivamente tais designações.

Tal saturação do sentido está presente no uso das palavras e é uma marca fundamental do dialogismo tal como o teorizou Mikhail Bakhtin. Para esse autor, os diferentes sentidos das palavras, aqui as designações Exu ou pomba-gira, entre outras, devem-se a *acentos contraditórios* que se cruzam no interior de cada palavra – no e pelo entrecruzamento dos discursos, tal como no processo de tradução que temos aqui por objeto. Como ótimo exemplo do dialogismo entre o discurso de FD1 e o de FD2, basta lembrar o nome de uma das reuniões em que ocorre o ritual de libertação e cura: *Sessão* do Descarrego, em que a palavra sessão, que também designa os rituais determinados por FD2, apresenta o acento contraditório de pretender-se uma ação contra o efeito desses rituais, ainda que se utilizando dessa mesma palavra. Um dos imperativos dirigidos ao Espírito Santo marca bem o caráter dialógico do ritual de libertação e cura: os sujeitos-fieis pedem que Deus *desfaça* os trabalhos feitos contra eles antes e alhures.

Contudo, a “demonização” das entidades das religiões afro não se dá apenas designando o diabo com seus nomes. Lembramos com Maingueneau (1984) que a tradução discursiva deve ser observada em diferentes planos discursivos, o que faz com que tratemos da invocação desse lugar enunciativo dentro de determinações de ordem institucional, ou seja, da relação do estatuto dessa posição enquanto interlocutor com a cena discursiva em que se produz sua inscrição.

---

<sup>36</sup> Tal expressão é corrente na literatura antropológica e sociológica sobre a IURD. Para Ari Oro, por exemplo, a IURD seria uma igreja *religiofágica*, literalmente, “comedora de religião”. Essa “fagocitose religiosa”, como coloca Ronaldo de Almeida (2003, p. 341), caracteriza-se pela construção de um repertório simbólico, crenças e ritualística, *incorporando e re-semantizando* pedaços de crenças de outras religiões, até mesmo de seus adversários. “A Igreja Universal, no seu processo de constituição, elaborou, pela guerra, uma antropofagia da fé inimiga” (ALMEIDA, 2003, p. 341).

### 2.2.2.3 Estatuto do locutor e performatividade na interlocução *Bispo* → *Encosto*

No primeiro item da análise da interlocução *Bispo* → *Encosto*, com base na noção de *interincompreensão constitutiva* formulada por Maingueneau (1984), apresentamos a presença de saberes de FD2 em FD1 enquanto construção de um simulacro, resultado da tradução que FD1 faz de FD2. No segundo item analisamos as formas da designação e adjetivação do outro, que se materializam na ritualização da invocação do Encosto na segunda parte do ritual de libertação e cura. Devemos agora relacionar essas marcas às propriedades discursivas do funcionamento discursivo da interlocução *Bispo* → *Encosto* considerando seu aspecto institucional-performativo.

Com relação ao aspecto performativo dessa invocação, sustentado na ilusão de reversibilidade do discurso religioso, cabe ao sujeito-bispo invocar (legitimamente) o Encosto a fim de que ele se manifeste no corpo dos sujeitos-fieis, no reconhecimento que os posiciona enquanto sujeitos-fieis e possessos. Vimos acima as formas pelas quais o outro é interpelado. Analisando as sdr recortadas, vemos que tal interpelação é seguida de imperativos que podem se apresentar nas seguintes formas:

MANIFESTA AÍ! (Sdr22)

VAI MANIFESTANDO AGORA! (Sdr23)

VAI SAINDO AGORA! PODE COMEÇAR A SAIR! (Sdr24)

SE APRESENTA AQUI AGORA! VAMOS! EU TO MANDANDO! (Sdr26)

MANIFESTA, VAMOS! É UMA ORDEM! (Sdr27)

DÁ O TEU GRITO! (sdr27)

SAI DAÍ AGORA! NÓS 'TAMOS DETERMINANDO! (Sdr28)

O sujeito-bispo, ao se inscrever em FD1, através das formas acima, tem o poder de exigir a possessão dos sujeitos-fieis, ou a manifestação dos Encostos. Tal performatividade inscrita em seu dizer, é legitimada todo tempo pela associação de sua vontade à vontade do Espírito Santo, o que se marca na repetição da expressão “*Em nome do Senhor Jesus*” (sdr24).

Como podemos ver, os verbos *sair*, *manifestar* e *apresentar-se* estão em relação parafrástica enquanto representações da *exigência* do movimento de exteriorização de algo que existe dentro do corpo do sujeito-fiel (sua alteridade), e essa exteriorização se dá como a resposta a uma *ordem* ou *determinação* do sujeito-bispo. O Encosto, assimilado às entidades afro, não é invocado de seu panteão, como em FD2, mas invocado de dentro do corpo do sujeito-fiel, o que aponta para a crença – partilhada como pressuposto em FD1 e FD2 - na imanência do sagrado. De fato, tal é um pré-construído partilhado (pelo dialogismo entre as FDs) que funciona como condição de possibilidade tanto da possessão da entidade afro quanto da possessão do Espírito Santo.

O poder ilocutório (Austin, 1990) dessas expressões do dizer do sujeito-bispo é o de uma ordem dada em circunstâncias determinadas para um alocutário determinado. Uma vez definido, construído o alocutário enquanto equivalente ao Mal, o dizer do sujeito-bispo marca a superioridade do poder divino em relação ao Encosto, ordenando, mandando que ele se apresente, comece a sair, a manifestar. Enfim, que ele se apresente para a batalha sempre reiterada entre o Bem e o Mal.

Como dissemos, a performatividade dessas expressões está intrinsecamente relacionada ao conjunto de coerções que FD1 prescreve para a *invocação do Encosto*. Entre as condições de produção da invocação está a delegação de autoridade do sujeito-fiel ao sujeito-bispo, o que não é senão sua identificação enquanto sujeito-fiel da IURD. O sujeito-fiel, assujeitando-se/subjetivando-se nesse discurso, crê que o sujeito-bispo tem poder para expulsar um outro (do fiel) que ambos associam ao Mal, graças à tradução que os sujeitos-fieis fazem da

memória em que se inscreviam anteriormente, enquanto sujeitos de FD2. Uma das materialidades da eficácia do simulacro de FD2 é a possessão (obediência a Deus), a manifestação do Encosto a partir da invocação – criação do referente Encosto através de sua instanciamento enquanto interlocutor -, quando o sujeito-fiel dá lugar ao sujeito-encosto (se anula), na confirmação da ultrapassagem (transgressão) entre o plano temporal e divino. Desse modo, as expressões que citamos acima só tem poder performativo dentro das condições de produção próprias ao ritual de libertação e cura, incluindo-se aí a submissão das entidades das religiões afro à dicotomia Bem/Mal. De fato, podemos dizer que o Encosto, enquanto simulacro das entidades das religiões afro, só se manifesta no ritual de libertação e cura como uma forma do Diabo cristão devido às condições de produção das designações e adjetivações que analisamos acima (2.2.2), dentre as quais está sua submissão ao estatuto diferente de seu invocador.

Ainda a respeito das condições de produção da invocação, segundo Maingueneau (1984), o conjunto de coerções de uma FD abrange não só a realidade textual do discurso, mas também o modo como os protagonistas do discurso interagem. Na verdade, tal como a relação entre FD1 e FD2, a textualidade do discurso e a inscrição institucional de seus protagonistas seriam apenas duas faces de um mesmo processo. Isso significa que o tom dos protagonistas do discurso, seu temperamento e modo de interação estão submetidos às mesmas regras discursivas que governam seus enunciados.

Donde devemos observar o simulacro de FD2 também no plano da corporalidade dos protagonistas do discurso. E isso em relação ao sujeito-bispo e ao sujeito-encosto.

Com relação ao *etos* do sujeito-bispo, o tom do seu dizer impregna a adversidade em relação às formas do Mal, na medida em que a interpelação do Encosto é toda em tom de ameaça, gritos, repentes coléricos, alterações de voz (aproximação/afastamento do microfone). Quanto à corporalidade do sujeito-bispo, esse fica caminhando de um lado para o

outro do altar, falando sempre num ritmo ofegante e contínuo. Às vezes, ao enunciar expressões do tipo *manifesta!* e *sai!*, o sujeito-bispo pode fazer um gesto enérgico com o braço em direção aos sujeitos-fieis reunidos na frente do altar, como se lançasse um contra-feitiço nos sujeitos-fieis incorporados.

Além disso, durante a invocação do Encosto no dizer do sujeito-bispo, sujeitos-pastores e sujeitos-obreiros colocam as mãos sobre a cabeça dos sujeitos-fieis apresentando uma corporalidade ritual para a eficácia da invocação. Sobre a figura do obreiro, que analisaremos mais detidamente na interlocução *Bispo* → *Obreiro*, diremos por ora que são lugares que partilham do poder do Espírito Santo e por isso tem poder para exorcizar, fazer os Encostos se manifestarem. Como anjos guerreiros, os sujeitos-obreiros se espalham pela igreja procurando sinais de uma possível possessão, seus olhos atentos examinam os corpos dos sujeitos-fieis como vigias do mal. Colocam as mãos na cabeça de um fiel e repetem a invocação do sujeito-bispo, até que este termine a invocação do Encosto ou até que um espírito se manifeste no corpo do sujeito-fiel. Quando o fiel incorporado fica muito agressivo, os sujeitos-obreiros levam os possessos para o altar.

Com relação ao *etos* do sujeito-encosto, do sujeito-fiel incorporado, aqui podemos identificar mais uma face do simulacro que FD1 faz de FD2. Para analisá-la mais detidamente, faremos algumas considerações a respeito da *possessão* no ritual de libertação e cura.

#### 2.2.2.4 A *possessão*: quando ele se transforma em eu

Conforme as características do neopentecostalismo expostas anteriormente, a *possessão* demoníaca é bastante enfatizada sobretudo nas denominações de segunda e terceira ondas do

neopentecostalismo. Na IURD, a possessão apresenta traços singulares dado o dialogismo antagônico entre FD1 e FD2, conforme já pudemos observar até aqui.

É preciso antes de tudo dizer que nesse item não pretendemos tratar exaustivamente da possessão como fenômeno social, nem pretendemos revisar uma numerosa bibliografia das áreas da etnologia e da antropologia sobre o assunto. Nossa contribuição será o estudo discursivo da forma da ilusão da reversibilidade, mais especificamente, daquilo que Eni Orlandi, em seu estudo do discurso religioso, chama de *transgressão*. Segundo a autora, a transgressão é a forma ilegítima de (ilusão de) ultrapassagem do plano temporal para o plano divino, é uma forma de “tentar ocupar um lugar nunca ocupado, ou ocupável, pois ao se tomar o lugar, se se exclui” (ORLANDI, 1987, p. 254).

No maniqueísmo instaurado pela religião, ao passo que a ultrapassagem legítima é aquela em que a ilusão de reversibilidade cria o sentimento de identidade com Deus, através de mecanismos próprios (fórmulas religiosas em seu caráter performativo), a transgressão está geralmente ligada à figura do Diabo. Como coloca a autora: “A transgressão pode ser ou uma quebra das regras do jogo – tal como a blasfêmia, a heresia, o pecado – ou a usurpação do lugar, tal como o pacto com o diabo” (ibidem).

Porém não podemos ficar restritos a uma classificação que diga respeito somente ao discurso religioso cristão. No universo de FD2, por exemplo, a possessão aparece como uma *forma de ultrapassagem legítima*. É verdade que para um umbandista puro incorporar o Exu poderia ser ilegítimo, mas nem toda possessão é sinônimo de “pacto com o diabo”.

Antes trataremos da *possessão* dos sujeitos-fieis de FD1 como *um efeito-sujeito*<sup>37</sup> *produzido pela inscrição em uma rede de memória que materializa a contradição no seio de FDI*. Enquanto incorporados pelos Encostos, ou seja, sendo um Encosto, os sujeitos só

---

<sup>37</sup> Por efeito-sujeito entendemos, com Pêcheux (1995), a evidência produzida pela inscrição de um sujeito na FD que o determina, fornecendo / impondo a realidade e seu sentido (eu sou exu) sob a forma da verdade.

podem enunciar na filiação a uma ordem de saberes, que produz, no ritual de libertação e cura, o simulacro das possessões das práticas de FD2.

Na invocação do Encosto, a partir da interlocução *Bispo* → *Encosto*, novamente a alteridade negativa do sujeito-fiel aparece como tema do discurso. Assim como observamos na análise da interlocução *Bispo* → *Fiel*, quando o sujeito-bispo interpela diretamente esse outro do sujeito-fiel, na interlocução *Bispo* → *Encosto* o outro do sujeito-fiel é interpelado indiretamente como terceira-pessoa discursiva (“essa pessoa”), tal como podemos observar nas sdr recortadas. A possessão aparece assim como a identificação desse *outro do fiel* - um outro que antes se inscrevia em FD2, cuja memória dessas práticas ainda ressoam na unidade que enuncia *eu*, com um *ele* com quem o Bispo (Deus) fala: o Encosto. Ou melhor, *essa pessoa* de que fala o sujeito-bispo (*eu* do fiel) dá lugar ao *ele* que o sujeito-bispo invoca, como se conjurasse uma subjetividade do fundo de uma memória que se busca sempre recalcar, mas que se faz mister tornar presente.

Retomemos duas sdrs da interlocução *Bispo* → *Encosto*:

Sdr24: Manifesta aí o Tranca-Rua-das-Almas, o Tranca-Tudo! Vamos! Espírito que coloca a idéia do suicídio, *essa pessoa* pensa constantemente em morrer, *ela* tem idéia de acabar com a própria vida, quando *ela* olha pra janela do apartamento *ela* sente uma coisa puxando o corpo dela, atraindo *ela* pra lá. É você que coloca o pensamento de morte, o pensamento do suicídio! Começa a manifestar agora, ENCOSTO! O corpo dela não é seu, a vida dela não é sua, não é o seu lugar! *Em nome do senhor Jesus, VAI SAINDO AGORA! PODE COMEÇAR A SAIR!*

Sdr28: *Essa pessoa* um dia *ela* te serviu, *essa pessoa* um dia *ela* fez a cabeça contigo, ENCOSTO! Um dia *ela* fez uma aliança contigo! *ISSO! MANIFESTA, MANIFESTA AGORA!* Manifesta essa pomba-gira que tá aí, essa pomba-gira que esfriou o casamento, essa pomba-gira que conseguiu tirar o marido de casa, você conseguiu tirar o marido de casa, então chega aqui amarrado, chega aqui amarrada! A pomba-gira que ganhou uma garrafa de champanhe, tu ganhou um buquê de rosa, pomba-gira! Tu ganhou um trabalho com perfume, chega amarrada em nome de Jesus, o poder de Deus te consome agora! Há muito tempo, *essa pessoa* te serviu, ENCOSTO, e *ela* te deixou, *MAS VOCÊ NÃO DEIXOU ELA, MALDITO!* Mas *essa pessoa*

entrou aqui pra ser livre, e você não vai poder continuar não, porque o poder de Deus te consome, te consome, Tranca-Rua! que entrou ai e trancou a vida desse homem, *ele* não consegue mais vencer, *ele* tinha tudo na vida, você roubou tudo dele, você roubou empresa, você roubou comércio, você roubou a mulher, a felicidade, *SAI DAÍ AGORA! NÓS 'TAMOS DETERMINANDO!*

Na *possessão*, como vemos, o outro do fiel (que é ele mesmo (*eu*), heterogêneo, sua alteridade) ao ultrapassar o plano temporal em direção ao divino, de profano transformar-se em sagrado, “se se exclui”, dá lugar ao *ele* (Encosto), que, por sua vez, enuncia dizendo *eu*<sup>38</sup>.

Como dissemos, a *possessão* aparece como um efeito de sujeito produzido por uma filiação a uma rede de memória discursiva, nesse caso a relação de FD1 com FD2, que produz, no ritual de libertação e cura, uma tradução dos pré-construídos de FD2. A eficácia da invocação do Encosto está assim intrinsecamente relacionada com a identificação dos sujeitos-fieis com os pré-construídos de FD2, ainda que traduzidos. Citando as palavras de Maingueneau,

Em toda lógica o discurso convence porque se encontra nele o que já se sentia como presente em si, mais ou menos obscuramente. Reminiscência platônica que permite dizer «*é isto mesmo!*», o *mesmo* marcando a coincidência com uma verdade já lá da qual o texto seria somente a explicitação ou a repetição. A evidência que produz a adesão vem de fora e aí está a própria condição de possibilidade do conceito de discurso : que existam momentos e lugares para os quais uma configuração de sentido possa ser reconhecida por um conjunto de sujeitos como o *Todo* da verdade (MAINGUENEAU, 1984, p. 126)<sup>39</sup>.

Vimos que a identificação da *possessão* enquanto transgressão implica uma auto-exclusão do sujeito-fiel para dar lugar ao sujeito-encosto, que se apresenta adverso ao lugar (templo) onde se manifesta e à verdade que ali se produz. Tal adversidade, compatível com os saberes de FD2 traduzidos, induz a dizer que os sujeitos levados para o altar, porque possuídos, são os

---

<sup>38</sup> No próximo capítulo trataremos do trabalho discursivo dessa voz *outra* que enuncia dizendo *eu*, na produção do simulacro da entidade afro-brasileira.

<sup>39</sup> Tradução nossa.

não-sujeitos, os antípodas dos sujeitos de FD1, necessários, contudo, para o efeito de unidade desses mesmos sujeitos. Os sujeitos-encostos são importantes pela exemplaridade de seu desvio e de seu arrependimento, pois no final todos receberão a graça divina. São como os protagonistas das tragédias gregas, que sofriam por terem ultrapassado um certo limite, mas para de algum modo contribuir para um “sentir-se bem” de qualquer de ordem, seu e dos que assistem ao seu sofrimento e a sua salvação. Diferentemente da tradição grega, entretanto, aqui é a dicotomia Bem/Mal, dialogismo primaz e fundamental, que dá sentido à Verdade que é enunciada pelos sujeitos de FD1.

Quanto ao etos do sujeito-encosto, quando tratamos da performatividade e do estatuto do sujeito-bispo na invocação do Encosto, recortamos a forma “Dá teu grito” como uma marca da ordem que o Espírito Santo dá ao Encosto. Justamente, uma das primeiras materialidades que confirmam a transgressão e, portanto, a legitimidade do poder do sujeito-bispo na sua relação privilegiada com o Espírito Santo, é um grito que os sujeitos-encostos emitem, além de se debaterem para se livrar do sujeito-obreiro ou se jogarem no chão. Os gritos – que podem ser vistos como transformação do símbolo em referente (REBOUL, 1980) - , à medida que vão aumentando em quantidade, confirmam a presença do Mal no interior do templo: tudo o que foi dito e feito antes disso se confirma ao mesmo tempo.

A forma do etos do possesso se apresenta assim traduzida, transformada, como veremos no próximo capítulo. Uma vez presente o outro enquanto entidade afro, desde já se tem um simulacro da entidade, um “Exu da Universal”, lembrando as palavras do antropólogo Ronaldo de Almeida, pois as entidades estão aí são todas *Encostas* = equivalentes ao Mal cristão.

### 2.2.3 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *DEUS*

Vimos que o ritual de libertação e cura se atualiza em uma série de interlocuções das quais buscamos analisar o funcionamento discursivo.

Nessa parte do ritual, a interlocução mais importante é a interlocução *Bispo* → *Encosto*, pois durante essa interlocução os sujeitos-fieis são possuídos pelo Mal; é quando os Encostos se manifestam para depois serem expulsos, embora nunca esquecidos. Nesse momento, a mudança da corporalidade dos sujeitos-fieis, agora possessos, é ao mesmo tempo a confirmação de uma ultrapassagem ilegítima (fiel → *Encosto*), como também de uma ultrapassagem legítima e ritualmente anterior (fiel → Deus: a presença do Espírito Santo).

Para os sujeitos de FD1, o ritual de libertação e cura se justifica pela crença na presença do diabo em suas vidas, pois é para se libertarem dos Encostos que os sujeitos-fieis que assim pensam se inscrevem nesta prática. Através da crença que têm na presença contínua do Espírito Santo no ritual, os sujeitos-fieis crêem na eficácia dessa prática. A libertação, a cura se apresenta assim como a confirmação da assimetria (hierarquia) entre uma ultrapassagem “legítima” e outra “ilegítima”. De outra perspectiva, é a vitória da verdade de um discurso sobre a mentira do outro.

Assim, na *invocação do Encosto*, a interlocução *Bispo* → *Deus*, que ocorre em meio à interlocução *Bispo* → *Encosto* (preponderante), marca a causa da manifestação dos Encostos: a presença (eficácia) do poder da ação do Espírito Santo, como exemplificamos com a seguinte sdr:

Sdr29: *Meu Deus*, nesta noite, essa pessoa vai ser livre do mal, nessa Sessão do Descarrego, ela vai ser livre do mal, porque o Teu poder entra na vida dela, o Teu poder agora tá curando doente, ta libertando, *no nome de Jesus*.

A cada novo grito de um sujeito-fiel possuído, renova-se a crença na manifestação do poder divino, sendo a resposta de Deus a manifestação do Mal, uma das formas da ilusão de reversibilidade desse discurso. Notamos assim que o emprego do gerúndio marca a contínua atuação do poder do Espírito Santo no espaço do templo, como se se mantivesse um contato com o plano divino. Ao mesmo tempo, o tempo futuro da libertação aponta para o clímax do ritual: *o ato de exorcismo*.

Sdr30: *Meu Deus*, vai arrancando agora, vai arrancando *essa praga*.

Muito importante é a presença ativa do sujeito-fiel durante toda o *ritual de libertação e cura*. Ainda que seja a presença de Deus, do Espírito Santo no templo que *force* a *manifestação* dos Encostos, com a ajuda das “orações fortes”<sup>40</sup> do sujeito-bispo e dos sujeitos-obreiros, a participação do sujeito-fiel é fundamental na expulsão (exorcismo) dos Encostos não manifestados de seu próprio corpo, quando ele próprio *determina* sua libertação através da ilusão de reversibilidade que possibilita seu poder:

Sdr31: *Meu Deus*, põe fogo nas mãos dessa pessoa, põe o teu poder nas mãos dela. Quando ela colocar as mãos sobre a cabeça, ela vai *determinar* a libertação, ela vai *determinar* a cura, ela vai *determinar* que o Encosto vai ser vencido.

---

<sup>40</sup> É comum antes ou depois da invocação do Encosto o sujeito-bispo enunciar o imaginário de FD1 em relação a essas “orações fortes”: “Olha, é uma guerra gente, terça-feira a Sessão do Descarrego é uma guerra. O que não pode é você entrar aqui e sair do mesmo jeito. Por isso a oração é pesada, é agressiva, mas existe o resultado, amém?” Convém observar aqui que responder, obedecer a uma “oração forte” é também uma materialidade do simulacro das entidades afro, cuja incorporação se realiza em outras condições de produção (terreiro, defumação, pontos, tambor, etc.).

Com a interlocução *Bispo* → *Deus* o sujeito-bispo prepara o momento futuro da expulsão dos Encostos, quando o sujeito-fiel determina sua libertação e cura a partir do contato com o Espírito Santo. Analisaremos mais detalhadamente a o *ato de determinação* do sujeito-fiel quando tratarmos da interlocução *Fiel* → *Encosto*. Antes passemos à análise da interlocução *Bispo* → *Obreiro*.

#### 2.2.4 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *OBREIRO*

Os sujeitos-obreiros são protagonistas que têm uma maneira específica de se vestir (para localização mais rápida e para a distinção), o que marca uma hierarquia entre eles. Formam um grupo de homens e mulheres de número bastante variável, dependendo do templo em que colaboram. Vale dizer que a posição de sujeito-obreiro é a única possibilitada para mulheres na hierarquia da IURD.

São sujeitos que, no dizer de Edir Macedo, antes eram pais e mães-de-santo, que agora “encontraram a verdade na Universal”. Na introdução de seu livro “*Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios*”, Macedo valoriza os “dons” que esses sujeitos apresentam:

Dedico esta obra a todos os pais-de-santo e mães-de-santo do Brasil, porque eles, mais do que qualquer pessoa, merecem e precisam de um esclarecimento. São sacerdotes de cultos como umbanda, quimbanda e candomblé, que estão, na maioria dos casos, bem-intencionados. Poderão usar seus dons de liderança ou de sacerdócio, corretamente, se forem instruídos. Muitos deles hoje são obreiros ou pastores das nossas igrejas, mas não o seriam se Deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade (MACEDO, 2002, p. 10).

Essa ênfase no esclarecimento dos pais e mães-de-santo novamente vem ressaltar o fato de que é impossível para os enunciadores de FD1 entenderem os sentidos que os enunciadores de FD2 atribuem aos seus enunciados, e vice-versa. Tal é a condição mesma da ilusão de unidade

de cada uma dessas FDs. Vale lembrar que o próprio Edir Macedo foi umbandista antes de fundar a IURD.

Quanto ao papel dos sujeitos-obreiros no ritual de libertação e cura, logo no início da *invocação do Encosto*, estes saem da frente (ou dos lados) do altar – posição que tomam ao início do ritual de libertação e cura – e caminham calmamente pelos corredores do templo, podendo às vezes até correr. Diferentemente dos sujeitos-bispos e dos sujeitos-pastores, os sujeitos-obreiros são os únicos que não estão no altar o tempo todo, são os únicos que percorrem todo o espaço do Templo, recepcionando os sujeitos-fieis na entrada e estabelecendo todo tipo de troca entre estes e o altar. Como uma extensão do olhar do *Sujeito*, no sentido althusseriano, a vigilância que o olhar do sujeito-obreiro desempenha no momento da invocação do Encosto se estende aos próprios *sujeitos* fieis, na apropriação que estes fazem em si mesmos do olhar de quem os olha. Vale lembrar que durante toda invocação do Encosto os sujeitos-fieis permanecem de olhos fechados e de cabeça abaixada; olhar para o olhar do sujeito-obreiro que nesse momento caminha pelos corredores, ou mesmo para aquele que coloca as mãos sobre sua cabeça (de um sujeito-fiel) e começa a interpelar o encosto significa um tipo de transgressão, uma resistência<sup>41</sup> ao participar do ritual de libertação e cura.

Por meio de uma comparação, poderíamos dizer que, ao passo que o sujeito-bispo e os sujeitos-pastores são os mediadores dos sujeitos-fieis com o divino, os sujeitos-obreiros são responsáveis pela mediação entre os sujeitos-fieis e os representantes do divino, no altar.

Já a partir do início da interlocução *Bispo* → *Encosto*, com a atenção que julgam merecer a tarefa de que estão incumbidos, procuram entre os sujeitos-fieis sinais que indiquem uma possessão. Mesmo quando não existem ainda tais sinais, logo no início da *invocação do Encosto*, os sujeitos-obreiros podem se aproximar de um sujeito-fiel e colocar as mãos sobre a sua cabeça. Como sujeito-obreiro, em sua inscrição singular em FD1, esses sujeitos têm

---

<sup>41</sup> Resistência que, pelo que pudemos perceber, não é rara, principalmente no fundo do Templo, em que algumas pessoas permanecem inclusive sentadas, como meros espectadores.

legitimidade tanto de reconhecer fiéis que possivelmente estão com um Encosto no corpo quanto de ajudar a expulsá-lo, através de orações que estão em relação parafrástica com os enunciados da interlocução *Bispo* → *Encosto*. A *invocação individual* do sujeito-obreiro se atualiza numa relação parafrástica com o dizer do sujeito-bispo.

As seguintes sdr da interlocução *Bispo* → *Obreiro* marcam o estatuto do sujeito-obreiro em relação ao sujeito-bispo e ao sujeito-fiel (possuído ou não):

Sdr32: B → F: Você que tá sentindo uma coisa estranha, **levante** a sua mão direita um pouco. “Bispo, eu não to bem”, **levanta** a sua mão direita. B → O: *Obreiro*, vá até essa pessoa, **ponha** a mão e **usa da autoridade mandando o mal sair**. Se essa pessoa tá sentindo alguma coisa ruim, é porque tem alguma coisa ruim nela. Então, obreiro, **coloca a mão com autoridade e manda sair o encosto, manda sair o que tá encostado nessa pessoa**.

Sdr33: **Tira** o demônio, *obreiro*, **tira** o demônio daí de dentro, *obreiro!* Em nome do Senhor Jesus!

Entre as condições de produção da invocação que o sujeito-obreiro faz tendo a mão colocada sobre a cabeça do sujeito-fiel está a observância das expectativas a que está sujeita sua invocação. Com relação ao sujeito-fiel, este espera receber a benção da libertação através da mediação do sujeito-obreiro. Quanto à expectativa do sujeito-bispo e da hierarquia em geral, o dizer do sujeito-obreiro deve condizer com os saberes de FD1 e demonstrar eficácia na batalha contra os Encostos, condição sem a qual seu estatuto de sujeito-obreiro não se afirma e a possibilidade de ascensão na hierarquia diminui.

Responsáveis pelo cumprimento de várias etapas do ritual de libertação e cura, além de ajudar na expulsão dos Encostos, os sujeitos-obreiros são responsáveis por várias trocas

(reversibilidade) entre o altar e os fiéis, como por exemplo no momento do recolhimento do dízimo e da oferta ou quando são distribuídos objetos consagrados para os fiéis<sup>42</sup>.

No final da invocação do Encosto, quando vários sujeitos-fiéis estão possuídos, cabe ainda ao sujeito-obreiro levá-los para o altar para a execução do exorcismo. Geralmente são levados sujeitos de quem os sujeitos-obreiros não conseguiram expulsar os Encostos, que geralmente se apresentam bastante irritados e violentos.

Como se trata de uma interlocução em que não há reversibilidade, ou seja, sujeito-bispo e sujeito-obreiro não trocam de lugares na interlocução, seu caráter fortemente autoritário se marca no uso de imperativos; ordens as quais os sujeitos-obreiros devem obediência dada a legitimidade da posição do sujeito-bispo, mais próximo do Espírito Santo na hierarquia de FD1:

Sdr34: **Coloca** os *Encostos* aqui em cima do altar.

Sdr35: **Traz** pra cá o *demônio*, obreiro, **traz** pra cá pra cima.

Reconhecendo a autoridade do lugar do sujeito-bispo e reconhecendo sua própria autoridade em relação ao Mal, os sujeitos-obreiros são posições de influência entre os sujeitos-fiéis. Como diz o bispo Edir Macedo, alguns deles são antigos pais e mães-de-santo que continuam a dar consultas a parentes, conhecidos ou vizinhos, justamente por causa do poder que lhes concede a antiga proximidade que tinham com o outro lado, que agora traduzem, re-interpretam em sua inscrição em FD1.

---

<sup>42</sup> Tais trocas não se inserem no objeto de nossa análise por acontecerem sempre antes ou depois da ritual de libertação e cura.

### 2.2.5 A INTERLOCUÇÃO *FIEL* → *DEUS*

A interlocução *Fiel* → *Deus* marca o clímax da parte que denominamos *invocação do Encosto*. Segundo a divisão que fizemos, a invocação do Encosto começa justamente pela interpelação dos sujeitos-fieis que de algum modo tiveram contato com as práticas de FD2. Em seguida, o sujeito-bispo interpela o Encosto diretamente para que esse *manifeste*. Com as interlocuções *Fiel* → *Deus* e *Fiel* → *Encosto*, ambas ditadas pelo lugar do sujeito-bispo, duas ações inscritas no dizer dos sujeitos-fieis se atualizam no ritual de libertação e cura e concluem a invocação do Encosto: primeiro o *queimar* o Encosto; depois, sua *expulsão*.

Na interlocução *Fiel* → *Deus*, a condenação dos Encostos se dá através da performatividade do dizer repetido do sujeito-bispo na voz do sujeito-fiel. O sujeito-fiel primeiramente se dirige a Deus, *pedindo* a Deus que *queime* os Encostos. Num segundo momento, se dirige ao Encosto (interlocução *Fiel* → *Encosto*) para expulsá-lo, exorcizá-lo, usando do poder divino (compartilhado) que permite a reversibilidade entre os planos divino e temporal. Lembramos que durante todo tempo, desde o começo da invocação do Encosto, os sujeitos-fieis mantêm suas mãos sobre a cabeça e permanecem de pé.

No clímax da invocação do Encosto, quando o tom “pentecostal” do sujeito-bispo (ofegante, irritado, autoritário) e os gritos dos sujeitos-encostos confirmam a legitimidade um do outro (como pergunta e resposta), o sujeito-bispo se dirige ao sujeito-fiel não incorporado como exemplificamos com a seguinte sdr:

Sdr36: **Diga assim:** “*Todo mal vai sair da minha vida, do meu corpo, do meu caminho e vai agora pro inferno pra nunca mais voltar*”. **Diga:** “*Senhor Jesus*”, **diga:** “*as minhas mãos... agora, saia fogo*”, **diga:** “*saia fogo, pra queimar todos os demônios que estavam destruindo a minha vida*”. “*Queima agora, QUEIMA QUEIMA!*”, **pede** com fé, pessoal, “*QUEIMA, QUEIMA, QUEIMA, QUEIMA, QUEIMA, QUEEEEEEEIMA! QUEIMA, QUEIMA, QUEIMA, QUEEEEEEEIMA!!!*”.

Quanto à forma da ilusão de reversibilidade, a fórmula religiosa do ato de “queimar os Encostos”<sup>43</sup> se apresenta no *corpus* como um pedido do sujeito-fiel a Deus, marcado por um imperativo: *QUEIMA!*

Quando o sujeito-fiel repete o dizer do sujeito-bispo, obedecendo às condições de felicidade do ato de queimar os Encostos, o lugar do sujeito-fiel se atualiza no discurso de FD1 enquanto detentor de poderes sobre o Mal; poderes consentidos por sua ultrapassagem do plano temporal para o plano divino.

Através da ilusão de ultrapassagem legítima, Deus compartilha com os sujeitos-fieis seus poderes, permitindo que esses queimem os Encostos através do toque de suas mãos (de fogo) nos seus corpos. Enunciar *QUEIMA!* é, para o sujeito-fiel, estar em comunhão com o Espírito Santo e, por isso, ter poder de ele mesmo usar do poder divino para queimar os Encostos a partir da crença na reversibilidade que sustenta o *ritual de libertação e cura*.

Importante observar a ambigüidade dessa enunciação. Se por um lado *QUEIMA!* é um pedido legítimo do lugar do sujeito-fiel a Deus, por outro também tem o sentido de uma ordem ao Encosto. Segundo o trabalho de Leandro Ferreira (2000) sobre a noção de *equivoco* através da perspectiva da análise do discurso, tal “ambivalência”, antes de ser um defeito, uma imperfeição da língua ou da enunciação, representa de fato algo que é próprio da ordem da língua, manifestadamente em discursos não logicamente estabilizados, como o discurso religioso. O equivoco, segundo a autora, é um fato de língua onde se torna possível observar os modos de resistência da própria língua, que apresenta como próprio de seu real pontos de deriva possíveis nos enunciados. Concebido como fato constitutivo da própria estrutura da língua, é na ordem do discurso, entre o *real da língua* (seu impossível) e o *real da história* (a

---

<sup>43</sup> O ato de *queimar* indica um elemento próprio da intertextualidade bíblica de FD1: as línguas de *fogo* de Deus (Pentecostes) e o *fogo* da fogueira santa de Israel mesclam saberes do Antigo e do novo Testamento.

contradição), que o equívoco é pensado não como imperfeição da linguagem, contaminação do sentido, mas como resistência à normalização que a “jardinagem lógica” do pensamento pretende efetuar (LEANDRO FERREIRA, op. cit., 110). Com base nessa concepção não-logicista da falta, do deslize, do mal-entendido, podemos ver a enunciação QUEIMA! como produzindo uma dupla interpretação do efeito de sentido, que dentro do Templo da IURD e no decorrer da prática discursiva, funciona como um *duplo efeito de performatividade, para Deus e contra o Encosto*.

No espaço do templo e durante o ritual de libertação e cura, enunciar QUEIMA! para o sujeito-fiel é *agir* contra o Encosto (e, em alguns casos, contra “algo” dentro de si mesmo), pois assim o sujeito-fiel ultrapassa suas limitações e se inscreve ativamente na reiterada luta entre o Bem e o Mal. A repetição e o aumento do tom marcam um ethos combativo e determinado do sujeito-fiel, capaz de determinar sua própria libertação com a ajuda de Deus.

Os encostos, enquanto simulacros das entidades das religiões afro, queimam agora na fogueira de uma guerra santa. Seus algozes são os sujeitos-fiéis que, crendo na imanência do sagrado, *fazem uso* de sua fé para se libertarem do que antes julgavam benéfico ou inofensivo, mas que agora se apresenta como uma forma do diabo. Contudo, o poder do estatuto do sujeito-fiel não se resume a *queimar* os Encostos, como veremos na seguinte interlocução.

#### 2.2.6 A INTERLOCUÇÃO FIEL → ENCOSTO

Em meio aos gritos dos Encostos de um lado, já manifestos, agressivos e “queimando”, e os gritos de todos sujeitos-fiéis e sujeito-bispo dizendo *QUEIMA!*, uma nova ordem emerge do clamor frenético de vozes: é a interlocução *Fiel → Encosto*, que fecha a *invocação do Encosto*, quando cada sujeito-fiel crê expulsar o Encosto que está na sua vida, mesmo que não

tenha havido manifestação durante a invocação. Trata-se do momento em que o sujeito-fiel inscrito em FD1 tem legitimidade para enfim *expulsar* o Mal, impregnado que está do Espírito Santo. Vemos tal ritualização como uma fórmula religiosa de caráter performativo prevista na atualização do discurso de FD1, na relação constitutiva que este mantém com FD2.

Assim como na interlocução anterior, o sujeito-bispo dispõe o modo como o sujeito-fiel deve se comunicar com o plano divino. Somente reconhecendo tal legitimidade do dizer do sujeito-bispo o sujeito-fiel pode enunciar QUEIMA! crendo que de fato há uma ultrapassagem entre o plano divino e o temporal, ou seja, que Deus, através das mãos do sujeito-fiel, realmente queima os Encostos fazendo-os gritar e se retorcer na frente do altar.

Como vimos, QUEIMA! se produz como a atualização ambígua de um *pedido* à divindade na interlocução *Fiel* → *Deus* e, ao mesmo tempo, como uma ordem ao Encosto. Dada essa ordem, com os gritos incessantes dos Encostos materializando a possibilidade do milagre, chega o momento da *expulsão* do Encosto pelo dizer do sujeito-fiel, também em caráter performativo de ordem, como se pode ver pela sdr37:

Sdr37: “*Todo mal! Toda dor!*” Em nome de Jesus, em nome do *Senhor Jesus*, **diga**: “SAI!”{SAI!}<sup>44</sup>, de novo! {SAI!}, outra vez {SAI!}, mais forte {SAI!}, todo encosto {SAI!}, toda praga {SAI!}, todo mal! SAI! SAI! SAI! SAI! { SAI! SAI! SAI! SAI! } e não volte nunca mais!

Repetindo SAI!, tantas vezes quantas o sujeito-bispo determinar, os sujeitos-fiéis que até então estavam com as mãos nas cabeças tiram-nas, todos ao mesmo tempo, com violência e energia. Crê-se que ao fazer tal movimento em direção à porta da Igreja se expulsa os Encostos para fora do espaço físico do templo, mais precisamente para o inferno. Para ter eficácia, o ato de expulsar os Encostos (que se marca com o imperativo SAI!) é repetido pelos

---

<sup>44</sup> Representamos entre chaves a repetição que os sujeitos-fiéis fazem do dizer do sujeito-bispo.

sujeitos-fieis enquanto o sujeito-bispo reagra a repetição com expressões do tipo “de novo”, “mais forte”, “outra vez”, etc. Cada vez que enunciam SAI!, os sujeitos-fieis repetem também o gesto de retirada das mãos de suas cabeças, marcando assim sua participação ativa como condição de eficácia da performatividade da expulsão.

Não chamamos de exorcismo essa expulsão que tem como protagonistas os sujeitos-fieis, através do imperativo *SAI!*, por que entendemos que o exorcismo está relacionado ao conhecimento e classificação do outro através de um tipo de diálogo com o possesso, o que só ocorre na entrevista da terceira parte do ritual de libertação e cura. Acreditamos assim que a confirmação da eficácia da expulsão do Encosto é mais explícita no momento do *ato de exorcismo*, quando o sujeito-bispo dialoga com o Encosto e depois o expulsa. Quando enunciam SAI! nesse momento da prática, os sujeitos-fieis agem principalmente contra os encostos não-manifestos, sendo necessário que o ato de exorcismo dos encostos manifestos seja realizado pelo sujeito-bispo, em cima do altar e em frente de toda igreja.

A *expulsão*, nesse momento, é dirigida sobretudo aos males de que são vítimas os sujeitos-fieis. Nesse sentido as modalizações *todo mal*, *toda praga* produzem um efeito de totalização indefinida e, por isso, abrangente. Não se expulsa propriamente os encostos denominados, ou seja, não se expulsam as entidades afro da IURD, mas seus efeitos na vida do sujeito-fiel. A respeito dessa expulsão dos efeitos do encosto, é interessante dizer que às vezes o sujeito-bispo propõe uma *expulsão da miséria*, momento em que os sujeitos-fieis repetem SAI!, juntamente com todo gestual descrito acima, enunciando *Sai, miséria, sai!* Podemos enquadrar essa expulsão dentro de um funcionalismo mercadológico generalizado próprio da teologia da prosperidade da IURD, em que a fé aparece como condição para o consumo e o diabo como um entrave à prosperidade.

A legitimidade do sujeito-fiel de dizer *SAI!*, determinada pela repetição do dizer do sujeito-bispo, marca a superioridade do Espírito Santo sobre o Encosto, bem como a partilha

do poder de Deus com os homens, fazendo desses semi-deuses capazes de pequenos atos mágicos de determinação de toda ordem. De fato, o sujeito-fiel de FD1 é, ao mesmo tempo, determinado pelas forças maléficas do Encosto<sup>45</sup> e pelas forças benéficas do Espírito Santo e dotado ele próprio de poder de determinar a sua libertação, mesmo que seja na submissão a Deus.

Tal poder de determinar sua libertação se atualiza logo após a expulsão dos Encostos através da fórmula SAI!. Novamente o sujeito-bispo dita o contato próprio do sujeito-fiel com o plano divino, dessa vez com a divindade do Bem, como mostramos na seguinte sdr:

Sdr38: **Diga:** “*Meu Deus! Meu Deus, eu levanto as minhas mãos e determino que a partir de hoje eu estou livre de todo mal, toda inveja de todo olho grande, diga, está determinado, está determinado, a minha libertação*”. **Respira** fundo, **diga:** “Graças a Deus” {Graças a Deus}, e bem forte, bem forte {palmas} pra Jesus.

O poder de determinação do sujeito-fiel é explícito no momento em que enuncia ***eu levanto as minhas mãos e determino***, que como se pode ver na sdr que recortamos, se dá não em uma interlocução com o Encosto, mas com Deus, logo após a enunciação de SAI!. Com respeito a essa expressão, trata-se de uma fórmula religiosa cujo caráter performativo advém do fato de que os sujeitos-fieis não estarem descrevendo o que fazem quando a enunciam, mas fazendo o que dizem quando o dizem.

Observando que as condições para considerar essa expressão como uma expressão performativa estão todas presentes – enunciador legitimado enunciando em primeira pessoa do presente do indicativo, posição corporal adequada, sinceridade, lugar e momento adequados, resta discutir se os verbos nela presentes podem ser considerados verbos

---

<sup>45</sup> O espectro de malefícios causados pelos Encostos, segundo o bispo Edir Macedo, é amplo: nervosismo, depressão, audição de vozes, pesadelos, doenças, dívidas, desemprego, vícios, separação, feitiçaria, insônia, inveja, azar, medo e dor de cabeça constante (MACEDO, 2002).

performativos. De fato, tanto levantar e determinar não se encontram em nenhuma lista de possíveis verbos com caráter performativo. Entretanto, assumimos nesse trabalho a mesma posição de Austin (1990) segundo a qual a performatividade está inscrita antes no uso do que intrinsecamente ligada à língua. Diríamos então que a performatividade de levantar e determinar está determinada por seu uso na prática lingüístico-discursiva de libertação. Trata-se pois de caracterizá-los enquanto *marcadores de performatividade* (CORRÊA, 1989), analisando a enunciação de tal expressão como ação que se dá conforme determinadas condições. Aqui o sujeito-fiel, capaz de ultrapassar o plano temporal em direção do divino, tem a legitimidade (que FD1 prescreve) para enunciar sua *determinação*. Tal determinação só é eficaz no espaço do templo durante o ritual de libertação e cura, pois basta lembrar que tais palavras são uma repetição do dizer do sujeito-bispo. Enunciar *eu levanto as minhas mãos e determino (a minha libertação, etc)* é, para o sujeito-fiel inserido no ritual de libertação e cura, realizar um ato de linguagem (conforme AUSTIN, 1990) e de fé, pois ao se enunciar tais palavras se realiza uma ação.

Já comentamos anteriormente que o estatuto de sujeito-fiel em FD1 é diferenciado em comparação com o estatuto de sujeito-fiel de outras designações cristãs, tal como da Igreja Católica. O sujeito-fiel de FD1 pode, por exemplo, consagrar seu próprio assento no Templo, consagrar um copo de água em casa, bem como qualquer objeto através de sua fé. Ao cabo desses dois atos de linguagem e fé (*SAI!* e *Eu levanto e determino minha libertação*), os sujeitos-fieis de FD1 buscam livrar-se da alteridade negativa que os constitui enquanto fiéis da IURD para obterem uma espécie de *distinção qualitativa* que os torna libertos e curados. Tal é a eficácia do ritual de libertação e cura da IURD.

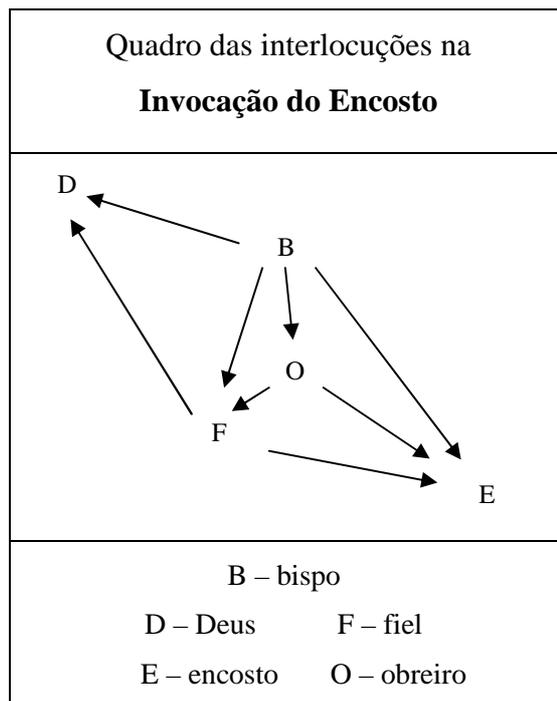
No que diz respeito a esse momento final da invocação do Encosto, dizer que ao sujeito-fiel de FD1 é previsto determinar sua libertação através da expulsão do Encosto indica um estatuto performativo singular para esse sujeito. A respeito da categoria de pessoa do

neopentecostalismo da IURD, antropóloga Patrícia Birman aponta que os cultos pentecostais são marcados por um “crescimento dos valores individualistas na sociedade”, resultantes de uma maior “autonomia dos indivíduos” com relação à dependência e submissão a uma “grande totalidade católica inclusiva” (BIRMAN, 2001). Sob o viés discursivo, vemos tal construção do sujeito-fiel mais autônomo e capaz ele mesmo de atos mágicos de libertação de toda ordem como resultante da relação constitutiva de FD1 com FD2, pois o discurso do ritual de libertação e cura (mas não só ele) da IURD deve grande parte de sua eficácia à incorporação e tradução das ofertas de soluções mágicas das religiões afro como um todo. Além disso, o fato de que nas religiões afro o contato com a divindade é mais direto, podendo os praticantes consultar as entidades pessoalmente, mantém para os antigos praticantes dessas religiões um estatuto superior ao de simples fiel dentro da IURD – tal como vimos na interlocução *Bispo* → *Obreiro* –, uma vez que sua influência dentro de sua comunidade não diminui, como expõe a antropóloga Patrícia Birman:

Continuam atendendo, com seus serviços mágicos e religiosos, parte de suas antigas clientelas. Parentes e amigos permanecem recorrendo a elas. Porém, a oferta de serviços passou a ser outra: não mais os benefícios promovidos por seus antigos espíritos, mas um controle quase de polícia sobre eles, agora diabos, “amarrando-os”, “queimando-os” renovadamente, por intermédio de exorcismo e novos rituais trazidos da Igreja (BIRMAN, 2001, p. 31).

### 2.3 CONCLUSÕES PARCIAIS

O quadro seguinte apresenta esquematicamente as interlocuções da invocação do Encosto:



Procuramos, ao longo desse capítulo, descrever a materialidade lingüístico-discursiva de cada uma dessas interlocuções enquanto diferentes atos de linguagem prescritos por FD1, observando como a relação constitutiva que FD1 mantém com FD2 produz o simulacro de FD2 nos diferentes aspectos da discursividade do ritual de libertação e cura, tais como o estatuto de seus protagonistas, a intertextualidade do discurso, seus temas, dêixis discursiva e modo de enunciação. Em suma, procuramos evidenciar, analisando a parte que denominamos invocação do Encosto, os efeitos de sentido da tradução, construção do simulacro do discurso de FD2.

No final da análise da *invocação do Encosto*, é importante, portanto, enfatizarmos alguns traços pertinentes da relação interdiscursiva que FD1 mantém com FD2 na constituição de seu discurso.

Em primeiro lugar, quando analisamos a interlocução *Bispo* → *Fiel*, notamos que a heterogeneidade do sujeito se mostra na interpelação que o sujeito-bispo faz dos antigos praticantes das religiões afro e de qualquer sujeito que se identifique com os saberes dessas

religiões, ainda que não diretamente. Através das formas de interpelação pudemos mostrar que os sujeitos do ritual de libertação e cura se constituem na relação interdiscursiva entre FD1 e FD2. Nesse sentido, atender à interpelação do sujeito-bispo, ela mesma determinada por essa heterogeneidade, implica compartilhar dos saberes de FD2, ainda que traduzidos.

Essa relação interdiscursiva, como vimos na análise da interlocução *Bispo* → *Encosto*, se dá através de uma tradução que FD1 faz de FD2. Vimos que, de fato, FD1 constrói um simulacro do discurso de FD2 que é resultante da interincompreensão constitutiva (Maingueneau, 1984) entre as FDs. Foi possível descrever o funcionamento da tradução principalmente nos processos de designação e adjetivação do outro de FD1, quando percebemos que as designações das entidades das religiões afro estão em relação de sinonímia com a designação genérica *Encosto* e com a designação *Diabo*. Tais designações das entidades sofrem em FD1 um processo de determinação discursiva (Indursky, 1997) que é uma marca da tradução que FD1 faz de FD2. Notamos ainda que, a respeito da construção desse simulacro, o etos dos sujeitos-fieis incorporados com as supostas entidades afro também sofre uma tradução, pois no momento em que há possessão, que tratamos como um efeito-sujeito produzido pela inscrição em uma rede de memória, a materialidade da transformação do *ele* (outro do fiel) em *eu* (fiel incorporado) é um grito e uma maneira uniforme de habitar o corpo (se retorcendo, caindo no chão, etc.), notadamente diferente da observada nos terreiros, de certa maneira estereotipada.

Tratamos ainda do lugar do sujeito-obreiro, lugar intermediário entre o sujeito-fiel e o sujeito-bispo, tendo ele também poder e legitimidade para realizar uma série de atos religiosos no contato que faz entre os sujeitos-fieis e o altar. Constatamos que tais atos, em última instância e na maioria dos casos, são atos dirigidos contra uma alteridade que permanece agora em forma de memória traduzida, negada.

Para finalizar a invocação do Encosto, consideramos na interlocução *Fiel* → *Deus* o estatuto jurídico do sujeito-fiel, que pede que Deus queime os Encostos. Tal ultrapassagem entre o plano divino e temporal dá ao sujeito-fiel um estatuto próprio ao neopentecostalismo da IURD, produzido como resultante da relação constitutiva com FD2, uma vez que se pode afirmar que ambas FDs concorrem por uma maior resposta mágica aos problemas materiais e espirituais dos sujeitos. Vimos como através do ato de linguagem *Eu levanto as mãos e determino* o sujeito-fiel não só *pede e agradece* a divindade, mas ele também *determina*, o que marca um estatuto de sujeito ativo e autônomo (dentro de certas condições – sua inscrição no ritual de libertação e cura), similar ao estatuto dos sujeitos das religiões afro.

Por fim, na interlocução *Fiel* → *Encosto*, os sujeitos-fiéis expulsam os Encostos de suas vidas, como também de suas casas e familiares não presentes no templo. Tal abrangência do poder concedido pelo Espírito Santo se explica pela ultrapassagem de suas limitações no contato com a divindade. A enunciação do imperativo *SAI!*, acompanhado de uma corporalidade própria à enunciação, marca a superioridade do Espírito Santo em relação ao Encosto, bem como apresenta como verdadeiro o simulacro que FD1 faz de FD2.

Quanto a esse simulacro, trata-se bem disso, pois, ao traduzir os saberes de FD2, FD1 legitima alguns desses saberes em suas próprias práticas, como já foi dito por muitos antropólogos e sociólogos estudiosos dos rituais da IURD. Muito feliz é a expressão de Luis Eduardo Soares, que coloca o combate entre IURD e religiões afro como uma “forma contraditória e dialética de aliança interna” (SOARES, *apud* ORO, 1996). Sem pretender uma equivalência de termos, acreditamos que tal expressão serve muito bem para descrever a relação interdiscursiva entre duas FD em um mesmo espaço discursivo: trata-se mesmo de uma aliança interna, contraditória e dialética, que tem na divisão a condição mesma da unidade.

### 3. O PROCESSO DE INTERLOCUÇÃO DISCURSIVA NO ATO DE EXORCISMO

*O simulacro nunca é o que esconde a verdade;  
é a verdade que esconde o fato de haver simulacro.  
O simulacro é verdadeiro.*

*Eclesiastes*

#### 3.1 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO ATO DE EXORCISMO

Recortamos esse terceiro momento da *prática discursiva de libertação* com base na análise de nosso *corpus*, que nos apresenta uma ruptura entre a *expulsão do Encosto*, descrita no último capítulo, e o *ato de exorcismo*, que dá prosseguimento ao ritual. O enunciar SAI!, *ato de expulsão dos encostos*, se refere principalmente aos efeitos dos encostos que não manifestaram, que estão no corpo do sujeito-fiel. Além desses, há, portanto, *sujeitos-encostos* que *resistem* à expulsão coletiva em diferentes pontos do Templo, se não já reunidos em cima do altar.

Tomamos uma música cantada pelo sujeito-bispo e pelos sujeitos-fiéis como a materialidade dessa passagem entre esses dois momentos. Enquanto cantam essa música, os sujeitos-fiéis batem palmas e realizam coreografias específicas para cada música.

Uma dessas músicas, de ritmo rápido e alegre, é:

*A minha fé é poderosa,  
pela graça de Jesus!  
A minha fé é poderosa,  
pela graça de Jesus!*

*E os Encostos vão saindo*

*Porque não resistem à luz!*

*Sai! sai! sai! Em nome de Jesus!*

*Sai! sai! sai! Em nome de Jesus!*

Como vimos, o *poder* do Espírito Santo se manifesta diversas vezes até o *ato de exorcismo*, que conclui uma série de batalhas vencidas pelo Espírito Santo sobre o Mal. Dada a relação interdiscursiva entre FD1 e FD2 no espaço discursivo, tais vitórias, afirmações de poder cuja materialidade analisaremos a seguir, são resultantes de *relações de força e de sentido* entre a forma-sujeito de FD1 e o simulacro que esta produz de FD2 ao enunciar sua unidade. Isso não significa, lembramos, que FD1 cita FD2 e dela se afasta, objetivando o *outro* adversário, mas antes FD1 e FD2 não constituem uma ilusão de unidade sem que estas sejam atravessadas pelo seu exterior específico, de maneira que podemos interpretar todo o ritual de libertação e cura como a materialidade de uma *acusação*.

Temos observado assim que toda o *ritual de libertação e cura* se constitui na *relação interdiscursiva entre FD1 e FD2*, no *simulacro que FD1 faz de FD2*. De fato, desde a invocação do Espírito Santo, “libertador”, um pré-construído de FD1 é o de que há necessidade dessa invocação, justamente pela existência do mal e do conseqüente estado dos sujeitos-fiéis (derrotado, com problemas, etc.). A forma que esse mal assume, como vimos na invocação do Encosto, é a forma das entidades cultuadas nas práticas reguladas por FD2. Ou seja, a ação dos protagonistas do discurso de FD1 só se justifica pelo confronto com o simulacro de guerra que produz de FD2.

Observamos assim que a construção do simulacro de FD2 por FD1 se marca, bem como em outros planos discursivos, na materialidade lingüística do discurso, na determinação discursiva das designações que são tema tanto de FD2 quanto de FD1, recebendo em cada FD

um sentido diferente. Tais são os efeitos discursivos que atestam o conflito ideológico na materialidade lingüística.

Através da interpelação direta, que presentifica o Encosto enquanto mal dentro do templo, os sentidos das designações das entidades das religiões afro-brasileiras são traduzidos a partir dos pré-construídos de FD1, como podemos analisar no estudo das orações relativas, presentes na materialidade lingüística da invocação.

No *ato de exorcismo*, que segue a expulsão dos Encostos, o simulacro de FD2 abrangerá a própria fala do Encosto, no diálogo que o sujeito-bispo tem com este antes do exorcismo propriamente dito. Distinguimos no capítulo anterior a expulsão do Encosto, em que os sujeitos-fieis exorcizavam a si mesmos (mesmo sem manifestação) ou com a ajuda de um sujeito-obreiro, do exorcismo, que segue uma lógica própria em que o Encosto (fiel-possuído) é entrevistado pelo sujeito-bispo. O que nos cumpre analisar neste capítulo é o funcionamento discursivo dessa “entrevista”.

Para tal, além de procurar dar conta da transformação dos saberes de FD2 por FD1, trataremos também da materialidade do etos discursivo que enuncia essa tradução, através, portanto, da análise das interlocuções enunciativa e discursiva (INDURSKY, 1997) desse momento da prática ritual de libertação.

### **3.2 INTERLOCUÇÕES DO ATO DE EXORCISMO**

Apresentamos a seguir as interlocuções seguindo o mesmo parâmetro de representação utilizado nos capítulos anteriores, com o sentido da flecha indicando a (não-)reversibilidade da interlocução.

### 3.2.1 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *ENCOSTO*

Durante a música, os sujeitos-obreiros levam, às vezes arrastados, os sujeitos-fiéis possuídos para cima do altar. O púlpito é então rapidamente removido para o lado, para que haja visibilidade do que vai ocorrer ali no centro: o *ato de exorcismo*.

Os obreiros levam para cima do altar, geralmente, de cinco a dez sujeitos-fiéis possuídos. Antes que a música termine, o sujeito-bispo fala brevemente com os possuídos e finalmente escolhe um. O critério da escolha é explicitado pelo fundador da igreja:

Costumamos pegar aquele que se manifesta de maneira mais atrevida para fazer demonstrações, diante do povo, de quem realmente se trata aquela entidade incorporada. (MACEDO, 2002, p. 54)

Depois que a música termina, o sujeito-bispo se dirige aos sujeitos-fiéis com enunciados como:

Sdr 39: *Vamos* ajudar essas pessoas? Sim ou não, gente? Quem tem fé pra libertar essas pessoas? Em quem tem fé? Preste atenção, eu não vou demorar não.

Sdr40: Um caso que eu vou *rapidamente* mostrar pra vocês, e *nós* vamos libertar então essa pessoa.

O dizer do sujeito-bispo introduz assim o *ato de exorcismo* apresentando-o como se fosse um parêntese necessário dentro do ritual de libertação e cura, daí uma representação imaginária do ato todo como algo que não deve demorar, que deve ser resolvido logo. Tal formação imaginária da presença do outro dentro do templo advém do antagonismo que existe

entre FD1 e FD2, exemplificado já anteriormente em relação à própria *invocação do Encosto* (oração feia).

A breve interlocução *Bispo* → *Fiel* marca assim uma participação do sujeito-fiel no sentido de ele também executar o exorcismo, juntamente com o sujeito-bispo, o que podemos observar na interpelação através do uso da segunda pessoa do plural (*nós, vamos*). A aquiescência dos sujeitos-fieis é sempre regulada por expressões do tipo *sim ou não?*, durante toda o ritual de libertação e cura. Acreditamos que esse tipo de interpelação tende a simplificar a aceitação dos sujeitos-fieis na medida em que se lhes impõem duas alternativas excludentes, sendo que a tomada de posição por uma delas representa, em última instância, a contra-identificação com FD1.

Trazendo o sujeito possuído para o centro do altar, o sujeito-bispo regula seu posicionamento segundo as regras próprias da forma de exorcismo de FD1:

Sdr39: **Levanta** a cabeça. **Levanta** a cabeça. *Levanta a cabeça. LEVANTA A CABEÇA!!!* Que não pode o que!, aqui cê não faz o que cê pode, cê faz o que te *mandam* fazer. Aqui quem te *manda* somos *nós*. **Levanta** a cabeça! Seu *derrotado!*

Como o sujeito possuído se mantenha relutante a tal posicionamento, de cabeça baixa, recusando ir para onde o sujeito-bispo o carrega, na interlocução *Bispo* → *Encosto* a autoridade do sujeito-bispo sobre o possuído se marca formalmente através de imperativos como *levanta a cabeça*, expressões do tipo *Isso!* e também na variação da ênfase da voz do sujeito-bispo, que assume um tom de ameaça, chegando mesmo a gritar sem o microfone, diretamente ao ouvido do possuído.

A afirmação da autoridade do sujeito-bispo não se dá sem um reconhecimento por parte dos sujeitos-fieis e também por parte do possuído. Entretanto, tal autoridade, instaurada na

relação de forças entre duas FDs, não existe sem *resistência*. O possuído nem sempre obedece facilmente às ordens do sujeito-bispo, que deve ser capaz, tal é uma das expectativas de seu desempenho, de lutar para a confirmação de sua autoridade, representante que é do Espírito Santo na luta contra o mal. Assim a interlocução *Bispo* → *Encosto*, como podemos ver na seqüência discursiva recortada (sdr39) é marcada pela repetição de imperativos, materialidade lingüística das ordens que encontram certa resistência por parte do possuído, mas que sempre acabam por serem obedecidas. Trataremos mais especificamente da *resistência do possuído* no próximo item.

É importante dizer também que, assim como a obediência, o etos discursivo do sujeito-encosto<sup>46</sup> é uma das materialidades do simulacro que FD1 faz de FD2, pois a posição que os encostos, identificados com as entidades das religiões afro, ocupam no teatro do exorcismo é aquela do *outro*, do mal, subordinados ao Espírito Santo, invocados de seu panteão e expulsos para o inferno. Assim, ao invés de adotarem a postura que adotam geralmente nos terreiros, os corpos dos “cavalos” são controlados pelo saber de FD1, tal como podemos observar nas seguintes sdrs:

Sdr40: **Segura** o corpo dela, encosto. Cê sabe que *nós* temos autoridade sobre você. **Vem** aqui! **Vem** aqui! **Vem** aqui perto de mim, a gente não tá aqui pra medir força física. A nossa guerra é no campo espiritual, **vem** aqui perto de mim. Em nome do senhor Jesus, pra frente. **Traz** o corpo dela pra frente. **Anda** pra frente! *Eu to mandando!* **Traz** o corpo dela aqui. AQUI, encosto! Isso! Aqui! **Levanta** a cabeça dela agora. **Levanta** a cabeça dela! **Põe** a mão pra traz, sem medir força comigo. **Vem** mais pra cá, você já tá amarrado.

Sdr41: **Levanta** mais! Presta atenção, encosto, cê não tá na tua casa não! Aqui você deve respeito. Então **manifesta** ai o mais forte. Eu quero o chefe, **manifesta** ai o da morte. **Segura** o corpo dela ai, **manifesta** amarrado, o chefe, com a mão pra trás, amarrado. De joelhos. **Levanta** a cabeça dela. **Fica** em pé. EM PÉ! Isso!

---

<sup>46</sup> Doravante seguiremos a distinção na qual designamos o lugar discursivo da voz do sujeito possuído por *sujeito-encosto* e a voz silenciada do sujeito fiel por *sujeito-fiel incorporado*.

Percebe-se assim que a “guerra no campo espiritual”, segundo FD1, consiste em desmascarar a verdade sobre a natureza das entidades afro, agora fora de sua “casa” e portanto submetidas a uma lei que, em certa medida, lhes é estranha.

Tal posicionamento do possuído, fortemente marcado pela assimetria entre o locutor e o interlocutor, antecede o interrogatório, a entrevista do exorcismo. Tal assimetria, segundo o que temos dito, é uma materialidade da tradução de FD2. Contudo, se podemos dizer que a hierarquização entre as entidades afro e o Espírito Santo, para as comunidades discursivas que são constituídas no sincretismo, não é singularidade do simulacro de FD2, a total propensão para o mal é um resultado da redução entidades afro = mal, ou seja, da tradução de FD2.

Analisando as sdrs, vemos que o poder enunciar *Segura! Vem! Fica! Levanta! Anda! Manifesta!* justifica-se na legitimação da mediação que se dá no dizer do sujeito-bispo (*Eu to mandando!*) entre o Espírito Santo e a Igreja. A mediação é inclusive tema do dizer do sujeito-bispo através da repetição da expressão *Em nome de Jesus Cristo*, que se atualiza tanto na interlocução *Bispo → Encosto* quanto *Bispo → Fiel*, em cada caso com um valor simbólico diferente; quais sejam: no primeiro caso, o sujeito-bispo ordena o sujeito-encosto *em nome de Jesus Cristo* sujeitando-o à autoridade para derrotá-lo; já no segundo caso, o sujeito-bispo ordena o sujeito-fiel *em nome de Jesus Cristo* para suscitar o consenso, a anuência. Tal expressão, materialidade da ultrapassagem legítima do plano temporal ao plano divino, se atualiza ao longo de todo o ritual de libertação.

A fala do sujeito-bispo, autoritária em relação ao sujeito-encosto, se relaciona de diferentes maneiras com seus possíveis interlocutores. Já observamos que o *nós* legitima os sujeitos-fieis enquanto detentores (possíveis receptáculos do divino Espírito Santo) de poder para exorcizar a si próprios e os possuídos. Já com relação aos fieis que estão ali possuídos, o tratamento da terceira pessoa discursiva marca a divisão que é condição de possibilidade do

haver um discurso do encosto: sujeito-fiel/sujeito-encosto em um mesmo corpo, sendo que a voz do sujeito-fiel é silenciada, excluída, dando lugar a *isso* que irrompe e fala. A representação do sujeito-fiel incorporado (não a do sujeito-encosto, que é presente) obedece a uma lógica metonímica que na interlocução *Bispo* → *Encosto* está ligada ao controle do corpo do possuído, sobre o que já nos referimos.

Nas sdrs recortadas:

*Segura o corpo dela, encosto!*

*Traz o corpo dela pra frente/aqui!*

*Levanta a cabeça dela agora!*

Marca da divisão entre voz e corpo, entre receptáculo do divino e alteridade negativa, essa representação do sujeito-fiel possuído, como dissemos, o reduz à materialidade corporal, como se sem interior, porque seu interior (eu) é outro = sujeito-encosto. Ainda assim, a materialidade corporal do sujeito-fiel, ainda que lhe pertença, é determinada por esse interior estranho, essa alteridade, motivo de todos males diagnosticados em FD1. A materialidade do choque desse interior com o habitar o altar da Igreja Universal é explorada no discurso do sujeito-bispo durante o exorcismo, no comentário sobre o posicionamento dos encostos durante o transe, como veremos no item seguinte. Veremos também a importância do transe na constituição do sujeito-fiel de FD1 em relação com FD2.

### 3.2.2 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* ↔ *ENCOSTO*

Diferentemente da interlocução analisada no item anterior, aqui há reversibilidade entre o dizer do sujeito-bispo e do sujeito-encosto, uma vez que o sujeito-bispo faz com que o sujeito-encosto responda às perguntas próprias do exorcismo. Convém, portanto, explicitar as

condições em que se dá o interrogatório e as formas dessa (ilusão de) reversibilidade de que se constitui o *ato de exorcismo*.

### 3.2.2.1 *O simulacro da legitimidade do sujeito-possuído*

Com uma das mãos, o sujeito-bispo segura o microfone; com a outra, segura o sujeito-fiel incorporado pela nuca. Estão ambos no centro do altar.

O que se apresenta para os sujeitos-fieis é a comprovação da eficácia de todas as fórmulas religiosas que antecedem o exorcismo. A legitimidade do sujeito-bispo ao enunciar a invocação do Espírito Santo, bem como ao enunciar a invocação do Encosto, confere-lhe o poder de, nesse momento, subjugar o encosto manifesto no corpo do fiel através de seu reconhecimento e eliminação. Lembramos que, segundo a perspectiva discursiva em que nos apoiamos, a legitimidade do sujeito-bispo advém da formação imaginária de bispo própria às coerções semânticas de FD1, ou, dito de outro modo, de revelador da natureza falsa do discurso de FD2.

Antes de tratar da materialidade lingüística do ato de exorcismo, é importante enfatizar que o posicionamento dos corpos dos sujeitos-fieis incorporados na frente do altar, enquanto receptáculos dos encostos, que, lembramos, estão identificados com as entidades das religiões afro, já é uma forma do simulacro que o discurso de FD1 faz do discurso de FD2, como dissemos no item anterior. Isso porque a representação do sujeito-fiel capaz de “receber” uma entidade é diferente em cada uma das FDs em questão.

O antropólogo Roger Bastide (1973), no estudo clássico em que sustenta a explicação sociológica do transe do candomblé em detrimento da explicação psiquiátrica/psicanalítica, apresenta um conjunto de condições necessárias de efetivação do transe. Dentre os rituais do

ensinamento religioso por que devem passar todos os filhos-de-santo, Bastide (op. cit. p. 255) distingue:

- os ritos de entrada – depilação, pintura da cabeça, lavagem repetida, para abrir a cabeça para que o orixá possa penetrar; e

- os ritos de iniciação – o efum, desenho de sinais distintivos de cada entidade na cabeça, para evitar a descida de qualquer entidade; e o aprendizado de não se deixar possuir a não ser no momento litúrgico, e não constantemente.

Além do cumprimento de tais rituais por parte do sujeito que será um “cavalo dos santos”, o transe não ocorre sem a invocação das entidades através de cantos, pontos tamborilados específicos para cada entidade, com tambores batizados com sangue de animais sacrificados<sup>47</sup>.

Conforme podemos observar através do estudo de Bastide, o transe das religiões afro se dá em condições sociológicas bem determinadas, assim como o despacho das entidades ao final do ritual. Se é assim para o transe mediúnico das religiões afro, também o é para a possessão no ritual de libertação e cura da IURD: existem etapas socialmente decodificadas, incluindo a enunciação de certas palavras em momentos determinados. Etapas que procuramos descrever discursivamente ao longo desse trabalho.

Como já observou o sociólogo Ronaldo de Almeida (2003), no ritual de possessão da IURD, qualquer pessoa (não somente pais e filhos-de-santo) pode ser possuída, sem ser necessário, portanto, um ritual de iniciação cuja duração pode variar de algumas semanas a alguns meses. De fato, como explica Almeida, são duas as maneiras em que o fiel da IURD pode entrar em contato com os encostos e estar à mercê da possessão. Ou a pessoa foi vítima de algum feitiço, ou teve algum contato com a casa de religião (incluindo ingestão de

---

<sup>47</sup> Esse conjunto de condições que descrevemos aqui não deve ser tomado como presente em todo e qualquer culto afro brasileiro, pois pode haver variações marcantes entre cultos do mesmo bairro e que, entretanto, se nomeiam da mesma forma. Visitando dois terreiros de umbanda, em um foi-me pedido para tirar os sapatos, noutro não foi preciso. Entretanto, a invocação das entidades com os cantos específicos revelou-se presente em todas visitas.

alimentos sagrados e qualquer participação no ritual). No capítulo anterior, quando tratamos da interpelação do sujeito-fiel durante a invocação do Encosto, vimos que a identificação desse primeiro pré-construído se dá indiretamente na interlocução *Bispo* → *Encosto* (você/a pomba-gira *que recebeu um trabalho pra acabar com essa pessoa*) e a identificação com o segundo se dá diretamente na interlocução *Bispo* → *Fiel* (você que já participou de gira/já foi na casa de religião/já foi na macumba).

Sendo apenas essas as condições estatutárias do locutor que pode enunciar sua possessão, esse é mais um traço do simulacro do discurso de FD2: na incorporação de seu outro, os sujeitos de FD1 enunciam dentro de um espaço que lhes permite prescindir dos rituais de invocação próprios de FD2 para suas entidades, apresentando sua presença não mais como o “ponto culminante, de extrema sacralização do ritual, mas em posição de pólo negativo extremo da manifestação do mal” (ALMEIDA, op. cit.). Há assim um alargamento do campo de ação do mal enquanto entidade afro, pois essas entram em contato não só com quem as cultua, mas com qualquer um que esteja fora da proteção do Espírito Santo.

Além disso, as entidades afro, que segundo as coerções de FD2 são invocadas para dar consultas aos fiéis, demonstrando nesse momento graus variáveis de intimidade com os circundantes, na prática regulada por FD1 essas entidades são invocadas para serem expulsas depois de forte deboche e escárnio, segundo os mecanismos discursivos que temos descrito em nossa análise.

Nesse momento costuma-se enfatizar que não é o sujeito-fiel que sofre humilhações no centro do altar. Seu lugar de enunciação é o lugar de uma diferença, de uma ruptura que se instaura entre o dizer do sujeito-fiel incorporado, que se exclui em seu silêncio, e o dizer do sujeito-encosto, que enuncia enquanto entidade afro. Nesse momento, é comum o sujeito-bispo enfatizar que não se dirige à pessoa, ao fiel incorporado, mas sim ao encosto, à alteridade do próprio discurso de FD1.

### 3.2.2.2 A construção do simulacro como processo de interlocução discursiva

Identificado o simulacro da legitimidade do sujeito-possuído, tratemos agora propriamente da interlocução que se instaura entre o sujeito-bispo e o sujeito-encosto.

No capítulo anterior, tratamos da *possessão* como um efeito-sujeito atualizado pela inscrição do sujeito em uma memória discursiva, uma atualização de um mito religioso afro-brasileiro então transformado, traduzido. Cabe-nos agora precisar esse efeito-sujeito a partir da análise das condições do dizer e da materialidade do dizer do sujeito-encosto, bem como do dizer do sujeito-bispo.

Antes, porém, nos afastamos da questão sobre a sinceridade/insinceridade da *possessão*. Preferimos pensá-la como uma representação, não no sentido de representação como imitação, mas como atualização de um memorável. Nesse sentido, a definição de representação de Peter Brook em “O Teatro e seu Espaço”, ainda que referente ao espaço da encenação, se aproxima do sentido em que tentamos entender a representação da *possessão* dentro do Templo da Fé, tendo, porém, em conta o fato da representação não ser fruto de uma vontade psicológica, origem dos sentidos:

A representação é a ocasião em que algo é re-apresentado, quando algo do passado é mostrado de novo – algo que já foi e que agora é. Pois representação não é uma imitação ou descrição de um acontecimento passado, uma representação nega o tempo, elimina aquela diferença entre ontem e hoje, toma a ação de ontem e a faz reviver novamente em todos os seus aspectos – inclusive no seu imediatismo. Em outras palavras, uma representação é o que ela afirma ser – um tornar presente. (BROOK, 1970, p. 148)

Voltando à nossa análise, em primeiro lugar, característica de toda representação de exorcismo é a forma em que se dá a enunciação: trata-se sempre de um jogo de pergunta-

resposta-pergunta-resposta, o “gênero literário que representa o documento mais próximo do interrogatório” (DE CERTEAU, 1982). Ao invés de responderem aos fiéis aconselhando-os ou repreendendo-os, as entidades afro devem responder à Lei do Espírito Santo, que lhe condena e ameaça a existência por lhe tomar em falta. As regras discursivas de FD1 produzem a colocação do locutor e do interlocutor em lugares bem determinados, cada um com seus direitos e deveres, sobretudo ao dizer e ao modo de dizer.

Um outro aspecto importante é que, dado seu caráter fundamentalmente dialógico, essa ameaça se dirige para fora dos limites espaciais do Templo da Fé, tendo destinatários que não necessariamente estão presentes no ritual de libertação e cura. Ao admoestar e exorcizar os encostos, os sujeitos de FD1 mantêm um diálogo conflituoso, fruto de embates ideológicos que se materializam contraditoriamente em FD1 e FD2, atravessando suas materialidades lingüísticas.

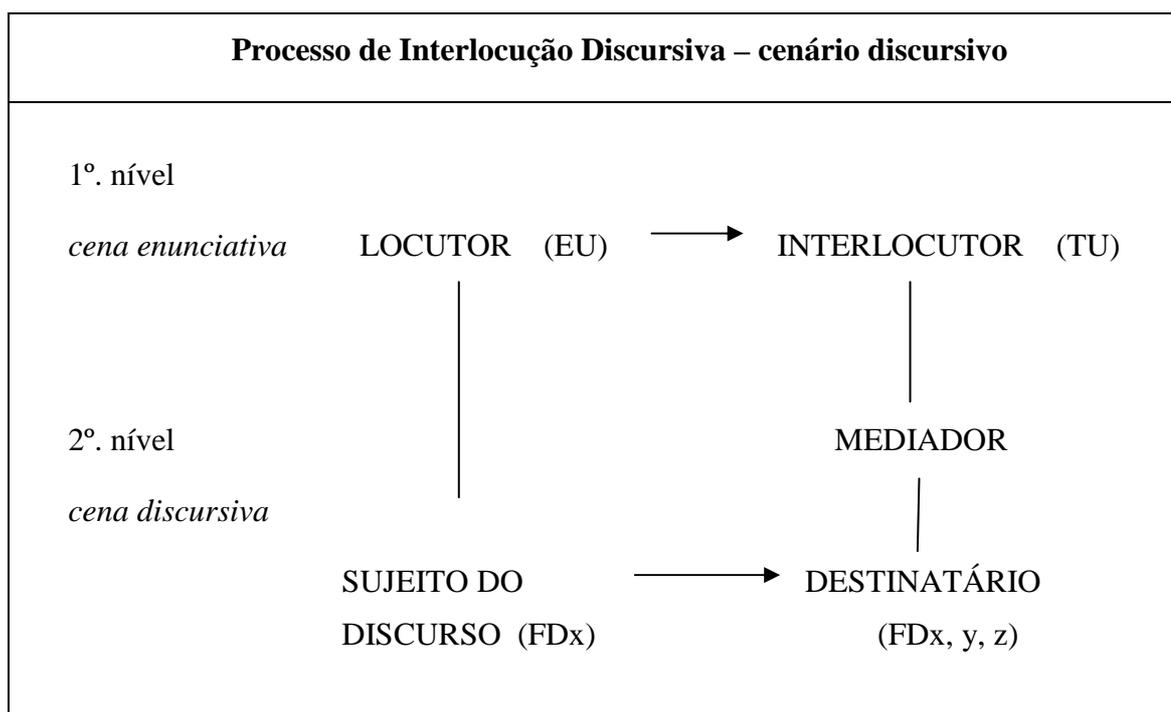
Para dar conta da interlocução do ato de exorcismo enquanto jogo de perguntas e respostas de um lado e enquanto embate entre formações ideológicas materializadas em FDs de outro, lançaremos mão das reflexões de Freda Indursky, que no excelente trabalho *A Fala dos Quartéis e as Outras Vozes* (1997) teoriza sobre o *processo de interlocução discursiva*.

Antes da utilização de qualquer noção teórica, devemos partir para uma comparação entre o *tipo* de discurso e a *natureza* do *corpus* do trabalho da prof. Indursky e do nosso trabalho. De início, podemos dizer que, seguindo a tipologia de Orlandi (1987), ambos são discursos autoritários, tanto o militar, estudado por Indursky, quanto o religioso, objeto de nossa investigação.

Na análise do discurso militar da terceira república brasileira, Indursky teoriza sobre a noção de *processo de interlocução discursiva*, que é constituído de uma *dupla articulação* interdependente de uma *interlocução enunciativa* e uma *interlocução discursiva*. Ao passo que a interlocução enunciativa se dá em uma cena enunciativa materialmente completa –

locutor, interlocutor, situação, espaço, tempo –, a interlocução discursiva consiste na “interlocução entre sujeitos de discursos dispersos em espaços discursivos diferentes, afetados possivelmente por FD igualmente diversas” (INDURSKY, 1997, p. 139).

Como aponta em seu trabalho, o nível de *interlocução enunciativa* do *discurso militar* apresenta em *eu* (qualquer um dos presidentes da terceira república) e *tu* (parlamentares da Arena, estudantes universitários, militares, etc.) pólos bem definidos e de bastante visibilidade, sendo que não há intersubjetividade entre esses dois pólos dada a natureza da alocução presidencial – só o presidente fala. Já ao nível de *interlocução discursiva*, a tomada de palavra de um locutor mobiliza a figura do sujeito do discurso da FD em questão, que pode se mostrar indefinido ou indeterminado, assim como o *outro* que é por ele interpelado, não estando a *cena discursiva*, portanto, limitada espacialmente pelo espaço físico em que a alocução ocorre, na presença do interlocutor. Desse modo, tomando o interlocutor como *mediador* na *cena enunciativa*, o sujeito do discurso, que fala pela voz do locutor, interpela o *outro* que se institui como seu destinatário na *cena discursiva*. O quadro seguinte apresenta a dupla articulação interlocutiva com as figuras enunciativas e discursivas:



Assim, para dar um exemplo analisado por Indursky (op. cit.), ao nível enunciativo o *locutor* Presidente Médici se dirige aos membros da Arena, ambos inscritos em FDx, mas, ao nível discursivo, o *sujeito do discurso* de FDx contrapõe-se a uma enunciação proveniente da oposição, transformando seus *interlocutores* em *mediadores* para interpelar um *destinatário* ausente da cena enunciativa – FDy, z (ibidem, p. 142). Ainda segundo a autora, a dupla articulação interlocutiva dá possibilidade à produção de efeitos de sentido diferentes em cada um dos níveis da interlocução, produzindo efeitos de performatividade diferentes na cena enunciativa e na cena discursiva.

Com base na noção de processo de interlocução discursiva, examinaremos agora as seqüências recortadas de nosso *corpus*. São seqüências de pergunta-resposta recortadas do *ato de exorcismo*, referentes ao momento em que o sujeito-bispo “dialoga” com o sujeito-encosto.

A partir do posicionamento que descrevemos no início dessa interlocução, o sujeito-bispo mantém com o sujeito-encosto um diálogo onde geralmente se repetem as seguintes perguntas e respostas, que dividimos em quatro grupos de acordo com o tema e na ordem intradiscursiva da ritualização:

<b><i>Grupo 1 – sobre a origem e identificação do mal</i></b>	
Sdr41 P. Qual o teu nome?	R. EXU-DA-MORTE!
Sdr42: P. Aqui... qual o nome que cê dá, encosto?	R. Exu-da-meia-noiTEEEEE!!!
Sdr43: P. Qual é o seu nome?	R. Sssssss rrrrrrr LÚCIFER!

Sdr44: P. Qual o nome que ce dá?

R. Rrrrr... Exu-da-PALMA!

Sdr45: P. Pomba-gira o que?

R. Ha, ha, ha, ha!!! é o meu nome, seu IDIOTA!

### *Grupo 2 – sobre os males e as suas causas*

Sdr46: P. Que que tá fazendo aí?

R. Tô botando um derrame nessa desgraçada.

Sdr47: P. Ô encosto, que que cê tá fazendo na vida dele?

R. Eu fiz ele sair de casa. Deixei a mulher dele sozinha.

Sdr48: P. O que que cê faz na vida dela?

R. Rrrr, rrr... eu botei um câncer nela! Ela tá com tumor, ela tá louca, e tanta dor, ela não para sentada, rr, rr, rr...

Sdr49: P. Ô encosto, que que tu tá fazendo aí?

R. Eu vou matar essa desgraçada! Eu vou acabar com essa desgraçada!!!

Sdr50: P. Qual o problema que cê tá causando na vida dela então?

R. Eu tô comendo ela aos poucos.

### *Grupo 3 – sobre como os encostos entraram na vida do sujeito*

Sdr51: P. Você recebeu feitiço do quê? Que que cê recebeu?

R. Charuto! Cachaça! Sete galinha! A meia noite.. rrrr.

Sdr52: P. Cê ganhou o que?

R. Ssss... sangue! Ssss... champanha! Cabrito!

Sdr53: P. Ganhou o que?  
R. Ah!, muito dinheiro!!

**Grupo 4 – sobre quanto tempo o sujeito é vítima do encosto**

Sdr 54: P. Quanto tempo tem isso?  
R. Um ano!

Sdr55: P. Há quanto tempo cê tá aí?  
R. Sss sss sss muito pago, muito dinheiro!<sup>48</sup>

Sdr56: P. Você tá aí na vida dela há quanto tempo?  
R. Desde que ela nasceu! rrrr, rrrr, rrrrr.

Sdr57: P. Quanto tempo cê tá aí?  
R. Um ano!

Antes de explicitar o *processo de interlocução discursiva* do ato de exorcismo, podemos observar que a enunciação possuída, na análise da interlocução *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Encosto*, vem fechar um ciclo no ritual de libertação e cura. Conforme argumenta Almeida (op. cit., p. 323), “a entrevista visa descobrir a origem dos demônios, os males causados e a maneira pela qual eles entraram nos corpos das pessoas”. Sendo assim, sob a perspectiva discursiva em que nos apoiamos, as respostas no dizer do sujeito-encosto estão em relação parafrástica com os enunciados da invocação do Encosto, principalmente na interlocução *Bispo*  $\rightarrow$  *Encosto*, ou seja, obedecem a uma ritualização própria à eficácia do ritual de libertação e cura. Retomando esses enunciados, vemos que as respostas do sujeito-encosto vêm ao encontro da

<sup>48</sup> Não é raro ocorrer “mal-entendidos” desse tipo. Discutiremos esse e outro exemplo ainda nesse capítulo.

representação que se constrói do Encosto no momento da interpelação *Bispo* → *Encosto* durante a *invocação do Encosto*.

Transcrevemos um exemplo da forma de interpelação do Encosto recortado da interlocução *Bispo* → *Encosto* (V. 2.2.2) fazendo a correspondência com os grupos de perguntas e respostas acima:

*Bispo* → *Encosto*

É você pomba-gira Rainha	,	essa pomba-gira que conseguiu tirar o marido de casa!
Grupo 1		Grupo 2

A pomba-gira que ganhou uma garrafa de champanhe!
Grupo 3

Você que vem atuando nesta pessoa há anos!
Grupo 4

Um primeiro traço da enunciação do sujeito-encosto é, portanto, seu lugar de complementaridade que, ao responder às questões do sujeito-bispo, legitima todo o discurso de FD1 a partir da invocação do Espírito Santo, re-atualizando assim uma memória da *sintaxe* própria ao discurso de FD1 no ritual de libertação e cura. Ao dizer quem é, o que está fazendo, em troca de *quê* e *desde quando*, o sujeito-encosto, identificado em certa medida com FD1, enuncia o simulacro do lugar de dizer da entidade afro de FD2, respondendo assim à invocação que lhe foi feita pelo sujeito-bispo durante a invocação do Encosto.

Segundo o que temos apresentado do simulacro de FD2, a identificação que podemos observar na enunciação das respostas do *Grupo 1* se produz no seio de uma *relação de força* entre discursos em conflito. A autoridade do dizer do sujeito-bispo de exigir a ação do

interlocutor, nesse momento crucial do ritual de libertação e cura, parece se dirigir para uma estranheza que não faz parte da unidade de seu discurso, algo que é preciso eliminar porque outro, estranho, condenado. O dizer do sujeito-encosto, inserido em uma intradiscursividade ditada pelas regras de FD1, vem marcar assim uma ruptura “saturada” em que um alhures do discurso se atualiza *no* discurso.

A partir da leitura do texto *A linguagem alterada*, de Michel de Certeau (1982), poderíamos, com ele, nos perguntar se no dizer do possuído, sob essa ruptura “saturada” se encontra um *outro* discurso. De fato, ao analisar o discurso das possuídas de Loudun, grupo de cerca de vinte religiosas ursulinas no século XVI, que eram interrogadas tanto por médicos quanto por exorcistas, De Certeau chega à conclusão de que não se trata de um discurso *outro*, mas de uma *alteração* da/na linguagem, pois apesar da ruptura que separa um saber classificador de um saber classificado, o dizer das possuídas enquanto limite não tem a mesma estrutura discursiva que o saber demonológico ou médico (op. cit., p. 247), não havendo, nesse caso, um sentido oculto que o exorcismo trataria de desvelar. Antes, trata-se mais do “retorno do outro no discurso que o proíbe”, uma oscilação do texto na direção do fora-do-texto, de maneira que esse permanece interior ao texto do saber (ibidem, p. 250). A relação do discurso com essa transgressão, que não é discurso, mas alteração da/na linguagem, é fundamentalmente assimétrica, pois no jogo de perguntas e respostas, o dizer da possuída está submetido a uma posição que diz “*Eu sei melhor do que tu aquilo que me dizes*”, ou então, “*Meu saber pode se colocar no lugar de onde falas*”.

Trazendo essas reflexões para a análise do processo de interlocução discursiva do ato de exorcismo, procuraremos demonstrar que 1) a alteração de que fala De Certeau é a mesma que ocorre no discurso neopentecostal da IURD e 2) apesar disso, diremos que o dizer do sujeito-encosto é o indício da existência de um discurso, que se apresenta como simulacro de discurso, traduzido. Nas condições sócio-históricas de produção do discurso iurdiano,

determinado por seu exterior específico, o interdiscurso que lhe é constitutivo enquanto *outro* pode ser definido como necessariamente contendo, entre outros, os saberes do discurso de FD2, ainda que esse discurso-outro não possua limites lingüisticamente identificáveis, uma vez que FD1 e FD2 se constituem reciprocamente num mesmo espaço discursivo.

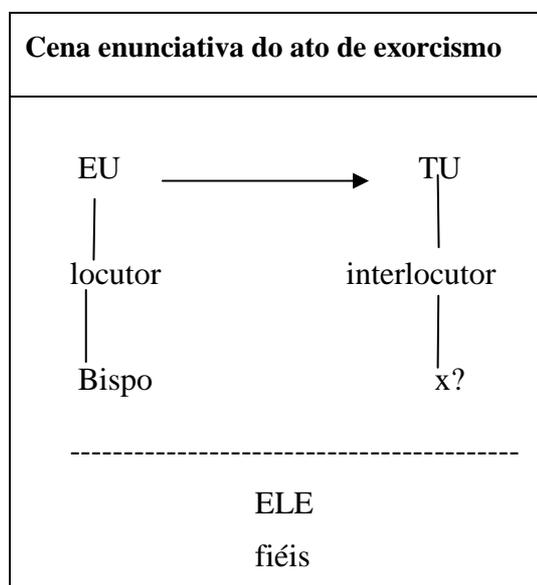
Quanto à primeira questão, De Certeau escreve que a alteração produzida na linguagem do discurso, que não chega a configurar um outro discurso, se dá na tarefa sempre repetida de denominação do que é esse dizer estranho e de que ele fala. Trata-se do jogo entre o *lugar estável* que espera o dizer do possuído quando lhe perguntam *quem és?* e a *evanescente pluralidade* de lugares por que derivam as possuídas.

O teatro diabólico é caracterizado pela relação, sempre incerta, entre os lugares fixados para todos os atores por alguns dentre eles (o exorcista ou o médico compõem a cena, designando a cada um seu papel, da mesma forma que o psiquiatra fixa ou tende a fixar o papel para o doente), e a mobilidade de certos atores (as possuídas) deslizando de lugar em lugar. (DE CERTEAU, 1982, p. 252)

Muitos desses traços encontramos na análise do ritual de libertação e cura. Do mesmo modo que o médico ou o exorcista do século XVI, o sujeito-bispo exige do sujeito-encosto a assunção de uma identidade que, até esse momento do ritual, é apenas imaginada, esperada, mas nunca totalmente certa e definida, fazendo assim com que os nomes próprios das entidades das religiões afro venham aparecer no lugar do nome próprio de diabo. É importante dizer que tal identificação só se dá a partir de uma exclusão radical, a do sujeito-fiel que, quando possuído, acaba por enunciar “Eu é o outro”. A alteração de que fala De Certeau consiste então nessa “perturbação que conota a desarticulação do sujeito locutor (“eu”) e de um nome próprio definido”. Assim, o dizer do possuído cria sempre um desvio com relação ao postulado: eu = nome próprio, “Eu sou João” → “Eu sou Exu”.

Tal deriva lingüístico-discursiva é bastante visível quando o sujeito-bispo ordena que se manifeste o encosto mais forte, o mais poderoso. A possibilidade de o sujeito ser possuído por vários encostos pode ser vista tanto como uma atualização do saber bíblico “Legião, pois somos muitos”, como mais uma tradução da possibilidade em FD2 de receber várias entidades, sendo impossível afirmar qualquer origem exata de tal saber<sup>49</sup>.

Uma vez examinadas as semelhanças entre a alteração da linguagem identificada por De Certeau e a de que nos ocupamos nesse trabalho, podemos dizer que na interlocução *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Encosto*, ao nível *enunciativo* - diferentemente da interlocução estudada por Indursky, em que os lugares do locutor e interlocutor se apresentam bem definidos -, é a indefinição (relativa, pois se sabe que será uma entidade afro, mas não se sabe qual exatamente) que possibilita a denominação e, por via desse processo discursivo, a tradução em simulacro do discurso. Vejamos o esquema no quadro seguinte que representa a *cena enunciativa* da interlocução *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Encosto*:



<sup>49</sup> Transcrevemos o seguinte exemplo que atesta uma hierarquia que subverte o saber de FD2 em dois sentidos:

P. Cê é o chefe aí? Tem mais forte que você aí?

R. Nãaaao, é o exu-da-morte que vai mata ela, seu desgraçado!

Em primeiro lugar, um das condições rituais para poder receber uma entidade da linha cruzada é já ser cavalo de um orixá ou caboclo, o que não se observa na ritual de libertação e cura, conforme dissemos ao comentarmos o trabalho de Bastide. Em segundo lugar, de acordo com as regras de FD2, são os orixás as entidades mais poderosas (algumas até associadas aos santos católicos no sincretismo), sendo os exus entidades muito fortes e perigosas mas submissos ao poder dos orixás.

Podemos observar assim que a tarefa do sujeito-bispo, assim como a dos exorcistas e médicos no caso de Loudun, é sempre a de identificar a incógnita *x* e, identificando-a, fazer com que essa associação (alteração) se desfaça, para a maior glória de Deus.

Ainda com respeito ao trabalho de Indursky (1997), um outro aspecto que difere a interlocução enunciativa do discurso dos militares do discurso do ritual de libertação e cura é a representatividade do pronome *eu* no dizer do locutor e do interlocutor<sup>50</sup>, o que caracteriza uma reversibilidade fortemente condicionada às regras de FD1, a ritualização própria do ritual de libertação e cura. Também aqui, assim como no caso dos militares, porém menos acentuadamente, a representação do sujeito do discurso se marca fortemente pelo *nós*. Entretanto, se no discurso da terceira república não havia reversibilidade na alocação presidencial, aqui é justamente na resposta do interlocutor, no lugar lingüístico *eu*, como diz De Certeau, que ocorre uma desapropriação, se é verdade que “eu” é, na linguagem “signo único, porém móvel que está ligado ao exercício da linguagem e declara o locutor como tal” quando esse “se apropria da língua inteira designando-se como eu” (BENVENISTE, 1991, pp. 258-262). Tal desapropriação, marca da alteração da linguagem dos possuídos, vem dar lugar a um outro que enuncia dizendo *eu* e portanto articulando um enunciado produzido alhures (existem Exus => FD2) com uma enunciação do discurso: Eu = Exu (do mal => FD1).

Já observamos no capítulo anterior o mecanismo de determinação do outro na interpelação do Encosto. Chegamos à conclusão de que as designações Exu, Pomba-gira, Orixá, ao serem enunciadas a partir de uma inscrição em FD1, produzem efeitos de sentido diferentes daqueles produzidos em FD2 através de determinações relativas que ora sustentavam certos saberes de FD2, isto é, legitimavam alguns de seus pré-construídos, ora traduziam outros pré-construídos que se transformaram então em saberes da ordem do proibido de dizer de FD2. A relação

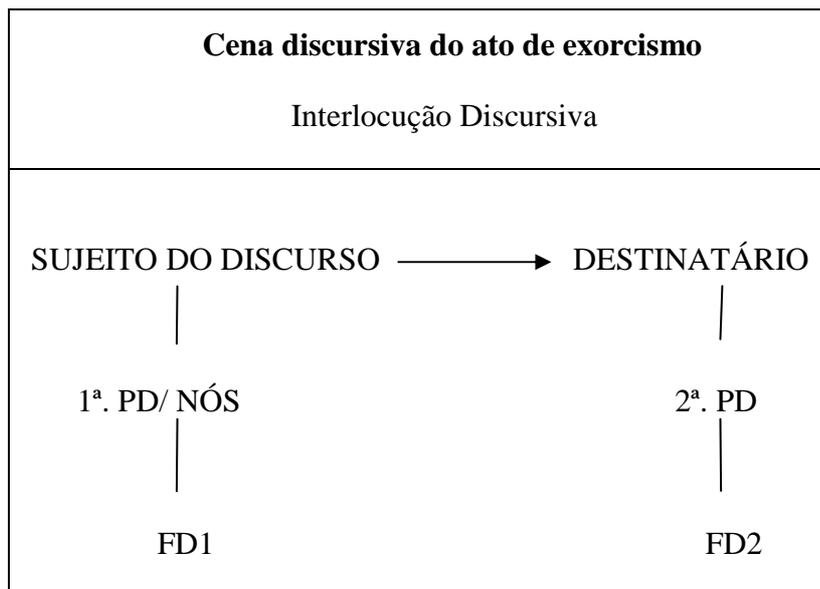
---

<sup>50</sup> Quando nos referimos a eu incluímos toda a série pronominal (meu, minha, meus) como também a declinação verbal.

dialógica que constitui FD1 e FD2 em um mesmo espaço discursivo, entretanto, torna difícil delimitar a “propriedade” de certos pré-construídos, uma vez que é impossível pensar em termos de FD homogênea, mas sim em unidade dividida, em compartilhamento das palavras e desacordo dos sentidos.

Pois bem, retomando o processo enunciativo da designação tal como está em Guimarães (2002), tínhamos visto que as designações (aqui nome próprio) se produziam a partir de um confronto de lugares enunciativos que recorta e constitui um campo de “objetos” pela própria temporalidade do acontecimento, ou seja, pelas condições sócio-históricas de produção do sentido e do sujeito. Entendemos assim que, quando um sujeito de FD2 enuncia eu = Exu e um outro de FD1 enuncia eu = Exu (nas condições discursivas do ato de exorcismo), os lugares enunciativos em confronto se transformam produzindo “o recorte de um outro memorável, de um outro campo de “objetos” relativos a um dizer” (ibidem, p. 40). Nesse sentido podemos dizer que a *transgressão* no discurso enquanto possessão, objeto de nossa análise, se dá a partir de um recorte de um memorável constituído na relação conflituosa entre FD1 e FD2, sendo esse efeito-sujeito uma inscrição do sujeito na memória discursiva de um espaço discursivo determinado sócio-históricamente.

Uma vez analisada a cena enunciativa do ato de exorcismo, pode-se apreender melhor a associação do enunciado *Eu = Exu* à enunciação do sujeito-encosto de FD1 a partir da análise da interlocução *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Encosto* ao nível *discursivo*, representada no quadro abaixo (PD= pessoa discursiva):



Retomando a definição de Indursky: “A interlocução discursiva consiste na interlocução entre sujeitos de discursos dispersos em espaços discursivos diferentes, afetados possivelmente por FD igualmente diversas” (INDURSKY, 1997, p. 139), diríamos que a interlocução discursiva que constitui/é constituída no/pelo ritual de libertação e cura, cuja cena discursiva não é limitada à materialidade física, tem como destinatário FD2, que mantém uma relação de constituição recíproca com FD1 no *mesmo espaço discursivo*, pois que estão em relação de interincompreensão constitutiva. De fato, como temos observado nas análises precedentes, FD1 enuncia o saber de FD2 (por exemplo, diz eu = Exu) sempre-já de acordo com suas regras discursivas, de onde concluímos anteriormente, juntamente com Almeida (2003), que a Universal criou seus próprios Exus e Pomba-giras, simulacros malignos das entidades das religiões afro.

Para concluir a respeito da questão crucial do momento de nomeação/classificação e retomar o segundo ponto da comparação que estamos fazendo com o trabalho de Michel de De Certeau, podemos dizer que, se na análise que De Certeau fez do discurso das possuídas de Loudun, a deriva lingüística (eu = nome próprio - outro) era a marca de uma alteridade que não era discurso, na análise que fazemos do processo de interlocução discursiva do ato de

exorcismo, a deriva lingüística que observamos no nível da *interlocução enunciativa* é uma *marca* do simulacro que FD1 faz do discurso de FD2 no nível da *interlocução discursiva* – sendo essa tradução uma *propriedade* da relação FD1/FD2. Assim, o dizer do outro que parece enunciar “eu sou o outro” é na verdade uma cópia desigual da ordem do *mesmo*, a tradução do discurso-outro no mesmo<sup>51</sup>. O dialogismo aqui assume sua forma mais aberta, ainda que, como o discurso de FD1 é um discurso autoritário, tenda fortemente para o monologismo, na surdez que se produz para o discurso outro, negando-lhe qualquer pretensão à verdade.

### 3.2.2.3 Mediação e efeitos de performatividade

Não falamos da participação dos sujeitos-fieis na cena enunciativa do ato de exorcismo. Participantes dessa interlocução, tanto o sujeito-fiel possuído quanto os sujeito-fieis em frente do altar são representados como terceira pessoa do diálogo bispo-encosto. A interlocução *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Encosto*, ao marcar uma alteração da linguagem (Eu sou o outro), institui como terceira pessoa não só os sujeito-fieis diante do altar, mas o próprio sujeito-fiel incorporado, como podemos observar nas seqüências do *Grupo 2*, em que o sujeito-encosto se responsabiliza pelo mal que está causando ao sujeito-fiel:

---

<sup>51</sup> É também uma materialidade desse simulacro o que podemos chamar de *simulacro material da língua*. Com isso entendemos a tradução das variações fonológicas da fala das entidades em FD2, notadamente, como pudemos observar, as variações [r]  $\rightarrow$  [l] e [s]  $\rightarrow$  [x]. No dizer dos antropólogos (por exemplo, Correa, 1994), as entidades no terreiro se expressam em “português ruim”, ao trocar os sons [r] por [l] e [s] por [x], como, por exemplo, nas palavras *guriazinha* = [guliaziña] e *assim* = [axim]. Sob a perspectiva discursiva, o fato de que tais variações não sejam encontradas na enunciação de FD1 indica um simulacro material da língua resultante do processo discursivo próprio da relação interdiscursiva FD1/FD2.

**Grupo 2 – sobre os males e as suas causas**

Sdr46: P. Que que tá fazendo aí?

R. Tô botando um derrame *nessa desgraçada*.

Sdr47: P. O encosto, que que *cê* tá fazendo na vida *dele*?

R. *Eu fiz ele* sair de casa. Deixei a mulher *dele* sozinha.

Sdr48: P. O que que *cê* faz na vida *dela*?

R. Rr, Rr... *eu* botei um câncer *nela*! *Ela* tá com tumor, *ela* tá louca, e tanta dor, *ela* não para sentada, rr, rr, rr...

Sdr49: P. Ô encosto, que que *tu* tá fazendo aí?

R. *Eu* vou matar *essa desgraçada*! *Eu* vou acabar com *essa desgraçada*!!!

Sdr50: P. Qual o problema que *cê* tá causando na vida *dela* então?

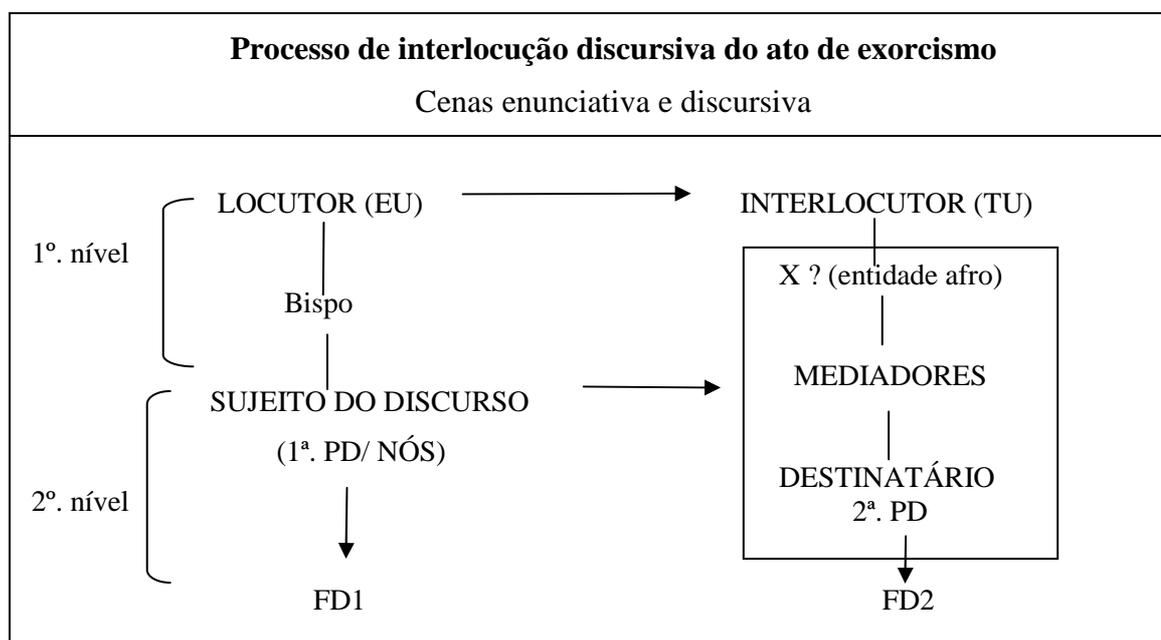
R. *Eu* tô comendo *ela* aos poucos.

Desse modo, a divisão do sujeito produzida pela ilusão de reversibilidade, cujo mecanismo de ultrapassagem adquire em FD1 um caráter ilegítimo (transgressão), se marca pelo jogo de relações de subjetividade Eu-tu (nos termos de BENVENISTE, 1991) e personalidade eu/tu-ele como representamos a seguir:

<b><i>Marcas formais da relação de subjetividade bispo-encosto</i></b>	
<i>Eu-bispo</i>	<i>tu – encosto</i>
<i>eu to mandando</i>	<i>cê/tu</i>
<b>Eu</b> -encosto	<b>tu</b> -bispo
<i>É o meu nome,</i>	<i>seu idiota</i>

<i>Marcas formais da relação de pessoalidade bispo/encosto – fiel incorporado</i>			
<i>Eu-encosto</i> ( <i>sujeito-encosto</i> )	<i>sobre</i>	<i>ele-fiel</i> ( <i>sujeito-fiel</i> )	→ <i>tu-bispo</i> ( <i>sujeito-bispo</i> )
<i>eu fiz</i>		<i>ele sair de casa</i>	
<i>eu botei</i>		<i>um câncer nela</i>	
<i>eu tô comendo</i>		<i>ela aos poucos</i>	

Observando tais relações e nos valendo da noção de *mediador* apresentada anteriormente, diríamos que, no nível enunciativo, é o próprio *corpo* do sujeito que é mediador entre o sujeito-fiel incorporado (ele) e o sujeito-encosto (eu/tu), possibilitando assim a relação de pessoalidade que descrevemos acima. O ato de exorcismo, de fato, é a busca da restituição da potencialidade subjetiva desse *ele* cuja voz é silenciada pelo *outro* que fala nesse corpo. Já no nível discursivo, essa divisão do sujeito do discurso faz com que a dupla articulação do processo de interlocução discursiva que descrevemos interpele, no nível enunciativo, o interlocutor direto ou indireto (sujeito-encosto ou sujeito-fiel) como *mediadores* no nível discursivo, mantendo assim uma interlocução interdiscursiva de FD1 com FD2. Representamos no quadro seguinte a dupla articulação do processo de interlocução discursiva:



Lembramos que, conforme o estudo de Indursky sobre a interlocução discursiva do discurso militar, a autora conclui que a dupla articulação interlocutiva pode produzir *efeitos de performatividade* diferentes na cena enunciativa e na cena discursiva, ou seja, uma mesma seqüência discursiva pode funcionar como *promessa* na cena enunciativa e como *ameaça* na cena discursiva. Dada o estatuto fragmentado do sujeito interlocutor da cena enunciativa do ato de exorcismo, essa duplicidade do efeito performativo se pode perceber dentro da própria cena enunciativa, uma vez que para o sujeito-encosto trata-se de uma *ameaça* (assim como, em nível discursivo, para FD2) e para o sujeito-fiel possuído (como também para os sujeitos-fiéis) trata-se de uma *promessa* de libertação. Se como diz Indursky, “a mesma seqüência discursiva assume efeitos de sentido tão diferenciados em função das FD antagônicas que afetam o sujeito do discurso e seu destinatário” (ibidem, p. 145), podemos concluir daí que a enunciação de FD1 está intrinsecamente ligada às enunciações de FD2, de modo que *prometer* e *ameaçar* só fazem sentido na consideração da existência dos pré-construídos de FD2, ou, dizendo de outra maneira, FD1 e FD2 constituem-se reciprocamente dentro de um mesmo espaço discursivo antagônico.

#### 3.2.2.4 Resistência ao simulacro ou simulacro da resistência?

Para concluir o exame da interlocução *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Encosto*, voltamos para análise das perguntas e respostas do ato de exorcismo. Dissemos anteriormente que estas estão submetidas a uma ritualização própria para o ritual de libertação e cura, constituindo assim uma sintaxe discursiva do ritual. Acreditamos que esse é um argumento forte para a existência de um *discurso-outro* traduzido, não se tratando apenas de uma alteração que não é discurso,

como no caso estudado por De Certeau. Quando responde às perguntas do bispo-exorcista, o dizer do sujeito-encosto constrói a representação diferenciada de um mito afro, enunciando um nome, objetivos e oferendas requeridas que se assemelham muito àqueles ditos em FD2, mas que são, porém, traduzidos em outros próprios ao ritual de libertação e cura. Além de representar o mito de forma diferenciada ao repetir um dizer próprio às determinações de FD1, também o etos discursivo do sujeito-encosto confirma essa tradução de que falamos, corroborando a argumentação de Ronaldo de Almeida sobre a singularidade do transe da IURD. Nos termos do sociólogo,

se o transe narrado já pertence à Igreja Universal, as entidades, conseqüentemente, já fazem parte do seu universo. Ao adquirirem autonomia nesse espaço, as entidades receberam atribuições específicas, e todas relacionadas a males concretos da vida. Segundo os pregadores, a Pombagira, por representar uma prostituta e por levar as pessoas ao homossexualismo, é a causadora da Aids; o Preto-Velho, por andar curvado, causa as dores na coluna; o Exu Tranca-Rua gera a miséria; os êres atingem fisicamente as crianças; o Exu da Morte, por sua vez, motiva o suicídio. Em vez do diagnóstico de uma doença ou de qualquer desgraça, a Igreja vem formulando paulatinamente uma anatomia da possessão, conferindo às entidades atribuições e performances por vezes diferentes das registradas no espaço de um terreiro (ALMEIDA, 2003, p. 340).

Seguindo esse raciocínio, a tradução que FD1 faz de FD2 tem, no simulacro material da língua (como vimos anteriormente), assim como na necessidade de responder a verdade (quando Exus e Pombagiras não necessariamente seguem tal preceito nos terreiros), traços do simulacro da possessão incorporada. Por outro lado, como já adiantamos, há um certo nível de *resistência* que é necessário para configurar a negatividade e antagonismo das entidades no ato de exorcismo, como nos seguintes exemplos recortados do corpus:

Sdr45: P. Pomba-gira o que?

R. Ha, ha, ha, ha!!! é o meu nome, seu **IDIOTA!**

Sdr58: P. Ce é o chefe aí, tem mais forte que você aí?

R. Nãaaao, o exu da morte que vai mata ela, seu **DESGRAÇADO!**

P. Quem é o chefe, é ele?

**R PÁRA DE ME FAZE PERGUNTA, SEU BOCABERTA!!!**

Tais podem ser indícios de uma resistência do sujeito-encosto que antes de ser negada ou repelida, serve de pólo negativo para confirmação da eficácia do ato de exorcismo. A adversidade do sujeito-encosto se sustenta assim em seu caráter essencial de mau-sujeito, de *outro* estrangeiro.

Além da resistência ao controle corporal, apresentamos o mal-entendido no jogo pergunta-resposta como outra manifestação da materialidade da resistência no/ao discurso:

Sdr55: Bispo. Há quanto tempo cê tá ai?

Encosto. Sss sss sss muito pago, muito dinheiro!

Sdr59: Bispo. Cê tá aonde lá na casa dela? Qual é o ponto da casa dela que cê tá escondido? Qual é? FALA! Qual é *o móvel da casa* que você se esconde? Na cama, na geladeira. Aonde, especificamente aonde? Aonde?

Encosto. Na vida finanCEIRAAAA!!!

A resistência ao discurso no discurso se apresentaria assim como não cooperação ou como equívoco, entendido como o que é próprio da língua (e seu impossível) em seu encontro com a história (contradição) sob a forma da “falta, do excesso, do repetido, do parecido, do absurdo, do *nonsense*”, etc. (LEANDRO FERREIRA, 2000, p. 108).

Traremos mais um exemplo de um ponto de resistência ao dogmatismo do discurso, agora relativo ao riso:

Sdr60: **Bispo:** De joelhos, *demônio*, rápido! Você sabe que é obrigado a obedecer. Rápido, demônio! Não tenho tempo a perder com você, não. RÁPIDO! Pára de palhaçada, cê sabe que você é obrigado.

**Encosto:** EU VO APANHÁ!!!

**Bispo:** Apanhá lá embaixo? Ce vai apanhar aqui em cima primeiro! (risos dos sujeitos-fiéis)

Tal é um exemplo de como o riso pode ser um “sintoma da dimensão que nos aproxima do equívoco da língua, lugar de encontro privilegiado entre o sentido, a sintaxe e o discurso” (LEANDRO FERREIRA, op. cit. p. 111), surgindo dentro do Templo da Fé não rechaçando a seriedade, mas purificando-a de sua unilateralidade e didatismo - identificando pelo humor.

Pensamos assim que, mesmo sendo possível interpretar a resistência ao discurso no discurso como uma estratégia que, na verdade, estaria a favor do discurso, ou seja, estaria funcionando como *simulacro da resistência*, antes interpretamos a resistência dos sujeitos-encostos como *resistência ao simulacro*, como lugar onde o discurso “brinca com fogo”, jogando com seus limites sem delimitar à distância suas fronteiras. O lugar do sujeito-encosto seria o lugar da emergência da contradição interna de FD1 na abertura ao seu interdiscurso, na medida em que a possessão se atualizaria como um efeito de memória que instaura uma modalidade de contra-identificação no ritual de libertação e cura de FD1.

Passaremos agora para o momento culminante do ato de exorcismo, em que o sujeito-bispo, juntamente com os sujeitos-obreiros e os sujeitos-fiéis, “eliminam o mal de dentro do Templo da Fé diretamente para o inferno”.

### 3.2.3 A INTERLOCUÇÃO BISPO → FIEL

Como já dissemos anteriormente, essa interlocução permeia todo o ritual de libertação e cura, sendo a enunciação dos sujeitos-fiéis uma repetição do dizer do sujeito-bispo, necessária

ao cumprimento de certas etapas da prática, como invocar a divindade, invocar/ameaçar o encosto, expulsar os encostos e agradecer a Deus. Analisamos todos esses atos como atos lingüístico-discursivos que produzem *efeitos de performatividade* próprios às regras semânticas de FD1, todos inscritos em uma sintaxe discursiva-ritual que denominamos *ritual de libertação e cura*.

Desse modo, a interlocução *Bispo* → *Fiel*, tal como a analisamos nos capítulos precedentes, se apresenta como uma interlocução autoritária, em que o dizer do sujeito-bispo enuncia o modo apropriado dos sujeito-fieis se dirigirem à divindade, isto é, somente a partir das condições enunciadas no dizer do sujeito-bispo é possível aos sujeitos-fieis a ultrapassagem do plano temporal para o plano divino, o contato Fiel-Deus.

Na intradiscursividade específica desse momento do ritual, a interlocução *Bispo* → *Fiel* ocorre geralmente durante a interlocução *Bispo* ↔ *Encosto*, ou seja, o sujeito-bispo se dirige ao sujeito-encosto e ao sujeito-fiel, possibilitando, inclusive, que os sujeitos-fieis se dirijam eles próprios ao sujeito-encosto, da maneira singular que descreveremos. Se retomarmos o quadro que representa a cena enunciativa do ato de exorcismo, vemos que os sujeitos-fieis, enquanto *eles*, participantes da interlocução cuja potencialidade subjetiva é regradada e condicionada pelo dizer do sujeito-bispo, são interpelados por esse tal como exemplificamos com a seguinte seqüência:

Sdr 60: B → E Agora **olha** pra lá, **olha** pra lá, olha pra lá. Não to pedindo não, to mandando! **Levanta** a cabeça dela. Quê?

E → B NÃO POSSO ABRIR OS OLHOS AQUI!

P. Por quê?

R. RRRR MUITO CLARO! EU SOU DE CEMITÉRIO!

P. Cê é de cemitério? Então **olha** pro claro agora, **olha** pro claro! Cê gosta *dessa gente ai*?

R. NÃÁÁÁÁÁÁO!

P. Gosta *deles*?

R. NÃÁÓÓÓÓ! ODEIO!

P. Se *you* pudesse, *you* faria o que com *eles*?

R. MATAVA UM POR UM!

P. Um por um? (fiéis se revoltam<sup>52</sup>) *you* matava mesmo?

R. MATAVA.

P. Por que *you* não mata agora então?

R. AQUI DENTRO *EU* NÃÁO POSSO, MAS NA RUA *EU* POSSO.

B → F Pode *gente*?

F → B NÃÁÁÁÁO!

P. Quer dizer que *you* não mata *esse povo aí* por quê?

R. Porque *eles* já tem a luz.

P. Mas *you* vai deixar *eles* em paz?

R. Nunca.

B → F É isso que *you*s precisam entender, *ele* sabe que *you*s têm a luz. *Ele* vai continuar tentando. E se *you* não for *determinado*, se *you* não for *uma pessoa de fé*, se *you* não entender que *you* precisa além da sua libertação, *you* precisa ter o Espírito Santo, já era! Sem o espírito de Deus, é como *ele* diz, *you* tá com a luz, mas *you* vai lá fora, acontece muitos problemas, daqui a pouco *you* perde a luz e aí volta de novo, aí volta a sofrer. Quando isso vai acabar? Quando *you* tiver o Espírito Santo dentro de *you*. **Estende** a sua mão pra cá, *vamos* mandar todos *eles* embora juntos. Todos juntos, segura. Primeiramente *vamos* desfazer os trabalhos.

Inicialmente, observando a representação dos sujeitos nas interlocuções, vemos que na interlocução *Bispo* ↔ *Encosto*, o sujeito-fiel é representado em terceira pessoa, através das designações *gente* e *povo*, em seqüências do tipo:

---

<sup>52</sup> Os sujeitos-fiéis, cuja potencialidade subjetiva é sempre determinada pelo dizer do sujeito-bispo, nesse momento se expressam através de um gesto contra o sujeito-encosto: batem com o punho fechado na palma da mão repetidamente e com força, numa atitude antagônica ao dizer do sujeito-encosto. Tal característica faz parte da descrição do etos próprio ao sujeito-fiel de FD1 durante a ritual de libertação e cura.

Bispo (**eu**)       $\longrightarrow$       Encosto (**tu**)      ( Fiel (**ele**) )  
*Ce*                gosta                        *dessa gente ai?*      ou  
 Quer dizer que *você* não mata                        *esse povo ai* por quê?

Vimos que nessa interlocução a reversibilidade é condicionada ao jogo das perguntas e respostas ditadas pelo dizer do sujeito-bispo. Da mesma maneira, a potencialidade subjetiva dos sujeitos-fiéis é controlada pelo dizer do sujeito-bispo, como na seqüência:

Sdr61: P. Por que *cê* não mata agora então?

R. AQUI DENTRO EU NÃO POSSO, MAS NA RUA EU POSSO.

B  $\rightarrow$  F: Pode gente?

F  $\rightarrow$  B: NÁAAAO!

O que poderíamos representar como:

<b>Eu</b> (bispo) $\longleftrightarrow$ <b>tu</b> (encosto) reversibilidade  <b>Ele</b> (fiéis)	$\longrightarrow$	<b>Eu</b> (bispo) $\longleftrightarrow$ <b>tu</b> (fiéis) reversibilidade  <b>Ele</b> (encosto)
--	-------------------	--

Lembramos que a possibilidade desse redirecionamento interlocutivo faz parte das coerções próprias à FD1, em que o dizer do sujeito-bispo contrapõe a figura do sujeito-encosto como mal comum a todos sujeitos-fiéis e como adversidade que precisa ser combatida conjuntamente. Ao longo da interlocução *Bispo*  $\rightarrow$  *Fiel*, durante o ato de exorcismo, o sujeito-bispo interpela o sujeito-fiel chamando a atenção deste para a exemplaridade do sujeito-encosto, no sentido de apresentar esse como a fonte de seus males. É o que podemos observar

na seguinte seqüência, em que são ditas as condições que determinam a possibilidade de libertação do sujeito-fiel:

Sdr62: B → F É isso que *vocês* precisam entender, *ele* sabe que *vocês* têm a luz. *Ele* vai continuar tentando. E se *você* não for *determinado*, se *você* não for *uma pessoa de fé*, se *você* não entender que *você* precisa além da sua libertação, *você* precisa ter o Espírito Santo, já era! Sem o espírito de Deus, é como *ele* diz, *você* tá com a luz, mas *você* vai lá fora, acontece muitos problemas, daqui a pouco *você* perde a luz e aí volta de novo, aí volta a sofrer. Quando isso vai acabar? Quando *você* tiver o Espírito Santo dentro de *você*. **Estende** a sua mão pra cá, *vamos* mandar todos *eles* embora juntos. Todos juntos, segura. Primeiramente *vamos* desfazer os trabalhos.

É o momento em que para os sujeitos-fieis se confirma a existência do encosto enquanto fonte de seus sofrimentos e a necessidade de uma ética própria à possibilidade de libertação desse mal, resultado da comunhão com o Espírito Santo.

Como os sujeitos-encostos que estão em cima do altar se revoltam e gritam bastante ao ouvir as palavras do sujeito-bispo, este precisa manter a atenção dos sujeitos-fieis constantemente, como exemplificamos na seguinte seqüência. Nela também observamos a confirmação da causa dos males na existência do encosto, representado em terceira pessoa:

Sdr63: É que o *encosto* tá revoltado com o que *a gente* tá fazendo, *peessoal*. Os *encostos* estão revoltados porque sabem que muitas pessoas vão ser ajudadas. **Mas olha aqui pra mim que mais tem Deus pra dar**, por favor. Quem tem mais pra oferecer? (F: DEUS!) Por favor, **olha** pro altar, **presta** atenção aqui. Se vê que há casos de família, que tem anos e anos de relacionamento, e de uma hora pra outra, o marido se transforma, a impressão que a pessoa tem é que dormiu com alguém e acordou com outro alguém. Um dia ela tá dum jeito, outro dia tá de outro. *Não é assim, sim ou não?* **É um encosto**. *Não é problema psicológico, nada disso*. O problema é de ordem espiritual.

Fica clara nessa seqüência a identificação entre o dizer e fazer do sujeito-bispo e os de Deus, através da crença na presença do Espírito Santo guiando o dizer e fazer do sujeito-

bispo. É então, para o sujeito-fiel, o Espírito Santo que identifica os males enunciados com a presença de um encosto em seu corpo, na sua vida. No simulacro que aí se constrói, os problemas que afetam o sujeito são, em sua maioria, decorrentes da ação maléfica das entidades das religiões afro. Na negação “*Não é problema psicológico, nada disso*”, novamente os sujeitos-fieis são interlocutores-mediadores de uma interlocução entre FD1 e um saber próprio a uma FD médica ou a um saber do censo comum que deve ser afastado, negado. Pensar a “desordem” espiritual em FD1 só é possível ao pensá-la em relação à FD2, simulacro de guerra do discurso.

Quanto à construção desse simulacro nessa interlocução, o corpo do sujeito-encosto é objeto de observação no dizer do sujeito-bispo, que depois de identificá-lo às entidades afro, agora aponta as características corporais do sujeito-encosto submetido ao poder do Espírito Santo para os sujeitos-fieis:

Sdr64: O engraçado é a mão. A mão fica gelada e aquela figurinha aqui ó. Muita gente carrega no pescoço achando que vai dar sorte. Ah!, quem é que faz figurinha aí, ó!

Sdr65: **Olha** aqui, e as mãos da pessoa ficam enrijecidas, fica com as pontas do dedo geladas, fria. E a pessoa incorporada não sente nada. A pessoa quando tá incorporada não sente nada, fica apagada, o encosto tá tomando a frente.

Sdr66: **Olha** o sinalzinho aqui, *vocês* já viram que tem muito artista que faz isso, já repararam? *Vocês* sabiam que isso é uma saudação aos encostos? De repente o artista quando tá no palco, tá sendo aplaudido, quando ele faz isso aqui ele tá agradecendo o encosto com quem ele tem uma aliança. Agradecendo pelo sucesso.

Observando a disposição do corpo do sujeito-encosto, que é seguro pelo sujeito-bispo pela nuca, o modo como esse sujeito-encosto habita esse corpo, com as mãos em forma de garras

e, finalmente, a voz desse sujeito, gritando esporadicamente como se sofrendo de muita dor formam o conjunto das características da tradução do etos das entidades afro em etos do sujeito-encosto. Como já dissemos anteriormente, FD1, na tradução que faz de FD2, acaba produzindo uma anatomia da possessão própria de seu discurso e diferente (apesar de similar) da anatomia da possessão das entidades afro. Entendemos assim que a afirmação de poder sobre o corpo do sujeito-encosto tem a positividade de produzir real, produzir “domínios de objetos e rituais de verdade” (FOUCAULT, 1987) sobre *o que* está ali, através do reconhecimento de uma superfície semântica do corpo que é qualificada, dita, condenada.

Nesse sentido, ao invés de serem cantados pontos para o seu despacho, dentro do templo da IURD serão feitas orações para sua expulsão, seu exorcismo. Como diz Almeida (2003), as entidades não são invocadas de seu panteão e depois despachadas até com certa tristeza, mas invocadas para o lugar do mal e eliminadas para o inferno.

O exorcismo propriamente dito é realizado com a participação dos sujeitos-fieis, em posição corporal controlada pelo dizer do sujeito-bispo, como exemplificamos nas seguintes seqüências:

Sdr67: *Nós* vamos mandar *ele* pro inferno. **Estende** as mãos pra cá, *gente*.

Sdr68: Pra *você* vê como é que se *desfaz* macumba e não paga nada, **olha** aqui ó, **fica olhando** pra vê como se *desfaz*, olha lá. Jogando fora, toda bruxaria, toda feitiçaria. Agora **manda embora**, gente.

Sdr69: O encosto tá revoltado porque tá sendo humilhado. **Estende** as mãos pra cá que *nós* vamos ajudar *esse rapaz*, vamos mandar *esse mal* embora.

Sdr70: Então, esses encostos é que são os causadores dos seus sofrimentos. Quem tá me entendendo, **faz** assim. *Nós* vamos agora mandar embora esses demônios. Jesus disse: em meu nome, o nome de Jesus tem todo poder e autoridade. *Eles* são obrigados a obedecer. Quem tem fé pra queimar o diabo, **faz** assim. Então

**fique** de pé e **estenda** as mãos pra cá quem tem fé pra queimar, quem tem ódio do diabo. **Estenda** as mãos pra cá, gente.

No ato de exorcismo, novamente ao sujeito-fiel é possibilitado ultrapassar o plano temporal em direção ao divino para também ele queimar os encostos. Notamos que o *nós* inclusivo (eu + tu) se contrapõe ao *ele*, que ora se apresenta como o sujeito-encosto (*nós* vamos mandar *ele* pro inferno), ora como sujeito-fiel incorporado (*nós* vamos ajudar *esse rapaz*), na divisão do sujeito que é condição de possibilidade da possessão e do exorcismo. Assim, juntamente com o sujeito-bispo, identificado ao poder do Espírito Santo, o sujeito-fiel pode tomar a palavra e executar a fórmula religiosa do exorcismo dos encostos, que assume o valor simbólico de uma *contra-ação* ao simulacro do discurso de FD2, o que se marca pelo uso do verbo *desfazer*.

#### 3.2.4 A INTERLOCUÇÃO BISPO/FIEL → DEUS (/ENCOSTO)

Como podemos observar pelas últimas seqüências discursivas, o dizer do sujeito-bispo determina as condições para que o sujeito-fiel entre em contato com a divindade para exorcizar os Encostos. Esse momento do ritual de libertação e cura se assemelha ao da *expulsão dos Encostos*, que analisamos no capítulo anterior. Vimos que repetindo o dizer do sujeito-bispo e seguindo um conjunto de condições prescritas por FD1 o sujeito-fiel invocava Deus para primeiramente queimar os encostos e depois para expulsá-los, marcando novamente no discurso a ultrapassagem do sujeito-fiel do plano temporal para o plano divino.

Retomamos a determinação do posicionamento dos corpos dos sujeitos-fiéis no dizer do sujeito-bispo:

Sdr71: Quem tem fé pra queimar o diabo, **faz** assim. Então **fique** de pé e **estenda** as mãos pra cá quem tem fé pra queimar, quem tem ódio do diabo. **Estenda** as mãos pra cá, gente.

Nesse momento da prática, da mesma forma em que no clímax da *invocação do Encosto* os sujeitos-fiéis repetiam o dizer do sujeito-bispo enunciando *Queima!* para queimar os encostos e *Sai!* para expulsá-los, aqui o *ato de exorcismo* se efetua a partir da enunciação coletiva dessas mesmas palavras, quando os sujeitos-fiéis repetem a fórmula religiosa ditada pelo dizer do sujeito-bispo, tomando assim parte da batalha contra o mal, *agindo* pela linguagem *contra* os encostos na *cena enunciativa* e *contra* FD2 na *cena discursiva*.

Com as mãos estendidas para o altar, respeitando as condições que lhe são impostas para a execução seja do ato de queimar (Queima!) quanto de expulsar (Sai!), os sujeitos-fiéis compartilham do poder do Espírito Santo ao enunciar a fórmula religiosa que lhes confere o estatuto de sujeitos-fiéis de FD1, queimando os Encostos e confirmando a superioridade do Bem sobre o Mal:

Sdr72: B → F: **Estenda** as mãos pra cá, gente, e **diga** assim: B(F) → D: Pai das luzes, queima agora todo mal, todos os demônios, todos os encostos que estão na vida, no corpo, no caminho dessas pessoas. Diga: Pai das luzes queima! queima! B(F) → E: Vai queimando encosto: QUEEEEEEEiiiiimaaa! QUEEEEEIIIMMAAAAA!, QUEIIIIIMMMMAAAA! queima! queima! queima! queima! queima! queima! queima! queima! queima! queima!

Nesse momento, a voz do sujeito-bispo e a dos sujeitos-fiéis se unem em um único grito exasperado contra o sujeito-encosto. Alguns sujeitos-fiéis, inclusive, batem os pés com força no chão, outros deixam escapar xingamentos como *desgraçado*, *miserável*, *infeliz*.

O etos discursivo do sujeito-bispo, conforme pudemos observar durante essa enunciação (Queima!), se apresenta com a voz bastante grave, alterada, mesmo enfurecida, com variações de volume causadas pela aproximação/afastamento do microfone. É como se não bastasse apenas enunciar esse imperativo, sendo necessário empregar toda força corporal para fazê-lo. Tais traços fônicos não pudemos representar graficamente, mas a repetição da palavra dá uma idéia da atmosfera combativa que se instaura nesse momento no Templo da Fé.

O *ato de exorcismo* pode terminar, então, com a repetição da fórmula religiosa *SAI!*, embora não a observamos em todas sessões. Quando presente, essa fórmula é executada com os devidos movimentos por parte dos sujeitos-fieis, tal como descrevemos no capítulo anterior.

Uma vez que o sujeito-bispo, acompanhado dos sujeitos-fieis, enuncie *SAI!*, a possessão termina e emerge a subjetividade antes excluída do sujeito-fiel incorporado. Este demonstra sinais de estupefação, às vezes chora, em geral dá sinais de vergonha na frente de toda a Igreja. Entretanto, diferentemente do que acontece nos terreiros, no final do transe da IURD o sujeito não dá sinais de tontura, quase caindo, tendo que ser segurado pelos circundantes. O dizer do sujeito-fiel agora desincorporado será objeto de análise do nosso próximo capítulo. Antes analisaremos a última interlocução do ato de exorcismo: a interlocução *Bispo* → *Obreiro*.

### 3.2.5 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *OBREIRO*

Enquanto o sujeito-bispo se ocupa de um sujeito-encosto apenas, o que está no centro do altar, ao seu redor, no fundo do altar, estão outros sujeitos-encostos, estes sob o controle dos sujeitos-obreiros, que repetem o dizer do sujeito-bispo durante o exorcismo.

A *resistência* ao exorcismo, que exemplificamos acima, ocorre também com os sujeitos-encostos sob a responsabilidade dos sujeitos-obreiros. Os sujeitos-encostos gritam e demonstram revolta quando o sujeito-bispo mostra sua superioridade sobre o sujeito-encosto com quem dialoga. Nesse sentido, se o sujeito-obreiro detém certa legitimidade de também ele exorcizar os sujeitos-encostos, esses podem mostrar uma resistência maior ao exorcismo do sujeito-obreiro, sendo, às vezes, necessária a intervenção de um sujeito-pastor ou mesmo do sujeito-bispo para que o exorcismo se efetue. Esse fato corrobora nossa preferência por falar em resistência ao simulacro ao invés de simulacro da resistência.

Na posição de inferiores ao sujeito-bispo na hierarquia e superiores ao sujeito-encosto, a ação e dizer do sujeito-obreiro estão submetidos às expectativas tanto dos sujeitos-fiéis, que assistem ao exorcismo, quanto do sujeito-bispo e de toda a hierarquia da Igreja, tendo que comprovar sua legitimidade frente à doutrina. Sua ascensão no quadro hierárquico da Igreja depende, em certa medida, de seus sucessos no ato de exorcismo.

Quando eventualmente há uma dificuldade maior de exorcizar um sujeito-encosto, o sujeito-bispo se dirige aos sujeitos-obreiros com enunciados do tipo:

Sdr73: Os *obreiros* terminam de libertar essas pessoas logo aí. Isso, terminam de libertar as pessoas aí.

Sdr74: O que que tá havendo aí, *obreiros*? Ah? É demônio ou é pessoa? Ah, aquela moça que tava sentada ali. É porque o encosto não saiu dela ainda, pode mandar manifestar. Manda manifestar, tá na mente dela.

Conforme já presenciamos, às vezes os sujeitos-encostos são retirados do altar ainda não exorcizados e são levados para uma parte lateral do altar, para aí serem exorcizados sem atrapalharem o andamento do ritual.

Feito isso, o sujeito-bispo ordena que os sujeitos-fieis batam palmas “pra Jesus”, que, segundo FD1, guiou todo dizer e fazer de todos os sujeitos vestidos de branco. Depois disso se dirige ao sujeito-fiel *desincorporado*, liberto, a sua frente. Analisaremos essa interlocução no próximo capítulo.

### 3.3 CONCLUSÕES PARCIAIS

Ao fim da análise do *ato de exorcismo*, retomemos algumas considerações importantes sobre o funcionamento discursivo do *ritual de libertação e cura*.

Vimos que o ato de exorcismo começa por um posicionamento do corpo do sujeito-encosto/sujeito-fiel incorporado ditado pelo dizer do sujeito-bispo. Tal posicionamento não se dá sem *resistência* por parte do sujeito-encosto, fazendo com que no dizer do sujeito-bispo se repitam os imperativos e haja sempre necessidade de afirmar a autoridade deste frente ao sujeitos-encostos e aos sujeitos-fieis. Acreditamos que tal resistência é um indício de uma identificação maior do sujeito-encosto com os saberes de FD2, ainda que este acabe por obedecer ao sujeito-bispo e, portanto, se identificando finalmente com FD1.

Através da análise das condições sociológicas do transe mediúnico do *candomblé* expostas em Bastide (1973), pudemos perceber que há um simulacro do sujeito apto a receber as entidades em FD1, uma vez que as condições da enunciação do possuído são diferentes para FD1 e FD2. Vemos assim que a relação dialógica entre FD1 e FD2 fundamenta desde a legitimidade do sujeito-possuído até o próprio dizer desse sujeito, conforme demonstramos na análise do processo de interlocução discursiva do ato de exorcismo.

Vimos que essa noção teórica revelou-se de extrema produtividade para a análise, possibilitando que observássemos a deriva lingüístico-discursiva da assunção de um nome

próprio pelo sujeito-encosto na cena enunciativa como uma materialidade do simulacro que FD1 faz de FD2 no nível da cena discursiva. Também pudemos observar, dado o estatuto fragmentado do sujeito locutor encosto na cena enunciativa a produção de efeitos de performatividade diferentes na própria cena enunciativa, quando no trabalho de Indursky a diferença se dá entre as cenas enunciativa e discursiva. Nesse sentido, fizemos uso das reflexões dos trabalhos de Indursky (1997) e De Certeau (1982), ainda que nos afastássemos desses em certos aspectos dada a natureza do discurso em estudo.

A análise do ato de exorcismo revelou também uma sintaxe discursiva em que as respostas do sujeito-encosto fazem eco aos enunciados da invocação do Encosto, conforme a descrevemos no capítulo anterior. Vimos que essa sintaxe é um indício da existência do discurso-outro traduzido, corroborando com nossa posição quanto à interincompreensão constitutiva que constitui FD1 e FD2. Desse modo, se na análise que De Certeau faz do que ocorreu em Loudun, o teatro barroco da possessão é a “vitória de uma ordem”, o ato de exorcismo do ritual de libertação e cura é a vitória de uma disputa, de uma polêmica entre iguais em posição assimétrica, onde as condições de possibilidade da subjetividade religiosa afro são determinadas pela hegemonia dos saberes cristãos na formação social brasileira.

Além disso, na intradiscursividade própria do ato de exorcismo, analisamos as condições de participação, da potencialidade subjetiva das posições enunciativas das interlocuções. Observamos novamente a possibilidade do sujeito-fiel ultrapassar o plano temporal em direção ao divino, repetindo as palavras do dizer do sujeito-bispo para com ele executar fórmulas performativas como o queimar os encostos ou expulsá-los. Todas essas fórmulas e seus efeitos performativos respectivos só se dão a partir da observação de condições discursivas específicas, como um posicionamento determinado do corpo do sujeito-fiel na enunciação de *SAI!*.

Finalmente, através da análise da interlocução *Bispo* → *Obreiro*, que fecha o que descrevemos como o ato de exorcismo, pudemos novamente perceber um certo nível de resistência por parte do sujeito-encosto. Tanto a resistência corporal quanto a resistência a responder as questões do sujeito-bispo fazem parte do conjunto de condições de possibilidade da adversidade entre FD1 e FD2, pois é mesmo esperado que assim ocorra, dada a natureza do simulacro produzido por FD1. Se para os sujeitos de FD1 toda entidade que enuncia no espaço do Templo é uma forma diferente do mal, esta não poderia se apresentar de outra forma que não antagonicamente, relutantemente. Contudo, sob as condições do que Oro (2003) chamou de religiofagia, tal resistência tem um final certo: a derrota incondicional, a submissão total do simulacro do discurso do outro à ordem do mesmo.

Desse modo, mais uma vez se atualiza a vitória da luz sobre as trevas, do Bem sobre o Mal, do legítimo sobre o ilegítimo. Terminado o ato de exorcismo, resta confirmar a libertação (cura) através do depoimento do sujeito-fiel libertado. É o que analisaremos no próximo capítulo.

#### 4. O SILENCIAMENTO DA ALTERIDADE NA CONFIRMAÇÃO DA LIBERTAÇÃO

*“o enunciado circula, serve, se esquivava, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou rivalidade...”*

*M. Foucault*

##### 4.1 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA CONFIRMAÇÃO DA LIBERTAÇÃO

Depois da enunciação coletiva repetida da fórmula religiosa *Queima!*, que os sujeitos de FD1 enunciam com um tom agressivo e antagônico, por vezes chegando a bater com os pés no chão demonstrando muita raiva, instaura-se um silêncio momentâneo dentro do Templo da Fé. Todos os olhares se voltam então para o centro do altar, onde algo de mágico acabou de acontecer: um sujeito-fiel foi libertado do jugo que o diabo lhe impunha. Toda a atmosfera de batalha e de guerra que tinha seu início no começo da *invocação do Encosto* (capítulo 2) e seu clímax no *ato de exorcismo* (capítulo 3) agora desaparece dando lugar a uma atmosfera de calma, tranquilidade, própria à visita do Espírito Santo. Automaticamente depois que o sujeito-bispo pára de repetir as fórmulas religiosas *Queima!* ou *Sai!*, uma melodia harmoniosa, produzida por um órgão eletrônico preenche o silêncio assim que o sujeito-libertado toma a palavra.

Nesse capítulo analisamos essa tomada de palavra e suas relações com o todo do ritual, bem como seu lugar na produção do simulacro que descrevemos durante a análise do *ritual de libertação e cura*. Para tal, passamos para as interlocuções presentes na confirmação da

libertação, a saber: *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Fiel* (sujeito-liberto), *Bispo*  $\rightarrow$  *Fiel* (sujeitos-fieis) e *Bispo*  $\rightarrow$  *Deus*.

## 4.2 INTERLOCUÇÕES DA CONFIRMAÇÃO DA LIBERTAÇÃO

Das interlocuções que constituem a confirmação da cura, a interlocução *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Fiel*, tal como a *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Encosto*, do último capítulo, é a única que se apresenta com certa reversibilidade, uma vez que é a tomada de palavra do sujeito-liberto que legitima o poder do Espírito Santo, exercido através da mediação do sujeito-bispo. Dizemos certa legitimidade porque aqui também ao interlocutor cabe apenas responder às perguntas do sujeito-bispo, sem apresentar nenhuma resistência.

### 4.2.1 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* $\leftrightarrow$ *FIEL*

A tomada de palavra da posição enunciativa do sujeito-liberto, que se atualiza após o *ato de exorcismo*, se dá em condições determinadas pelo dizer do sujeito-bispo e, em última instância, pelas coerções semânticas de FD1 em sua relação interdiscursiva com FD2. Também aqui, como na interlocução do exorcismo (*Bispo*  $\leftrightarrow$  *Encosto*), a potencialidade subjetiva do interlocutor obedece ao jogo de perguntas e respostas determinado pelo dizer do sujeito-bispo.

Uma vez eliminada a possessão, a subjetividade do sujeito-liberto implica a exclusão, a interdição do dizer do sujeito-encosto, do dizer desse outro que, a partir desse momento do ritual de libertação e cura, é da ordem do não possível de dizer, do interdito. Nunca foi observado que, depois do ato de exorcismo, algum sujeito-fiel viesse a incorporar um encosto,

o que significa que tanto em FD2 quanto em FD1 há regras discursivas próprias para a possibilidade e legitimação da possessão.

Essa exclusão do dizer do sujeito-encosto e a emergência da subjetividade do sujeito-liberto são marcadas pelo retorno à articulação do contrato social da linguagem de que falávamos ao comentar o trabalho de Michel de Certeau sobre a possessão em Loudun. Vimos que na possessão havia uma desarticulação no postulado eu = nome próprio, decorrente do que De Certeau caracterizou como uma “perturbação que conota a desarticulação do sujeito locutor (“eu”) e de um nome próprio definido”, quando o sujeito enunciava dizendo “eu sou o outro” (DE CERTEAU, 1982, p. 253). A tarefa do exorcista é então identificar esse outro classificando-o dentro de uma ordem de saber que se apresenta como dominante com relação ao dizer do possuído:

O essencial da terapêutica, na possessão, quer seja na África, quer na América do Sul, consiste em nomear, em dar um nome àquele que se manifesta como falante, mas incerto e portanto indissociável de perturbações, de gestos e de gritos. Uma alteração se produz e a terapêutica, ou o tratamento social consiste em dar um nome, já previsto nos catálogos da sociedade, a esta palavra incerta. A tarefa dos médicos e dos exorcistas é a nomenclatura, que visa a classificar as falantes num lugar circunscrito pelo saber que estes médicos ou estes exorcistas detêm (DE CERTEAU, op. cit., p. 245).

Assim, depois de identificar isso que fala como entidade afro, ou seja, classificar o dizer da possessão enquanto simulacro do discurso de FD2, a eficácia do ritual de libertação e cura está na construção e demolição desse lugar do possuído, numa lógica que vai da não-identificação à identificação e, finalmente, termina com a expulsão. Lembramos que a identificação desse lugar em FD1 está intrinsecamente ligada ao discurso de FD2, e esse é o indício de que, diferentemente do que ocorre em Loudun, essa alteração da linguagem pressupõe um outro discurso, do qual pretende-se afastar através da *acusação* e da *condenação*.

Desse modo, o lugar que antes enunciava  $Eu = Exu$ , confirma a eficácia do ritual de libertação e cura respondendo à mesma pergunta do sujeito-bispo com uma resposta diferente:

Sdr75: Bispo: Respira fundo. Como é seu nome?

Fiel: Clarissa.

Sdr76: Bispo: Respira fundo. Como é que é teu nome?

Fiel: Leandro.

O modo de enunciação se transforma com a transformação da subjetividade que emerge no ritual de libertação e cura, pois a formação discursiva prescreve diferentes modos de enunciação para as diferentes posições enunciativas que nela se inscrevem. Assim, enunciar *eu = Clarissa*, *eu = Leandro* implica estar livre de todos os “adjetivos” corporais com que a subjetividade do sujeito-encosto se caracterizava: posição curvada do corpo, voz rouca, agressividade – e assim também estar livre da alteridade negativa, causa do infortúnio e da desgraça. Em outras palavras, representa a volta à identificação plena com FD1, ainda que essa identificação possa ser efêmera como condição de existência do discurso de FD2. Observamos que esse “voltar a si” (eu sou eu) do sujeito-fiel libertado é acompanhado de um ligeiro mal estar e, como já comentamos, às vezes de choro. O sujeito-bispo então recomenda que o sujeito respire fundo, para poder enunciar sua mudança *qualitativa*.

Enunciar seu nome, assumir uma identidade, nesse momento do ritual de libertação e cura, é apresentar-se para a Igreja como *qualitativamente* modificado, quase como outro (sendo o mesmo), livre do mal. É então o modelo ideal-típico de homem que se apresenta à frente de todos – o homem cujo jogo do Mal foi extirpado graças a sua fé no Espírito Santo; seu corpo agora está protegido contra qualquer intervenção espiritual negativa, como que vedado ao

estranho, puro, limpo, liberto. Tão protegido quanto um filho-de-santo que acabou de tomar um passe. A diferença mais marcante, é claro, é o fato de o filho-de-santo continuar aberto ao preceito “varias espíritos numa só cabeça”, enquanto o sujeito-fiel da IURD admitir como única conduta permitida “um só espírito para uma única cabeça”.

Mais um traço da tradução de FD2, o misto de vergonha e alívio que os sujeitos-libertados de FD1 apresentam após o *ato de exorcismo* é oposto ao orgulho e respeito experimentados pelos sujeitos-cavalos de FD2.

Observamos que a mudança qualitativa do sujeito-libertado é também marcada na interlocução pela contraposição, feita pelo dizer do sujeito-bispo, entre a situação anterior do sujeito-fiel e sua situação presente. Para comparar esses dois momentos da representação do sujeito, determinados pela dêixis temporal própria de FD1 (antes-depois do exorcismo), apresentamos inicialmente a seguinte seqüência recortada da interlocução *Bispo*  $\leftrightarrow$  *Fiel*:

Sdr77: P. (bispo): Respira fundo. Como é seu nome?

R. (fiel): Clarissa.

P. Que que houve Clarissa?

R. Olha, minha vida é amarrada desde criança.

P. Desde criança?

R. Meu pai era alcoólatra.

P. Seu pai era alcoólatra?

R. Sim.

R. *A partir de hoje aparece alguém que vai ser feliz nessa família.* Quem crê que através dela, a benção que Deus vai colocar nela vai passar pra toda família? Quem crê nisso?

Fieis: EU.

No dizer do sujeito-libertado se apresentam os enunciados que antes o caracterizavam como sujeito vitimado pelo mal dos encostos nas diferentes interlocuções ao longo do ritual de libertação e cura:

<b>Interlocuções</b>	<b>Seqüências</b>	<b>Formas da representação</b>
<i>Bispo → Fiel</i>	<p> você que entrou aqui aflito</p> <p> você que entrou aqui nesta noite amargurado</p> <p> você que entrou aqui deprimido</p>	<p>Segunda pessoa</p> <p>Você que X</p>
<i>Bispo → Encosto</i>	<p>essa pessoa um dia ela te serviu</p> <p>essa pessoa um dia ela fez a cabeça contigo</p>	<p>Terceira pessoa</p> <p>Essa pessoa (que) X</p>
<i>Bispo → Deus</i>	<p>essa pessoa está sendo vitima do encosto</p> <p>essa pessoa tá sendo vitima da inveja, das maldições</p>	<p>Terceira pessoa</p> <p>Essa pessoa (que) X</p>
<i>Fiel ↔ Bispo</i>	<p>minha vida é amarrada desde criança</p> <p>deixei minha esposa</p>	<p>Primeira pessoa</p> <p>Eu x</p>

Como podemos perceber, esse momento da interlocução *Bispo ↔ Fiel* é o único em que o sujeito-fiel enuncia, ele próprio, sua situação, assumindo seu estatuto de sujeito-fiel em primeira pessoa. Ao fazê-lo, não só confirma o simulacro do discurso de FD2 enquanto causa de seus males, mas confirma também, fundamentalmente, o poder, a eficácia do discurso de FD1, que o possibilita enunciar sua situação como passada, superada, vencida, apresentando-se agora como sujeito-liberto.

Contudo, sua participação é parca e enfatiza prioritariamente suas privações. Não é nem um agradecimento, é como se o que lhe fosse permitido dizer nesse momento se restringisse somente à assunção de sua identidade e à imagem que lhe foi construída ao longo do ritual de libertação e cura. O testemunho da cura, entretanto, pode ser bastante explícito como no exemplo a seguir:

Fiel → Bispo: “Estou curada, graças a Deus”.

#### 4.2.2 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *FIEL*

Já pudemos perceber que, durante a interlocução *Bispo* ↔ *Fiel*, como acontece também na interlocução *Bispo* ↔ *Encosto*, os sujeitos-fieis são interpelados para confirmarem o dizer do sujeito-bispo, ou seja, os preceitos do discurso de FD1, através da exemplaridade seja do sujeito-encosto, seja do sujeito-liberto.

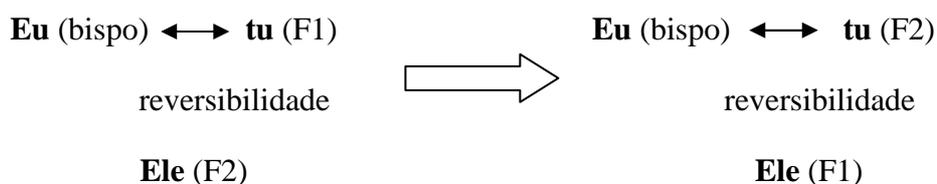
Vimos o modo como essa interpelação se dá na última seqüência discursiva que apresentamos:

[R. A partir de hoje aparece alguém que vai ser feliz nessa família. *Quem crê que através dela, a benção que Deus vai colocar nela vai passar pra toda família? Quem crê nisso?*

Fieis: *EU.*]

Os sujeitos-fieis, ao enunciarem *eu*, instituem no *ritual de libertação e cura* o lugar próprio de sujeito-fiel de FD1, requisitados constantemente a participarem ativamente de todos os momentos do ritual. Desse modo, ao passo que na cena enunciativa do *ato de exorcismo* ora sujeito-encosto era interpelado como *tu*, ora o sujeito-bispo se dirigia

diretamente para os sujeitos-fiéis, aqui o sujeito-bispo alterna seu interlocutor entre o sujeito-liberto, que notaremos F1, e os sujeitos-fiéis, que notaremos F2. Podemos representar tal alternância do interlocutor na cena enunciativa no seguinte esquema:



Na seguinte seqüência exemplificamos o funcionamento desse mecanismo:

Sdr78: P. (bispo): Respira fundo. Como é que é teu nome?

R. (fiel): Leandro.

P. Tá bem agora? Tá leve agora?

R. To.

P. Que que tá acontecendo na sua vida, seus problemas, pro-ble-mas?

R. Deixei minha esposa.

P. Por quê?

R. *Não sei.*

P. Quanto tempo?

R. Doze anos.

P. Cê ama ela?

R. Eu gosto dela.

P. Porque largou ela?

R. *Não sei.*

P. E agora?

R. Vamo vê agora, quando eu chega em casa.

B → F2 Viu só, *gente*? A *pessoa* nem sabe porque faz o que faz. *Ela* passa a ser controlada. Isso é um mal.

B → F1 *Alguém fez alguma coisa* pra separar vocês.

Ocupando o lugar de exemplaridade antes desempenhado pelo sujeito-encosto, agora o sujeito-liberto é o exemplo de como todos estão à mercê dos encostos. A generalização *a pessoa* se estende assim a todo possível sujeito-fiel de FD1.

Nessa seqüência encontramos um dos temas que remete diretamente para a intertextualidade contraditória de FD1: a perda de consciência do sujeito. Segundo aponta Almeida (2003), o protestantismo se opõe a qualquer mediação do sagrado, o que é acompanhado de uma postura de consciência moral diante do mundo, desconsiderando qualquer manifestação divina no mundano, na cotidianidade. No simulacro que FD1 constrói do discurso de FD2, ao mesmo tempo em que elementos do protestantismo são mantidos (condenando a idolatria, a confissão, o batismo de crianças, a infalibilidade papal, a hierarquia eclesial, opurgatório, o mistério da transubstanciação, o culto aos santos e à Virgem Maria), dogmas das religiões afro tais como a imanência do sagrado, a ausência de responsabilidade do sujeito e a perda de consciência são incorporados, fazendo com que a Igreja Universal se situe em uma “dimensão que a aproxima das afro-brasileiras e a distancia do segmento do qual é fruto” (ALMEIDA, op. cit. p. 337). Isso vem ao encontro da concepção da polêmica expressa por Maingueneau, segundo a qual, no espaço discursivo, os pressupostos compartilhados pelas FD em relação importam mais do que suas divergências, ou melhor, o “desacordo pressupõe um conjunto ideológico comum” a partir do qual a recusa ou o compartilhamento de enunciados produz a identidade ilusória (MAINGUENEAU, 1984).

Ao mesmo tempo, como podemos observar na seqüência recortada, o eixo semântico Bem/Mal que regula a produção da tradução de FD2 por FD1 pressupõe a existência de *alguém* (possível sujeito inscrito em FD2) que faça *alguma coisa* (um “trabalho”) para prejudicar o sujeito-fiel de FD1, separando assim os sujeitos em sujeitos do Bem e sujeitos do

Mal, lugar reservado, nesse discurso, aos praticantes das religiões afro. Desse modo, ao instaurar essa divisão maniqueísta, o discurso de FD1 que se apresenta como Universal, acaba por fundar sua identidade na segregação dos sujeitos.

Ao requisitar a anuência dos sujeitos-fieis em frente do altar, o dizer do sujeito-bispo busca a confirmação e a atribuição de um sentido único para o que acabou de ocorrer no altar: o término do jugo do diabo, que, se apresentando como entidade afro, nada mais faz do que exercer seu papel de “Pai da mentira”, o qual a tarefa da hierarquia da IURD é revelar como falso, ilusório, mostrando aos sujeitos-fiéis a verdade através da predominância de um espírito sobre os outros: o Espírito *Santo*.

#### 4.2.3 A INTERLOCUÇÃO *BISPO* → *DEUS*

Essa interlocução conclui o ritual de libertação e cura tal como a recortamos a partir da observação do *corpus*. Nela o dizer sujeito-bispo, com base na ultrapassagem do plano temporal para o divino, é o lugar de mais uma fórmula religiosa cujo efeito performático é a *benção* final do sujeito-liberto, para que este seja protegido de uma nova invasão daquilo que o constitui enquanto sujeito-fiel de FD1.

Assim, o sujeito-bispo pode pedir o auxílio dos sujeitos-fiéis, tal como o faz no momento do exorcismo, pedindo que estes estendam as mãos em direção ao altar, segundo um posicionamento próprio do corpo, condição necessária da eficácia da performatividade religiosa. Com as mãos na cabeça do sujeito-liberto, o sujeito-bispo enuncia a fórmula religiosa a partir do contato deste com Deus, tal como podemos observar na seguinte seqüência discursiva:

Sdr79: Meu Deus, como ministro da Tua palavra, *eu abençôo* a vida dele e da família, pra que a paz volte, e eles sejam mais felizes do que antes de tudo isso acontecer. Como ministro da Tua palavra, *eu abençôo*.

O sujeito-bispo é o único lugar enunciativo habilitado a abençoar dentro do Templo da Fé, tal poder não é compartilhado com os sujeitos-obreiros.

Trata-se de um enunciado performativo dotado de eficácia porque sua produção é a atualização de um conjunto de prescrições próprias de FD1, entre as quais destacamos a legitimidade da posição de sujeito-bispo, sustentada pelo reconhecimento desse lugar por parte dos sujeitos-fiéis (ou seja, o reconhecimento de uma maneira própria de enunciar a bênção, de entoação da voz, de se apresentar vestido de branco, com microfone em mãos, etc.), reconhecimento esse que, ao produzir tal legitimação discursiva do locutor, daquele que fala, está na base de um desconhecimento dos mecanismos que o produzem, ou seja, só é possível a partir de uma inscrição em uma formação discursiva determinada sócio-históricamente.

Também em FD2 há um mecanismo similar de bênção, porém aqui a bênção é dada diretamente pela entidade, sem mediação. A identificação do sujeito-bispo com o poder do Espírito Santo se contrapõe à presença da entidade afro enquanto detentora de fala e ação próprias, na exclusão (parcial) da subjetividade do sujeito-cavalo. Alguns antropólogos argumentam que este seria o ponto de ataque primordial da Igreja Universal contra as religiões afro: seu imediatismo de soluções mágicas, um contato mais direto com a divindade. Isso pode explicar a profusão de atos performativos em FD1, que dão possibilidade de não só os membros da hierarquia religiosa executarem atos mágicos, mas também o próprio sujeito-fiel, tal como descrevemos ao longo da análise. Na necessidade crescente de soluções pragmáticas para os problemas da vida, FD1 incorpora, traduzindo, essa característica de FD2 no seu contato do divino com o mundano, resultando daí uma concepção de sujeito religioso

relativamente mais autônomo, detentor de direitos e poderes de determinação e ação sobre o mundo, ainda que tal ação esteja no nível da ação mágica, propriamente simbólica.

Uma vez abençoado o sujeito-liberto, o ritual de libertação e cura se fecha com mais uma música que indica a passagem para um outro momento, seja da Sessão do Descarrego, seja da Reunião de Libertação. Não consideremos o que segue a essa música como pertencente ao ritual de libertação e cura por se tratar de rituais comuns a todos outros tipos de cultos da Igreja. Em geral, trata-se do momento da oferta, do dízimo, ou de algum informe sobre as campanhas ou correntes organizadas. Transcrevemos uma dessas músicas pela singeleza de seu argumento, aliado a esse momento de *confirmação* geral do discurso de FD1, de sua capacidade de cura, libertação, sempre indissociável da refutação e condenação do discurso de FD2:

*Cristo tem poder,  
Cristo tem poder,  
Na Bíblia está escrito  
E é somente crer.  
Ele é maravilhoso,  
Ele tem todo poder  
Jesus Cristo é poderoso  
Jesus Cristo tem poder*

### **4.3 CONCLUSÕES PARCIAIS**

A partir da análise das interlocuções da confirmação da libertação, podemos enfatizar alguns aspectos importantes do funcionamento discursivo de FD1 em sua relação com FD2.

Notamos inicialmente que esse momento do ritual de libertação e cura ao retorno do sujeito à sua identificação social anterior à possessão, constituindo a afirmação desse retorno a confirmação de sua libertação. Enunciar eu = nome próprio, dada a intradiscursividade do ritual de libertação e cura, ou seja, suas etapas que aqui descrevemos, significa a confirmação de vários pré-construídos de FD1 e de FD2 que estão em relação de sobreposição ou antagonismo, sobretudo de transformação (tradução), tais como a existência do Mal enquanto entidade afro, encosto, a possibilidade (única admitida em FD1) de se libertar desse Mal através do poder do Espírito Santo, a superioridade do Espírito Santo sobre o Encosto, e o poder da Igreja Universal, nos seus pastores, bispos e obreiros, de mediatizar essa transformação qualitativa na vida de seus fiéis. O momento de confirmação da libertação, através da enunciação do sujeito-liberto eu = nome próprio definido, conclui assim não só a eficácia do discurso de FD1, mas afirma a negatividade do discurso de FD2, coisas que são, dada a interincompreensão constitutiva instaurada nesse espaço discursivo, dois lados de uma mesma realidade.

Figura espetacular do ritual de libertação e cura, tanto como lugar do simulacro do outro, enquanto encosto, assim como exemplaridade da possibilidade de libertação, milagre, ultrapassagem entre planos temporal e divino, o sujeito-possesso/libertado é paradigma para todos os que ouvem seu desvio e seu retorno ao seio da normalidade ditada por FD1. Traço fundamental do simulacro das entidades afro, de que tratamos no capítulo anterior, a possibilidade de ser vítima dos encostos abrange, em nível mais estrito, a todos que tiveram algum contato com as religiões afro e, de modo mais abrangente, a qualquer um que possa ver vítima de um trabalho pago por outrem, englobando assim todo interlocutor como possível vítima e, portanto, como possível sujeito-fiel de FD1. Dada a negatividade do sentido relativo às entidades afro na memória discursiva do senso comum, tal associação *entidade afro =*

*diabo* demonstra ter receptividade cada vez maior de sujeitos das mais variadas posições sociais no Brasil, produzindo uma verdadeira “guerra santa no país do sincretismo”.

Ainda sobre o lugar do sujeito-fiel liberto, esse se atualiza como o lugar de um eterno retorno da ação do milagre divino sobre sua necessária contra-parte: o Mal. De fato, a crença na eficácia do ritual de libertação e cura tem no sujeito-fiel libertado a ritualização sempre repetida da esperança e possibilidade da vitória contra o Mal (e assim da confirmação da existência dominante dessas forças antagônicas), e portanto da resposta divina aos clamores mundanos. A intervenção do Espírito Santo resolvendo os infortúnios terrestres está assim intrinsecamente ligada à existência do Mal – dos encostos – representando-se como uma ação combativa, uma resposta à ação maléfica desses espíritos que, por sua vez, têm uma relação íntima com os sujeitos-fieis da IURD. O olhar retrospectivo do sujeito-fiel para suas práticas religiosas anteriores, sob a perspectiva do seu novo lugar de fiel, é um olhar muito próximo ao arrependimento, no qual “o passado não é esquecido, desmemorializado. Ele é constantemente atualizado para ser diariamente exorcizado, sempre renovado e representado no ritual do exorcismo/libertação” (ORO, 1997, p. 21).

O término do ritual de libertação e cura, tal como o concebemos, é mais uma das inúmeras fórmulas mágicas de ação simbólica sobre o real. Entre as condições que propiciaram o conflito regado entre FD1 e FD2 no espaço discursivo que recortamos, está certamente a disputa pela maior funcionalidade, pelo maior pragmatismo da religião na resolução dos problemas da vida mundana. Vimos que o sujeito-fiel de FD1 tem um estatuto jurídico de determinação relativamente autônoma com relação à divindade, sendo inclusive tema do discurso de FD1 a *cobrança* de um aprendizado de como se deve *usar* sua fé para melhorar a situação familiar, financeira, etc. A partir da tradução das entidades afro em formas do mal, a partir da redução ao mesmo, a profissão de fé dos sujeitos-religiosos de FD1 se resume a ensinar/aprender como combater os encostos, causadores dos empecilhos que entravam uma

melhor qualidade de vida. A redução da problemática social ao maniqueísmo Bem/Mal tende a uma simplificação radical das condições sócio-históricas de produção/reprodução da própria vida dos sujeitos de FD1, acobertando as determinações da ordem política e econômica através de uma luta aberta contra as religiões afro e também contra o espiritismo e o catolicismo. A contracapa do livro do Bispo Edir Macedo *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou demônios?*, dedicado “a todos pais-de-santo e mães-de-santo da nossa pátria”, é bastante ilustrativa dessa redução:

Creio ser impossível a um praticante do espiritismo ler este livro e continuar na sua prática. Acredito também ser difícil a um cristão ler este livro e continuar a professar uma fé descuidada e estagnada. Todas as áreas do demonismo são postas a descoberto neste livro; todos os truques e enganos usados pelo diabo e seus anjos para iludir a humanidade são revelados. O leitor será esclarecido sobre a origem das doenças, desavenças, vícios e de todos males que assolam o ser humano (MACEDO, 2002, p. 8).

## CONCLUSÃO

Ao final de nossa investigação sobre o funcionamento discursivo do ritual de libertação e cura da IURD, cientes da possibilidade de outros olhares, devemos buscar um fecho para tudo o quanto dissemos. O olhar que aqui apresentamos é o olhar específico do discurso, do estudo do discurso religioso em Análise do Discurso. Esse é um olhar da determinação do já-dito na produção do dito, da constituição dialógica de qualquer enunciado do discurso. Nesse quadro, não há momento mais terrível do que este para pensar em incompletude da linguagem. Mas, avancemos.

Dada a importância da intertextualidade no discurso religioso, pois se relaciona intrinsecamente com as Escrituras, procuramos investigar relações intertextuais, interdiscursivas, de natureza diferente. Propomos assim uma análise sobre a relação entre a heterogeneidade e as formas de ilusão de ultrapassagem do discurso religioso neopentecostal.

Lembramos que as duas formas de ilusão de ultrapassagem descritas por Orlandi (1987) são a ultrapassagem legítima e a transgressão. Enquanto a identificação dos homens com Deus, caracterizada pelo movimento de cima para baixo, em que Deus compartilha com os homens de seu poder, é uma forma de ultrapassagem legítima para o catolicismo, a transgressão representa a forma ilegítima de ultrapassagem, pois o prazer de transgredir reside no experimentar o lugar do poder absoluto, “no exercício de uma liberdade que se quer sem limites” (op. cit. p. 254).

Na análise do ritual de libertação e cura da IURD constatamos as duas formas de ultrapassagem, como não poderia deixar de ser, em conflito. A ritualização do exorcismo sintetiza a relação entre as formas de ultrapassagem e a ilusão de reversibilidade desse discurso. Nela a verdade é construída através da denúncia da mentira, numa relação fundamental com a mentira do outro, com seu dizer, o discurso desse outro. A tal ponto que, no ritual de libertação e cura, um mecanismo de ultrapassagem legítima denuncia a não-

legitimidade de uma transgressão, que concentra a produção do simulacro do discurso da formação discursiva das religiões afro. Podemos dizer então que a produção do simulacro da alteridade do discurso neopentecostal tem como ponto chave a não-legitimidade da forma de ultrapassagem caracterizada como *possessão*, tão comum aos rituais afro.

Ao longo da análise das partes do ritual, pudemos descrever o funcionamento discursivo dessa relação do discurso com seu outro. No primeiro capítulo, tratamos das formas que a ilusão de reversibilidade apresenta na invocação do Espírito Santo. A partir da análise do funcionamento discursivo das interlocuções, do estatuto jurídico dos interlocutores em relação ao contato divino, pudemos perceber a assimetria fundamental entre o dizer do sujeito-bispo (Sujeito), e o dizer do sujeito-fiel (sujeitos). O dizer do sujeito-fiel é preponderantemente determinado pelo dizer do sujeito-bispo, tende a uma paráfrase do dizer do Sujeito. O sujeito-bispo interpela os sujeitos através de uma formação imaginária de pessoa no fundo do poço, desejosa de mudança imediata. Os sujeitos aqui invocam a divindade do Bem para que essa aja contra a ação da divindade do Mal, os saberes do Mal estão no lugar do já dado, são anteriores à possibilidade de ultrapassagem legítima que concretiza a mudança. Sustentam, através da modalidade de funcionamento do interdiscurso como pré-construído, a invocação da divindade do Bem. Entretanto, seu pertencimento ao ritual de libertação e cura é da ordem da produção do simulacro do discurso neopentecostal, da presença do *outro* traduzido no *um*.

Reconhecer o infortúnio, no ritual, significa admitir a existência dos Encostos como fonte do Mal. Ao interpelar a divindade, os sujeitos justificam seu clamor através da confissão de seu infortúnio, causado por seu próprio relacionamento de qualquer ordem, passado ou presente, com o outro lado da dicotomia Bem/Mal. Durante o ritual de libertação e cura da IURD o Mal é um outro discurso, interpretado de maneira tal que esse outro constitutivo materializa-se no *um* como um simulacro de um discurso *outro*, precisamente do discurso das religiões afro.

Em seus trabalhos, a antropóloga Patrícia Birman tem estudado a re-elaboração que os sujeitos fieis da IURD fazem de seu passado nas religiões afro. Ela tem apresentado essa relação entre lógicas simbólicas como *passagens* do sujeito. Cremos estar contribuindo, com esse trabalho, para uma exploração dessa passagem sob o viés discursivo, o viés da análise da determinação histórica dos sujeitos e dos sentidos através do exame da materialidade lingüística do discurso.

Não pretendemos descrever o mecanismo discursivo do proselitismo, apresentamos antes o funcionamento discursivo de um ritual em que o proselitismo existe em forma de teatro do Bem e do Mal, no qual o Mal é um outro discurso em um só. Os sujeitos desse ritual se dividem entre duas formações discursivas, a de seu próprio lugar, e aquela do lugar do outro, do condenável. Traço fundamental da constituição dialógica desse discurso, esse compartilhamento de saberes não pode se apagar sob o risco de não haver discurso neopentecostal (tal como o descrevemos).

A análise do ritual apresenta as formas materiais da interpelação desse outro do sujeito. Depois da invocação do Espírito Santo, ultrapassagem legítima que sustenta o contato dos sujeitos do plano temporal com o plano divino, dá-se o início da interpelação da alteridade do sujeito, no qual os sujeitos que compartilham saberes de FD1 e FD2 são chamados a se aproximarem do altar, do lugar do Sujeito. Podemos dizer que os sujeitos-fieis que respondem à interpelação do sujeito-bispo compartilham pré-construídos com sujeitos de FD2, condição necessária para haver um lugar onde se interrogará esse outro. É então na invocação do Encosto que a alteridade constitutiva é diretamente interpelada, representando para os sujeitos inscritos em FD1 uma intimação do Espírito Santo ao encosto para que esse se faça presente, tome corpo, enuncie e cale. Através da análise dos processos de designação e adjetivação da interpelação direta do outro, observamos a construção do lugar reservado à alteridade que enunciará dizendo eu, simulacro do lugar das entidades afro. A análise do funcionamento discursivo da interpelação da alteridade apresenta os nomes das entidades afro e pré-

construídos relativos aos seus universos como formas materiais divididas, compartilhadas, verdadeiras arenas. A luta entre formações ideológicas em conflito materializa-se na própria materialidade lingüística. Com base no dispositivo analítico, observamos a tradução do discurso de FD2 na invocação dos mesmos nomes das entidades afro, adjetivando-os, porém, diferentemente. Essa determinação discursiva do *encosto*, do Mal, determina também os sujeitos-fieis, sobretudo aqueles que entram em transe.

O efeito-sujeito da possessão marca a instauração do lugar de dizer do outro dentro do ritual de libertação e cura. Traço fundamental do discurso iurdiano, sua FD *aceita* alguns saberes sobre as religiões afro, os tem como pressupostos, mas *exclui* a legitimidade de uma forma de ultrapassagem própria a essas religiões. A possessão é o lugar do dizer do excluído, do mau sujeito, do efeito de retorno ao saber que transgride a Lei. Mas o dizer do outro aqui nada mais é do que o modo como o dizer de FD1 o diz. Como pudemos observar na análise, na forma de ilusão de reversibilidade que marca a possessão, na cena enunciativa condena-se esse outro que fala no lugar do sujeito-fiel, sua alteridade, e na cena discursiva denuncia-se o Outro do discurso de FD1, através da ritualização do simulacro da ultrapassagem (traduzida para transgressão) legítima do discurso das religiões afro.

Observamos assim que o funcionamento discursivo do ritual evidencia o modo como o discurso de FD1 joga com o discurso de FD2, se aproximando dele mas distanciando-se ao mesmo tempo. O discurso iurdiano, desse modo, concede ao discurso do outro, das religiões afro, um lugar determinado, trabalhando-o. Esse lugar é o lugar do sujeito da transgressão própria ao ritual de libertação e cura da IURD, é o lugar em que se produz o simulacro da alteridade do discurso neopentecostal iurdiano. É, antes de tudo, o lugar da resistência ao discurso no discurso. Daí dizermos que o discurso iurdiano brinca com fogo, apresenta fronteiras fluidas com o discurso das religiões afro, arriscando sua identidade que, sob condição de existência, nunca vai ser assimilada a do outro.

Percebe-se assim que, na análise do ato de exorcismo, na segregação entre os sujeitos-fieis incorporados e os sujeitos-fieis não-incorporados, há bastante resistência por parte dos sujeitos-encostos. Embora não falem muito, apenas quando perguntados, sua maneira de resistir às ordens do sujeito-bispo, seus grunhidos e gritos, sua resistência à cooperação no diálogo são traços que caracterizam um etos agressivo, mesmo selvagem. A resistência se justifica se lembramos da tradução da ultrapassagem legítima (no discurso de FD2) para transgressão (no ritual de libertação e cura). A possessão nas religiões afro não é o lugar de contestação do saber de FD2. No ritual de libertação e cura transgredir é tocar no discurso contrário ao discurso de FD1, pois assim ele é interpretado. As marcas de sua presença pressupõem um certo nível de resistência, pois para um discurso autoritário como o discurso religioso, é importante vencer o argumento do outro, sendo uma estratégia a invocação desse ponto de divergência para corrigi-lo, denunciá-lo. Percebemos então que a relação de forças entre os dois discursos se marca fortemente no etos do sujeito-bispo durante a tentativa de controle do sujeito-encosto que resiste. O lugar do sujeito-encosto é o lugar de uma posição de sujeito em tensão entre as duas FDs. Segundo temos entendido é justamente essa tensão que constrói o simulacro: o discurso religioso neopentecostal, autoritário e, por definição, tendendo a estancar a polissemia, traduz os enunciados de seu outro para eliminar a alteridade que o constitui, daí ser fundamental a divisão do sujeito de FD1 e a existência do lugar de dizer do sujeito-encosto como lugar da contradição inscrita dentro da própria FD.

O momento de costura da heterogeneidade, quando se pretende expulsá-la, e o momento da confirmação da cura, da volta da unidade do sujeito marcada em sua enunciação. A intervenção do Espírito Santo elimina a possibilidade (temporariamente) da manifestação da alteridade que constitui o sujeito-fiel de FD1, repetidamente afastando aquilo que está tão próximo o tempo todo.

Podemos tomar o ritual de libertação e cura como um macro-ato de linguagem, e assim constatamos, como decorrente desse compartilhamento de pré-construídos entre os sujeitos

das duas FDs, uma simetria desse ritual com o funcionamento do *passé* das religiões afro. A busca pela ultrapassagem legítima, a invocação de Deus é uma resposta, uma contra-ação, um contra-passe que se atualiza na ritualização do ato de exorcismo. Quando comparamos o ato de exorcismo das freiras ursulinas analisado por De Certeau, vimos que o discurso dos exorcistas do século XVI dialogava com pedaços de discursos, com pedaços de crenças bastante heterogêneas, não havia uma ordem que indicasse uma unidade. Já o ato de exorcismo do ritual de libertação e cura da IURD é o ponto-chave da relação do discurso iurdiano com o discurso das religiões afro. É o ato sagrado do contrafeitiço, da libertação do feitiço que atrasa a vida. O Mal como outro ganha visibilidade, ganha corpo e voz. Está em todo lugar, sobretudo no corpo de sujeitos divididos.

Embora possamos dizer que a relação entre as formações ideológicas relativas aos saberes das religiões afro e as formações ideológicas do cristianismo em geral nunca foram de aliança, mas sim de conflito, através da denúncia das religiões afro como demoníacas, hoje esse combate discursivo toma formas determinadas pelo crescimento da Teologia da Prosperidade, o que o torna sensivelmente diferente de quando o Estado condenou as práticas religiosas afro ou da perseguição do catolicismo colonial. Voltando à oferta abundante de magia do catolicismo colonial, o discurso neopentecostal racionaliza o uso da fé para obtenção de bens materiais e saúde. O ritual de libertação e cura pode ser lido como um contra-passe que identifica, a um só tempo, religiões afro = Mal = pobreza, doença, vícios, etc. Tomado como único *passé* legítimo, o ritual de libertação e cura busca eliminar a concorrência da oferta de magia para solucionar os problemas diários que se impõem à existência de muitos de nós sob o capitalismo. A concepção de Mal se alarga, se torna visível aos olhos dos fiéis e é uma ameaça à saúde e à prosperidade; a fé se transforma na condição para o consumo.

A racionalização da fé dá lugar ao pragmatismo aliado ao milagre. Um milagre que busca purificar o sujeito da alteridade que o priva da prosperidade. Velhos santos de alhures, agora demônios, apresentam-se com roupas e intenções novas, identificados à figura necessária do

Diabo, que marca o outro lado da dicotomia Bem/Mal no cristianismo. O novo evangelho, a boa-nova de hoje, longe de representar ecumenismo, tolerância, é a acusação da presença ativa da alteridade e, sobretudo, a oferta da via para suportar e vencer o sofrimento: livrar-se do outro, classificá-lo e condená-lo através do contrato com o Espírito Santo. Comparado muitas vezes com um guarda-chuva, na IURD o Espírito Santo faz as vezes de um guarda-costas imbatível e imprescindível para os fiéis ávidos de prosperidade e saúde, que agora têm que se haver não só com seus semelhantes, mas com os simulacros de deuses que são seus algozes.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. In: ORO, Ari ; CORTEN, André ; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus : Os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. 8. ed., Rio de Janeiro, Graal, 2001.
- AUSTIN, John L. **Quando Dizer é Fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Hétérogeneité montréalaise et hétérogeneité constitutive: éléments pour une approche de l'autre dans le discours. In : **DRLAV**, 26, 1978, pp. 91-151.
- BAKHTIN, Mikhail (VOLOCHINOV). **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 2002.
- BARROS, Mônica do Nascimento. **A batalha do Armagedom: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus**. Belo Horizonte, UFMG, 1995. Dissertação de Mestrado.
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BENVENISTE, Émile. "Da subjetividade na linguagem". In: **Problemas de lingüística geral 1**. Campinas, São Paulo: Pontes/ Editora da Unicamp, 1991, 3. ed. pp. 284-293.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, ISER, v. 17, nn. ½, pp. 90-109, 1996.
- \_\_\_\_\_. **O que é umbanda**. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985. Coleção Primeiros Passos n. 34.
- BROOK, Peter. **O teatro e seu espaço**. Rio de Janeiro: Vozes, 1970.
- CORRÊA, Manoel Luiz G. **As vozes prementes**. 2. ed., Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.
- CORTEN, André. **Alchimie politique du miracle: discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine**. Montréal/Québec : L'Univers des discours, 1999.
- COURTINE, Jean-Jacques. Analyse du discours politique. In : **Langages** n. 62, Larousse: Paris, juin 1981.
- DE CERTEAU, Michel. A linguagem alterada. In: \_\_\_\_\_. **A Escritura da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- \_\_\_\_\_. **The possession at Loudun**. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **A lógica do sentido**. São Paulo: Editora da USP, 1974.

DUCROT, Oswald. “Esboço de uma teoria polifônica da argumentação”. In: **O dizer e o dito**. Campinas, São Paulo, 1987, pp. 161-218.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**, 7. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**, 7. ed., São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et alii. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994. pp. 67-99.

GADET, F.; HAK, T. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos**. São Carlos: ClaraLuz, 2004.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do Acontecimento**. Campinas: Pontes, 2002.

HENRY, Paul. Construções relativas e articulações discursivas. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, n. 19, pp. 43-64. Campinas, IEL, UNICAMP, 1990.

INDURSKY, Freda. **A fala dos quartéis e as outras vozes**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos e Guias : Deuses ou Demônios?** Rio de Janeiro: Universal Produções, 2002.

MAINGUENEAU, Dominique. **Genèses du discours**. Bruxelas, Pierre Mardaga, Editeur, 1984.

\_\_\_\_\_. **L’analyse du discours : Introduction aux lectures de l’archive**. Paris, Hachette, 1991.

MALDIDIER, Denise. (Re)lire M. Pêcheux aujourd’hui. In : PÊCHEUX, M. **L’inquietude du discours**. Textes choisis et présentés par D. Maldidier. Paris : Cendres, 1990.

MARIANO, Ricardo. A Igreja Universal no Brasil. In: ORO, Ari ; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus : Os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003, pp 53-67.

NETO, F. RIVAS. **Lições Básicas de Umbanda**. Rio de Janeiro: Freira Bastos, 1991.

ORO, Ari. (org.) **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), 1994.

\_\_\_\_\_. O Espírito Santo e o Pentecostalismo. In: **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 25 – no. 107, Março 1995, pp. 87-101.

\_\_\_\_\_. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**. Porto Alegre: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. “Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?”, **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano 1, n. 1, 1997, pp. 10-36.

\_\_\_\_\_. O “Neopentecostalismo Macumbeiro”, um estudo acerca do embate entre a Igreja Universal e as Religiões Afro-brasileiras. Texto apresentado em Mesa Redonda no 24º congresso da Associação Brasileira dos Antropólogos, Recife, 2004.

ORO, Ari ; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus : Os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 2. ed., Campinas: Pontes, 1987.

\_\_\_\_\_. **Interpretação: leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

PÊCHEUX, Michel. **Discurso, estrutura ou acontecimento**, 3. ed., Campinas: Pontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. Análise automática do discurso (AAD-69). IN: GADET, F.; HAK, T. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. Effects discursifs liés au fonctionnement des relatives en français. **Recherches en Psychologie Sociale**, n. 3, pp. 97-102, 1981.

PÊCHEUX, Michel ; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso : atualização e perspectivas. IN: GADET, F.; HAK, T. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

REBOUL, Olivier. **Langage et Idéologie**, PUF, Paris, 1980.

SILVEIRA, Verli F. Petri. **Imaginário sobre o gaúcho no discurso literário: da representação do mito em Contos gauchescos, de João Simões Lopes Neto, à desmitificação em Porteira Fechada, de Cyro Martins**. Tese (doutorado em Análise de Discurso) apresentada ao PPG-Letras da UFRGS, Porto Alegre, 2004, 357 f.

SITE : [www.arcauniversal.com.br](http://www.arcauniversal.com.br)

TODOROV, Tzvetan. **Mikahil Bakhtine: le prince dialogique**. Paris : Éditions du Seuil, 1981.