

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGÜÍSTICA

EDITE LUZIA DE ALMEIDA VASCONCELOS

**O DISCURSO RELIGIOSO E A CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE  
DAS MISSIONÁRIAS BATISTAS**

Maceió

2006

**O DISCURSO RELIGIOSO E A CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE  
DAS MISSIONÁRIAS BATISTAS**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de mestre, na área de concentração em Lingüística, do Programa de Pós-graduação em Letras e Lingüística, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal de Alagoas.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Virgínia Borges Amaral

Mestranda: Edite Luzia de Almeida Vasconcelos

Maceió

2006

TERMO DE APROVAÇÃO

**Edite Luzia de Almeida Vasconcelos**

**O DISCURSO RELIGIOSO E A CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE  
DAS MISSIONÁRIAS BATISTAS**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, no Curso de Pós-Graduação em Letras e Linguística, pelo Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal de Alagoas.

Banca Examinadora:

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Virginia Borges do Amaral

Centro de Ciências Humanas Letras e Artes

Centro de Ciências Sociais e Aplicadas

Universidade Federal de Alagoas

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Maria Florêncio Gama

Centro de Educação

Universidade Federal de Alagoas

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria do Socorro Aguiar de Oliveira Cavalcante

Centro de Ciências Humanas Letras e Artes

Centro de Educação

Universidade Federal de Alagoas

Maceió, 07 de março de 2006.

Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?

(Foucault)

Eu sou o Alfa e o Omega, o princípio e o fim, diz o Senhor, que é, e que era, e que há de vir, o Todo-poderoso.

(São João).

## RESUMO

Este trabalho analisa o discurso religioso das missionárias Batistas, compreendendo-o como prática discursiva utilizada pelo locutor para reproduzir a unicidade do dito divino, objetivando a manutenção da homogeneidade da formação discursiva religiosa e da unidade identitária do sujeito. A análise e a explicitação dos conceitos discutidos sustentam-se no referencial teórico-metodológico da Análise do Discurso de linha francesa porque parte do princípio de que todo discurso é ideológico, portanto apaga suas contradições através da evidência da unidade do sentido e do sujeito. A interlocução com essa linha teórica possibilitou o desvelamento do funcionamento discursivo da paráfrase, do silenciamento e do movimento do sujeito, demonstrando que a identidade discursiva se constitui pelo modo de representação do sujeito. Com isso, constatamos que a formação discursiva religiosa se caracteriza pela tentativa de fechamento do sentido e pela tentativa de centramento do sujeito, assujeitado às idéias religiosas e ideológicas.

PALAVRAS-CHAVE: DISCURSO RELIGIOSO - HOMOGENEIDADE -  
CENTRAMENTO - SENTIDO - SUJEITO - IDENTIDADE.

## ABSTRACT

This search analyses the religious speech of Baptist missionaries women, understanding it as discursive practice in use by the announcer as a mean to reproduce the uniqueness of divine thought, purposing to maintain homogeneity in the religious discursive formation and in the subject identity unity. The analysis and the explanation of the concepts on discussion gain support in the theoretical-methodological reference from the French Discourse Analysis once that reference has as a principle that all speech is ideological, therefore it deletes its contradictions through evidences of the unity of the meaning and of the subject. A dialogue with that theoretical line turned possible to discover how some elements work in the discursive plan, such as the paraphrase, the unspoken and the moving of the subject, demonstrating that a discursive identity is brought up by the subject representation means. By this way, this search shows up that a religious discursive formation features itself by the attempt of closing the meaning and by the attempt of the subject centralization, one submissive to religious and ideological thought.

KEY WORDS: RELIGIOUS SPEECH - HOMOGENEITY - CENTRALIZATION - MEANING - SUBJECT - IDENTITY.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I: FILIAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS	17
1.A ESCOLHA TEÓRICA	17
Condições de Produção do Discurso, Formação Discursiva e Formação Ideológica	20
2. A ESCOLHA METODOLÓGICA	22
2.1. O <i>Corpus</i>	22
1.Constituição do <i>Corpus</i>	23
2.1.2.Os Sujeitos da Pesquisa	25
CAPÍTULO II: A VOZ DE DEUS	28
1. A DENOMINAÇÃO BATISTA E O TRABALHO DE MISSÕES	28
1.1. A Participação da Mulher Batista na Religião e na Sociedade	31
2. COMO NASCE O SAGRADO?	37
3. A PALVRA E A “PALAVRA”	40
3.1. A Palavra dos Homens	41
A. Por Ferdinand de Saussure, Palavra: Signo, Valor	41
B. Por Émile Benveniste, Palavra: Contexto, Discurso	42
C. Por Mikail Bakhtin, Palavra: História, Ideologia	44
3.2. A Palavra de Deus	47
3.3. E Assim Foi...	49
CAPÍTULO III: O DISCURSO RELIGIOSO	51

CAPÍTULO IV: O DISCURSO DA FÉ: SENTIDO, SUJEITO, IDENTIDADE	63
1. FÉ CEGA, FACA AMOLADA? PARÁFRASE E POLISSEMIA	64
2. SILENCIAMENTOS	72
2.1. Calar, Falar, Dizer	74
3. MOVIMENTO: SUJEITO E SENTIDO	83
3.1. Você e A gente: Texto e Discurso	86
CONCLUSÃO	102
BIBLIOGRAFIA	106

## INTRODUÇÃO

A comunidade religiosa dos protestantes vem ganhando visibilidade e aparecendo como objeto de estudos de cientistas políticos, antropólogos e sociólogos, os quais, desde a década de 1980, tentam entender a crescente conversão dos brasileiros às mais de 100 denominações evangélicas que existem no país. A Religião Protestante multiplica-se a uma faixa três vezes maior do que a de crescimento populacional do país, resultando em 16 milhões de convertidos, o que parece permitir afirmações como a seguinte: “o maior país católico é agora também o terceiro maior do mundo em número de protestantes” (WRIGHT, 1997)<sup>1</sup>. Segundo a mesma reportagem, a comunidade evangélica cresce também na pirâmide social.

A pesquisa realizada pelo ISER - Instituto de Estudos da Religião (FERNANDES et al., 1998)<sup>2</sup> elenca cinco fatores para justificar o interesse dos pesquisadores pelos evangélicos, dos quais destacamos dois, que acreditamos funcionarem como as mais importantes estratégias de divulgação da religião. Um deles é a visibilidade conseguida através de grandes e, quase sempre, pomposos templos, construídos em locais de destaque. Essa visibilidade cresce vertiginosamente quando acrescentamos o aparato midiático televisivo; além disso, a visibilidade é alcançada através da desenvoltura com que seus membros falam de Cristo em locais públicos. O outro fator refere-se à presença dos evangélicos na vida pública, para além dos domínios da religião, inclusive na vida política.

---

<sup>1</sup> Reverendo Jaime Wright, em entrevista à revista Veja.

<sup>2</sup> Pesquisa desenvolvida pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), em 1994, durante a campanha política presidencial, sob a coordenação do antropólogo Rubem César Fernandes, então secretário-executivo do ISER.

Além das estratégias supracitadas, junto com a *Veja* destacamos o trabalho editorial comparável apenas às casas que produzem livros didáticos<sup>3</sup>, o que transformou os evangélicos em leitores obstinados da Bíblia, jornais e livros religiosos, além de uma rede de escolas para formação dos seus adeptos, prioritariamente, nos níveis fundamental e médio e os seminários que dão formação superior, segundo os depoimentos<sup>4</sup>.

Esse crescimento é atestado pelos dados do IBGE, do censo de 2001, segundo os quais os evangélicos, em 1991, eram 13.139.285 (8,98%) e os católicos 121.812.771, com 82,97%. No Censo Demográfico de 2001, as religiões protestantes apresentavam um total de 26.166.930, (15,45%) de seguidores, no ano de 2000; a religião Católica Apostólica Romana, neste mesmo ano, tinha 124.976.912 seguidores, correspondendo a 73,77 por cento. Extrai-se dos dados do IBGE que o número de seguidores da Religião Evangélica quase dobrou em apenas dez anos.

Os dados apresentados acima levam-nos a uma questão primeira: se os evangélicos reproduzem-se tão rapidamente, produzem a multiplicação de templos e de livros, produzem também a multiplicação do saber? Segundo a mesma reportagem, sim.

Num país onde a educação é uma desgraça, embora seja fator decisivo no destino de qualquer pessoa, o costume protestante de promover a leitura cotidiana da Bíblia, e, mais do que isso, de obrigar o fiel a ler os textos sagrados antes de convertê-lo, transformou-se numa verdadeira revolução educativa. (Rev. WRIGHT, 1997).

A questão, porém, ainda perdura. Na verdade, outras questões desdobram-se. Que revolução educativa é essa? Essas leituras têm a função libertadora ou, contraditoriamente, opressora? A partir dessas leituras, o leitor cria suas próprias significações ou re-significações para o que lhe é apresentado? Tais leituras dão ao seu leitor uma voz, uma nova voz ou é uma forma de silenciá-lo? E as perguntas que interessam mais estreitamente a este

---

<sup>3</sup>.Segundo a *Veja*, os livros didáticos têm clientela garantida pelo governo, através de seus programas educacionais.

<sup>4</sup> Os depoimentos de pastores, missionários e membros em geral da Igreja Batista ajudaram a esclarecer questões sobre essa comunidade. Compõem-se de conversas informais presenciais ou *online*, registradas à mão.

trabalho: o acesso a um universo tão vasto de leituras reflete-se no discurso do fiel? De que modo? Como é constituído esse discurso? Como isso contribui na formação da identidade da comunidade?

As interrogações são muitas e a persecução a algumas perguntas, com o objetivo de promover a reflexão, resultaram na presente dissertação. Tais inquietações, no entanto, iniciaram-se quando começávamos a nossa atuação como professora de escolas públicas, em diferentes séries do ensino fundamental, e, posteriormente, no médio e pós-médio, a partir de nossa observação das conversas de/com alunos, durante os intervalos de aula, até mesmo no transcurso de algumas delas, quando se podia notar a paixão com a qual alguns alunos - pré-adolescentes, adolescentes e adultos - discutiam o tema religião com os colegas e com a professora. Nessas discussões, observamos que muitos alunos-fieis nem sempre sabiam contextualizar o significado de palavras e de citações que faziam da Bíblia e que tentavam explicações “segundo a compreensão do pastor” da sua igreja.

Ainda contribuiu para o nosso interesse, a convivência com membros da família que eram, e ainda são, evangélicos de diferentes faixas etárias que possuíam uma aparente habilidade lingüística, sobretudo oral. Além disso, a intrigante e surpreendente constatação de que pessoas “analfabetas” “liam” a Bíblia com certa desenvoltura também ajudou a estimular o nosso interesse para desenvolver esta pesquisa. Isso nos acenou com a possibilidade de que a projeção alcançada pelos protestantes era dada pela língua, através do discurso adotado como ferramenta de trabalho e de identidade religiosa.

Esta dissertação é, pois, motivada a refletir o discurso religioso protestante, a partir do discurso das missionárias batistas, considerando-se que o discurso das missionárias é atravessado por outros discursos. O sujeito locutor desse discurso tem sua identidade formada e transformada no interior da representação do sujeito, através dos processos de discursividade. No entanto, esse discurso resulta na tentativa de apagamento da alteridade e

apresenta forte tendência ao fechamento do sentido com o intuito de manter o discurso religioso homogêneo e o sujeito unificado.

Nossa escolha metodológica frutificou à proporção que amadurecia o nosso antigo desejo de examinar “problemas na/pela linguagem” através das vias vicinais do que agora enxergamos como caminho principal e compreendemos como discurso. Portanto, no encaixe do texto - enquanto objeto empírico - ao discurso - enquanto objeto teórico -, buscamos, neste percurso, compreender o funcionamento do discurso religioso batista.

A metodologia adotada considerará a formação discursiva definida a partir do trabalho do interdiscurso. Isso implica em aceitar que o discurso mantém uma relação com elementos construídos em outros discursos anteriores e independentes dele. Assim, os elementos pré-construídos<sup>5</sup> farão trabalhar a memória discursiva que é constituída de “formulações que repetem, recusam e transformam outras formulações” (MAINGUENEAU, 1993, p. 115).

Na Teoria da Análise do Discurso, a delimitação do *corpus* não segue critérios empíricos, mas sim teóricos. De modo que o nosso traçado metodológico não pressupõe a exaustividade horizontal, ou seja, a exaustividade em relação ao objeto empírico, - o texto -, que neste nosso caso refere-se às transcrições das entrevistas das missionárias batistas. O nosso percurso teórico-metodológico, portanto, será trabalhado em relação à exaustividade vertical, em profundidade, que está relacionada com os objetivos pretendidos e com a temática em análise (ORLANDI, 2003). Assim, nossa análise trabalhará a materialidade lingüístico-discursiva, colocando em relação de interdependência os mecanismos interdiscursivos e intradiscursivos.

---

<sup>5</sup> Pêcheux dirá que o encadeamento pré-construído e a articulação são “determinados materialmente na própria estrutura do interdiscurso” (1995, p. 162). Aprofundaremos o conceito de pré-construído e abordaremos o conceito de articulação adiante.

Seguindo este traçado, a análise será engendrada através dos mecanismos discursivos disponíveis no texto, compreendido enquanto materialidade lingüístico-histórica, que será remetido ao discurso, às formações discursivas e às formações ideológicas.

O nosso *corpus* compõe-se de textos adotados como material empírico. Esses textos são transcrições grafemáticas das entrevistas gravadas das missionárias batistas de onde retiramos os recortes discursivos para a análise do discurso das missionárias.

Nesta pesquisa, durante as transcrições grafemáticas, ou seja, durante a passagem do texto da forma oral para a forma escrita, evitamos a repetição de palavras e de expressões que é um mecanismo característico da oralidade, bem como optamos por escrever as palavras de acordo com a ortografia padrão, não registrando as reduções geradas pela fala. Esse procedimento não acarreta perdas analíticas por tratar-se de pesquisa na área de semântica, orientada pela teoria e pela metodologia da Análise do Discurso. Nessas transcrições, o termo (inint) significa que o fragmento oral não foi compreendido, está ininteligível.

As paráfrases que formam o nosso *corpus* estão relacionadas a dois recortes discursivos (R01) e (R02). Para a análise dos silenciamentos, inicialmente retiramos recortes do nosso *corpus* que possibilitaram a elaboração dos diferentes silenciamentos. Em seguida, agrupamos os recortes de acordo com o silenciamento a eles relacionados. Os movimentos do sujeito foram trabalhados através do funcionamento discursivo dos pronomes *você* e *a gente*, dos recortes discursivos retirados do *corpus*.

Na exposição, incluímos trechos de depoimentos de missionários, pastores e membros em geral da Igreja Batista que possibilitaram esclarecimentos fundamentais para a compreensão de algumas definições de termos religiosos, bem como para compreender algumas práticas da comunidade.

Neste trabalho, o uso do dicionário torna-se pertinente porque se coaduna com a rigidez do discurso religioso. Assim, utilizamos, também, esse suporte lingüístico para

auxiliar a análise de alguns recortes dos textos transcritos das missionárias, buscando identificar o funcionamento da paráfrase e do silenciamento.

Para identificar os recortes discursivos, usamos (E) para indicar as entrevistas, (R), os recortes e (P), as paráfrases. Na análise, no item 1 - Fé Cega, Faca Amolada? Paráfrase e Polissemia, usamos os recortes (R01) e (R02); no item 2 - Silenciamentos, usamos os recortes de (R03) até (R10), e, no item 3, - Sujeito e Movimento, usamos os recortes de (R11) até (R44).

Apesar de não considerarmos este um trabalho específico sobre gênero, a definição dos sujeitos da pesquisa segundo esse critério não nos foi desfavorável. Ao contrário, pois é significativo que a mulher, engajada nas transformações sócio-históricas, através da crítica e das práticas feministas, tenha assumido uma posição fundamental para o entendimento do conceito de gênero, e, como consequência, tenha conseguido um espaço relevante nos movimentos que repensaram os conceitos relativos ao sujeito e à identidade, como aponta Hall (2003).

Enquanto integrante dos movimentos de ruptura em diferentes épocas, portanto, foi natural que a mulher buscasse seu lugar no espaço público, o que foi possível, em certa medida, também, pela sua inclusão nas religiões protestantes, notadamente a Batista (SILVA, 1998).

Assim, a nossa escolha pelo gênero mulher, não apenas atende a uma necessidade metodológica, quanto ao limite quantitativo dos sujeitos pesquisados, e, por conseguinte, do material a ser analisado, mas também atende, pela tangente, a uma urgência de revisão e de atualização conceitual própria aos estudos sobre identidade que apontam o lugar da mulher na religião e na sociedade.

Para atingir nossos propósitos, dividimos este trabalho em quatro capítulos. O primeiro capítulo, intitulado Pressupostos Teórico-Methodológicos, apresenta a nossa filiação à

Análise do Discurso da linha francesa, trazendo para a discussão alguns conceitos dessa teoria, como formação ideológica, formação discursiva, condições de produção, discurso, interdiscurso, intradiscurso. Além disso, apresenta a proposta metodológica, explicitando como foi composto o *corpus*, como foram constituídos os sujeitos da pesquisa e como foram definidos os recortes, as paráfrases e os silenciamentos.

No segundo capítulo, intitulado A Voz de Deus, buscamos demonstrar como o trabalho de missões foi fundamental para a expansão e fixação da denominação Batista e o que significou, para a mulher, o discurso de igualdade entre os gêneros, difundido pelos batistas. Propomos uma reflexão sobre a lexia palavra, buscando compreender como ela torna-se sagrada, colocando-a em contraponto com a palavra dos homens, a partir dos pensamentos de Ferdinand de Saussure, Émile Benveniste e Mikhail Bakhtin, para refletir sobre o sentido incompleto da “palavra não-sagrada” e a unicidade de sentido da “palavra quando divinizada”.

Escrevemos o terceiro capítulo, intitulado O Discurso Religioso, com o intuito de refletir as características desse discurso, buscando demonstrar o duplo assujeitamento do sujeito religioso, isto é, a sua submissão à determinação religiosa e à ideologia, a partir dos conceitos de interpretação e de paráfrase, de Orlandi (1996; 1986, respectivamente) e das modalidades de tomada de posição, de Pêcheux (1995).

No quarto capítulo, intitulado O Discurso da Fé: Sentido, Sujeito, Identidade, analisamos o *corpus* com o objetivo de demonstrar que a identidade do sujeito constitui-se pelo modo de representação desse sujeito. Para isso, retomamos os conceitos de paráfrase e de polissemia e acrescentamos os de silenciamento e de movimento de centramento. Explicitamos que esses mecanismos discursivos atuam para possibilitar ao locutor o papel de representante do discurso divino.

Assim, neste trabalho, com o intuito de compreender o discurso religioso, buscamos identificar as estratégias discursivas da comunidade que atua na propagação da fé, dentro da

denominação Batista e como tais estratégias contribuem para o sentido de salvação eterna e para a constituição identitária dos sujeitos. Para isso, elaboramos a hipótese geral de que a identidade se constitui pelos modos de representação do sujeito, através dos processos discursivos em análise.

Desse modo, neste trabalho sobre a constituição da identidade do discurso das missionárias batistas, chegamos a resultados relativos a sua constituição identitária, a partir da análise dos recortes do seu discurso, buscando compreender a forma de constituição do discurso do qual fazem parte. Também pretendemos que seja possível, a partir deste trabalho, angariar subsídios para que, em momento posterior, possamos analisar o discurso e compreender os modos de representação e sua relação com as práticas quotidianas, quanto à constituição da identidade em sujeitos que têm o atravessamento do discurso religioso com a construção do conhecimento, quer seja o discurso pedagógico, quer seja o discurso científico.

Tal pretensão vincula a problemática da constituição da identidade à discussão da constituição da formação discursiva, retomando o percurso da interlocução entre Michel Foucault e Michel Pêcheux, haja vista a fundamental relação da formação discursiva com a problemática da constituição do sujeito e do sentido.

## CAPÍTULO I - FILIAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

### 1. A ESCOLHA TEÓRICA

A Análise do Discurso da escola francesa tem como objeto de estudo o discurso que articula os fenômenos lingüísticos e os discursivos que são sociais e históricos, considerando as relações de poder para determinar os processos de significação.

Para Orlandi discurso é “palavra em movimento, prática de linguagem [...] o homem falando” (2001, p.15). Bakhtin corrobora este entendimento ao dizer que, “um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social), como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo” (1992, p. 31). Depreende-se das citações acima que tal produto é resultado do processo de interação entre sujeitos historicamente determinados e intermediados pela linguagem. Por isso Bakhtin assegura que a palavra ou o uso que se faz dela “é o modo mais puro e sensível de relação social” (1992, p. 31). Considerando esses aspectos, o discurso deve ser analisado a partir de suas condições de produção.

As condições de produção do discurso designam, principalmente, as representações imaginárias (PÊCHEUX, 1990) que os interlocutores fazem de sua própria identidade e da identidade do outro. As representações imaginárias ou formações imaginárias<sup>6</sup> são as imagens do sujeito, ou seja, quem fala - e do objeto, isto é, do que se fala - que resultam de projeções (ORLANDI, 2003), o que configurará o lugar<sup>7</sup> de onde falará o sujeito.

---

<sup>6</sup> Retomaremos esse conceito mais adiante, no capítulo IV, item 3.

<sup>7</sup> Utilizaremos ‘posição’ ou ‘lugar’. Cf. o capítulo IV, item 3, neste trabalho.

Tais representações se constituem através da memória discursiva, ou seja, do que já foi dito e do que já foi ouvido.

Segundo Orlandi (2003), as condições de produção implicam que a língua é sujeita ao equívoco e à historicidade, o que permite entender a dialética do movimento do processo de constituição do discurso quando “um outro discurso” se constitui a partir de “discursos já existentes”, num trabalho do interdiscurso. Segundo Amaral:

As condições de produção de um discurso, pois, estão relacionadas à totalidade do processo sócio-histórico, um processo social em movimento que supõe indivíduos em relação com a cultura, a sociedade e a economia, tudo isso constituindo a substância da história (2005, p. 35).

A concepção de condições de produção de Amaral representa o espaço das contradições das relações sociais que geram relações de poder; é quando o discurso cumpre sua função ideológica.

Assim, considerando as diferenças na concepção de processo sócio-histórico das autoras, a compreensão do conceito de condições de produção permite uma análise voltada para o processo de produção do sentido. Assim, o sentido é originado nos conflitos sociais, impulsionados pelos interesses das formações ideológicas, porém dado pela memória discursiva. A análise, então, procura saber como o sentido se constituiu antes do conhecimento ser sedimentado. Em decorrência, tal análise busca depreender todos os sentidos possíveis dados pelas condições em que foi produzido o discurso, remetendo-o à historicidade. As condições de produção, portanto, referem-se à conjuntura sócio-histórica que deve ser considerada na análise de um enunciado, entendido como materialidade do discurso.

Na Análise do Discurso, o sentido é definido a partir de três regiões de conhecimento: a) a teoria da sintaxe da enunciação; b) a teoria da ideologia e c) a teoria do

discurso, que é a determinação histórica dos processos de significação, considerando-se que as três teorias são atravessadas por uma teoria do sujeito de natureza psicanalítica.

Conforme delineado, o quadro epistemológico da Análise do Discurso procura articular o lingüístico como teoria ao mesmo tempo dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação, o materialismo histórico como teoria das formações sociais e de suas transformações e a teoria do discurso como teoria da determinação histórica dos processos semânticos (PÊCHEUX, 1995).

De acordo com o quadro acima, o sentido pode ser trabalhado pelo processo discursivo, entendido como “o sistema de relações de substituição, paráfrases, sinônimos, etc., que funcionam entre elementos lingüísticos –‘significantes’- em uma formação discursiva dada” (PÊCHEUX, 1995, p. 161) e em uma dada formação ideológica, responsável pelos processos de produção, reprodução e transformação das relações sócio-históricas.

Segundo Amaral, “as formações ideológicas cumprem sua função na determinação dos sentidos das palavras porque as inscreve nos *processos discursivos* das formações discursivas que as representam” (1999, p. 29). Desse modo, conforme o seu discurso, um sujeito é inscrito em uma ou até mesmo mais de uma dada formação discursiva e em uma dada formação ideológica com a qual se identifica.

A formação discursiva e a formação ideológica, nas quais o sujeito está inscrito, delimitam sua identidade discursiva e ideológica, porque determinam o que pode e deve ser dito a partir de uma dada posição num dado contexto. Entendendo que a linguagem é não-transparente, o conceito de formação discursiva considera que apenas uma parte do dizível é acessível, apagando o que não pode e não deve ser dito.

Assim, a evidência do sentido constituído no interior de uma formação discursiva é um efeito do trabalho da ideologia que funciona como mecanismo de controle das ações dos homens, através do apagamento de outro sentido possível. Tal apagamento serve para orientar

as práticas sociais, pois o que é apagado corresponde aos sentidos não acessados, porém possíveis. Através da evidência do sentido dado pela linguagem, o sujeito é instituído em uma dada formação ideológica pela qual ele é identificado como sujeito ideológico. Os sujeitos, em constante relação, assumem diferentes posições em uma ou várias formações discursivas e em dada formação ideológica, pois “as relações de linguagem são relações de sujeito e efeitos de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados” (ORLANDI, 2001, p. 21). Daí a definição de discurso feita por Orlandi, a partir de Pêcheux como “efeito de sentido entre locutores” (2001, p. 21).

Assim, a linguagem é compreendida fora do âmbito exclusivo da língua, fora do pólo da dicotomia saussureana, portanto como elemento social. O fragmento seguinte é esclarecedor:

Essa instância da linguagem é a do discurso. Ela é um modo de produção social, não é neutra, inocente (na medida em que está engajada numa intencionalidade) e nem natural, por isso é o lugar privilegiado de manifestação da ideologia (...) a linguagem é o lugar de conflito, de confronto ideológico, não podendo ser estudada fora da sociedade, uma vez que os processos que a constituem são histórico-sociais. (BRANDÃO, 1993, p. 12).

Tal lugar é, portanto, o das condições de produção do discurso a serem consideradas na análise do enunciado, pela perspectiva do interdiscurso e do intradiscurso, cujos conceitos serão abordados mais adiante.

### 1.1. Condições de Produção do Discurso, Formação Discursiva e Formação Ideológica

O sentido de uma palavra é dado considerando a posição do sujeito que a emprega, sendo que a posição se refere ao lugar social de onde fala o sujeito, isto é, a formação discursiva que, por sua vez, relaciona-se com uma determinada formação ideológica.

Nesse contexto, o conceito de formação discursiva é importante porque permite identificar o funcionamento dos processos discursivos. Uma formação discursiva, portanto, se define, segundo Orlandi “como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição em uma conjuntura sócio-histórica – determina o que pode e deve ser dito” (2003, p. 43). Como consequência, tem-se que ‘o que pode e deve ser dito’ pelo sujeito se inscreve “em uma formação discursiva e não outra para ter um sentido e não outro”. (ORLANDI, 2003). Desse modo, na instância do discurso, o sentido se constitui em função de uma formação discursiva, inserida em uma formação ideológica. O conceito de formação discursiva é dado por Pêcheux como aquilo que,

numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) (1995, p. 160).

A noção de formação discursiva como o que pode e deve ser dito de determinada posição ideológica não pressupõe homogeneidade ou que funcione de forma compartimentalizada. Ao contrário, as formações discursivas são constituídas pela contradição e pela heterogeneidade, “suas fronteiras são fluidas, configurando-se e reconfigurando-se continuamente em suas relações” (ORLANDI, 2003, p. 44).

Visto desse modo, compreender o funcionamento das formações discursivas é fundamental para a compreensão dos conceitos de interdiscurso, de intradiscurso e de contexto de produção. Tais noções são basilares para a constituição da formação discursiva religiosa que obedece às imposições da formação ideológica na qual o sujeito está inscrito, que são articuladas pelo apagamento da evidência da homogeneidade.

O interdiscurso é da ordem da historicidade e impõe o sentido pelo já-dito, pelo “sempre-já-aí”, pela memória discursiva, sob a forma de pré-construído. Já o intradiscurso trabalha com o dizer presente, isto é, atua na instância da formulação e é pertinente à

circunstância da enunciação. Nas palavras de Pêcheux, o intradiscurso é designado como “o funcionamento do discurso com relação a si mesmo” (1995, p. 166). Nesses termos, tem-se o contexto de produção mediato e imediato, ou seja, amplo e estrito, respectivamente. O contexto de produção, portanto, faz trabalhar o interdiscurso e o intradiscurso, configurando uma formação discursiva, - e não outra - num jogo entre memória discursiva e atualidade.

É nesse entorno que entendemos os sujeitos pesquisados. Tais sujeitos estão identificados com uma dada formação discursiva, que representa uma dada formação ideológica.

Desse modo, entendendo que todo discurso é não-transparente e considerando que há um apagamento dos efeitos de sentidos possíveis conflitantes com o(s) efeito(s) de sentido desejado(s) pelo sujeito da formação discursiva religiosa propomo-nos compreender como é constituída a identidade desse sujeito, a partir do discurso materializado nos textos transcritos das entrevistas gravadas das missionárias batistas. Também buscamos identificar os principais mecanismos discursivos que caracterizam o discurso religioso, e se tais mecanismos funcionam para a reprodução/manutenção da unicidade de sentido.

## 2. A ESCOLHA METODOLÓGICA

### 2.1. O *Corpus*

Segundo Orlandi (2003, p. 63), “decidir o que faz parte do *corpus* já é decidir acerca de propriedades discursivas”. Assim, a constituição do *corpus* visa a mostrar o funcionamento de um discurso “produzindo (efeitos de) sentido” (ORLANDI, 2003, p. 63) e compõe-se de recortes discursivos retirados dos textos transcritos das entrevistas gravadas.

Os critérios adotados para a constituição do nosso *corpus* são teóricos, o que quer dizer que almejamos uma análise do material empírico/teórico, considerando os aspectos sócio-históricos relacionados aos objetivos e à temática da pesquisa.

### 2.1.1. Constituição do *Corpus*.

Antes da gravação da entrevista foi aplicado um questionário a fim de obter informações pessoais do sujeito pesquisado, as quais foram usadas para controle de alguns dados e para uma localização futura da entrevistada.

A entrevista foi gravada com gravador e fita cassete, na própria igreja onde, de modo geral, é o local de trabalho das missionárias, quando não há visitas para as palestras, ou na residência da entrevistada.

A entrevista estava programada para dez minutos, o que às vezes era cumprido. No entanto, algumas entrevistas ultrapassaram os dez minutos programados inicialmente em função da entrevistada ter desenvolvido narrações espontâneas sobre o seu modo de trabalhar ou sobre a felicidade de ser um evangélico – o que garantiu um volume elevado do material.

O passo seguinte foi realizar a transcrição grafemática das entrevistas, resultando no *corpus* definitivo para a análise do objeto empírico (texto)-teórico (discurso), ou seja, o material lingüístico-histórico que originou os recortes discursivos, o que possibilita compreender a relação necessária entre as duas ordens do real: da língua e da história.

Esse procedimento analítico permite um trabalho com a organização da língua e com a ordem do discurso, “a partir de princípios teóricos fundamentais, como o da dispersão (do sujeito), o da não evidência (dos sentidos)” (ORLANDI, 1996, p. 50), tendo o texto como um objeto sócio-histórico onde o lingüístico intervém como pressuposto.

Para a gravação da entrevista foi programado um roteiro de perguntas que serviu, inicialmente, como instrumento de motivação e de desinibição para a condução da entrevista. As sete perguntas do roteiro dizem respeito às atividades ligadas às missões, por isso, as respostas, induzidas ou espontâneas, propiciaram informações à pesquisadora sobre o trabalho desenvolvido pelas missionárias, bem como sobre a comunidade batista. Serviram, em última escala, como um mecanismo de indução para que se abordasse a questão da conversão, mais explicitada nas perguntas 4 e 7.

Para os batistas, a conversão<sup>8</sup> é um novo nascimento porque é entendida como morte (antes) e ressurreição (depois) espiritual. Na esfera religiosa, podemos dizer que a conversão é expressa na mudança de conduta de vida somente daqueles que pertencem a determinada religião ou denominação religiosa cujo chamamento de Deus à obediência e à fé revela os crentes verdadeiros. Desse modo, o antes e o depois da conversão pode ser descrito como uma passagem do caminho das trevas para o caminho da luz, sendo que a luz refere-se à fé em Deus de uma certa religião ou denominação em detrimento de qualquer outra.

No âmbito da discursividade, a conversão representa a mudança do sujeito de uma formação discursiva para outra, isto é, representa a desidentificação (PÊCHEUX, 1995)<sup>9</sup> da formação discursiva não-religiosa e uma nova identificação com a formação discursiva religiosa do locutor. Representa, também, a mudança de uma formação discursiva religiosa de uma dada denominação para outra, a dos ‘crentes verdadeiros’, com a qual o locutor se identifica.

Nesse sentido, a conversão protestante não surge tão somente de uma proposta dualista colocada entre os que crêem em Deus e entre os que não crêem; ou seja, entre os que

---

<sup>8</sup> Segundo depoimento de um Pastor, a conversão “é igual a novo nascimento; é uma mudança operada por Deus em nossas vidas, quando reconhecemos que somos pecadores, Não é meramente uma mudança de religião ou hábitos. É uma mudança interior, mudança de caráter, de mente, de valores. É como se você tivesse morrido e ressuscitado. É sair de um estado de morte, de cegueira espiritual.” (Informação verbal)

<sup>9</sup> Aprofundaremos essa questão no capítulo III - “O Discurso da Fé”, quando tratarmos das modalidades da tomada de posição.

pertencem e os que não pertencem à formação discursiva religiosa; é uma questão colocada, também, para os que pertencem a uma religião e não a outra ou a uma certa denominação religiosa e não a outra.

### 2.1.2. Os Sujeitos da Pesquisa

Para alcançarmos nossos objetivos, utilizamos as transcrições grafemáticas das gravações de entrevistas realizadas com as missionárias batistas. Essas missionárias, sujeitos desta pesquisa, freqüentam a Igreja Batista Metropolitana, localizada no bairro do Imbuí; ou a Igreja Batista Missionária Independência, localizada no bairro da Mouraria, ambas em Salvador ou a Igreja Batista de Ituberá, localizada na cidade de Ituberá. Possuem idade entre 25 e 60 anos e formação diversificada (fundamental, médio e superior, antigos 1º, 2º e 3º graus), sendo que o nível superior geralmente é cursado nos seminários da própria Igreja, quando as missionárias concluem o curso de Psicanálise e/ou Bacharel em Educação Cristã. Essas geralmente possuem cargos de liderança dentro do grupo de missionários, tais como direção do seminário, coordenação de grupos de trabalho. Algumas possuem também trabalho secular (fora da igreja), atuando como professoras. As participantes das entrevistas têm, geralmente, pais evangélicos e mais raramente católicos. As que são casadas quase sempre têm cônjuge da mesma denominação religiosa.

As missionárias desenvolvem os trabalhos de missões de duas formas básicas. Algumas missionárias realizam trabalhos internos, ou seja, dentro da própria igreja que freqüentam, tais como coordenação de eventos, escola bíblica dominical, com pessoa com limitações físicas, como surdos, etc. Outras, desenvolvem seu trabalho em presídios, hospitais, abrigos para idosos, visitas a lugares distantes onde não têm templos batistas e às casas das famílias do(a) novo(a) convertido(a), etc.

As missionárias da Igreja Batista foram escolhidas como sujeitos da pesquisa por quatro motivos. Primeiro, por tratar-se de gravação com transcrição, houve necessidade de fazer um recorte no número de informantes para que a pesquisa pudesse dar conta dos resultados no prazo determinado pelo programa de mestrado. Segundo, por se acreditar que este grupo de evangélicos (aliado ao pastor), devido à função que exerce na igreja, seja responsável, efetivamente, pela propagação da religião que professa. Terceiro, porque, além de fazer estudos regulares da Bíblia, como qualquer evangélico, este grupo necessita de preparação específica<sup>10</sup> para exercer a função de missionário sem, contudo, ser obrigado a participar de qualquer curso de formação como o é o pastor, na maioria dos casos<sup>11</sup>. E ainda porque não pertence obrigatoriamente à hierarquia da igreja que tem os cargos preenchidos apenas pelos membros, que são convertidos e batizados<sup>12</sup>.

Finalmente, última e fundamental razão, porque a mulher forma um contingente relevante dentro das denominações evangélicas, caracterizando os batistas como uma denominação que desde as origens a recebeu em sua instituição, soprando-lhe a possibilidade de um respaldo social que lhe era negado fora da igreja, através de um discurso atraente.

Neste contexto, ao considerarmos a questão gênero, na população evangélica, constatamos, através da pesquisa realizada pelo ISER (1994), que há um desequilíbrio importante entre homens e mulheres, com 31,20% de homens contra 68,80% de mulheres, quanto à participação nas igrejas protestantes.

Ao confrontar os resultados dos evangélicos com a população da região metropolitana do Rio de Janeiro (47,70% de homens contra 52,30% de mulheres), a mesma pesquisa indica que, muito embora haja também um predomínio das mulheres em outras

---

<sup>10</sup> Esta afirmação é relativa, porque assim como o pastor, também existem missionário(a)s sem formação específica. Os depoimentos indicam que esta formação é uma contingência, não uma necessidade. O importante é o desejo que o membro da igreja tem de se tornar um(a) missionário(a).

<sup>11</sup> Segundo alguns depoimentos, existem pastores que não passam por formação específica devido à dificuldade que a Igreja tem para nomear um pastor para conduzir um dado templo em um determinado lugar.

<sup>12</sup> O membro é batizado. Os não-batizados são os interessados. Qualquer pessoa (membro ou interessada) poderá se tornar um(a) missionário(a). Para outros cargos, como o de pastor, por exemplo, o membro da igreja deverá ser batizado. (Informação verbal).

religiões, o contraste entre os gêneros sinaliza para uma diferença mais acentuada nos evangélicos, o que é reflexo, segundo a pesquisa do ISER, da existência de um discurso simétrico entre os gêneros, no que tange a padrões culturais de relacionamento, discurso este desejado pelas mulheres, pois “romper com o ‘mundo’ para aderir à igreja envolveria uma nova forma de conceber o homem ou a mulher que se é, bem como a sua relação com o parceiro” (FERNANDES et al., 1994 p. 85-6). No entanto, como veremos adiante, a suposta simetria dos gêneros entre os protestantes colocará em confronto discurso e prática.

A pesquisa do ISER procura explicar de dois modos a maior participação da mulher nas igrejas evangélicas. Como já foi dito, uma das explicações interessa de maneira mais acentuada à mulher porque defende a existência de uma igualdade entre os gêneros para justificar a ida dela à igreja evangélica. A outra, sustentada no desinteresse masculino, explica que essa participação pode ser interpretada como uma recusa do homem em romper com as permissões sociais adquiridas para ingressar em uma denominação que propunha acabar com as regalias sociais usufruídas por ele.

Podemos constatar, no entanto, que as duas justificativas enunciam um mesmo sentido, pois pressupõem que o homem, ao se tornar evangélico, deixou as “permissões sociais” e as “regalias” para viver em função das rígidas doutrinas protestantes que apregoam, dentre outras, a equidade entre os gêneros, o que o difere daquele não-evangélico. Nessa análise, o não-convertido às crenças da Igreja Protestante seria incapaz de romper com os padrões sociais desiguais de relacionamentos entre os gêneros, em vigência fora do espaço da igreja.

Desse modo, não apenas o crescimento do protestantismo, sobretudo na última década, chama-nos a atenção e nos estimula, mas também o maior envolvimento das mulheres com as várias denominações evangélicas, notadamente a Batista.

## CAPÍTULO II - A VOZ DE DEUS

### 1. A DENOMINAÇÃO BATISTA E O TRABALHO DE MISSÕES

Para fazer a análise da religião como instrumento de dominação, Teixeira toma como modelo o caminho proposto por Pierre Bourdieu<sup>13</sup>, para quem o sistema simbólico, ao mesmo tempo em que funciona como instrumento de comunicação e de conhecimento, pode ser compreendido “como elemento representativo dos sistemas de dominação vigentes na sociedade” (1983, p. 20), estabelecendo a relação entre sistema simbólico, estrutura social e estrutura de poder.

Essa relação, portanto, orienta as definições de Teixeira (1983) de *religião*, de *ideologia religiosa* e de *religiosidade*. Assim, a autora define *religião* como o corpo mais ou menos estruturado de doutrinas; a *ideologia religiosa* é a religião usada como instrumento de dominação, de legitimação e/ou contestação do sistema vigente, e a *religiosidade* é a religião vivida, internalizada e expressa em diferentes dimensões do corpo social (1983, p. 21).

A comunidade de batistas, logo, não designa uma religião, mas sim uma das denominações dadas às várias formas de expressão do Protestantismo ou Religião Protestante da qual se deriva a denominação Batista.

Em Weber (2004) o verbete batistas, seitas batistas está definido como designação de muitas seitas e igrejas protestantes, cuja fundação remota a John Smith (c. 1554-1612), quem desde o início adotou a prática introduzida pelos anabatistas de rebatizar os adultos por imersão. A nota do glossário esclarece que o principal traço organizacional dos batistas é “a

---

<sup>13</sup> Cf. conforme a autora, BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução de Sérgio Micele, São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 27-78.

ênfase na autonomia da congregação local, o que implica a rejeição de uma igreja identificada com o Estado territorial.” (WEBER, 2004, p. 280; TEIXEIRA, 1983).

Nesse glossário de *A ética protestante e o espírito do capital*, o verbete anabatistas está definido, a partir do prefixo ana, como um advérbio grego que significa, entre outras coisas, “de novo”, “outra vez”. Por isso anabatismo significa “rebatismo”, pois o ingresso na Igreja Batista era um ato voluntário de adultos que já estavam batizados. Assim, aceitar o batismo de adultos significava ter que “re-batizá-los”. Por isso eram chamados por outros de “rebatizadores” e por eles próprios simplesmente de “batizadores”. Segundo a nota do verbete, esse fato gerou o equívoco das traduções anteriores d’*A ética protestante*, as quais confundiram os anabatistas com os batistas (WEBER, 2004, p. 278), e, certamente, a confusão sobre a diferença de sentido dos termos.

Weber refere-se aos batistas, distinguindo-os dos anabatistas, ao dizer que “calvinismo e *anabatismo* enfrentaram-se ríspidamente no começo de seu desenvolvimento, mas tornaram-se muito próximos um do outro no seio do movimento *batista* do final do século XVII” (2004, p. 88, grifo nosso). Esse fato está registrado no preâmbulo da Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira<sup>14</sup>.

Para compreender a importância do trabalho dos missionários, especialmente dos batistas, para os evangélicos, resumimos alguns acontecimentos sobre a instalação, a expansão, a luta pelo poder, as dissidências e o amadurecimento do grupo, por ordem cronológica<sup>15</sup>.

A denominação Batista chegou ao Brasil, através dos missionários batistas, no Rio de Janeiro, em 1881<sup>16</sup> e fundou sua primeira igreja, na Bahia, em 1882.

---

<sup>14</sup> “Mas suas exigências de batismo só de convertidos é que mais chamou a atenção do povo e das autoridades, daí derivando a designação ‘batista’ que muitos supõem ser uma forma simplificada de ‘anabatista’, ‘aquele que batiza de novo’. A designação surgiu no século XVII”. Cf. íntegra no anexo deste trabalho.

<sup>15</sup> Para uma compreensão detalhada do trabalho dos missionários batistas, Cf. Teixeira, 1983, Quadro Cronológico dos Batistas na Bahia: 1882-1970, p.59-70.

<sup>16</sup> Antes, em 1819, os anglicanos instalaram a primeira igreja protestante no Brasil.

Os primeiros missionários que instalaram e organizaram a Primeira Igreja na Bahia, em 15 de outubro de 1882, foram os casais norte-americanos William Buck Bagby e a esposa Anne Luther Bagby, Z. C. Taylor e esposa e o brasileiro Antonio Teixeira de Albuquerque, um ex-padre convertido em São Paulo e esposa (não-convertida), os quais se agregaram aos dois casais. (HARRISON, 1989; TEIXEIRA, 1983).

Em 1899, é organizada a Sociedade Missionária Batista. Em 1905, passam a coexistirem duas “Primeiras Igrejas” porque se instala o cisma na Primeira Igreja, quando, então, organiza-se a Primeira Igreja Evangélica Batista da Bahia. Em 1907, é organizada a Convenção Batista Brasileira que representava trinta e nove igrejas batistas em todo o território nacional. Em 1909, organiza-se a União Batista da Bahia, congregando 28 igrejas como primeiro passo para o surgimento da Convenção. No ano de 1916, é organizada a Missão Batista Independente que pretendia total desvinculação evangelizadora dos estrangeiros, os norte-americanos.

A Convenção Batista Baiana, organizada em 1923 e ainda em vigência, é resultado da separação de igrejas da Convenção Interestadual, devido à controvérsia denominada *Questão Radical*, que antagonizava os missionários norte-americanos com os nacionais. Nesse mesmo ano foi criada a Convenção Batista Sul-Baiana.

O desejo de separação dos missionários nacionais em relação aos norte-americanos atravessa longo período do trabalho de missões até sua conquista. Esse antagonismo posteriormente se estenderá para os missionários locais, que disputarão o poder entre si, com o surgimento e fortalecimento das convenções e das associações.

Em 1949, com o acirramento da luta pelo poder, há três bases rivais, sendo uma delas, a Convenção Baiana; a outra, a Missão Independente e a terceira, a Convenção da Bahia (ex-Convenção Sul-Baiana). Nos anos seguintes, entre 1953 e 1969, são organizadas duas

associações, a Associação Batista do Brasil (ABB) e a Associação Evangelizadora Batista da Bahia, com proposta de trabalho desvinculado do controle dos Estados Unidos.

Como constatamos, o trabalho de missões nem sempre foi pacífico, ao contrário, foi pautado por rivalidades que visavam à tomada do poder. No entanto, os missionários foram os responsáveis diretos pelo trabalho de instalação e expansão da Religião Cristã Protestante e da denominação Batista no Brasil e, por isso, podem ser associados ao fortalecimento do grupo no país.

### 1.1. A Participação da Mulher Batista na Religião e na Sociedade

Ao tentar elucidar as condições de participação da mulher na religião, Silva (1998)<sup>17</sup> sinaliza para duas realidades distintas. Uma delas indica que, de certo modo, havia um eco social feminino trazido pela religião; a outra indica que, em grande medida, a submissão social em que vivia a mulher era mantida pelos dogmas religiosos protestantes.

Segundo a autora, em contraponto com o Anglicanismo que era freqüentado pela elite local, a denominação batista recebeu muitos adeptos das classes populares, sobretudo mulheres que acreditavam encontrar nessa denominação uma forma de sociabilidade. Essas mulheres eram trabalhadoras - principalmente lavadeiras – e, de modo geral, possuíam filhos de uniões não-oficiais e precisavam trabalhar para mantê-los e a elas próprias. Teixeira corrobora essa afirmação ao dizer que a população da denominação batista se compunha “maciçamente de elementos de setores não-privilegiados da sociedade” (1983, p. 124).

A nova religião dizia-se inovadora por quebrar com alguns dogmas da religião católica, como, por exemplo, a permissão ao casamento dos pastores e o discurso de igualdade entre os gêneros. Entretanto, em desencontro com o seu discurso, tais inovações nem sempre

---

<sup>17</sup> Nesse trabalho, a autora desenvolve estudo exemplar sobre a participação da mulher na religião protestante no final do século XIX e início do século XX, precisamente no período de 1880 a 1930. Cf. referência bibliografia, especialmente, cap. IV, p. 258-333.

se confirmavam na prática cotidiana, pois a nova denominação mostrava-se bastante fiel às reservas sociais existentes, impostas notadamente à mulher.

Nesse cenário social, no entanto, a denominação batista recebia em seu grupo uma maioria de mulheres que, assim como os homens, entravam na religião pelo batismo, “após o fiel ter dado provas de sua conversão” (SILVA, 1998, p. 299), ou seja, o(a) fiel deveria provar que era um novo homem, uma nova mulher. Em síntese, o membro recém-convertido deveria provar que tinha mudado de vida, aceitando as imposições de conduta moral e social da Igreja Batista. As mulheres batistas aderiam voluntariamente à comunidade, pois diferentemente das anglicanas que nasciam na igreja e pertenciam à elite, as batistas pertenciam às classes populares e essa opção ocorria por motivos espirituais e sociais.

O quadro abaixo permite um diagnóstico da presença da mulher nesse grupo religioso quando da chegada do protestantismo na Bahia.

Quadro 1: Entrada de membros por batismo 1882 a 1930 - Igreja Batista

DÉCADAS	HOMENS	MULHERES
1882 – 1889	59	70
1890 – 1899	55	60
1900 – 1909	01	07
1910 – 1920	109	151
1921 – 1930	45	51
TOTAL	269	339 = 55,75%

Fonte: SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*, 1998.

O quadro 1 indica uma maior presença da mulher no protestantismo desde as origens. De acordo com esse resultado, a pesquisa realizada pelo ISER (FERNANDES et al.,

1994) demonstra que a relação entre mulheres e homens evangélicos era de desequilíbrio em favor da mulher, pois havia um homem para cada duas mulheres<sup>18</sup>.

As igrejas evangélicas, de modo geral, veiculam que “há uma moral generalizada de contenção da sensualidade; esta moral tende a valer para ambos os sexos; ela implica uma simetria no comportamento de homens e mulheres para com a família no casamento” (FERNANDES et al., 1994, p. 86). Ainda de acordo com Fernandes (1994)<sup>19</sup>, esses valores morais e sociais, impostos pelos evangélicos, em parte explicam a maior resistência masculina à religião protestante e são vistos como um fator de dificuldade dos homens em romper com os padrões culturais do mundo, rompimento esse exigido aos fiéis pela conversão. As mulheres, portanto, teriam interesse em tais mudanças de padrão, que propõem uma simetria de valores entre os gêneros, sendo esse um dos fatores de atração à igreja por acreditarem que essa igualdade será estendida também para o ambiente social.

Os dados da pesquisa do ISER, de Fernandes et al. (1994) e do quadro 1, de Silva (1998), coincidem quanto à indicação da forte presença da mulher nas denominações evangélicas, mas sobretudo os autores das pesquisas concordam que as mudanças de padrão propostas no discurso evangélico, parecem indicar que a mulher se converte porque acredita que sua situação social será transformada, notadamente “com respeito à sua atuação na esfera pública, menos com relação à família” (FERNANDES et al., 1994, p. 86, nota de rodapé 1).

Sobre esse aspecto, Silva (1998) dirá que essa expectativa feminina não se confirmava porque, nas origens, no Brasil, os evangélicos, inclusive os Batistas, tendiam a reproduzir, na esfera pública, dentro das igrejas, as restrições feitas à mulher na esfera privada, atribuindo a elas funções próprias da vida doméstica. Assim, do discurso à prática havia um longo caminho pontuado por não-coincidências.

---

<sup>18</sup> Cf. Gráfico 14 – Gênero entre evangélicos e na População da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, p. 85, de Fernandes (org.), 1994.

<sup>19</sup> Cf. p. 86-7

Em seu aspecto geral, porém, o Protestantismo permitiu à mulher a alfabetização pela necessidade de leitura da Bíblia, bem como a sua participação nos cânticos religiosos. Assim, antes circunscrita ao espaço doméstico com todas as atribuições femininas que lhe cabiam nesse espaço reservado, de onde saía acompanhada do homem - marido, filho, irmão - para ocasiões sociais específicas ou ir à igreja católica, a mulher conquistou esse espaço social. E a mulher pobre, marginalizada porque não estava acompanhada por um homem, ganhou um espaço onde pudesse freqüentar e educar seus filhos; essa oportunidade era dada pela denominação batista (SILVA, 1998).

No entanto, é importante questionar se ao deixar de freqüentar exclusivamente o espaço privado e passar a freqüentar o espaço público, quer seja a igreja, a mulher também deixou o silêncio social a que era obrigada?

Entendemos, com a autora (SILVA, 1998) que a apropriação mesmo que pequena do espaço público, antes restrito ao homem, permitiu à mulher uma participação mais ativa nas atividades da igreja, mesmo que, como já foi dito, tais atividades estivessem ligadas às funções domésticas às quais a mulher estava acostumada a exercer no espaço privado e mantivesse sempre o silêncio que lhe era reservado quando estivesse em qualquer situação pública.

Certamente, porém, na Igreja Batista também lhe era imputado o silêncio social, posto que esse silêncio foi-se quebrando, paulatinamente, ao longo da militância feminina, pois, no seio da igreja, a mulher podia se manifestar apenas em situações bem específicas e em outras tendo que fazê-lo mediante a presença de um homem e pela voz deste homem: a mulher dizia a um homem, que dizia a todos.

Por outro lado, ao se contrapor à tradição católica, a Reforma Protestante permitiu que a mulher pudesse ser tratada “como parte constitutiva da imagem de Deus juntamente com o homem” (SILVA, 1998, p. 263), o que lhe conferia uma aparente igualdade perante

Deus, aos olhos dos membros da igreja. No entanto, a autora (1998) afirma que, até a metade do século XIX, era negada à mulher qualquer participação nas decisões da e sobre a igreja, pois “mantinha-se intacto o primado masculino quanto ao ministério da pregação e à direção administrativa da comunidade” (SILVA, 1998, p. 263).

Se, por um lado, fica configurado que as mudanças só aconteceram pela militância e luta das próprias mulheres, independente da atuação e deliberação protestante, por outro, seguindo com o raciocínio da autora (1998), verifica-se que as atividades de mulheres daquele século possuíam inspiração bíblica, antes do início formal do movimento feminista, em 1848 - a *Seneca Falls Convention*. Baseadas nos ensinamentos bíblicos, essas feministas contestaram a arraigada subalternidade feminina, fortalecida “no mito da responsabilidade de Eva na queda do ser humano” (SILVA, 1998, p. 266)<sup>20</sup>.

Assim, no miolo dos movimentos libertários dos dois séculos anteriores (2ª metade do século XIX e 1ª metade do século XX), antecipando questões relevantes sobre gênero e propondo uma leitura racional e científica do mito da criação, *A Bíblia da Mulher* rompe com a concepção de homem como imagem de Deus. De acordo com a inovadora leitura bíblica, tal imagem passaria a ser masculino e feminino, dando tratamento igualitário entre os sexos. Essa nova leitura do mito da criação buscava separar também a palavra falível do homem, da infalível e, portanto, inquestionável, palavra de Deus.

As mulheres feministas daquele período, em seus questionamentos sobre o mito da criação, argumentam que Adão não interpela Eva pela palavra, mas sim pela força física, pois “tendo recebido o mandamento do próprio Deus ele não interpõe nenhuma palavra de aviso ou censura, mas toma a fruta da mão de sua esposa sem nenhum protesto” (SILVA, 1998, p. 266). Segundo essa interpretação, Adão não alerta Eva sobre os riscos e as conseqüências da desobediência ao mandamento de Deus, cuja permissão de comer livremente de todas as

---

<sup>20</sup> Cf. Gênesis, 3 – Tentação de Eva e queda do homem.

árvores do jardim do Éden não se aplicava à árvore do conhecimento que enunciava a seguinte proibição: “mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gênesis, 2:17).

Diante da resposta de Adão ao questionamento de Deus sobre o pecado de ter comido a fruta proibida, observa-se não só silêncio<sup>21</sup>, mas também passividade, visto que estava sempre recebendo com obediência algo de alguém. Primeiro, de Deus recebeu a mulher; depois, da mulher recebeu o fruto da árvore, conforme o versículo a seguir: “então disse Adão: A mulher que me deste por companheira, deu-me da árvore, e comi” (Gênesis, 3:12).

Desse modo, a palavra não dita por Adão, faz Deus lançar sobre a mulher a responsabilidade pelo pecado, submetendo-a, desde a origem, ao castigo divino da inferioridade, dizendo: “E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua conceição, com dor terás filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e *ele te dominará*”. (Gênesis, 3:16, grifo nosso). No entanto, o mesmo ato põe em dúvida sua condição de “representante da vida matrimonial divinamente nomeado” (SILVA, 1998, p. 270). Portanto, segundo o entendimento de Silva (1998), de acordo com a leitura d’*A Bíblia da Mulher*, o silêncio<sup>22</sup> de Adão coloca em questão sua condição de representante do casal e, em consequência, e por analogia, o mito da superioridade do homem.

Em decorrência disso, *A Bíblia da Mulher* faz uma leitura de Adão como um ser fraco e covarde. Em oposição, Eva deixa a condição de subalternidade e submissão e passa a ser vista como “um ser humano de elevado caráter e dignas ambições” (SILVA, 1998, p. 270).

Nessa perspectiva, questionando o desempenho de Adão diante da serpente que interpela Eva, a leitura bíblica das mulheres feministas retira dela a culpa pela “queda da

---

<sup>21</sup> Neste uso, o silêncio de Adão é entendido como sinônimo de omissão.

<sup>22</sup> Omissão

humanidade” e, conseqüentemente, tenta ressignificar a subalternidade e a dominação impostas à mulher.

No entanto, se no interior do protestantismo, nos anos finais do século XIX e iniciais do XX, as condições de submissão e silêncio da mulher<sup>23</sup> eram análogas às condições sociais feminina que foram se transformando apenas quando a mulher foi conquistando seu espaço no seio do movimento feminista, é certo também que a mulher protestante encontrou alguma ressonância social na religião batista. Nessa igreja, as mulheres pobres foram acolhidas e se sentiam protegidas porque eram tratadas, senão com igualdade, pelo menos com respeito por todos os outros membros da igreja, pois “*ganhavam um nome, um rosto, não mais a lavadeira fulana, ou a cozinheira sicrana, mas a irmã beltrana*, a qual usufruía de todos os privilégios de membro do grupo em pé de igualdade com outras irmãs e irmãos, pelo menos teórica e espiritualmente” (SILVA, 1998, p. 300, grifo nosso).

## 2. COMO NASCE O SAGRADO?

Em sentido psicanalítico, a ausência significa privação. Significa o desejo daquilo que não se possui. De acordo com Alves (2003, p. 22), “a cultura não surge no lugar onde o homem domina a natureza”, isto é, a cultura aparece diante da impossibilidade do homem de manter contato com a natureza. Então, a ausência é suprida por meio da imaginação e do simbólico.

Nesse entendimento, ausência significa privação da natureza, ou seja, privação de algo que é natural. Por isso, o objeto de desejo é (re)criado simbolicamente pelo homem para

---

<sup>23</sup> O silêncio da mulher é resultado de uma imposição, originada da desigualdade social existente entre os gêneros que a oprimem. É o que Orlandi define como silêncio fundador ou fundante. Cf. o item 2, do capítulo IV, neste trabalho.

suprir uma ausência que tornaria a existência deste homem sem sentido. Assim, o ausente, o imaginado, passam a permitir ao homem um mundo que tenha sentido e que faça sentido para ele próprio pelo poder da possibilidade da realização do objeto ausente.

Nesse contexto, a palavra é um representante da coisa ausente. Castro (1986, p. 69) dirá que “pela palavra temos a coisa na sua ausência, e, mais, a coisa tem que estar ausente para que possa ser representada”. De acordo com essa concepção, portanto, a perda do objeto corresponde ao acesso à significação que passa a permitir um retorno à natureza que foi privada ao homem.

Para a psicanálise, então, o símbolo será definido como a presença de uma ausência, pois “quando se utiliza uma palavra, perde-se a coisa para tê-la em representação” (CASTRO, 1986, p. 50). Assim, o sagrado é entendido como um elemento da natureza do ser humano que é retornado através da possibilidade de representação simbólica, garantindo o sentido das coisas e do mundo para o homem.

Na ótica religiosa, segundo Alves (2003), é pelo poder da imaginação e através do simbólico que o homem atribui significados para as coisas, os fatos ou os gestos, aos quais são atribuídas as marcas da sacralidade, porque precisam ser reconhecidos como sagrados para sê-lo, pois “coisas e gestos se *tornam religiosos* quando os homens os batizam como tais” (ALVES, 2003, p. 25, grifo nosso). Por esse modo de entendimento, podemos afirmar que o sagrado é construído pela palavra. Assim, o homem é incorporado ao universo do sagrado ao atribuir significado às coisas.

Segundo Weber (2004), as denominações protestantes atribuíram uma idéia de religiosidade à palavra alemã *Beruf* - “no sentido de uma posição na vida, de um ramo de trabalho definido” e que “provém das *traduções bíblicas*” (WEBER, 2004, p. 71) - que não se verificava nos povos católicos. No sentido de *Beruf*, dado acima, está condensado o dogma central religioso protestante que é viver para agradar a Deus através do cumprimento dos

deveres intramundanos “tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua ‘vocação profissional’” (WEBER, 2004, p. 72), em oposição à vida monástica de outras religiões.

A palavra *Beruf* certamente define um modo particular dos protestantes de dar significado às coisas do mundo, como um modo particular de cumprimento das obrigações religiosas que se concretizam de diversas formas como, por exemplo, através da necessidade da maior visibilidade de seus templos e de suas “estratégias” sagradas para os adeptos dessa crença que servem para divulgar a “Palavra”. Esse *modus operandi* advém do entendimento de que crescer e progredir na vida é um dever diante de Deus.

Assim, conforme a aceção acima dada pela Reforma de Lutero, *Beruf* não só denota um modo de vida particular e um sentido de sacralidade para os protestantes, como “uma missão dada por Deus” (WEBER, 2004, p. 71) para viver integrado à sociedade, mas também marca e delimita uma fronteira religiosa.

Embora não se queira eliminar a orientação tradicionalista do conjunto bíblico incorporado por Lutero, como a interpreta Weber<sup>24</sup>, “levando-o progressivamente a uma tendência tradicionalista correspondente à idéia de ‘destinação’” (2004, p. 77), com a qual concordamos e não nos furtamos em adotar na nossa análise, queremos refletir que o sentido atribuído a *Beruf*, a partir da Reforma de Lutero, irá determinar todo um modo de vida, modo de vida religioso - o protestante - pondo-o em contraste com outras concepções religiosas.

Dizendo de outro modo, no rastro do sentido de *Beruf*, os protestantes diferenciaram-se, historicamente, como uma nova maneira de lidar com o sagrado e criaram, conseqüentemente, sua identidade religiosa.

---

<sup>24</sup> Cf. p. 75 et. seq.

### 3. A PALAVRA E A “PALAVRA”

Em *a palavra e a Palavra*, percorremos um caminho em busca de alguns sentidos dados ao termo palavra, considerando que seu uso generalizado não permite uma definição única e aceita como a melhor e que ainda, por vezes, a imprecisão em conceituá-la deixa certo desconforto.

Para favorecer o objetivo almejado, abordamos o termo como signo lingüístico, ligado à esfera material, em três autores que usaram o vocábulo ‘palavra’ para fazer significar modos de pensar diferentes, refletindo a natureza dialética das mudanças sócio-históricas; contraponto com essa abordagem, discutimos a lexia ‘palavra’, na instância espiritual.

Assim, por um lado, na instância material, inicialmente refletimos o termo a partir da noção de valor de Saussure [s/d]<sup>25</sup> para, logo em seguida, nos aproximarmos de Benveniste, que, assim como Saussure, também compreende a palavra e seu significado no interior da língua, porém considera a linguagem na perspectiva interacionista, ou seja, a língua em seu funcionamento, incorporada ao contexto imediato. Depois, nos aproximamos de Bakhtin para quem o sentido da palavra é dado fora da língua, ou melhor, influenciado por movimentos histórico-sociais.

Por outro lado, na instância espiritual, na abordagem do termo como signo do sagrado, nos apoiamos na Bíblia e nas transcrições grafemáticas das entrevistas das missionárias bem como nos conceitos de monologismo e dialogismo de Bakhtin.

Desse modo, percorremos o caminho da palavra enquanto signo lingüístico, de acordo com os diversos sentidos dados ao termo, para a Palavra enquanto elemento ligado ao sagrado.

---

<sup>25</sup> Cf. 9. ed., cap. IV, p 130-141.

### 3.1. A Palavra dos Homens

#### *A. Por Ferdinand de Saussure, Palavra: Signo, Valor*

No Curso de Lingüística Geral (doravante CLG), Saussure fala em palavra<sup>26</sup>, em unidade lingüística e em signo lingüístico. Dirá que a palavra não recobre “exatamente a definição de unidade lingüística” e que esta “é uma coisa dupla” (SAUSSURE, [s/d], p. 79), ou seja, o signo lingüístico tomado em sua totalidade<sup>27</sup>. Então, embora reconhecendo a existência de diferenças sutis traçadas por Saussure, tratamos, neste trabalho, de forma sinônima os três termos: palavra, unidade lingüística e signo.

Em Saussure, está assentado que “não existem idéias preestabelecidas, e nada é distinto antes do aparecimento da língua” ([s/d], p. 130). Então cabem as perguntas, a qual motivo se pode atribuir o valor distintivo na língua? E ainda: a qual motivo se pode atribuir o valor distintivo da língua? Assim, Saussure [s/d], definiu que o valor lingüístico é uma convenção que é estabelecida pela coletividade, ou seja, o valor da palavra não é dado pelo indivíduo, mas pelo “fato social”, pelo uso e pelo consenso geral.

Em seu aspecto conceitual, por valor de uma palavra, o autor compreende que é a propriedade do valor lingüístico de representar uma idéia e que o valor é um elemento da significação. É uma parte dela, não o seu total. Desse modo, um valor se configura em relação a outro valor da língua. Dito de outra forma, um valor lingüístico é o que um outro valor lingüístico não é. E ainda mais: o valor não está encerrado na palavra, mas na relação com outros valores.

---

<sup>26</sup> Lê-se no CLG, à pág. 132: “Não podendo captar diretamente as entidades concretas ou unidades da língua, trabalharemos sobre as palavras”.

<sup>27</sup> “Chamamos *signo* a combinação do conceito [significado] e da imagem acústica [significante]” (Curso de Lingüística Geral, p. 81).

Visto assim, o que é significativo na palavra é a diferença que tal palavra traz, porque é esta diferença que distingue essa palavra de qualquer outra. Em Saussure, encontramos a afirmação de que “o que distingue um signo é tudo o que o constitui. *A diferença é o que faz a característica, como faz o valor e a unidade*” ([s/d], p. 141, grifo nosso). Nessa acepção, a palavra deixa de determinar o significado das coisas, pois não existe conceito dado de antemão. Em síntese, temos a palavra, convenção social.

### B. Por *Émile Benveniste, Palavra: Contexto, Discurso*

Para configurar a noção do termo ‘palavra’ em *Émile Benveniste*, utilizamos, principalmente, os artigos “Os níveis da análise lingüística” e “Da subjetividade na linguagem”, publicados em *Problemas de Lingüística Geral I*, 1988<sup>28</sup> (doravante, PLG I) e “A forma e o sentido na linguagem”, publicado em *Problemas de Lingüística Geral II*, 1989 (doravante, PLG II).

Em *Benveniste* (1988), o signo lingüístico é definido de forma aproximada a Saussure, como unidade semiótica, partindo do critério de que seja identificado no interior e no uso da língua, ou seja, deve ter caráter intralingüístico.

No entanto, ressignificando a definição do termo “palavra” vista em Saussure, o autor situa seus estudos sobre linguagem numa perspectiva ligada a uma episteme interacionista, em que o sentido da palavra é dado pela língua, na instância discursiva, enquanto processo. Assim, também inserido na perspectiva estruturalista, *Benveniste* (1988) apresenta uma teoria da enunciação em que, pelo sistema lingüístico, um locutor coloca a língua em movimento e cujo produto são o discurso e as marcas da subjetividade na própria língua identificadas.

---

<sup>28</sup> Também utilizamos a 4ª edição, de 1995.

Benveniste estabelece uma dicotomia entre signo e palavra, sendo signo unidade do semiótico e palavra, unidade do semântico. Semiótico, neste autor, é entendido como elemento pertencente à lingüística imanente, ou seja, funcionando no interior da língua. Já o termo semântico, possui função mediadora e sua forma de expressão está na interação entre locutores (1989, p. 230), os quais têm a intenção de dizer algo, ou melhor, o locutor ao usar a língua a coloca em interação, sendo que esse funcionamento tem vitalidade na instância, discursiva<sup>29</sup> ou da frase<sup>30</sup>. Assim, Benveniste assinalará que as duas modalidades da função lingüística possuem estatutos diferentes, mesmo que se componham dos mesmos elementos. Por um lado, a semiótica tem a função de ‘significar’; por outro, a semântica tem a função de ‘comunicar’, o que implica em perceber que passar de um domínio para outro, significa mudar a perspectiva sobre a língua. Assim, Benveniste dirá que:

A semiótica se caracteriza como uma propriedade da língua; a semântica resulta de uma atividade do locutor que coloca a língua em ação. [...]. Com o signo [semiótico] tem-se a realidade intrínseca da língua; com a frase [semântico] liga-se às coisas fora da língua; e enquanto o signo tem por parte integrante o significado que lhe é inerente, o sentido da frase implica referência à situação de discurso e à atitude do locutor. (1989, p. 229-230).

Na tessitura dessas considerações, embora a linguagem seja vista como instrumento, como meio de comunicação não há separação radical entre o signo e o semântico, quando o discurso então estaria habilitado a assegurar a comunicação pela linguagem em ação, que, para Benveniste, é forma e sentido<sup>31</sup> e funciona na dinâmica da ação.

---

<sup>29</sup> O termo discurso em Benveniste está associado à língua que é vista como o instrumento de comunicação. Benveniste considera que o significado atravessa todos os níveis da língua – nível inferior em direção à palavra e nível superior em direção à frase –, entretanto considera que o sentido, como idéia que a frase exprime, se realiza no “nível superior” da estrutura da língua e é dado pelo discurso.

<sup>30</sup> Benveniste dirá que a frase funciona como um acontecimento que desaparece. “Na maior parte dos casos, a situação é condição única, cujo conhecimento nada pode suprir. A frase é então cada vez um acontecimento diferente; ela não existe senão no instante em que é proferida e se apaga nesse instante; é um acontecimento que desaparece.” (1989, p. 231)

<sup>31</sup> Cf. o artigo “A forma e o sentido na linguagem”, publicado em *Problemas de Lingüística Geral II*, 1989, p. 220-242.

Benveniste diz que “o sentido é de fato a condição fundamental que todas as unidades de todos os níveis devem preencher para obter *status* lingüístico” (1995, p. 130). Além disso, considerando a dicotomia fundamental traçada por Saussure (1989, p. 230), definida como relações sintagmáticas e paradigmáticas, de modo que o semântico realiza-se pelo sintagma e o semiótico define-se pelo paradigma, pode-se inferir que o sentido atravessa, em maior ou menor grau de depreensão<sup>32</sup>, todas as camadas da estrutura da língua, que gradativamente vai da forma ao sentido, não se fixando apenas na discursiva, porém nela se concretizando.

Assim, Benveniste rompe com a tradicional antítese entre a forma e o sentido, interpretando-a sem delimitar essa oposição no funcionamento da língua.

O sentido é a noção implicada pelo termo mesmo da língua como conjunto de procedimentos de comunicação identicamente compreendidos por um conjunto de locutores; e a forma é, do ponto de vista lingüístico (a bem dizer do ponto de vista dos lógicos), ou a matéria dos elementos lingüísticos quando o sentido é excluído ou o arranjo formal destes elementos ao nível lingüístico relevante. (1989, p. 222).

Para concluir é fundamental dizer, portanto, que o sentido, como idéia que a frase exprime - frase como propriedade do contexto imediato, da situação -, se realiza no “nível superior” da estrutura da língua e é dado pelo discurso. Em resumo, temos a palavra contextualizada pelo homem.

### *C. Por Mikail Bakhtin, Palavra: História, Ideologia*

Em Bakhtin temos a palavra como um elemento concreto, ou seja, a palavra posta em funcionamento. No entanto, diferentemente de Benveniste, o funcionamento da linguagem deve considerar os processos sócio-históricos, ou seja, a historicidade circulante em todo ato

---

<sup>32</sup> Benveniste compreende como grau de depreensão a capacidade de recuperar o sentido, pela marca lingüística. Em direção à forma será mais depreensível, em direção ao sentido (à frase, ao discurso) será menos depreensível.

de linguagem<sup>33</sup>. Nesse sentido, Bakhtin fugirá da tradicional abordagem abstracionista dada à linguagem, “desvinculada de sua realidade de circulação e posta como um centro imanente de significados captados pelo olhar/ouvido fixo do observador” (STELLA, 2005, p. 177). Portanto, de acordo com o pensamento bakhtiniano, a palavra é vista como um elemento de caráter ideológico<sup>34</sup>.

Nessa relação necessária entre língua e ideologia, o signo será definido como um elemento de dupla materialidade, no sentido físico-material e no sentido sócio-histórico, agregando-lhe o elemento valorativo em relação à realidade. Assim, o signo lingüístico como elemento ideológico será materializado no processo de interação verbal.

Bakhtin dirá que “esse aspecto semiótico e esse papel contínuo da comunicação social como fator condicionante não aparecem em nenhum lugar de maneira mais clara e completa do que na linguagem” (1999, p. 36). Isso a constitui como o lugar da materialidade privilegiada da ideologia que se caracteriza como “a expressão, a organização e a regulação das relações histórico-materiais dos homens” (BRAIT, 2005, p. 170).

Assim, em vários textos de Bakhtin, a palavra liga-se à realidade concreta, funcionando no processo interativo e cujos interlocutores compartilham os valores que são agregados àquilo que é dito pelo locutor. Nesse sentido, considera-se também que há um diálogo entre os valores incorporados ao dito do falante e os valores do seu interlocutor, ou seja, o elemento valorativo funciona de forma dialética no processo de comunicação social.

Nas palavras de Stella, o signo ideológico,

acumula as entoações do diálogo vivo dos interlocutores com os valores sociais, concentrando em seu bojo as lentas modificações ocorridas na base da sociedade e, ao mesmo tempo, pressionando uma mudança nas estruturas sociais estabelecidas. (2005, p. 178).

---

<sup>33</sup> Ato, segundo Adail Sobral, envolve dois planos, “o dos atos concretos, irrepitíveis [...] e o dos atos como atividade”, o que é comum, o “repetível”. O primeiro não se podendo generalizar, enquanto que o segundo é passível de generalização. Cf. In: BRAIT, 2005, p 11-36.

<sup>34</sup> Este aspecto será desenvolvido no capítulo III – O Discurso da Fé: Sentido, Sujeito, Identidade.

Na perspectiva bakhtiniana, a palavra é tomada como “um fenômeno ideológico por excelência” (BAKHTIN, 1999, p. 36) que funciona como “signo ideológico” (BAKHTIN, 1999, p. 36), porque, de forma dialógica, agrega os valores dos interlocutores e os valores estabelecidos pela sociedade. O sentido de signo expande-se para o domínio do discurso, para o domínio da vida, ou seja, pensa-se a palavra com essa capacidade dupla: ao mesmo tempo signo lingüístico e signo sócio-cultural e ideológico.

Em decorrência do conceito de signo ideológico, Bakhtin (1999)<sup>35</sup> fará uma distinção entre significação e tema<sup>36</sup>. Segundo essa distinção, a significação é da ordem do repetível, pertence ao enunciado e se compõe dos elementos estáveis do signo, pois “seus elementos, como fruto de uma convenção, podem ser utilizados em diferentes enunciações com as mesmas indicações de sentido” (CEREJA, 2005, p. 202), cuja capacidade de apreensão se obtém pela esfera lingüística, através das formas gramaticais. De acordo com a teoria bakhtiniana, a significação aloja-se no interior do tema, podendo ser compreendida como “os elementos da enunciação que são *reiteráveis* e *idênticos* cada vez que são repetidos” (BAKHTIN, 1999, 129, grifos do autor).

Já o tema da enunciação é da ordem do irrepitível e pertence à enunciação, ao não-estabilizado (PÊCHEUX, 1990), mas na situação de produção, “o instável e o inusitado se somam à significação” (CEREJA, 2005, p. 202), no processo de construção do sentido. O tema é individual e não reiterável, “é a própria enunciação [...] tomada como fenômeno histórico” (BAKHTIN, 1999, p. 128-9). Diferentemente da significação, o tema compõe-se de formas lingüísticas e também de elementos não-verbais, de modo que os elementos da situação configuram-se como fundamentais para a compreensão da enunciação. Nas palavras diretas de Bakhtin:

---

<sup>35</sup> Cf. o cap. 7.

<sup>36</sup> Cf. também CEREJA, William. Significação e tema. In: BRAIT, 2005, p. 201-220.

O tema da enunciação é determinado não só pelas formas lingüísticas que entram na composição (as palavras, as formas morfológicas ou sintáticas, os sons, as entoações), mas igualmente pelos elementos não verbais da situação. Se perdermos de vista os elementos da situação, estaremos tão pouco aptos a compreender a enunciação como se perdêssemos suas palavras mais importantes (1999, p. 128-9).

Assim, podemos afirmar que a significação tende ao permanente, ao estável, enquanto que o tema é histórico, tende ao fluido, ao dinâmico, “recria e renova incessantemente o sistema de significação, ainda que partindo dele” (CEREJA, 2005, p. 202).

Nessa abordagem, a significação refere-se ao signo da língua; o tema, incorporado à significação, está relacionado ao signo ideológico. Temos a palavra como elemento ideológico do homem.

### 3. 2. A Palavra de Deus

Contrapondo-se à palavra dos homens, constituída na esfera material e passível de falibilidade, circula a Palavra divina que é dotada de infalibilidade por se constituir no plano espiritual, em conformidade com o sagrado que é inquestionável. A Palavra que, por ser a primeira, pretende ser a última.

Quando inserida no universo espiritual, a palavra torna-se autoritária porque é dada acabada ao seu ouvinte. Quem recebe a Palavra de Deus não a pode questionar ou modificá-la. É uma palavra concluída. E é, portanto, uma palavra sem permissão à réplica, pois é a palavra cujo sentido transita em uma única direção onde não é permitido o seu retorno; sentido que é sustentado pelo poder divino do locutor, pois no discurso religioso não há diferenças e sim desigualdade entre interlocutores. Essa desigualdade estabelece-se entre o homem e Deus por conta de uma hierarquia, uma unilateralidade, quando se compara Deus (o superior) com o homem (o inferior) (ORLANDI, GUMARÃES e TARALLO, 1989). Veremos mais adiante que o homem busca equilibrar essa desigualdade através da representação.

Segundo Bezerra (2005)<sup>37</sup>, a partir dos estudos da prosa romanesca, Bakhtin formula uma tipologia universal do romance, definindo-o em duas modalidades: monológico e polifônico. Na categoria de polifônico se associam conceitos como “realidade em formação”, “inconclusibilidade”, “não-acabamento”, “dialogismo”; por outro lado, em monológico, agregam-se os conceitos de “monologismo”, “autoritarismo”, “acabamento”.

Assim, apoiados na dicotomia bakhtiniana, podemos dizer que o discurso autoritário se insere na modalidade monológica, pois a idéia de acabamento na linguagem está associada “ao apagamento dos universais individuais das personagens e sua sujeição ao horizonte do autor” (BEZERRA, 2005, 191). Explicitando a analogia feita, podemos dizer que o discurso monológico reduz “as personagens” - o ouvinte - a reproduzidor da palavra (do sentido) do “autor” - o locutor (Deus).

Desse modo, quando constituído no interior da formação discursiva religiosa, o sentido “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)” (PÊCHEUX, 1995, p. 160). Isso quer dizer que a posição ideológica sustentada pelo locutor determinará o sentido atribuído à palavra, a partir de uma dada formação discursiva na qual essa posição se inscreve.

Nessa perspectiva, e vinculando o autoritarismo “à indiscutibilidade das verdades veiculadas” (BEZERRA, 2005, p. 191), podemos afirmar que a Palavra de Deus é o único centro irradiador da verdade, não admitindo o outro enquanto sujeito do discurso. O outro será sempre identificado como um objeto diante de um locutor primeiro que nega a isonomia discursiva e que proferirá todas as palavras, da primeira à última, sem permissão à interlocução para discutir a palavra.

---

<sup>37</sup> Cf. pp 191-200.

Na verdade, esse locutor primeiro é o sujeito-universal da formação discursiva religiosa, ou seja, é o locutor-Deus. Em consequência, no discurso monológico, do qual o discurso autoritário religioso é exemplo, o sentido da palavra dita pelo locutor, entendido como representante de Deus na terra, será sempre aquele mesmo já proferido por Deus. Nessa percepção, temos a Palavra-verdade divina.

### 3. 3. E Assim Foi...

Na Bíblia Sagrada, a “criação do céu, e da terra e de tudo o que neles se contém” (Bíblia, 1996) é designada como “O Primeiro Livro de Moisés, Chamado Gênesis”. O Gênesis faz parte do Antigo Testamento e possui 50 capítulos

Nos capítulos do Gênesis, a cada vez que Deus anuncia um mandamento o enunciado é antecedido da expressão “E disse Deus”, com algumas variações. Para designar o cumprimento do mandamento, por vezes o enunciado é concluído com a expressão “E assim foi”.

Os termos ‘E disse Deus’ e correlatos e ‘E assim foi’ e correlatos pretendem introduzir a palavra de Deus, na Bíblia. As expressões enunciativas de mandamento e cumprimento dos ditos de Deus servem para constituir o sentido de obediência à palavra divina. Os mandamentos, através dos termos ‘E disse Deus’, instituem a palavra inquestionável do locutor da esfera espiritual e as palavras designadoras de conclusão, reforçam a autoridade de tal dito, mesmo que deslizem para a esfera material, posto que quem as cumpre são os homens. Esse jogo discursivo constrói uma interlocução imaginária que resulta da necessidade de reversibilidade da palavra divina, ou melhor, da necessidade da ilusão de reversibilidade<sup>38</sup> para constituir o discurso religioso.

---

<sup>38</sup> Ver cap. IV, item 3.

A palavra conforme seja dada por Deus, que se constitui na esfera espiritual ou empregada pelos homens, que são sujeitos constituídos na esfera material, não possui sentido em si mesma. O sentido muda de acordo com a posição<sup>39</sup> do sujeito, de modo que a palavra é sustentada por quem a emprega, pois, segundo Pêcheux, a palavra adquire seu sentido “em referência às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem” (1995, p. 160). Devemos dizer que o sentido da palavra muda, mesmo na esfera espiritual, com a diferença de que nessa esfera, sob o modo de representação, o sentido é reproduzido na tentativa de manter intacto o dito de Deus.

Assim, a mesma palavra adquire sentido de acordo com a posição do sujeito que a profere, “segundo a natureza dos interesses ideológicos colocados em jogo” (PÊCHEUX, 1995, p. 25), autorizando funcionamentos que conduzem, às vezes, a direções diferentes, pondo em movimento sentidos antagônicos, como é próprio do funcionamento da palavra incompleta dos homens. Outras vezes, a palavra leva à mesma direção, harmonizando os sentidos e unindo os sujeitos, como pretende a palavra quando tornada sagrada, ou seja, atribuída a Deus.

E assim foi dito que uma mesma e única palavra, por um lado, é palavra mistério do homem, palavra a ser desvendada, discutida, devassada, atravessada. A palavra do homem é infinita e inacabada. Inconclusa palavra; por outro, é Palavra-verdade divina, que deve ser aceita, incorporada, acatada. É como se fosse palavra finalizada. Unificadora palavra.

---

<sup>39</sup> Os conceitos de posição e de representação serão tratados na análise.

### CAPÍTULO III - O DISCURSO RELIGIOSO

*No princípio era o Verbo, e o verbo estava com Deus e o Verbo era Deus (São João 1:1).*

Bakhtin (1999) dirá que a palavra é neutra em relação a qualquer função ideológica específica que possa assumir, exatamente porque pode preencher qualquer função ideológica, o que quer dizer que a palavra não é dada com o sentido pronto, fechado. Nessa compreensão, a palavra é ideológica porque está permeada de sentidos, porque produz sentidos. Desse modo, a palavra enquanto signo ideológico serve como meio de comunicação e opera mudanças entre os indivíduos de todas as classes sociais. Por isso, o signo ideológico é o lugar da luta de classes, quando cada grupo atribui sentido à palavra utilizada de acordo com o seu interesse específico, visto que “em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contrários” (BAKHTIN, 1999, p. 46).

Segundo Amaral (2005), em uma sociedade capitalista regida pelo mercado não se pode falar tão somente em confronto de classes sociais, ainda que esta seja uma forma imutável de luta entre os que estão no poder e os que desejam dele participar. No seu entendimento, houve um redimensionamento do espaço da luta ideológica, agora não mais restrita à luta entre as duas classes, ou seja, além da luta existente entre as duas classes antagônicas, a saber: a dos trabalhadores e a dos capitalistas, opera-se a luta no “interior de uma mesma classe” (AMARAL, 2005, p. 132), porque o sujeito do discurso do mercado, tanto da classe dos trabalhadores como a dos empresários, luta para “adquirir e conservar seu espaço no mercado” (AMARAL, 2005, p. 132). Portanto, a partir desse entendimento, do capitalismo de mercado decorrem três diferentes tipos de espaço de confronto: o antigo,

situado entre as duas classes distintas e antagônicas; a dos trabalhadores entre si e a dos empresários entre si, sendo que cada uma delas luta para entrar e se manter no mercado de trabalho.

Como qualquer outro grupo social, a comunidade religiosa faz uso do signo como meio de comunicação e como meio de transmitir valores sociais e ideológicos, utilizando-o como um instrumento de controle e regulação dos indivíduos. Por isso, o discurso religioso revela as contradições e os confrontos próprios a todo signo ideológico, através dos fios de seu discurso. Conforme verificamos acima, em uma sociedade capitalista regida pelo mercado, esse confronto pode ocorrer entre classes divergentes ou internamente a uma classe sócio-ideológica.

O sujeito do discurso religioso, no entanto, tenta apagar as marcas dessa contradição, isto é, as marcas da ideologia que o identificam com uma dada classe social ou com um dado grupo específico “no interior de uma mesma classe”. Esse apagamento é uma forma de regular a relação do sujeito com a interpretação e, portanto, com o sentido, pois, a ideologia “é o apagamento, para o sujeito, de seu movimento de interpretação, na ilusão de ‘dar’ sentido” (ORLANDI, 1996, p. 95)<sup>40</sup>.

De acordo com Orlandi (1996), houve uma transformação na relação do sujeito com o sentido, que corresponde à transformação das formas de assujeitamento no que diz respeito ao modo como esse sujeito se relaciona com a interpretação, enquanto dispositivo ideológico que legitima o sentido.

Com efeito, a interpretação é constitutiva do sentido e do sujeito, haja visto que o sujeito tem a necessidade de atribuir sentidos quando está diante de qualquer objeto simbólico. Por isso, Orlandi afirma que há “injunção à interpretação” (1996, p. 89). Por esse

---

<sup>40</sup> Como veremos adiante, esse apagamento da interpretação é total em relação ao discurso religioso porque a subordinação a Deus deverá ser plena e sem questionamentos, não admitindo a possibilidade de interpretação por qualquer sujeito. Para interpretar a palavra divina há pessoas autorizadas por uma unção. Orlandi refere-se às ilusões definidas por Pêcheux (1995) que realizam no sujeito a necessidade de estabilização dos sentidos.

modo de pensar, a submissão dá-se pela relação do sujeito com a interpretação e com as formas-sujeito históricas, a qual varia em função da época, fazendo variar também a forma de submissão. Dizendo de outro modo, há duas diferenças principais no modo de assujeitamento que designa a identificação de um sujeito com uma formação discursiva.

Essas diferenças estão associadas a épocas distintas e referem-se ao sujeito da Idade Média e ao sujeito da Modernidade. Para o sujeito medieval, o processo de submissão ocorre pela determinação, quando inexistente a interferência da interpretação no assujeitamento, que se dá pela determinação religiosa. Para o sujeito moderno, o assujeitamento dá-se pela interpelação ideológica que “faz intervir o direito, a lógica, a identificação” (ORLANDI, 1996, p. 89). A determinação religiosa se processa de fora para dentro, pois existe a separação entre exterioridade e interioridade, o que não ocorre na interpelação ideológica, porém o sujeito percebe tal separação como uma evidência.

Ainda segundo a autora, é a partir da evidência da separação dentro/fora que o sujeito moderno, ou seja, o sujeito assujeitado pela interpelação ideológica, constrói a dupla ilusão: a de que ele é a fonte e o dono do dizer. As ilusões caracterizam o sujeito moderno que se acredita livre e submisso, de modo que na interpelação a subordinação fica menos visível porque esse sujeito acredita-se livre e não-determinado quanto a suas escolhas. A determinação religiosa, ao contrário, acentua a subordinação do sujeito a Deus, em função do apagamento da interpretação como um efeito ideológico, naturalizando o sentido dado. É em função desse apagamento que dizemos que a interpretação está ausente no sujeito determinado pela religião.

De acordo com a tese de Orlandi (1996), há um deslocamento da determinação sofrida pelo sujeito religioso para a interpelação do sujeito jurídico (moderno), ou seja, a submissão do homem a Deus cede lugar a sua submissão ao Estado.

Nessa tese, quanto à determinação do sentido da língua, há um deslize do poder que determina o sujeito, que inicialmente dependia de Deus, para a dependência da objetividade da língua, ou seja, da sua transparência e posteriormente a determinação se desloca para o próprio sujeito quando o texto é vago, e o sujeito é seu intérprete (ORLANDI, 1996). Sintetizando, há o movimento do poder da determinação de Deus (sujeito medieval) para a língua e depois para o próprio sujeito (sujeito moderno).

Tratando-se do sujeito do discurso religioso (moderno), o assujeitamento dá-se pela determinação divina e pela interpelação ideológica. Portanto, há ao mesmo tempo o assujeitamento às idéias religiosas e o assujeitamento às idéias capitalistas. Esse assujeitamento bipartido do sujeito religioso (moderno) resulta do deslocamento do poder da plena determinação do sujeito religioso (medieval) que dependia de Deus como “o lugar da Verdade” para o poder da determinação da interpelação ideológica do sujeito moderno (ORLANDI, 1996). Assim, o sujeito do discurso religioso é mais centrado<sup>41</sup> porque sofre o poder da determinação religiosa, sendo, por isso, mais ideologicamente determinado.

Desse modo, o sujeito do discurso religioso (moderno) é um efeito tanto da determinação religiosa como da interpelação ideológica. Nesse discurso, no entanto, a relação entre os sujeitos ocorre sem contradição porque é uma relação de identificação discursiva e ideologia, onde o locutor se torna idêntico ao sujeito universal. Esses sujeitos, então, se constituem e se representam como se fossem só um.

O sujeito do discurso religioso representa uma formação discursiva que pretende que seja sem confrontos, portanto homogênea, porque a submissão do sujeito à religião, assim como na Idade Média, faz-se mediante a interdição à interpretação, visto que “o sujeito religioso não interpreta, ele repete a interpretação que lhe é dada” (ORLANDI, 1996, p. 91), através de um processo de total identificação.

---

<sup>41</sup> Retomaremos esse conceito no capítulo IV.

Essa plena identificação do sujeito do discurso com a formação discursiva religiosa é uma característica do discurso autoritário, que pode ser compreendido como aquele em que o sujeito não pode e não deve se apropriar de qualquer outro sentido possível, além daquele dado pelo sujeito universal.

No discurso autoritário religioso, o sujeito do discurso apropria-se da palavra como uma possibilidade de preenchimento da função ideológica religiosa na tentativa de apagar os confrontos e as contradições que são próprias a todo discurso. Então, a determinação religiosa significa colocar o sujeito e o sentido sob o controle divino e significa também fazer desse homem uma entidade homogênea e transparente (ORLANDI, 1996).

Pelo processo da determinação religiosa, o sujeito procura a estabilização do sentido, fazendo-o aparecer como único e verdadeiro. Esse é um efeito ideológico de apagamento do processo de constituição do sentido, fazendo com que o sujeito atribua o sentido como se estivesse nas palavras, como se fosse natural.

A palavra, para o sujeito do discurso religioso, é entendida como “A Verdade”, ou melhor, a “Única Verdade”, porque esse sujeito opera o que Pêcheux (1995) chama de efeito de articulação, que “*constitui o sujeito em sua relação com o sentido*, de modo que ela representa, no interdiscurso, aquilo que *determina a dominação da forma-sujeito*” (PÊCHEUX, 1995, p. 164, grifos do autor). Para Pêcheux, a articulação é uma possibilidade de substituição simétrica (ou equivalência) de uma palavra por outra de tal forma que possuam o mesmo sentido nas relações que elas mantêm entre si, no interior de uma mesma formação discursiva.

O sentido da palavra, então, é produzido no interior de uma dada formação discursiva, através dos processos discursivos e será determinado de acordo com as posições sócio-ideológicas do sujeito do discurso, bem como de acordo com a forma de identificação desse sujeito com o sujeito universal.

Em referência ao discurso religioso, como já dissemos, há uma identificação plena entre esses sujeitos, apoiada no retorno dos elementos do interdiscurso, “re-inscritos no discurso do próprio sujeito” (PÊCHEUX, 1995, p. 163), sob a forma da articulação e sob a forma de pré-construído, enquanto “sempre-já-ai” da interpelação ideológica.

Desse modo, no discurso religioso, o sentido será tomado como o único permitido pelo sujeito universal porque tende ao apagamento da polissemia, fazendo funcionar o processo discursivo da paráfrase. Nessa forma de funcionamento discursivo, há uma transferência do sentido vinculado à expressão “Deus” para a expressão “A Palavra”, operando ao mesmo tempo um processo de semelhança e dessemelhança como se “A Palavra” fosse o próprio sujeito “Deus”.

Assim, o discurso religioso constitui-se como um discurso cujo sentido dado pelo sujeito-universal é o mesmo sentido com o qual o sujeito do discurso se identifica e que, por isso, “toma a posição” de bom sujeito (PÊCHEUX, 1995). Tal identificação é realizada através da tomada de posição do sujeito-locutor em relação ao sujeito-universal, isto é, a tomada de posição é um efeito do interdiscurso, ou seja, é o sujeito-universal representado no sujeito-locutor (falante). O sujeito do discurso (ou sujeito locutor ou sujeito da enunciação, para Pêcheux) é definido por esse autor como aquele a quem é “atribuído o encargo pelos conteúdos colocados” (1995, p. 214), enquanto que o sujeito universal é o “sujeito da ciência ou do que se pretende como tal” (1995, p. 214).

Pêcheux (1995) introduz a noção de “tomada de posição” do sujeito para explicar o conceito de interdiscurso como o “‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas” (PÊCHEUX, 1995, p. 162). O interdiscurso estabelece que uma formação discursiva é a dominante em relação às outras formações discursivas “intrincadas nesse complexo”. Essa dominação diz respeito à identificação que o sujeito do discurso tem quanto a uma formação discursiva. Assim, a

tomada de posição pelo sujeito do discurso é resultado desse desdobramento do sujeito, originário de sua interpelação por formações discursivas diferentes e, conseqüentemente, por uma formação ideológica, implicando, de acordo com Pêcheux (1995), em três diferentes modalidades<sup>42</sup>.

Uma das modalidades da “tomada de posição” caracteriza o discurso do “mau sujeito”<sup>43</sup>, que consiste na separação (distanciamento, dúvida, questionamento, contestação, revolta...) do sujeito do discurso em relação “ao que o ‘sujeito universal’ lhe ‘dá a pensar’”, contra-identificando-se com a formação discursiva que lhe é imposta pelo “interdiscurso”. (PÊCHEUX, 1995, p. 215).

De acordo com essa modalidade da tomada de posição, em decorrência da contra-identificação, o sujeito do discurso toma posições divergentes da forma-sujeito (sujeito-histórico) da formação discursiva com a qual está identificado, porém nela permanecendo. Isso implica que o sujeito discursivo circula de um domínio de saber a outro dentro de uma mesma formação discursiva heterogênea, no entanto, nesse complexo de formações discursivas, uma delas é a formação discursiva dominante.

Outra modalidade da “tomada de posição”<sup>44</sup>, funciona pela desidentificação, isto é, uma tomada de posição não-subjetiva, que constitui um trabalho de transformação-deslocamento da forma-sujeito e não sua anulação, ou seja, o sujeito do discurso desidentifica-se de uma formação discursiva e de sua forma-sujeito, para deslocar-se para outra formação discursiva contrária, bem como para a sua correspondente forma-sujeito.

Pêcheux acrescenta que essa desidentificação “se realiza paradoxalmente por um *processo subjetivo de apropriação dos conceitos científicos e de identificação com as organizações políticas de ‘tipo novo’*” (1995, p. 217), esclarecendo que não há

---

<sup>42</sup> Processamos uma inversão na ordem de apresentação das modalidades de ‘tomada de posição’ de Pêcheux, para melhor desenvolver a nossa argumentação.

<sup>43</sup> Segunda modalidade da tomada de posição introduzida por Pêcheux.

<sup>44</sup> Terceira modalidade da tomada de posição de Pêcheux.

desassujeitamento ou dessubjetivização do sujeito, pois a ideologia não desaparece, enquanto interpelação, porque “funciona de certo modo às avessas, isto é, sobre e contra si mesma, através do ‘desarranjo-rearranjo’ do complexo das formações ideológicas (e das formações discursivas que se encontram intrincadas nesse complexo)” (1995, p. 217-218). Nessa modalidade de tomada de posição, o que ocorre com o sujeito é o deslizamento de uma forma de subjetivização a outra.

Em função desse movimento de desidentificação, o sujeito do discurso rompe com a formação discursiva na qual está inscrito e, em consequência, rompe também com a forma-sujeito e seu saber para identificar-se com outra formação discursiva e sua correspondente forma-sujeito.

A outra modalidade de “tomada de posição” caracteriza o discurso do “bom sujeito”<sup>45</sup> e consiste em um recobrimento espontâneo entre o sujeito do discurso e o sujeito universal. Nesse modo de tomada de posição, a superposição revela um sujeito do discurso plenamente identificado com o sujeito universal, sendo que o sujeito discursivo consente livremente com o assujeitamento. Nas palavras de Pêcheux:

Essa superposição caracteriza o discurso do “bom sujeito” que reflete espontaneamente o sujeito (em outros termos: o interdiscurso determina a formação discursiva com a qual o sujeito, em seu discurso, se identifica, sendo que o sujeito sofre cegamente essa determinação, isto é, ele realiza seus efeitos “em plena liberdade” (1995, p. 215).

No modo da tomada de posição do bom sujeito, a formação discursiva é uniforme e homogênea. O recobrimento entre o sujeito do discurso e o sujeito universal realiza a plena identificação do sujeito do discurso com o domínio de saber dessa formação discursiva que conduz à aceitação do saber da forma-sujeito que a domina. Essa modalidade de tomada de

---

<sup>45</sup> Primeira modalidade da tomada de posição de Pêcheux.

posição caracteriza o discurso religioso cujo sujeito locutor é constituído como um “bom sujeito” que se submete espontânea e livremente ao saber do sujeito universal Deus.

Assim, o discurso religioso é tipificado como discurso autoritário porque a plena identificação entre os sujeitos conduz à forte tendência para o fechamento do sentido, o que é possível através dos processos parafrásticos que predominam nesse tipo de discurso, em detrimento da polissemia. Caracteriza-se, portanto, pela presença da paráfrase<sup>46</sup>, pois o locutor desse discurso não deseja a mudança de sentido. Ao contrário, ‘o bom sujeito’ do discurso autoritário religioso deseja que o sentido seja o mesmo dado pelo sujeito universal e que este sentido seja único e inquestionável (ORLANDI, 1986). Então, a formação discursiva religiosa não permite saberes divergentes em seu interior nem a diversidade de posições-sujeito.

Nesse discurso, ao fazer uso das paráfrases, o locutor pode produzir “diferentes formulações do mesmo dizer sedimentado” (ORLANDI, 2003, p. 37), atenuando ou tentando anular a ação da polissemia. Isto quer dizer que, de um mesmo enunciado, podem derivar outros enunciados sem que haja mudança de sentido. Assim, o locutor utiliza mecanismos discursivos que caracterizam o discurso autoritário porque pretende a manutenção de um único sentido. No entanto, isso não significa a invariância enunciativa, significa que, pelo processo parafrástico,<sup>47</sup> o sujeito “cria” diferentes possibilidades de materializações para enunciar o mesmo sentido.

A paráfrase e a polissemia trabalham para o funcionamento da linguagem que determina o movimento dos sujeitos e dos sentidos. Nessa perspectiva, a paráfrase e a polissemia trabalham com o já-dito porque o mesmo e o outro sempre estão presentes, quando consideramos a heterogeneidade constitutiva do discurso.

A polissemia é responsável pela ruptura dos processos de significação, pelo diferente, pelo deslocamento. Diferentemente, a paráfrase trabalha com a memória discursiva,

---

<sup>46</sup> A paráfrase será aprofundada como processo discursivo, na análise.

<sup>47</sup> Como observaremos durante a análise, a utilização da paráfrase pelo locutor do discurso religioso indica que esse é um dispositivo discursivo característico do discurso estudado.

com o mesmo sentido, pois, segundo Orlandi (2003, p. 36), representa “o retorno aos mesmos espaços do dizer”. Assim, enquanto que a polissemia é ruptura, a paráfrase é repetição, o que caracteriza o sentido do discurso autoritário e do discurso religioso.

Segundo Orlandi (1986), o discurso autoritário tem duas características fundamentais: a polissemia contida e a reversibilidade com tendência a zero que é a possibilidade de troca dinâmica dos papéis durante um ato interlocutório. No entanto, a autora afirma que, no discurso autoritário, a relação dinâmica entre interlocutores tende a ser nula, constituindo tal discurso como predominantemente parafrástico. Nesse caso, os diversos efeitos de sentidos possíveis tendem a serem apagados e a se tornarem únicos. Isso é resultado do movimento da voz, organizado pelo locutor do discurso que não deseja a reversibilidade porque não põe em discussão a palavra dita. A interlocução apenas é permitida para que se possa receber a palavra e entendê-la, ou seja, entender o sentido dado pela formação discursiva do locutor.

No discurso autoritário religioso, a ausência de reversibilidade desfaz a tensão naturalmente existente entre processos parafrásticos e processos polissêmicos, porque a possibilidade de existência de vários sentidos em um mesmo texto é apagada. Por isso, o discurso religioso não pode ser constituído enquanto discurso, visto que o sentido e o sujeito são dados acabados, de forma que a noção de ilusão de reversibilidade é incorporada para explicar a necessária incompletude da linguagem, nesse discurso.

Muito embora a tensão existente entre a paráfrase e a polissemia, conjugada ao caráter de reversibilidade, defina a incompletude dos sentidos e dos sujeitos como condição de constituição da linguagem, o sentido dado pelo sujeito universal<sup>48</sup> deve ser acatado pelo sujeito locutor, perpetuando os sentidos parafrásticos do discurso religioso.

---

<sup>48</sup> De acordo com Orlandi (1986), considerando-se os papéis na relação com o sagrado, o sujeito da esfera espiritual é falante e o sujeito da esfera material é ouvinte. Neste trabalho, para uniformizar, trataremos o sujeito da esfera espiritual de sujeito universal, e o sujeito da esfera material, de sujeito do discurso ou sujeito locutor.

Nessas condições, portanto, mesmo considerando que a polissemia é constitutiva de todo discurso, o sujeito do discurso religioso não pode nem deve possibilitar a ruptura, assim como lhe é interdito a reversibilidade discursiva que também é compreendida como um elemento constitutivo de qualquer discurso, conforme afirma Orlandi (1986).

No entanto, no discurso autoritário, ocorre a quebra dessa reversibilidade, originando a ilusão de que essa reversibilidade é possível. Melhor dizendo, nesse discurso, não há dinâmica na interlocução porque não há troca possível entre o sujeito Deus e o sujeito homem. Então, sem a possibilidade da reversibilidade, o discurso autoritário passa a ser sustentado pela ilusão de reversibilidade<sup>49</sup>.

De acordo com Orlandi (1986), portanto, a reversibilidade diz respeito à menor ou maior troca de papéis entre os interlocutores, nessa dinâmica. Já a ilusão de reversibilidade é a necessidade do sujeito de manter o desejo de tornar o discurso autoritário reversível. Essa ilusão sustenta o discurso autoritário como discurso.

Assim, devido à ausência da reversibilidade do discurso religioso, o conceito de ilusão de reversibilidade visa a explicar a incompletude da linguagem, uma vez que essa incompletude é entendida como algo que não se fecha. Isso possibilita a constituição do discurso autoritário religioso enquanto discurso.

Ocorre que mesmo sustentado pela ilusão de reversibilidade, dentro do discurso religioso não há como se inverter os papéis na relação de interlocução. O sujeito homem da esfera material não se pode colocar dentro da esfera espiritual exclusiva do sujeito Deus. Mesmo quando o sujeito locutor - homem - estabelece diretamente uma relação com o sagrado, por exemplo, através da oração, mantém-se a condição de não-reversibilidade, condição de interdição à troca das posições, pois se mantém uma dissimetria original

---

<sup>49</sup> A ilusão de reversibilidade dá-se, sobretudo, pela visão, pela profecia, pelo misticismo, pela revelação, dentre outros.

(ORLANDI, 1986), posto que não houve alteração no estatuto jurídico do sujeito Deus. Este continua em um plano, o espiritual; enquanto que aquele se mantém em outro, o material.

A ilusão de reversibilidade pode ocorrer, no entanto, através da representação ou da mediação, pois o discurso religioso pode ser caracterizado como “aquele em que fala a voz de Deus”, ou seja, a voz de qualquer representante Seu. A representação serve para equilibrar não só a dissimetria entre o sujeito divino e o sujeito terreno, mas também para restabelecer ao discurso religioso a necessária condição polissêmica, constitutiva de todo discurso.

No discurso religioso, devido à não simetria, a representação elimina a disputa, o conflito. Nesse discurso, o representante não se confunde com o representado, não está em Seu próprio lugar. Deus não é desapropriado de seu poder ilimitado, continua Sujeito que interpela e submete o sujeito-homem (ORLANDI, 1997). Mas, na ilusão da reversibilidade, o representante acredita alcançar o poder divino, através da identificação com o dito de Deus.

No discurso religioso, no entanto, pela assimetria original, a relação do homem com o divino ocorre sem qualquer autonomia porque “o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma” (ORLANDI, (1986)). A voz representada - a voz de Deus - não permite que sejam alterados os sentidos dados.

Com tal entendimento, podemos afirmar que a representação do sujeito universal, através dos dispositivos discursivos da paráfrase e da polissemia e (da ilusão) da reversibilidade, constitui o discurso religioso.

#### CAPÍTULO IV - O DISCURSO DA FÉ: SENTIDO, SUJEITO, IDENTIDADE

Neste capítulo, analisamos o *corpus* da nossa pesquisa através da transcrição grafemática das entrevistas realizadas com as Missionárias Batistas. A análise está inserida na perspectiva discursiva e busca compreender que o funcionamento discursivo demonstra a posição do sujeito do discurso como porta-voz do sujeito universal (Deus) na religião.

Para a discussão a que nos propomos, trabalhamos a partir das categorias discursivas paráfrase e polissemia como marca explícita no enunciado, na esfera da intradiscursividade, e nos apoiamos, também, na noção de reversibilidade, como “troca dinâmica” que ocorre durante a interlocução e como dispositivo constitutivo do discurso (ORLANDI, (1986)). Analisamos também os silenciamentos e o movimento do sujeito, demonstrando que a identidade do sujeito do discurso constitui-se pelo modo de representação desse sujeito.

Nessa perspectiva, a análise pretende demonstrar que a paráfrase, o silenciamento e o movimento do sujeito são mecanismos discursivos utilizados pelo locutor e que esses dispositivos funcionam como modos de representação do sujeito, como forma de reproduzir a unicidade do dito divino para manter a homogeneidade da formação discursiva religiosa e a unidade da identidade do sujeito desse discurso, enquanto trabalho do interdiscurso.

## 1. FÉ CEGA, FACA AMOLADA? PARÁFRASE E POLISSEMIA

Como elementos iniciais de análise recorreremos aos verbos ungir e escolher do recorte (R01) e aos verbos ide e pregai do recorte (R02), retirados dos enunciados das missionárias e desenvolvemos uma análise discursiva, com apoio nas citações diretas e nas paráfrases relacionadas às citações e também enunciadas pelas missionárias.

(R01) “Isaías 71 que Ele diz assim: ‘eu te *ungir* para isso, eu te *escolhi* para isso” (E1).

(R02) “*Ide* por todo o mundo, *pregai* o evangelho a toda criatura” (E1).

No recorte discursivo (R01), o verbete *ungir* quer dizer: 1. Aplicar óleo ou unguento a. 2. Esfregar de leve com substância gordurosa. 3. Dar a unção a, com os santos óleos. 4. Aplicar a extrema-unção a. 5. Investir de autoridade, poder, etc. O mesmo dicionário define o verbete *escolher* como: 1. Optar (entre duas ou mais coisas ou pessoas); preferir. 2. Eleger, nomear. 3. Selecionar. O verbo *escolher* adquire a forma *escolhido*, que pode ser usada como adjetivo ou como substantivo (XIMENES, 2000).

Com relação ao recorte (R02), de acordo com a norma-padrão, *ide* e *pregai* são verbos de 2ª pessoa do imperativo afirmativo, cuja pessoa é definida como “aquela a quem se fala”. Segundo a gramática de Cunha e Cintra (1995, p. 465), no que diz respeito ao modo verbal, “à atitude da pessoa que fala em relação ao fato que enuncia”, a palavra imperativo está ligada, pela origem, ao latim *imperare* que significa “comandar”.

As seqüências (R01) e (R02) trazem citações bíblicas que recobrem o dito da missionária, visto que o locutor não apenas repete as citações através das paráfrases que

desenvolve; nesses recortes, o locutor faz uso do discurso citado, inclusive indicando a fonte da citação – “Isaías 71”, que é um dos membros da hierarquia divina.

Neste contexto, podemos dizer que de uma posição de comando, ao falar diretamente com o sujeito/locutor da esfera material, o locutor da esfera espiritual impõe uma ordem, uma missão, tornando o sujeito/homem Seu representante na terra e autorizando-o a divulgar a Sua palavra.

A. Paráfrases Referentes ao Recorte 01:
---

Quando analisamos os recortes de (P01) até (P10) abaixo, observamos que os mesmos são as paráfrases de (R01) “Isaías 71 que Ele diz assim: ‘eu te ungi para isso, eu te escolhi para isso’”. Essas seqüências parafrásticas, referem-se ao verbo *ungir*, principalmente na acepção 5 (investir de autoridade, poder), mas também faz referência à acepção 3 (dar a unção a, com os santos óleos); referem-se também ao verbo escolher, significando preferência, predileção, nas três acepções supracitadas. As paráfrases enunciadas pelas missionárias criam o efeito de sentido de que elas são ‘ungidas’, ‘escolhidas’ por Deus.

(P01) “Eu tive a certeza de que *Deus me queria*” (E1)

(P02) “Era o trabalho que *Ele tava mostrando* para mim naquela noite” (E1)

(P03) “O trabalho que *Ele havia me chamado*” (E1)

(P04) “*Deus que nos escolhe* a fazer uma tarefa específica” (E3)

(P05) “*Essa missão que Deus lhe [me]<sup>50</sup> deu*” (E3)

(P06) “*Eu amo está aqui fazendo a vontade de Deus porque eu tenho esse chamado*” (E3)

(P07) “*Esse é o trabalho do missionário: fazer a vontade de Deus, independente do lugar, independente do que seja, mas simplesmente obedecer de acordo com aquilo que Ele quer*” (E3)

(P08) “*O missionário, ele não se forma, ele é chamado por Deus*” (E5)

(P09) “*Deu pra falar no coração que eu fui chamada a ser missionária*” (E5)

(P10) “*Eu tenho assim, um dom, eu não sei se é dom, não sei o que é*” (E5)

B. Paráfrases Referentes ao Recorte 02:
---

Os recortes discursivos de (P11) até (P19) são as paráfrases correspondentes ao recorte (R02), “*Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura*”. Com essas paráfrases, o locutor produz o efeito de sentido de que têm a missão de ‘pregar’ a palavra de Deus.

(P11) “*Primeiro de tudo foi trabalhar para ajudar pessoas, não é? Sobretudo ajudar as pessoas, proteção espiritual, ter um encontro com Cristo*” (E2)

---

<sup>50</sup> Nesse uso há também uma referência ao locutor.

(P12) “A tarefa do missionário *é levar a Palavra de Deus para as pessoas* que não conhecem” (E3)

(P13) “E o mais importante é esse, *levar a Palavra*” (E3)

(P14) “Então quando a gente *leva a Palavra* de Deus para as pessoas” (E3)

(P15) “O seu desejo é muito grande *de você falar com outras pessoas* sobre Jesus”(E6)

(P16) “Tem o desejo grande, ardente *de você falar de Jesus* com outras pessoas”(E6)

(P17) “Somos nós os (inint) missionários que temos que *levar essa mensagem a toda criatura, seja aonde for*” (E6)

(P18) “E que você chega ali *e prega a palavra* de Deus” (E6)

(P19) “E você chegou, ali, naquele momento, *levando a palavra* àquelas pessoas”(E6)

As seqüências discursivas de (R02) repetem a mesma idéia contida em (R01) de ser o sujeito locutor da esfera terrena escolhido por Deus para divulgar a Sua palavra “a toda criatura”. Servem como exemplo para essa interpretação os trechos extraídos dos recortes seguintes:

(P11) “Sobretudo *ajudar* as pessoas, proteção espiritual, ter um encontro com Cristo” (E2)

(P12) “A tarefa do missionário é *levar* a Palavra de Deus para as pessoas que não conhecem” (E3)

(P13) “E o mais importante é esse, *levar* a Palavra” (E3)

(P14) “Então quando a gente *leva* a Palavra de Deus para as pessoa”(E3)

(P15) “*Falar* com outras pessoas” (E6)

(P16) “*Falar* de Jesus com outras pessoas” (E6)

(P17) “Temos que *levar* essa mensagem” (E6)

(P18) “Você chega ali e *prega* a palavra” (E6)

(P 19) “Você chegou ali ... *levando* a palavra” (E6)

Em (R01), os verbos *ungi* e *escolhi* referem-se à condição de predestinação do locutor; em (R02), os verbos *ide* e *pregai* confirmam a idéia que o locutor tem de ser o pregador, o divulgador da palavra de Deus.

Nos recortes acima, o uso do discurso direto e das paráfrases para relatar uma mesma enunciação representa duas estratégias diferentes, porém correlatas. Através desses

mecanismos, o sujeito constitui um quadro de elementos da polifonia presentes na enunciação, que se distinguem como modo de representação do sujeito do discurso.

Quanto ao discurso citado<sup>51</sup> e às paráfrases, há uma aproximação dos enunciados, sendo que o dito do sujeito (discurso citado) se sobrepõe ao dito do locutor (paráfrases). Assim, ao utilizar as paráfrases e também trazer a citação do texto parafraseado para a textualidade, o locutor pretende sobrepor a citação à paráfrase.

A aproximação dos dois discursos não é uma estratégia empregada pelo locutor para ocultar-se na citação enunciada ou mesmo para contestá-la porque não acredita naquilo que é afirmado nela. Ao contrário, o locutor pretende que a verdade das paráfrases empregadas seja idêntica àquela contida no texto parafraseado e citado.

A sobreposição do discurso citado que é o discurso do profeta, ao discurso parafrástico que é o discurso do locutor, da missionária é uma necessidade imperativa à qual o locutor se submete, submissão esta derivada da formação discursiva à qual pertence. A imposição para o recobrimento de um efeito de sentido em relação a outros possíveis é uma forma de coerção aceita pelo locutor para permanecer inserido na mesma formação discursiva do sujeito universal e dele receber a unção. Esse mecanismo faz funcionar o discurso religioso.

De acordo com Maingueneau, “cada formação discursiva deve apelar à autoridade pertinente, considerando sua posição”, na enunciação” (1993, p. 86). Assim, os enunciados bíblicos<sup>52</sup> relatados e parafraseados funcionam por leis coercitivas dadas pelo lugar que o

---

<sup>51</sup> A palavra de Deus é sempre revelada por algum componente da hierarquia divina, como, por exemplo, o profeta, que é um representante de Deus no Velho Testamento. Na Bíblia (1996), no dicionário bíblico, profeta é definido como o principal título dado por Deus. “De todos os títulos, pelos quais no Velho Testamento se referem àqueles que recebiam os oráculos de Deus para o homem, o principal é profeta. Outros são vidente, homem de Deus (I Sam. 9:7-10), servo do Senhor (Deut. 34:5), mensageiro de Deus (Mat. 3:1)”. (Cf referência bibliográfica, p. 154).

<sup>52</sup> O sentido da palavra Bíblia desliza para outras como Deus, Igreja, Irmão, Disciplina, por isso defini-las categoricamente requer uma separação nem sempre encontrada no discurso religioso. Assim, a centralidade da Bíblia no processo de doutrinação e na ética batista é o feito metafórico para ‘a verdade’.

sujeito discursivo ocupa na enunciação. Estas coerções regulam as citações e as paráfrases, que são mecanismos discursivos característicos do funcionamento do discurso religioso.

Nesta perspectiva, a paráfrase aparece como uma tentativa de controle da polissemia dada pela língua e pelo interdiscurso. Melhor dizendo, por tal mecanismo discursivo, o modo de representação do sujeito do discurso funciona como uma forma de apagamento da alteridade existente. Tal apagamento é dado pelo recobrimento do dito do citado pelo dito do citando.

Através do processo parafrástico, o locutor é investido de autoridade e poder pelo sujeito universal por ter sido preferido pelo poder divino porque recebeu o chamado de Deus. Assim, o locutor torna-se um sujeito predestinado, que devido a essa predestinação foi eleito por Deus e em função disso pode falar em Seu nome, como confirmam as paráfrases de (R01) e (R02), que seguem:

(P01) *“Eu tive a certeza de que Deus me queria”* (R01E1)

(P02) *“Era o trabalho que Ele tava mostrando para mim naquela noite”* (R01E1)

(P03) *“O trabalho que Ele havia me chamado”* (R01E1)

(P12) *“A tarefa do missionário é levar a Palavra de Deus para as pessoas que não conhecem”* (R02E3)

(P18) *“Você chega ali e prega a palavra”* (R02E6)

Devido a esse chamamento, o locutor tem a missão de “*falar de Jesus com outras pessoas*” (P16) e de “*levar essa mensagem*” (P17); enfim, de divulgar a palavra de Deus e, por isso, está autorizado pelo divino a explicá-la ao seu interlocutor na terra para que esse a entenda exatamente como o sujeito universal Deus a enunciou.

O representante está autorizado pelo poder divino a traduzir o discurso enunciado, porém a condição primordial, ou melhor, a proibição primeira, é que a tradução não deva romper com o sentido já dado pelo representado, configurando esse discurso como o discurso do bom sujeito que deve harmonizar-se, sem resistência, com o discurso da formação discursiva à qual pertence.

Nesse entendimento, o sujeito/locutor da esfera material faz uso das paráfrases como recurso que favorece a reprodução de um discurso que procura fechar o sentido, ou seja, apagar a polissemia e, portanto, impossibilitar o conflito, a ruptura, com o intuito de homogeneizá-lo para não polemizar e, assim, manter intacto o sentido único da palavra de Deus.

O locutor utiliza-se de mecanismos discursivos que trabalham a paráfrase porque, no discurso religioso, é impossível a interlocução dinâmica com o sujeito da esfera espiritual, tendo que manter-se no lugar específico do locutor terreno.

Assim, Orlandi (2003) afirma que em todo dizer mantém-se algo do dizível, da memória, por isso o locutor trabalha para manter o sentido já-dado pelo sujeito universal, utilizando os processos parafrásticos e, deste modo, caracterizando o discurso religioso.

## 2. SILENCIAMENTOS

Orlandi (1992) procura categorizar o silêncio por um lado como fundador e o define como aquele dizer que faz calar necessariamente algum sentido. Na concepção da autora, o silêncio fundador constitui o sentido e o sujeito porque coloca o dizer pela ausência mesma desse dizer. Por outro lado, a autora desenvolve a definição de Política do Silêncio, ou Silenciamento considerando-o enquanto forma não de calar, mas de fazer dizer “uma” coisa, para não deixar dizer “outras” possíveis, mas indesejáveis. De acordo com a autora, o silenciamento possui razões políticas.

Tomado sob essa perspectiva, o silenciamento permite manter o dito de Deus, o qual é inquestionável, como sentido único, sobre outros possíveis ditos, evitando a polissemia, ou seja, outros efeitos de sentido possíveis, porém indesejáveis. Então, o discurso religioso não permite colocar em questão o dizer divino, que é dotado da infalibilidade e da imortalidade do Sujeito-Locutor-Deus. Por isso, como já assinalamos acima<sup>53</sup>, é um discurso altamente parafrástico, que procura fechar o sentido, buscando anular outros possíveis sentidos existentes no texto.

Nesse entendimento, Cavalcante diz que “a luta pelo silenciamento/manutenção ou construção de sistemas de referência ideológicos torna-se importante porque decide a orientação de condutas e de possíveis representações de mundo” (1999, p. 155). Queremos destacar, nessa citação, que o sujeito do discurso representa a formação ideológica com a qual se identifica, através da formação discursiva que o domina, determinando as representações, sendo que essas são afetadas pelo funcionamento do silêncio, de modo que a representação se dá pela incorporação de “uma voz que se fala na outra” (ORLANDI, 1999, p. 244).

---

<sup>53</sup> Cf. o item I deste capítulo e o capítulo III.

Ainda segundo Orlandi (1999), a incorporação de vozes, no discurso religioso, é um procedimento próprio da mistificação, cuja característica é o apagamento do modo como se processou a apropriação da voz pelo representante.

Apoiada na definição da mistificação do discurso, de Voese, como “uma ação que leva o dito a assumir ‘status’ de algo posto e indiscutível”, Cavalcante (2002, p. 95) afirma que uma das estratégias da mistificação é apresentar a “versão de um fato ou de um fenômeno, apagando o caminho percorrido, dificultando a compreensão de sua lógica”. (CAVALCANTE, 2002, p. 95). Desse modo, no domínio do simbólico, é “como se”, por exemplo, Deus falasse pela voz da missionária, Sua representante na terra que, no entanto, não pode questionar a forma de apropriação. Assim, porém, é impossível para esse locutor representante ocupar o lugar exclusivamente reservado a Deus, por isso ele é o porta-voz.

A impossibilidade de ocupação do lugar de Deus, no entanto, deriva da ausência de qualquer autonomia na relação entre o divino e os homens, pois “o representante da voz de Deus *não pode modificá-la de forma alguma*” (ORLANDI, (1986), p. 245, grifo nosso). Por isso, ao contrário de outros tipos de discurso, no religioso, ao representante é permitido apenas *estar no lugar* de Deus, mas não *estar no lugar próprio* de Deus (ORLANDI, 1999).

Podemos afirmar que se a mistificação faz silenciar quanto à forma de incorporação da representação, também silencia quanto à possibilidade de constituição de diferentes sentidos, conseqüentemente silenciando quanto às divergências existentes no discurso religioso.

Assim, o silenciamento funciona como uma estratégia discursiva que serve para apagar as contradições ideológicas mascaradas pela evidência da unidade do sentido.

## 2.1. Falar, Calar, Dizer

Recortes utilizados na elaboração do silenciamento A
--

(R03) “Incentivar todo um trabalho de discipulado, ensiná-lo [ao homem] a andar no caminho” (E01)

(R04) “Mas não é porque eu trabalho com adolescente que eu vou deixar os adultos se perder, certo?” (E10)

(R05) “Então nosso trabalho é esse, é o evangelho, nós temos que dar testemunho no lugar que a gente mora, onde a gente trabalha” (E10)

(R06) “Intercedo pelas almas perdidas que vivem na ignorância da Palavra” (E11)

### Silenciamento A

De acordo com os recortes acima (R03), (R04), (R05) e (R06), silencia-se quanto ao fato de que para “andar no caminho” (do bem, do correto, da lei dos homens, da moral, da ética), não “deixar os adultos se perder” (do caminho correto, o qual é a religião do locutor), “dar testemunho” (de boas ações, de boa conduta), interceder “pelas almas perdidas” (as que não estão na religião da qual participa o locutor), existem implicações de ordem não-religiosa e que se precisa fornecer condições sociais para isso.

Assim, através da ideologia enquanto mecanismo de produzir o efeito da evidência da unicidade, o sujeito-locutor da formação discursiva religiosa usa o silenciamento para apagar

um outro sentido possível, o sentido de que se anda no caminho correto quando se obedece também às leis dos homens.

Esse processo ideológico de apagamento desse outro sentido naturaliza o que é produzido pela história e faz transparecer que é suficiente “incentivar todo um trabalho de discipulado” (R03) ou sair da “ignorância da Palavra” (R06) para que se encontre a salvação eterna.

Recortes utilizados na elaboração do silenciamento B
--

(R07) “A meta é a evangelização, é que esse homem conheça a *justiça*, que ele mude de vida, conhecendo Jesus haja uma mudança radical nele, no seu caráter” (E1)

(R08) “A meta é aceitar Cristo como Salvador de suas vidas” (E11)

(R09) “Pessoas viciadas, elas precisam da nossa compaixão, precisam que nós arregacemos as nossas mangas e vá ao encontro dessas pessoas para tirá-la de lá” (E11)

### Silenciamento B

Através dos recortes (R07), (R08) e (R09), percebe-se que não se fala sobre a justiça dos homens, silenciando-se quanto às questões humanitárias. Silencia-se que o homem conhecerá a justiça, mudará de vida e de caráter apenas se conhecer Jesus, mas o da denominação do locutor, pois aceitar Cristo através de outra religião ou até mesmo outras

denominações não levará a pessoa a conhecer a justiça nem a mudança de vida e de caráter. Também se silencia quanto ao fato de que não se tira uma pessoa do vício apenas por compaixão.

Esse silenciamento evidencia um efeito de sentido sobre a compaixão como condição de cura, apagando o trabalho ideológico que diz respeito à necessidade da interferência dos poderes constituídos para a mudança de vida, que será efetivada através da criação de condições sanitárias adequadas e suficientes para que “pessoas viciadas” possam receber tratamento médico-psicológico e possam recuperar-se.

Nesse discurso, o sujeito silencia quanto às contradições existentes na sociedade para manter a unidade da formação discursiva religiosa em conformidade com o discurso do sujeito universal dessa formação.

Recorte utilizado na elaboração do silenciamento C
--

(R10) “A nossa prioridade é que o homem conheça Jesus e seja liberto não só das grades físicas, mas a grade espiritual, porque independente do homem está lá ou fora, ele está preso se ele não ser liberto, ainda conhecendo Jesus como seu Salvador. Então nossa meta, nosso objetivo é que o homem conheça Jesus e que isso gere *mudança*” (E1)

Silenciamento C

Podemos observar pelo recorte (R10) que o locutor silencia quanto à forma de libertação. Não se diz que, para ser liberto, o homem (o preso, o condenado) necessita cumprir

sua pena perante os outros homens. Silencia-se quanto ao fato de que esse preso não terá sua pena aliviada, mesmo que ele “mude de vida” e passe a conhecer “Jesus como seu salvador”.

Para a explicitação dos silenciamentos identificados, tomamos como elemento de análise os termos *justiça* ocorrente em (R07) e *mudança* com ocorrência em (R10), que estão co-relacionados quanto ao sentido dado pelo sujeito-locutor.

Nos exemplos “que esse homem conheça a *justiça*” e “conhecendo Jesus haja uma *mudança* radical nele”, ambos de (R07), o termo *justiça* significa a mudança de vida do sujeito da outra denominação religiosa ou de outra religião, sendo que tal mudança representa a conversão, a aceitação de Jesus da denominação do locutor. O sentido do termo *justiça* do locutor - a missionária – coincide com o sentido dado pelo sujeito da esfera espiritual, pelo poder divino, mas pode divergir do sujeito de outra denominação ou outra religião.

Esse apagamento da divergência do sentido pelo processo de fusão é uma característica própria da formação discursiva religiosa e se coaduna com a assunção e com a manutenção de um único sentido.

Por esse processo, o locutor é colocado no lugar de Deus, visto que o representa, silenciando quanto ao sentido divergente que o termo *justiça* tem para os homens, de acordo com o silenciamento B, pois *se silencia quanto ao fato de que o homem conhecerá a justiça, mudará de vida e de caráter apenas se conhecer Jesus, mas da denominação do locutor; não se fala sobre a justiça dos homens, silenciando-se quanto às questões humanitárias. Silencia-se também a respeito de que a mudança de vida depende de condições sociais alheias à vontade dos interlocutores, mesmo que o sujeito assuma a identidade discursiva do locutor.*

Através desse mecanismo discursivo, o representante aproxima-se da esfera espiritual, junto com o representado, enquanto que os outros homens não-escolhidos permanecem na esfera material, posto que estão passíveis de sofrer a *justiça*, na terra.

Quanto ao termo *mudança* do recorte discursivo acima (R07), segundo Ximenes

(2000), dentre outras definições, o substantivo pode ser: 1. Ação ou efeito de mudar (-se); muda. 2. Alteração, modificação (p. 645). No Dicionário Didático da Língua Portuguesa da Editora Didática Sul Brasil (s.d.), dentre as quatro definições para o termo *mudança*, estão as acepções 1. Ato ou efeito de mudar(-se). 3. Diferença no modo de sentir ou pensar (p. 513).

O verbo *mudar*, dentre os diversos significados encontrados em Ximenes (2000), temos a acepção 6. Transformar-se. (p.513). No Dicionário Didático (s.d., p. 646), para o mesmo verbo, encontramos as seguintes definições: 2. Alterar, modificar. 3. Substituir, trocar. 4. Dar outra direção a. 6. Tornar-se diferente do que era.

As diversas acepções dicionarizadas do termo *mudança* veiculam a idéia de passagem de um estado a outro. Esta mudança pode ser de um estado de espírito a outro ou pode ser de uma crença a outra.

Nesse entendimento, o termo *radical* de (R07), intensificando o substantivo *mudança*, sugere que tal passagem não permite dualidade. Ou o interlocutor muda radicalmente e deixa sua crença e passa a crer na do locutor, conhecendo, assim, a justiça de Deus e, como prêmio, ganha a liberdade espiritual, ou nada disso acontecerá, conforme o silenciamento B, citado acima.

Esse sentido é apagado, é silenciado, como o comprovam os recortes discursivos abaixo, que reiteram essa idéia de passagem, principalmente o trecho “nosso objetivo é que o homem conheça Jesus e que isso gere mudança”, de (R10).

(R07) “Esse homem conheça a justiça” ou “conhecendo Jesus haja uma mudança radical”

(R10) “O homem conheça Jesus” ou “ainda conhecendo Jesus”

Nesse discurso, o locutor incorpora as estratégias da formação discursiva à qual está identificado, assumindo-as como suas. Esse locutor apresenta uma identificação plena com o sentido atribuído por essa formação discursiva por considerá-lo inquestionável e único, devido ao poder divino do sujeito.

Muito embora se considere a possibilidade de circulação de diferentes sentidos em todo discurso, os silenciamentos funcionam como mecanismo para a manutenção do sentido único do discurso religioso. Como exemplo, podemos citar os recortes (R03), (R04), (R05) e (R06), os quais geraram o silenciamento A, que *ocultam o fato de que para “andar no caminho” [...], não “deixar os adultos se perder” [...], “dar testemunho” [...], interceder “pelas almas perdidas” [...], existem implicações de ordem não religiosa e que se precisa fornecer condições sociais para isso*. Ou ainda o recorte (R10) que gerou o silenciamento C, quando *não se diz que, para ser liberto, o homem (o preso, o condenado) necessita cumprir sua pena perante os outros homens*. Ou seja, os silenciamentos servem como reafirmação do poder da palavra de Deus, poder esse do qual o locutor é o representante na terra.

Ao mencionar o poder da mistificação de determinada prática social como uma estratégia da ideologia dominante, Cavalcante (1999, p. 161) apropria-se da expressão “receptores potenciais”, de Mészáros, para dizer que eles “endossam e incorporam os discursos correntes”. É, portanto, pela incorporação do poder da Palavra de Deus - poder ao qual o locutor é autorizado pelo representado - que o locutor dos textos analisados das missionárias “endossa” e “incorpora” o discurso divino e não pode nem deve questioná-lo, visto que lhe é interditada a construção de outro sentido.

Quanto à constituição do efeito de sentido do discurso, Amaral (1999), ao abordar a noção de determinação no processo de produção do discurso, descarta a idéia de que o sentido da palavra seja comandado pelas vontades ‘individuais’ ou ‘universais’. A autora admite que há um processo de inter-relação e que “nessa inter-relação os sujeitos sustentam

determinadas posições em relação a determinadas formações ideológicas” (AMARAL, 1999, p. 29-30), de onde, então, deriva o sentido.

Pelo mecanismo dos silenciamentos, o locutor demonstra identificar-se com a formação discursiva e com as práticas sócio-culturais da comunidade as quais inter-relaciona-se, ao receber e reproduzir um discurso sem criticá-lo, posto que reproduz o sentido dado. O locutor identifica-se também com a formação ideológica veiculada por essa formação discursiva, em função do apagamento de outros sentidos como um efeito ideológico.

Tal identificação permite igualdade de poder entre o representado e Seu representante, pois coloca o representante como se estivesse no lugar do representado, sem que aquele pudesse ou devesse questionar como ocorreu a forma de apropriação da voz. Então, o locutor representante de Deus adquire o poder de utilizar a Palavra de Deus, explicando-a para outros sujeitos, na Terra. Isso garante um outro poder que é fazer silenciar o que não deve ser dito a esses sujeitos.

Assim, o poder conferido ao representante para explicar a Palavra divina, é dado devido à identidade existente entre o dito de Deus e o dito do representante. Esse poder garante a manutenção do dizer divino e garante um *status* ao representante, diante do mundo que o circunda. Como desdobramento, interessa-nos indagar qual é esse *status*.

O homem comum, ao alcançar a graça de representar Deus através da identidade discursiva, pode, por isso, quase igualar-se a Ele e em, conseqüência, abandonar o círculo dos homens comuns, ou seja, aqueles que não aceitam a palavra de Deus como a única verdade e, portanto, não a podem explicar<sup>54</sup>. O representante passa a transitar em outra esfera, estabelecendo a cisão entre homens qualificados a explicar a palavra divina e homens não-qualificados a desempenhar essa função.

---

<sup>54</sup> Outra possível leitura é quanto ao poder que tem o missionário visto também como um sacerdote, poder esse adquirido pelo fato de manipular bens sagrados, através dos ritos religiosos. Na especificidade desta pesquisa, o bem sagrado é a palavra.

Essa questão é fundamental não só porque, com essa cisão, esses homens passam a participar da hierarquia divina, como também estabelece uma fronteira, colocando de um lado os homens que estão autorizados por Deus a falar em Seu nome e do outro lado todos os outros homens. Essa fronteira passará a legitimar a identidade religiosa, para todos os sujeitos participantes da formação discursiva religiosa.

Nesse percurso, as análises desenvolvidas sinalizam para a evidência de que a interpretação da palavra de Deus é regulada pelo representante, bem como indicam que os silenciamentos identificados permitem ao representante um discurso mais monossêmico, pois o locutor silencia o sentido quando não se coaduna com a preservação do sentido já dado.

Assim, os recortes que geraram o silenciamento A demonstram que se silencia quanto a fatos de ordem jurídica que apagam o sentido de que para “andar no caminho”, não “deixar os adultos se perder”, “dar testemunho” ou interceder “pelas almas perdidas”, existem implicações de ordem não religiosa correspondentes à necessidade desse homem de responder perante outros homens, os homens das leis, pelos ‘pecados’ (crimes) cometidos. Há também o apagamento de que se precisa fornecer condições sociais para que ele possa ‘andar no caminho do bem’.

(R03) “Ensiná-lo [ao homem] a andar no caminho” (E01)

(R04) “Eu [não] vou deixar os adultos se perder, certo?” (E10)

(R05) “Ns temos que dar testemunho” (E10)

(R06) “Intercedo pelas almas perdidas que vivem na ignorância da Palavra” (E11)

O silenciamento, enquanto recurso discursivo, interdita ao locutor a constituição de outra significação ou re-significação do texto. A pluralidade de efeitos de sentidos existentes não lhe é permitida. Por tal perspectiva, pode-se afirmar que “a possibilidade das diferentes interpretações (leituras) das palavras (do texto)” (ORLANDI, 1999) só existe via representação que, no entanto, só permite uma única leitura (correta, verdadeira) do dizer divino, originando um discurso homogeneizado, identificado com o discurso do bom sujeito, (PÊCHEUX,1995), que não deve nem pode questionar a verdade veiculada pelo discurso religioso.

Assim, para favorecer a homogeneidade do discurso religioso, no intuito de fechar e perpetuar o sentido do dizer divino, o representante encontra a garantia de que o seu próprio enunciado permita-lhe a condição de sujeito divinamente escolhido, visto que não há qualquer sacrifício de sua parte para adotar como seu o sentido dado pelo sujeito universal, como o demonstram os exemplos seguintes, cujo locutor deve interceder “pelas almas perdidas”, que são aquelas que “vivem na ignorância da Palavra” (R06) e têm que “dar testemunho” da vida de bom evangelizador (R05).

Nestes termos, considerando o apagamento dos efeitos de sentido realizado pela ideologia da formação ideológica com a qual se identifica o locutor desse discurso, é possível ao sujeito deslocar-se da posição de sujeito/ouvinte para a de sujeito/locutor e pela representação igualar-se à posição do sujeito universal.

Como consequência disso, e pelo poder sublime conferido ao locutor através dessa representação, ele adquire o *status* de poder falar em nome de Deus, destacando-se, inclusive, em relação a outros membros da sua comunidade religiosa.

É nesse sentido que o locutor convoca o interlocutor para participar da sua formação discursiva, ou seja, convida-o a participar da mesma religião para que este possa

também igualar-se a Deus, renascendo como homem através do “*trabalho de discipulado*”, o qual serve para “*ensiná-lo a andar no caminho*” (R03).

Assim, o funcionamento do silenciamento como dispositivo discursivo da representação não desconsidera as relações de poder que se estabelecem no interior do discurso porque é através dessas relações que se estabelece quem pode e quem não pode dizer e o que se pode e não se pode dizer.

Desse modo, com Cavalcante (2002), podemos afirmar que desconsiderar as relações de poder é também desconsiderar a possibilidade de constituição e imposição das representações sócio-históricas, não só no e pelo discurso, mas também no e pelo silêncio.

### 3. MOVIMENTO: SUJEITO E SENTIDO

Em *Análise do Discurso*, conforme Maingueneau (1998), o termo *lugar* é usado para designar a identidade dos parceiros do discurso que assumem diferentes papéis na enunciação. Neste sentido, *lugar* refere-se à imagem que os interlocutores fazem de seu próprio papel instituído no discurso. Ainda de acordo com Maingueneau (1998, p. 93-94), Flahault utiliza o termo como *relação de lugares*, pois o locutor não só determina o seu lugar na enunciação como também determina o lugar do outro.

Segundo Pêcheux, “esses lugares estão *representados* nos processos discursivos em que são colocados em jogo.” (1990, p. 82, grifo do autor), funcionando como uma série de formações imaginárias que designam o lugar que cada um atribui a si e ao outro no discurso, ou seja, a imagem do seu lugar e do lugar do outro no discurso.

Para a caracterização da imagem de si e do outro, o locutor formula questões implícitas que possibilitam subentender as formações imaginárias, através das regras de projeção social, que estabelecem a relação entre as situações ‘(objetivamente definíveis)’ e as posições ‘(representações dessas situações)’ (PÊCHEUX, 1990). Assim, o processo discurso supõe a presença das seguintes formações imaginárias: “Quem sou eu para lhe falar assim?”, (imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A); “Quem é ele para que eu lhe fale assim?”, (imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A); “Quem sou eu para que me fale assim?”, (imagem do lugar de B para o sujeito colocado em B); “Quem é ele para que me fale assim?” (imagem do lugar de A para o sujeito colocado em B). (PÊCHEUX, 1990, p. 83; MAINGUENEAU, 1998, p. 93-4).

Nessa configuração de condições de produção, Pêcheux acrescenta o ‘referente’ (R), entendido como contexto, situação que também é tratado como um objeto imaginário, que pressupõe as questões implícitas do ponto de vista do sujeito, sobre esse referente. Desse modo, as questões “De que lhe falo assim?” e “De que ele me fala assim?” pressupõem o ponto de vista de A sobre R e de B sobre R, respectivamente.

Nessa perspectiva, acrescentamos a noção de *ethos* que diz respeito ao que o locutor revela de si pelo modo de expressar-se, mas cujos efeitos de sentido produzidos são gerados pela formação discursiva e organizados pela voz representada no texto. Portanto, será essa voz que indicará a posição do sujeito no discurso. Por isso, a imagem implícita transmitida pelo locutor, mostra o lugar de onde ele fala, através da colocação dos personagens (MAINGUENEAU, 1993) ou protagonistas (PÊCHEUX, 1998) que falam.

O *ethos* confere implicitamente atitudes ou imagens ao locutor pelo modo como ele se expressa. Essas imagens não refletem escolhas do sujeito porque são efeitos impostos pela formação discursiva (MAINGUENEAU, 1993) que revelam o sujeito pelo modo de dizer e por tudo que lhe é incorporado no momento da enunciação, representando sua identidade.

Tal revelação do sujeito do discurso deriva-se da diversidade de vozes existentes na dispersão da representação do sujeito que funciona como um dos processos de discursividade que caracterizam essa identidade.

De acordo com Orlandi et al. (1989), essas diversas vozes da representação do sujeito, organizam-se através dos papéis enunciativos, em três níveis. O nível do falante/ouvinte refere-se às pessoas fisicamente consideradas: falante é a pessoa que fala; ouvinte é a pessoa que ouve aquela que fala.

O outro nível diz respeito ao locutor/alocutário em que o locutor é constituído internamente ao discurso (representa-se como *eu* na enunciação); o alocutário é o correlato do locutor e corresponde ao *tu*. O terceiro nível faz referência ao enunciador/destinatário<sup>55</sup>, em que o enunciador representa “a perspectiva da qual se constitui o recorte enunciativo” (ORLANDI et al., 1989, p. 47) e tem no papel do destinatário o seu correlato.

Segundo os autores (1989, p. 48), na organização das vozes, o sujeito pode assumir diversas formas na representação, tais como: a. individual (pode ou não coincidir com o locutor); b. genérico (“voz do senso comum”); c. universal (“voz que se apresenta como se os fatos falassem por si”) e d. coletivo (“voz de uma comunidade especificada”).

Para Amaral (2000, p. 144), “o locutor fala, toma posições discursivas, mas sempre na proporção em que se mantém uma relação discursiva com o enunciador”. Nessa relação, o locutor pode ser identificado com as marcas enunciativas de primeira pessoa – *eu* lingüístico -, mas o sujeito “se manifesta através de todo o processo discursivo e de todos os efeitos produzidos através desse processo – os efeitos de sentido – efeitos imaginários ou metafóricos” (AMARAL, 2000, p. 144), Assim, o locutor “fala” pelo sujeito, e, nessa fala, o *ethos* expressa as imagens conferidas pelo olhar do outro, as quais funcionam como um dos aspectos da formação discursiva e da constituição identitária do sujeito.

---

<sup>55</sup> Com o objetivo de uniformizar, no lugar de enunciador usaremos o termo sujeito, na nossa análise. Quanto às distinções específicas para a identificação do termo co-enunciador, veja Maingueneau, 1998, p. 22-4.

### 3.1. Você e A Gente: Texto e Discurso

Na instância interdiscursiva, consideramos que a relação de interlocução ou a relação de lugares é dada pelo contexto sócio-histórico. O que quer dizer que as práticas sociais constituídas em sua historicidade determinarão as práticas discursivas. Deste ponto de vista, os interesses diversos que estão presentes no próprio funcionamento do discurso, com os conflitos que os perpassam, determinarão o lugar do sujeito, bem como também determinarão como o locutor posiciona o outro, marcando os papéis pelos quais o sujeito se representa, no discurso. Esta relação dinâmica da linguagem, provocada pelo locutor, movimentará e conseqüentemente afetará a posição do sujeito.

Na instância intradiscursiva, quanto às marcas mostradas no enunciado, referentes à relação de lugares organizados no discurso, o pronome *você* pode, dentre outros, referir o alocutário. A forma pronominal *a gente* refere o locutor e um conjunto de pessoas.

A formas pronominais *você* e *a gente*, em análise nos recortes enunciativos das missionárias, entretanto, não funcionarão referindo o alocutário ou o locutor e um conjunto de pessoas, respectivamente. Esse *você* tem como referente o locutor, que é a missionária. O *a gente* refere o locutor, o grupo de missionários e a comunidade evangélica batista; refere também apenas o locutor.

Desse modo, os pronomes *você* e *a gente* funcionam como um dispositivo discursivo que dizem respeito ao modo de representação do sujeito do discurso. Por esse funcionamento discursivo, o sujeito locutor representa o sujeito universal, realizando um movimento em que esse sujeito universal se representa através de um processo de inclusão ou de generalização de sujeitos pertencentes à mesma formação discursiva do locutor. Assim, o discurso religioso caracteriza-se pelo modo de representação das posições de sujeitos, o qual é organizado como uma unidade.

Nessa forma de organização da representação, o locutor e o sujeito universal trabalham no funcionamento discursivo para constituir o sujeito e o sentido unitários e, como decorrência, para constituir a identidade desse sujeito.

Para organizar a representação do sujeito do discurso, observamos que o sujeito coloca em funcionamento estratégias discursivas relativas às posições desse sujeito. Tais mecanismos discursivos são evidenciados durante o movimento na organização da representação, quando as marcas da posição do locutor se alternam entre o eu e o *você* ou entre o eu e o *a gente*, marcando ou não a forma de referência na enunciação, como verificamos nos exemplos dos recortes (R11) e (R12) abaixo, os quais marcam a referência centrada no locutor através do pronome de primeira pessoa eu (referindo o locutor, ou seja, as missionárias), e (R13), o qual não explicita a referência.

(R11) “Missionário é algo mesmo da infância *da gente*, por mais que eu já pensei de ir, eu disse não, eu vou seguir essa profissão, mas isso assim parte do meu coração então eu amo o que eu faço, não é? E o mais gostoso mesmo é ver assim um pouco de tudo daquilo que *a gente* tem que passar para que ficar sempre pronto e agora já conhece também, eu mesmo conheço” (E3)

(R12) “Eu me tornei uma missionária porque exatamente *você* tem um chamado por Deus e *você* obedece” (E6).

(R13) “E a partir do momento que *você* conhece Jesus a primeira coisa tem o desejo grande, ardente de *você* falar de Jesus com outras pessoas” (E6)

Nos exemplos seguintes o uso do *você* indica que o sujeito é representado na posição de locutor, através do *você*, posição gramatical tradicionalmente destinada ao alocutário. Nesses exemplos, o referente de *você* é a missionária, que é o sujeito locutor. Os recortes que seguem demonstram que o *você* não refere o alocutário. Como dispositivo discursivo, esse pronome funciona referindo exclusivamente o locutor.

A. <i>Você</i> refere exclusivamente o locutor
--

(R14) “E *você* faz de tudo um pouquinho. *Você* trabalha... *você* age como psicóloga, *você*... como eu disse porque precisa” (E1)

(R15) “É *você* realmente, não é assim aquela coisa que é assim difícil realmente, não é? Mas, é *você* continuar com essa missão que Deus lhe deu porque existem muitas dificuldades, não é?” (E3)

(R16) “O seu desejo é muito grande de *você* falar com outras pessoas sobre Jesus”  
(E6)

Essa forma de representação é repetida com o *a gente* quando o sujeito permanece na posição de locutor, dessa posição sendo representada. O pronome *a gente* não refere o alocutário (eu + você + ele (a, s)). Nos exemplos (R17) e (R18) seguintes, a missionária é o referente do pronome.

B. *A gente* refere exclusivamente o locutor

(R17) “Eu acho que estou começando, não é (inint) como missionária eu quis (inint) porque como sempre *a gente* faz, é uma ajuda porque soberanamente está mesmo o poder de Deus sobre nossas vidas, entendeu?” (E3)

(R18) “Mas não é porque eu trabalho com adolescente que eu vou deixar os adultos se perder, certo? Então sempre tem algo, algo para *a gente* fazer. Às vezes eu estou com os adolescentes” (E10)

O sujeito, então, evidencia a forma dessa representação, alternando-a entre o eu e o *a gente*, cuja posição tradicional refere o locutor e o alocutário, mas também pode referir um conjunto de pessoas no qual se inclui o locutor.

Em (R19) abaixo, a redução do *a gente* à posição exclusiva de locutor está reforçada pelo uso de um pronome de primeira pessoa - “meu” -, quando o locutor o alterna com o *a gente*, após a intercalação oracional. No recorte (R20), o *a gente* aparece entre diversos usos de *você* porque o locutor procura deixar mais explícito que o referente desse *a gente* e desse *você* é a missionária, por isso nenhum dos dois pronomes refere o alocutário, pois ambos permanecem na posição do locutor.

(R19) “No meu caso que trabalho com educação religiosa, *a gente* desenvolve um trabalho entre as Igrejas, um trabalho educacional que a Igreja pedir” (E2)

(R20) “*Você* tem que saber (inint) a todo instante, tipo assim, sempre com (inint) saber quando está triste (inint) com pessoas que vêm (inint), mas *a gente*

tem que saber conciliar para que não fique igual a um computador, sempre... e o mais fácil é fazer aquilo que *você* gosta de fazer (inint) faz aquilo que *você* gosta, com amor, com prazer” (E2)

No plano da intradiscursividade, o *a gente* particulariza-se porque pode incluir, além da missionária e do seu interlocutor, outros indivíduos e/ou grupos de indivíduos que se identificam com a mesma formação discursiva do locutor. Por isso, a movimentação do *a gente* em direção ao locutor pode não ocorrer com a mesma clareza daquela do *você*. No entanto, enquanto dispositivo discursivo, a representação com o *a gente* funciona referindo o locutor, do mesmo modo que a representação com o *você*. Nas seqüências seguintes, podemos observar esse funcionamento do pronome que representa a movimentação entre o eu e o *a gente*:

(R21) Eu faço relação assim a Palavra de Deus a essa distância que as pessoas têm e não conhecem então quando *a gente* leva a Palavra de Deus para as pessoas (inint) conhecimento da Palavra de Deus” (E3)

(R22) “Eu acho que *a gente* nunca sabe que ele está concluído porque sempre tem coisas *a gente* fazer” (E10)

(R23) “Eu acho que *a gente* tem que está se preocupando com as pessoas e sempre está trabalhando, não visando recompensas de, sabe, Deus, não é?” (E10)

Assim, através do pronome *a gente*, o sujeito pode incluir na enunciação um membro específico da comunidade, o grupo de missionários, o grupo do seminário, a

comunidade de evangélicos e até mesmo um indivíduo que não pertença à mesma formação discursiva do locutor.

Os recortes seguintes atestam que o sujeito inclui no *a gente* os outros missionários do seu grupo específico de missionários.

C - O *a gente* refere o locutor e o grupo de missionários que trabalha com o locutor

(R24) “É uma preparação para que realmente o trabalho tenha respaldo naquilo que *a gente* vai estar trabalhando” (E3)

(R25) “E *a gente* faz de tudo, ação social que é bem forte, um peso muito grande, além da evangelização que *a gente* trabalha com discipulado, com aconselhamento” (E1)

(R26) “Seria um momento (inint) realizado (inint) perfeito de afastamento e *a gente* conseguiu aí, mas depois a pessoa longe” (E2)

(R27) “E *a gente* está trabalhando como chegar à maturidade cristã e *a gente* tem que saber ” (E2)

(R28) “Contudo *a gente* pode todo esse tipo de trabalho e o mais importante é esse, levar a Palavra” (E3)

(R29) “Nós somos instrumentos para avisar aquelas pessoas ainda que estão (inint) que não sabem para onde vão e *a gente* pega vem por aqui, ó, o caminho é esse, o fundamento é esse, prepara eles assim” (E3)

(R30) “*A gente* passa um tempo (inint) *a gente* se prepara, estuda muito pra poder desenvolver um trabalho de acordo com o que realmente é necessário (inint)” (E2)

(R31) “*A gente* tem que pensar nisso sempre animando a pessoa, trazendo pra Igreja, verificando se ele está vivendo mesmo a vida de evangélico” (E10)

(R32) “*A gente* está sempre trabalhando, sempre tem alguma coisa a fazer. Eu acho que num trabalho assim de evangelizar, missionário, sempre tem algo a fazer, nunca *a gente* está assim, realizado” (E10)

Outras vezes o sujeito representa-se através do locutor, que, no entanto, utiliza o pronome *a gente* referindo a comunidade religiosa mais ampla do locutor, como demonstram os recortes discursivos seguintes:

D - O <i>a gente</i> refere o locutor e a comunidade religiosa do locutor
---

(R33) “Um discipulado é quando *a gente* vai aceitar Jesus Cristo *a gente* tem que saber é, o que é que *a gente* está fazendo, não é? E o que é que *a gente* está aceitando, então nós recebemos aulas, como na Bíblia, como se comportar como evangélico” (E10)

(R34) “Nós temos que dar testemunho no lugar que *a gente* mora, onde *a gente* trabalha, tudo isso *a gente* tem que aprender e aprender na aula de discipulado” (E10)

(R35) “Que à medida que *a gente* vai lendo, refletindo na palavra, não é? *A gente* começa a entender que Deus é a fonte da nossa existência” (E11)

No recorte (R36), da entrevista 10, o uso do *a gente* pelo locutor refere todos os religiosos da mesma formação discursiva desse locutor, sendo que o primeiro *a gente* refere a comunidade evangélica mais ampla, enquanto que o segundo e o terceiro usos do *a gente* têm especificamente os missionários como referentes. Nessa estratégia de representação, o sujeito soma à enunciação todos os religiosos evangélicos. Nesses casos, o sujeito atua sob a forma de sujeito coletivo “que representaria a voz de uma comunidade especificada” (ORLANDI et al., 1989, p. 48). Esse sujeito representa-se da perspectiva do conjunto de pessoas na qual se insere o locutor.

(R36) Lá em Jequié, quando *a gente* aceita Jesus Cristo, nós temos a escola de missões, não é? Lá tem a escola de missões, então *a gente*, às vezes *a gente* recebe a orientação pra trabalhar com adolescentes com novos crentes e eu vim com esse preparo de lá” (E10)

Nos recortes seguintes, o sujeito enuncia da posição do locutor cujo pronome refere o próprio locutor bem como o grupo de missionários específicos e ainda a comunidade geral de religiosos desse locutor.

E - O *a gente* refere o locutor + o grupo de missionários que trabalha com o locutor + a comunidade religiosa do locutor

Em (R37), o *a gente* do trecho “aula que *a gente* toma quando aceita Cristo” refere a comunidade religiosa do locutor, enquanto que, em “nesse curso *a gente* tem que saber lutar”, o pronome refere apenas o grupo de missionários, sendo que o sujeito representa-se da perspectiva do grupo identitário do locutor, sob forma da voz coletiva.

(R37) “Aulas de, aquela, aula que *a gente* toma quando aceita Cristo, não é? Discipulado, depois eu fiz um encontro de casal e no encontro de casal eu fiz outro curso “casados para sempre” e nesse curso *a gente* tem que saber lutar com os adolescentes” (E10)

Em (R38) abaixo, o primeiro *a gente*, de “que *a gente* possa ser exemplo”, amplia a forma de representação para a comunidade religiosa à qual pertence o locutor, enquanto que o segundo e o terceiro *a gente* a reduz para o grupo de missionários. O sujeito percorre um caminho que parte do mais geral para o mais específico, no entanto, todos três têm como referência o próprio locutor.

(R38) “Mas o lado difícil é viver o que prega, para que *a gente* possa ser exemplo para as pessoas que vivem conosco, porque se *a gente* prega, se *a gente* fala sobre Deus e não vive o amor de Deus nas nossas vidas, não adianta nada” (E11)

Os dispositivos discursivos pronominais sinalizam para escolhas diferenciadas dos lugares do sujeito, como indicam os recortes (R39), (R40), (R41) e (R42).

Há exemplos em que o sujeito faz uso do *você* referindo sujeitos bem específicos da comunidade, como o demonstra o *você* do exemplo (R40) e o *a gente* dos exemplos (R39) e (R41). O recorte (R39) marca um uso do pronome *a gente* que refere apenas o grupo de religiosos que freqüentavam o seminário junto com o locutor.

Na entrevista 10, (R40) e (R41), o sujeito locutor explica o seu trabalho como missionária, o qual inclui palestras com os membros recém-convertidos e com os adolescentes e seus pais, com o objetivo de demonstrar a importância que tem a união da família para um evangélico, diante de Deus.

Esse contexto imediato do discursivo aponta para a suposição de que esse *você* do recorte (R40) refere o adolescente, o que é reforçado pelo uso do pronome *seus*, funcionando como se fosse uma autocorreção. Nessa mesma perspectiva, o *a gente* de (R41) refere quaisquer pais que se separem, caso a missionária não consiga “saber lutar com os adolescentes” (E10). Assim, os pronomes *você* e *a gente* de (R39), (R40) e (R41), referem sujeitos específicos do grupo do locutor.

(R39) “Eu tive um pouco lá no Seminário, mas *a gente* também aprende mais um pouco sobre a cultura deles” (E3)

(R40) “Porque às vezes no próprio encontro de casais, no próprio departamento se encontra barreiras vinculadas *a você*, a seus pais ...” (E10)

(R41) “Aí *a gente* (inint) separação” (E10)

No exemplo (R42) que segue, o primeiro *a gente* inclui a comunidade do locutor, mas parece incluir também o interlocutor ou qualquer indivíduo que queira participar da religião desse locutor.

(R42) “Porque na religião, *a gente* sabe, não é? Viver, estar numa religião é fácil, mas mais importante é que *a gente* ame seu próximo” (E11).

Nestes usos: “*a gente* sabe, não é?”, “importante é que *a gente* ame seu próximo”, o sujeito organiza a representação da perspectiva do sujeito genérico porque traz para a enunciação “as crenças historicamente constituídas” (ORLANDI et al., 1989, p. 48) pela voz do senso comum. Essas crenças representam um saber que não pertence apenas aos sujeitos identificados com a formação discursiva do locutor, mas também a qualquer outro sujeito.

A escolha do lugar da representação a partir da posição do interlocutor sugere dupla possibilidade de interpretação do modo de organização da representação das vozes. Uma indica que essa forma de representação parece escapar à característica de tentativa de apagamento da alteridade do sujeito do discurso religioso, sugerindo a possibilidade de deslize da representação da posição do locutor em direção ao alocutário, de onde, então, o sujeito representar-se-ia, cindindo-se.

A outra considera as condições de produção do discurso religioso que atribui uma dissimetria entre o homem e Deus, que representa a voz da fé. Essa dissimetria organiza esse movimento da representação de modo que a voz do locutor coincida com a voz do alocutário, quando o locutor busca a cumplicidade do alocutário para a representação que faz do sujeito universal. Submetido à dissimetria original do discurso religioso, portanto, o locutor representa-se da posição do sujeito universal, forjando representar-se da mesma posição do

alocutário. Essa estratégia discursiva reorienta para a compreensão do movimento da representação na direção do centramento do sujeito e do sentido.

Salvo análise feita para o *a gente* do recorte (R42), da entrevista 11, a representação do sujeito do discurso mostrada pelos pronomes *você* e *a gente*, indica um funcionamento discursivo cujo sujeito sintetiza todas as posições de representação na posição do locutor.

O *a gente* funciona enquanto mecanismo de discursividade do discurso religioso porque através desse recurso, o locutor procura o apoio dos sujeitos que se identificam com a sua formação discursiva para representar a voz do sujeito universal.

A estratégia de inclusão ou generalização, à qual o sujeito recorre, indica que ele enuncia da perspectiva do locutor, representando-se, portanto, a partir dessa posição. Assim, realizando um movimento entre eu e *você* bem como entre eu e *a gente*, o sujeito permanece na posição do locutor e simplifica nela todas as outras posições, marcando um jogo de representação que se caracteriza pela homogeneização, em que o dito do locutor coincide com o dito do sujeito universal. Essa unicidade do sentido e do sujeito é constitutiva da formação discursiva religiosa cujo locutor se submete à determinação da fé.

Desse modo, o sujeito está na posição do locutor e dessa posição reduz qualquer representante a essa posição. O sujeito, então, se representa da perspectiva do locutor, se constituindo através de um movimento de centramento. Assim, o centramento possibilita ao sujeito a manutenção do efeito de sentido desejado, mantendo o sentido unificado.

Esse movimento do locutor, na concepção de Maingueneau (1993), explica-se pela noção de comunidade discursiva como mediadora entre o social e o discursivo. De acordo com esta noção, a prática social é refletida nas práticas discursivas mediadas pela comunidade discursiva. Para conceituar comunidade discursiva, o autor afirma que o espaço da enunciação “supõe a presença de um *grupo específico* sociologicamente caracterizável, o qual não é um agrupamento fortuito de ‘porta-vozes’” (MAINGUENEAU, 1993, p. 54). Tal “grupo

específico não-fortuito” é a comunidade que pode mediar as práticas social e discursiva e que, por isso, tem o poder de fazer circular o sentido desejado e colocar em funcionamento o discurso religioso.

Nessa compreensão, o funcionamento do *você* e do *a gente* como mecanismo discursivo, permite ao sujeito locutor trazer para o plano da enunciação uma outra voz, ou seja, a voz da comunidade religiosa à qual está identificado, fazendo circular o sentido em conformidade com o dito do sujeito universal do discurso religioso, que deve ser acatado.

Assim, sob o domínio da fé, o sujeito do discurso religioso constitui um sentido que identifica os fiéis como aqueles indivíduos capazes de submeterem-se às leis de Deus, em busca da salvação eterna e que para isso devem viver sem pecados, como o indicam os negritos dos recortes (R43) e (R44).

(R43) “Um discipulado é quando *a gente* vai aceitar Jesus Cristo *a gente* tem que saber é, o que é que *a gente* está fazendo, não é? E o que é que *a gente* está aceitando, então nós recebemos aulas, como na Bíblia, como se comportar como evangélico” (E10)

(R44) “*A gente* tem que pensar nisso sempre animando a pessoa, trazendo pra Igreja, verificando se ele está vivendo mesmo a vida de evangélico” (E10)

O sentido da formação discursiva religiosa da denominação do locutor alimenta a crença de que esses indivíduos não terão direito ao paraíso nem à proteção divina, caso não haja a submissão às leis de Deus. Esse sentido constitui o sujeito e a identidade do sujeito do discurso religioso.

Os mecanismos discursivos, marcados no intradiscurso através das formas pronominais *você* e *a gente*, mostram um conjunto de diferentes vozes que permitem um deslize nos papéis da representação para a posição de locutor. Esse deslizamento constitui um sujeito baseado “numa concepção de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado” (HALL, 2005, p. 11), cuja identidade é inteira e fixa.

O centramento do sujeito faz trabalhar o mesmo efeito de sentido porque isso significa a homogeneidade do discurso religioso. Dizendo de outro modo, o sujeito estende o sentido historicamente constituído pelo sujeito universal do discurso religioso, partindo da posição do locutor para os membros da sua comunidade religiosa ou para qualquer indivíduo que aceite a palavra divina como a única e a verdadeira e queira fazer parte da sua denominação religiosa. Todos esses sujeitos identificam-se com a mesma formação discursiva, sacramentando o dito do sujeito locutor, que assume a posição de sujeito universal.

A necessidade de centramento do sujeito plenamente determinado pela crença em Deus coloca-o, conseqüentemente, sob maior poder da determinação ideológica. Isso ocorre porque o deslizamento do sentido do sujeito para a posição de centramento é o efeito ideológico da negação da interpretação (ORLANDI, 1996) que o próprio sujeito realiza já como mecanismo de produzir ideologia, pois, na concepção discursiva, a ideologia faz com que o sentido apareça como único e verdadeiro.

A ideologia, então, produz o efeito de completude do sentido e do sujeito e, como conseqüência, o efeito de evidência, pois os sentidos institucionalizados são admitidos por todos como naturais. Assim, a ideologia naturaliza o que é produzido pela história (ORLANDI, 1996), fazendo parecer que não há historicidade, apagando-a.

Desse modo, o movimento na representação indica o apagamento da evidência da alteridade existente em qualquer discurso. Na formação discursiva religiosa, o centramento do

sujeito significa o esforço do locutor para apagar os outros efeitos de sentido possíveis, objetivando a manutenção do sentido já-dado pelo sujeito universal, neste caso, Deus.

Tal apagamento é realizado a partir de um efeito do trabalho da memória discursiva, dada pelo interdiscurso, sendo um efeito dos esquecimentos definidos por Pêcheux (1995), de onde o sujeito constrói a ilusão de que ele é origem do seu dizer, pois ele diz o que quer; e a ilusão de que o que ele diz só poderia ser aquilo e não outra coisa (ORLANDI, 1996, p. 89). Assim, as ilusões do sujeito fazem-no reproduzir o discurso religioso, ideologicamente constituído.

Na verdade, ao organizar os papéis da representação de modo a unificá-los na posição do locutor, o sujeito realiza, ao mesmo tempo, o processo de unificação do sentido, pois, para o sujeito do discurso religioso, não há possibilidade de interpretação; há reprodução do sentido que lhe é dado. Isso o constitui como representante autorizado a traduzir o dito de Deus, desde que permaneça como um bom sujeito (PÊCHEUX, 1995), ou seja, desde que se submeta plenamente ao sentido dado pelo sujeito universal Deus. Então, como já dissemos, dá-se a conjunção nas formas de assujeitamento à religião e à ideologia.

Como consequência, o deslocamento produz uma superposição (PÊCHEUX, 1995) das posições do sujeito, criando a unidade necessária ao discurso religioso. Por isso, ao assumir a posição do sujeito universal, o sujeito desloca-se da posição de ouvinte para a posição de locutor escolhido por Deus.

Nesse aspecto, o sujeito do discurso coloca-se como aquele que tem um dom, que foi escolhido divinamente, subvertendo sua condição de sujeito comum. Assim, através da representação submetida ao poder de Deus, o sujeito diferencia-se dos demais, construindo uma hierarquia autorizada pelo próprio discurso divino e dela participando como representante do sujeito de maior poder nessa hierarquia: o próprio Deus.

Assim, ao organizar um modo de representação em que se iguala ao poder de Deus e considerando que o dito de Deus não se pode questionar, o locutor torna inquestionável o seu

próprio dito, o que lhe garante uma posição de maior prestígio social, inclusive perante o próprio grupo com o qual se identifica.

## CONCLUSÃO

Quando o estudo é sobre a identidade religiosa, aprendemos a reconhecê-la através do discurso ideológico que a afirma como um fato naturalizado, ou seja, como se sua constituição fosse parte da natureza das pessoas, silenciando para o fato de que a identidade é produto cultural, portanto “criada” pelo homem.

Esse discurso religioso serve para justificar a existência das diferenças e das desigualdades sociais. Mais do que isso, serve para que o sujeito aceite essas diferenças e essas desigualdades como se fossem naturais, evitando os conflitos e os confrontos que irrompem a cada vez que a homogeneidade é ameaçada.

A concepção de identidade conforme a entende o discurso religioso baseia-se numa concepção “individualista do sujeito e de sua identidade” (HALL, 2005, p. 11). Concepção que atribui a unidade e a homogeneidade como princípios desse sujeito e de sua identidade, constituindo o sujeito centrado sobre si mesmo porque construído a partir do “interior” do indivíduo, pelo “eu” e nele se bastando.

Esse sentido de identidade, dado pelo discurso religioso, é projetado sobre o sujeito ancorado nas suas crenças, nas suas características ou de determinados grupos que nelas se reconhece, sendo que essas crenças ou características já são, elas próprias, um efeito do trabalho ideológico.

Tal concepção de sujeito e de identidade unos ampara-se na perspectiva do sujeito do Iluminismo (HALL, 2005). Como demonstraram o discurso das missionárias, essa concepção de sujeito e de identidade mantém-se ainda na atualidade porque orienta para o sentido de que para a liberdade e para a salvação eterna do homem só existe o caminho da

obediência a Deus, pois nada acontece fora do seu desígnio, visto que Deus quis assim e nada poderia ter sido diferente.

O discurso ideológico da unidade identitária a serviço de quem detém o poder, mistifica as formas de apropriação do controle do sentido e do sujeito, através do aparato religioso que apaga a possibilidade de conflito. Nesse sentido, o discurso religioso cria mecanismos de manipulação para mascarar o discurso ideológico dominante, assim como apaga as contradições que perpassam às classes sociais.

No âmbito estrito da discursividade, o sujeito locutor não pode “ser liberto” se não fizer parte da mesma formação discursiva do sujeito Deus. Esse locutor deverá confirmar o sentido de liberdade e salvação que o discurso religioso afirma, sendo que apenas os que estiverem identificados na mesma formação discursiva poderão encontrar a liberdade espiritual e assim a salvação eterna. Como já dissemos anteriormente<sup>56</sup>, isso é possível porque há um deslizamento do sentido de *Deus* para a palavra *verdade*, criando o efeito metafórico de identificação de sentidos como se a crença em Deus fosse a única verdade permitida.

Para atingir à salvação, o batista inseriu o hábito de leitura da Bíblia como recurso central no processo de doutrinação, o qual passou a ser incorporado como única regra de fé e de prática e autoridade suprema da palavra de Deus (TEIXEIRA, 1983, p. 397). Assim, organiza-se outro deslizamento fundamental no discurso batista quando o sentido atribuído à palavra Bíblia passa a funcionar como um efeito metafórico para “a palavra de Deus”.

Desse modo, a palavra Bíblia significa a própria palavra divina com a qual se confunde. Esse efeito metafórico origina a relação sígnica “Deus”, “a Palavra”, “Bíblia” que produzem um mesmo efeito de sentido que é manter o mesmo sentido do dito do sujeito universal em que ‘Deus’, ‘a Palavra’, ‘Bíblia’, significam a verdade, isto é, a única possibilidade de verdade.

---

<sup>56</sup> Cf o capítulo II, item 4 – O Discurso Religioso, neste trabalho.

Nesses termos, o sujeito do discurso religioso é apresentado como reproduzidor do discurso do sujeito universal, por isso incapaz de realizar qualquer mudança de sentido da palavra proferida por Deus, ajudando a construir um discurso homogêneo que prima pela unidade do sujeito e de sua identidade.

O desvelamento do funcionamento do discurso religioso batista mostrou-nos que o sujeito regula o sentido, o locutor e sua identidade, através de mecanismos de discursividade, tais como a paráfrase, o silenciamento e o movimento de centramento do sentido e do sujeito, mesmo que esse controle lhe escape, por vezes, provocando infrações do locutor que sinalizam para um descentramento que pode ser produto do sujeito moderno “interpelado pela ideologia como sujeito”, como podemos verificar no exemplo (R42), analisado no subitem 3.1, do item 3, cap. IV.

Para a análise do discurso religioso, objeto de estudo deste trabalho dissertativo, recorreremos ao referencial teórico metodológico da Análise do Discurso, discutindo conceitos como processos parafrásticos e polissêmicos, intradiscurso e interdiscurso, formação discursiva e formação ideológica, contexto de produção e representação, dentre outros. Esses conceitos nos ajudaram a explicitar o funcionamento dos processos de significação do discurso religioso, identificado com o discurso ideológico dominante, sobre a constituição da identidade do sujeito.

O procedimento de análise desse discurso possibilitou unir objeto empírico e objeto teórico, sempre considerando as condições de produção, o que permitiu fortalecer os laços entre a Lingüística e Análise do Discurso.

Finalmente, esperamos que as constatações a que chegamos, mas que não consideramos definitivas, possam ajudar a (re)problematizar antigas e construir novas discussões sobre o discurso religioso e sobre a identidade do sujeito. Até mesmo porque, agora sim, do lugar de onde falamos, a palavra não comporta o fechamento, o acabamento. Pelo

contrário, esta palavra requer vinculação com a incompletude e com a movência dos sentidos que reorganizam os modos de pensar dos seres humanos, no caminho da compreensão de uma prática quotidiana voltada para a tolerância da diversidade religiosa.

É a palavra dos homens (re)colocada na arena para o enfrentamento ideológico, o que pressupõe seu questionamento para que apareçam outros efeitos de sentidos geradores de outros e mais outros.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, João Ferreira de (tradução). *A Bíblia Sagrada: Velho Testamento e Novo Testamento*. Versão revista, 8ª impressão, Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1992.

\_\_\_\_\_. *Bíblia: Concordância e Dicionário*. Edição revista e corrigida na grafia simplificada, 86ª impressão, Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1996.

ALVES, Rubem. *O que é religião?* 5. ed., São Paulo: Edições Loyola, 1999.

AMARAL, Maria Virgínia Borges. Análise do discurso: língua, história e ideologia. In. MAGALHÃES, Belmira e AMARAL, Maria Virgínia Borges (orgs.). *Leitura: revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística LCV - CHLA - UFAL - Análise do discurso*. Nº. 23, jan./jun., Maceió: EDUFAL, 1999, p. 25-46.

\_\_\_\_\_. *Discurso e relações de trabalho*. Maceió, AL: UFAL, PPGSS/CCSA-PPGLL, 2005.

\_\_\_\_\_. A dêixis discursiva: formas de representação do sujeito, do tempo e do espaço no discurso. In. *Revista do GELNE*, vol. 2, nº 2, 2000, p. 143-6.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). Tradução de Celene M. Cruz e João Wanderley Geraldi. In. *Caderno de Estudos Lingüísticos*. Nº 19, jul/dez, Campinas: UNICAMP, 1990, p. 25-42.

ARRUDA, Ângela (org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução do Russo de Paulo Bezerra, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.

BAKHTIN, Robert Stam. *Da teoria literária à cultura de massa*. São Paulo: Ática, 1992.

BENVENISTE, É. *Problemas de Lingüística Geral I*. 2. ed., São Paulo: Pontes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Problemas de Lingüística Geral II*. Campinas: Pontes Editores, 1989.

BEZERRA, Paulo. Polifonia. In. BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: contexto, 2005, p. 191-200.

BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: contexto, 2005.

BRAIT, Beth e MELO, Rosineide de. Enunciado/enunciado concreto/enunciação. In. BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: contexto, 2005, p.61-78.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à Análise do Discurso*. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. *Subjetividade, argumentação, polifonia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CASTRO, Eliana de *Psicanálise e linguagem*. São Paulo, Ática, Série Princípios, 1986.

CAVALCANTE, Maria do socorro Aguiar de Oliveira. *Ensino de qualidade e cidadania nos parâmetros curriculares nacionais: o simulacro de um discurso modernizador*. Tese de Doutorado, Maceió, UFAL, 2002.

\_\_\_\_\_. Implícitos e silenciamentos como pistas ideológicas. In. MAGALHÃES, Belmira e AMARAL, Maria Virgínia Borges (orgs.). *Leitura: revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística LCV - CHLA - UFAL - Análise do discurso*. Nº. 23, jan./jun., Maceió: EDUFAL, 1999, p.149-163.

CEREJA, William. Significação e tema. In. BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: contexto, 2005, p. 201-220.

CHANAIDERMAN, Miriam. Língua(s)-linguagem(ns)-identidade(s)-movimento(s): uma abordagem psicanalítica. In. SIGNORINI, Inês (org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado das letras: Fapesp/Faep/Unicamp, 2. reimpressão, 2002, p. 47-67.

CUNHA, Celso e CINTRA, Lindley. *Nova gramática do português contemporâneo*. 2. ed., Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.

DIAS, Maria Rosália Correia. Por uma compreensão do conceito de gênero. In. FAGUNDES, Tereza Cristina Pereira Carvalho (org.). *Ensaio sobre identidade e gênero*. Salvador: Helvécia, 2003, p 15-34.

*DICIONÁRIO DIDÁTICO DA LÍNGUA PORTUGUESA*. Editora Didática Sul Brasil, s.d.

FAGUNDES, Tereza Cristina Pereira Carvalho (org.). *Ensaio sobre identidade e gênero*. Salvador: Helvécia, 2003.

FAGUNDES, Tereza Cristina Pereira Carvalho. Identidade feminina - uma construção histórico-cultural. In. FAGUNDES, Tereza Cristina Pereira Carvalho (org.). *Ensaio sobre identidade e gênero*. Salvador: Ed. Helvécia, 2003.

FERNANDES, Rubem César (org.). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: MAUAD Consultoria e Planejamento Editorial Ltda, 1998.

FRANCO, Simone Tereza Teixeira da Costa e Silva. A subjetividade feminina. In. FAGUNDES, Tereza Cristina Pereira Carvalho (org.). *Ensaio sobre identidade e gênero*. Salvador: Ed. Helvécia, 2003, p 63-89.

GADET, F. e HAK, T. (Orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na Análise do discurso - diálogos & duelos*. São Carlos, SP: ClaraLuz, 2004.

GUIMARÃES, Eduardo. *Os limites do sentido*. Campinas, SP: Pontes, 1989.

\_\_\_\_\_. Enunciação e história. In. GUIMARÃES, Eduardo (org.). *História e sentido na linguagem*. Campinas, SP: Pontes, 1989, p. 71-82.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, 8.ed, Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In. SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.

INDURSKI, Freda. *A fala dos quartéis e as outras vozes*. Campinas, SP: UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. A fragmentação do sujeito em Análise do Discurso. In.: INDURSKI, Freda e CAMPOS, M. do Carmo. *Discurso, Memória e Identidade*. Porto Alegre: Ed. Sagra Luzzatto. 2000, p. 70-81.

LIMA, Regina Bimbi. O enunciado: pontos de deriva possíveis. In. INDURSKY, Freda e FERREIRA, M. Cristina. *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 1999, p. 202-215.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. 2.ed., Campinas, São Paulo: Pontes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Termos-chave da Análise do Discurso*. São Paulo: Editora UFMG, 1998.

MALDIDIER, Denise. Elementos para uma história da Análise do Discurso na França. In. ORLANDI, Eni (org.). *Gestos de Leitura*. Campinas, SP: UNICAMP, 1997, p. 15-28.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 5. ed., São Paulo: Pontes, 2003.

\_\_\_\_\_. A Escrita da Análise do Discurso. In.: ORLANDI, Eni. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas, SP: Pontes, 2001, p. 31-58.

\_\_\_\_\_. *A leitura e os leitores*. Campinas: Pontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 4. ed., Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4. ed., São Paulo, Pontes, 1986.

\_\_\_\_\_. A escrita da Análise do Discurso. In. ORLANDI, Eni (org.). *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas, SP: Pontes, 2001, p. 31-58.

\_\_\_\_\_. O lugar das sistemacidades lingüísticas na Análise de Discurso. In. *DELTA: Revista de Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada*. Vol. 10, nº 2, 1994, p. 295-307.

ORLANDI, Eni Pulcinelli, GUIMARÃES, Eduardo, TARALLO, Fernando. *Vozes e contrastes: discurso na cidade e no campo*. São Paulo: Cortez, 1989.

PÊCHEUX, M. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas, São Paulo: Pontes, 1990.

\_\_\_\_\_. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: UNICAMP, 1995.

\_\_\_\_\_. Sobre a (des-)construção das teorias lingüísticas. In. *Línguas e Instrumentos Lingüísticos*. Nº 2, jul/dez, 1998, p. 7-32 (História das Idéias).

\_\_\_\_\_. Delimitações, inversões, deslocamentos. Traduzido por José Horta Nunes. In. *Caderno de Estudos Lingüísticos*. Nº 19, jul/dez, Campinas: UNICAMP, 1990, p. 7-24.

POSSENTI, Sírio. *Discurso, Estilo e Subjetividade*, São Paulo: Martins Fontes, 1993.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma lingüística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola, 2003.

RAJAGOPALAN, Kanavillil O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora para uma reconsideração radical? Tradução de Almiro Pisetta. In. SIGNORINI, Inês (org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado das letras: Fapesp/Faep/Unicamp, 2. reimpressão, 2002, p. 21-45.

REVISTA VEJA, nº 26, de 02 de junho de 1997.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística Geral*. 9. ed., São Paulo: Cultrix, [s/d].

SIGNORINI, Inês (org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado das letras: Fapesp/Faep/Unicamp, 2. reimpressão, 2002.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SOBRAL, Adail. Ato/atividade e evento. In. BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: contexto, 2005.

STELLA, Paulo Rogério. Palavra. In. BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: contexto, 2005.

TEIXEIRA, Marli Geralda. “... nós, os batistas ...”: um estudo de história das mentalidades. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. *Os Batistas na Bahia: 1882-1925*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

TORRES, Claudia Regina Vaz. Sobre gênero e identidade - algumas considerações teóricas. In. FAGUNDES, Tereza Cristina Pereira Carvalho (org.). *Ensaio sobre gênero e educação*. Salvador, UFBA - Pró-Reitoria de Extensão, 2001.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. In. SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 7-72.

XIMENES, Sérgio. *Minidicionário Ediouro da Língua Portuguesa*. 2. ed. reformada, São Paulo: Ediouro, 2000.

ZOPPI-FONTANA, Mônica G. Lugares de enunciação e discurso. In.: *Leitura - Análise do discurso*, Maceió, n. 23: 25-46, jan./jun. 1999, pp 15-24.