

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGÜÍSTICA

EDITE LUZIA DE ALMEIDA VASCONCELOS

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE BATISTA:
efeitos de sentidos do trabalho de missões

Maceió
2010

EDITE LUZIA DE ALMEIDA VASCONCELOS

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE BATISTA:

efeitos de sentidos do trabalho de missões

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de doutora, na área de concentração em Lingüística, do Programa de Pós-graduação em Letras e Lingüística, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Alagoas.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Virgínia Borges
Amaral

Maceió
2010

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária Responsável: Fabiana Camargo dos Santos



V331f Vasconcelos, Edite Luzia de Almeida.
A formação da identidade batista : efeito de sentidos no trabalho de missões /
Edite Luzia de Almeida Vasconcelos. – 2010.
189 f. : il., graf., tab.

Orientadora: Maria Virgínia Borges Amaral.
Tese (Doutorado em Letras e Linguística: Linguística) – Universidade Federal
de Alagoas. Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras e
Linguística. Maceió, 2010.

Bibliografia: f. 184-189.

1. Análise do discurso. 2. Discurso batista. 3. Trabalho de missões. 4. Efeitos
de sentido. 5. Vocação. I. Título.

CDU: 801:286

 UFAL	UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS FACULDADE DE LETRAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA	 PPGLL
--	--	---

TERMO DE APROVAÇÃO
EDITE LUZIA DE ALMEIDA VASCONCELOS

Título do trabalho: "A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE BATISTA: EFEITOS DE SENTIDO DO TRABALHO DE MISSÕES".

TESE aprovada como requisito para obtenção do grau de DOUTOR em LINGUÍSTICA, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientadora:



 Profa. Dra. Maria Virginia Borges Amaral (PPGLL/UFAL)

Examinadores:



 Profa. Dra. Belmira Rita da Costa Magalhães (PPGLL/UFAL)



 Prof. Dr. Helson Flávio da Silva Sobrinho (PPGLL/UFAL)



 Profa. Dra. Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira (UNEB)



 Prof. Dr. João Antônio de Santana Neto (UNEB)

Para Luiza, filha querida,
que inunda minha vida com palavras
suaves e brilhantes.

O senhor... mire, veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam, verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra montão.

João Guimarães Rosa

Pensar é o trabalho mais difícil que existe,
e esta é provavelmente a razão
por que tão poucos se dedicam a ele.

Henry Ford

AGRADECIMENTOS

“Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.”
(Antonio Cícero)

A Luiza, minha filha, pela renúncia de tempos de nossa convivência, amor imprescindível e urgente;

A meus pais biológicos, Dona Odete e ‘Seu’ Maneca (*in memoriam*), pela infância feliz, e a meus pais ‘de criação’, Dona Morena (*in memoriam*) e ‘Seu’ Arantes (*in memoriam*), por terem possibilitado os estudos formais;

Aos parentes, por compreender as inúmeras ausências nos eventos e as saídas ‘à francesa’ e, ainda, por compreender a deselegância dos esquecimentos das datas de aniversários e, acima de tudo, pela certeza do seu amor;

A Jô, Mônica e Vera, pela amizade incondicional e pelo apoio generoso e sincero, sempre; a Karina e Mano pelo sono encurtado pelas idas constantes ao aeroporto, nas madrugadas; a Eneocy Soares, pela escuta atenta e carinhosa e aos muitos amigos, pela ‘força’ catalisadora;

À Prof^a Dr^a Maria Virginia Borges do Amaral, orientadora atenciosa, receptiva, humana e, além de tudo, uma ‘mestra’;

Às Missionárias Batistas e todos os entrevistados, pela confiança em prestarem seus depoimentos e doação de seu tempo;

Ao Pastor Jailson, à missionária Laura e demais membros da Igreja Batista de Ituberá, pelas conversas esclarecedoras, pela permissão para assistir ao batismo no Rio da Cachoeira da Pancada Grande e pela recepção carinhosa nos passeios do grupo;

Aos colegas, Prof^{as} Marijane Correia, pela competente revisão geral do texto; Virlene Moreira, pela leitura cuidadosa dos escritos de história; Naiaranize Pinheiro da Silva, pela orientação com os textos sobre “trabalho”; Cely Vianna, Eduardo Ferreira e Maria do Carmo Mariniello pelas traduções do resumo; Deise e Socorro, pela revisão final das traduções.

Aos colegas da Coordenação de Linguagens, do IFBA, por terem possibilitado o meu afastamento das aulas por dois anos;

Ao corpo docente da UFAL, pela excelência das reflexões nas aulas e nos seminários;

Aos funcionários e bolsistas da Pós-Graduação da Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Alagoas -, pela presteza no atendimento a uma 'passante';

Ao programa de Pós-Graduação da FALE – UFAL –, pela acolhida ao projeto;

Ao Instituto Federal de Educação da Bahia – IFBA – pelo apoio financeiro, durante dois anos.

Muito obrigada por colaborarem com essa experiência de grande importância humana e profissional.

RESUMO

Nesta pesquisa de doutorado intitulada **A Formação da Identidade Batista: Efeitos de Sentido do Trabalho de Missões** busca-se analisar o trabalho de missões para compreender o funcionamento do discurso batista, enquanto mecanismo de construção da identidade do seu sujeito. Para tanto, busca-se demonstrar o movimento contraditório das posições de sujeito que a um só tempo compreende a unidade e a divisão em torno do discurso evangelizador da palavra de Deus. O *corpus* compõe-se de entrevistas transcritas de gravações com missionárias batistas e sua análise sustenta-se no referencial teórico-metodológico da Análise do Discurso de orientação francesa. A análise possibilitou demonstrar que os efeitos de sentido do trabalho missionário batista são significados pelos sentidos de missão e de vocação que operam a rejeição do sujeito do discurso em relação ao trabalho secular. A análise também mostra que os efeitos de sentido do discurso de missões funcionam como a primordial estratégia do discurso para organizar os sentidos por ele afetados, no intuito de homogeneizá-los, disso decorrendo um discurso refratário à heterogeneidade que o constitui. Após o exame analítico do *corpus*, constata-se que a contradição exposta pela heterogeneidade, reafirmada pela (de)negação, revela um discurso que movimenta os sentidos, mesmo que visando o seu controle, porque pensa-se o sentido e o sujeito construídos como um efeito ideológico da ilusão da unidade e da quebra da dissimetria existente entre os planos terreno e espiritual.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso Batista. Trabalho de Missões. Vocação. Efeitos de Sentido. Identidade.

ABSTRACT

This doctoral research, entitled **The Formation of the Baptist Identity: The Meaning Effects of Mission Work**, seeks to analyze the work of missions to understand the effects of the Baptist discourse as a mechanism for building the identity of the subject. To this end, we seek to demonstrate the contradictory movement of the subject positions that comprises, at the same time, the unity and the division around the evangelizing speech of God's word. The *corpus* analysis allowed to demonstrate that the effects of meaning of Baptist missionary work are meant by the sense of mission and vocation that operate the rejection of the discourse subject in relation to secular work. The analysis also showed that the discourse meaning effects of missions function as the primary speech strategy to organize the meanings it affects, in order to homogenize them, resulting in a refractory discourse in relation to the heterogeneity that constitutes it. Thinking about the meaning and subject constructed as an ideological effect of the illusion of unity and break of the dissymmetry between the earthly and spiritual planes, the analytical exam of the corpus is supported in the theoretical and methodological framework of French discourse analysis.

KEYWORDS: Baptist Speech. Mission Work. Vocation. Effects of Meaning. Identity.

RESUMEN

En esta investigación de doctorado titulada **La Formación de la Identidad Batista: Efectos de Sentido del Trabajo de Misiones** se busca analizar el trabajo de misiones para comprender el funcionamiento del discurso batista, mientras mecanismo de construcción de la identidad del sujeto. Para tanto, se busca demostrar el movimiento contradictorio de las posiciones de sujeto que a un sólo tiempo comprende la unidad y la división alrededor del discurso evangelizador de la palabra de Dios. El análisis del *corpus* permitió demostrar que los efectos de sentido del trabajo misionario batista son significados por los sentidos de misiones y de vocación que operan el rechazo del sujeto del discurso en relación al trabajo secular. El análisis también demostró que los efectos de sentido del discurso de misiones funcionan como la primordial estrategia del discurso para organizar los sentidos por él afectados, en el intuito de homogeneizarlos, en el que transcurre un discurso refractario a la heterogeneidad que lo constituye. Pensándose el sentido y el sujeto construídos como un efecto ideológico de la ilusión, de la unidad y de la ruptura de la disimetría existente entre los planes terreno y espiritual, el examen analítico del *corpus* se sustenta en el referencial teórico-metodológico del Análisis del Discurso de orientación francesa.

PALABRAS-CLAVES: Discurso Batista. Trabajo de Misiones. Vocación. Efectos de Sentido. Identidad.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – As portas do ceu estão abertas para o dizimista fiel.....	53
Figura 2 – Dízimo.....	55
Figura 3 – Missões.....	86

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Campanha do Dízimo.....	54
Quadro 2 – Movimentação do Sujeito: A Gente.....	92
Quadro 3 – Movimentação do Sujeito: Você.....	93
Quadro 4 – Movimentação do Sujeito: A Gente/Você.....	94
Quadro 5 – Gráfico Sinótico A.....	116
Quadro 6 – Deslizamento dos Sentidos do Trabalho.....	164

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1.....	22
1 ENTRE QUINTAIS, O ARVOREDO: BRINCANDO COM PIRILAMPOS.	22
1.1 No Jardim das Oliveiras (e de Todas as Frutas Saborosas dos Quintais).....	23
1.2 Sementes, Fecundidade, Frutos (também saborosos): um saber incompleto e “o desejo de compreender mesmo assim”.....	26
1.3 Metodologia da Pesquisa.....	31
1.3.1 As Missionárias Entrevistadas.....	34
1.3.2 A Composição do <i>Corpus</i> da Pesquisa.....	37
CAPÍTULO 2.....	41
2 O FUNCIONAMENTO DO DISCURSO RELIGIOSO E O TRABALHO DE MISSÕES.....	41
2.1 Situando o Sujeito Batista.....	41
2.1.1 Condições de Produção do Discurso.....	41
2.2 Os Evangélicos e os Batistas.....	45
2.2.1 A Estrutura da Instituição Batista.....	49
2.2.2 Os Batistas.....	51
2.3 O Sujeito Dizimista.....	53
2.4 A Conversão Batista e a Formação Discursiva.....	57
2.5 O Funcionamento do Discurso Religioso.....	66
2.5.1 O Discurso Batista.....	70
CAPÍTULO 3.....	79
3 AS VOZES DE DEUS: QUEM FALA POR DEUS, FALA EM NOME DO PAI, DO FILHO E DO ESPÍRITO SANTO.....	79
3.1 Missões e Missiologia.....	79

3.1.1	Ser Missionário É Ser a Imagem de Deus? Os diferentes níveis na representação do sujeito.....	85
3.2	Traçando uma Fronteira entre Ser/Não Ser ‘Um Escolhido’	88
3.2.1	Você/A Gente e o Outro.....	88
3.2.2	O Equívoco em ‘Ali Não Era o Meu Lugar’.....	100
3.3	A Representação Espaço-Temporal do Sujeito	103
	CAPÍTULO 4	110
4	CORDEIRO DE DEUS, OBREIROS DE DEUS	110
4.1	No Movimento do Sujeito “A Meta é a Evangelização”: as Imagens do Evangelizador	110
4.1.1	Evangelizar pela Imagem da Assistência Social.....	119
4.1.2	Evangelizar pela Imagem da Educação.....	124
4.1.3	Evangelizar pela Imagem da Profissionalização.....	130
4.2	Caminhando Sobre Águas: O funcionamento da negação discursiva	133
4.2.1	Porque Negar é Obedecer: o caminho da ilusão da unidade.....	136
4.2.2	Porque Negar é Desobedecer: um caminho para a heterogeneidade.....	139
	CAPÍTULO 5	145
5	EM BUSCA DO TEMPO PERDIDO: TRABALHO, PROFISSÃO, VOCAÇÃO, MISSÃO	145
5.1	Trabalho: de Labuta Penosa à Vocação	145
5.1.1	Labuta Penosa.....	145
5.1.2	A Missão do Trabalho, “Se Deus Quiser”.....	148
5.1.3	Trabalho Como Vocação.....	152
5.2	O Trabalho para a Difusão da Palavra Divina: Resistência ou Dominação?..	153
5.2.1	A ‘Empregabilidade’.....	159
5.3	Missão e Salvação	163
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
	REFERÊNCIAS	184

INTRODUÇÃO

Os métodos que se inscrevem no escopo teórico da Análise do Discurso permitem considerar a espessura sócio-histórica e teórica do objeto em análise, de modo que a análise do discurso batista não persegue as intenções do enunciador, visto que o seu funcionamento não é considerado sob a ótica moral ou dogmática, posto que o funcionamento de um discurso é uma questão lingüístico-histórica e ideológica. Sendo assim, o discurso será analisado em busca da profundidade dos sentidos para explicar e para compreender o seu funcionamento.

Vale destacar que, através desta reflexão sobre o discurso, busca-se compreender o funcionamento do discurso religioso, que, na especificidade deste trabalho, concentra-se na forma cristã protestante, na denominação batista. No entanto, pela conjuntura sócio-histórica em que a religião protestante adquire visibilidade, não se furtará a trazer para essa reflexão o discurso da religião católica, onnipresente na cultura do país. Isso será necessário para compreender o funcionamento do discurso e a formação da identidade batista, vez que esses discursos estão intrincados em um complexo de formações discursivas, vinculados à formação discursiva religiosa e que funcionam como um efeito do interdiscurso.

Nesta pesquisa de doutorado intitulada **A Formação da Identidade Batista: Efeitos de Sentido do Trabalho de Missões** coloca-se como problema central compreender o funcionamento do discurso batista, a partir da análise do trabalho de missões, enquanto mecanismo de construção da identidade do sujeito batista, cujo discurso organiza-se sobre dois eixos principais.

1. O discurso batista funciona pela homogeneidade, que o constrói pela unicidade e fechamento dos sentidos e centramento do sujeito.
2. O discurso batista funciona pela heterogeneidade, o que resulta no acolhimento de outros discursos, que o constrói pela alteridade.

Tal polaridade de funcionamento instiga a investigação que o examina, também, por um terceiro viés, no escopo de um discurso autoritário, em conformidade com os conceitos teóricos-metodológicos da Análise do Discurso.

3. O discurso batista funciona pela ilusão de homogeneidade, disso decorrendo um discurso refratário às contradições das relações sócio-históricas, que, entretanto, marcam-se como a heterogeneidade que o constitui.

Assim, com o exame analítico do *corpus*, pretende-se explicitar os efeitos de sentido do trabalho missionário batista, demarcando a contradição, trazida pelo discurso. Para isso, é necessário compreender o funcionamento do trabalho de missões, bem como são construídas as imagens que funcionam como representações do sujeito, demonstrando-se que o sentido de missão funciona como a primordial estratégia desta discursividade para organizar os sentidos por ele afetados, transformando-os, afirmando-os e reafirmando-os.

Além disso, pretende-se relacionar o trabalho missionário com o trabalho secular no intuito de discutir a existência de pontos de convergências do primeiro, em referência a este último modo de trabalho, através da noção de ‘empregabilidade’. Pretende-se, também, discutir que o sentido de predestinação organiza efeitos de sentido do discurso batista, como constitutivos da identidade do grupo. Neste contexto, através do *corpus* da pesquisa, explicita-se a identificação do sujeito do discurso religioso batista aos efeitos de sentido derivados do trabalho de missões e como ele lhe é significado, contrapondo-o ao trabalho secular. Com isso demonstra-se que o movimento contraditório de rejeição dessa subjetividade em relação ao trabalho secularizado ocorre já como um efeito ideológico de constituição do sujeito.

A análise do *corpus* mostra-se necessária para compreender os processos discursivos que trabalham o texto, isto é, como o texto produz sentidos, através de seus mecanismos de funcionamento e dos mecanismos do discurso. O sentido de trabalho identifica-se com o sentido de missão, marcado como *a missão* - e com o sentido de vocação e tais sentidos significam posições de sujeito que demarcam relações de poder dadas em épocas sócio-históricas específicas, vinculando-se às formações discursivas com as quais os sentidos dialogam, determinadas por formações ideológicas.

Nesta tese, portanto, toma-se, por um lado, a palavra *trabalho* visando o desvelamento do funcionamento do(s) sentido(s) autorizado(s) pelo sujeito do discurso religioso, no escopo da posição-sujeito, e, por outro, demonstra-se que o sentido ‘não-autorizado’ ‘lá insiste’ considerado como a marca da heterogeneidade no discurso, reestruturado sob a forma de pré-construído, no intradiscurso, significando a presença da contradição que é constitutiva do discurso.

Esses modos de significar o trabalho operam-se através de mecanismos da discursividade, tais como a denegação enquanto funcionamento discursivo da negação, como uma marca da heterogeneidade no discurso. Na materialidade em análise, os mecanismos da

discursividade operam-se, principalmente, através do elemento gramatical, sob a forma dos advérbios de negação *não/nunca*, mas não exclusivamente, porque também operam-se como pronomes *você* e *a gente* e ainda como advérbio *ali* que funcionam como categorias discursivas. Assim, tais fenômenos gramaticais serão analisados como elementos de heterogeneidade no discurso.

O trabalho de Authier-Revuz (1990) considera a heterogeneidade como representando duas ordens de realidade diferentes, sendo que uma ordem existe sob a forma de heterogeneidade constitutiva do discurso e a outra sob o modo de heterogeneidade mostrada, no intradiscurso. A heterogeneidade que o constitui ocorre pelo modo de representação do bom sujeito (PÊCHEUX, 1995), do discurso religioso, que assume o sentido de missão, isto é, pelo modo de representação que o constitui, o sujeito do discurso religioso busca controlar a heterogeneidade, anulando as marcas da interdiscursividade. O que significa afirmar que, ao lado da heterogeneidade constitutiva do discurso, sob o primado do interdiscurso, as formas marcadas de heterogeneidade mostrada representam forças que operam o funcionamento da discursividade do discurso religioso.

Mesmo reconhecendo a necessidade de tratar as relações discursivas na língua, a heterogeneidade mostrada no discurso religioso não é tratada sob a ótica do imanentismo. Ao contrário, as marcas da heterogeneidade são tratadas como dispositivos dos processos de produção do discurso, lugar onde as formações sócio-históricas deixam traços na linguagem. O texto possui uma historicidade que o constitui, ou seja, o sentido existente nele é dado pela relação da língua com a história, pois sem isso não há sentido.

Os mecanismos discursivos dos advérbios - de negação, *não/nunca* e *ali* - e dos pronomes - *a gente/você* -, demarcam fronteiras porque, para além de terem o estatuto de mecanismos gramaticais, funcionam como estratégias da discursividade para construir os sentidos nos processos discursivos, cujos efeitos afetam lingüística e ideologicamente o sujeito no estatuto da construção de sua identidade.

No intuito de buscar elementos para tratar a análise dos processos discursivos com a profundidade que ela requer, nesta pesquisa, também, procura-se identificar recortes deste discurso considerando o que Foucault (2005) chama de descontinuidade discursiva como mecanismo para estabelecer o conceito de unidade, através das relações de enunciados discursivos. Por isso, é necessário que a análise privilegie recortes deste discurso, proferidos

em outros momentos históricos que ocorrem como a irrupção dos acontecimentos, na língua (PÊCHEUX, 1975).

Para Bakhtin (1999, p. 31) “um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social), como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo”. Orlandi (2001, p. 15) corrobora este entendimento ao dizer que discurso é “palavra em movimento, prática de linguagem [...] o homem falando” Depreende-se das citações acima que o que é produzido pela ideologia é resultado do processo de interação entre sujeitos historicamente determinados e intermediados pela linguagem. Por isso Bakhtin (1999, p. 31) assegura que a palavra ou o uso que se faz dela “é o modo mais puro e sensível de relação social” 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.

Neste trabalho, no exame analítico do *corpus*, interessa observar as imagens correspondentes à primeira formação imaginária de Pêcheux (1990), especificamente, a imagem que o enunciador faz de *si*, ou seja, a imagem que ele constrói do seu próprio lugar, isto é, a construção do *ethos*, conforme significado por Maingueneau (2005).

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. 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.

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.

Os sujeitos, em constante relação, assumem diferentes posições em uma ou várias formações discursivas e em uma dada formação ideológica. Assim, 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.

Nesta tese é-se, pois, motivada a refletir o discurso batista, a partir do o trabalho de missões, considerando-se que ele é atravessado por outros discursos e que o sujeito desse discurso tem sua identidade formada e transformada no interior da representação do sujeito, através dos processos de discursividade. No entanto, tal discurso resulta na tentativa de apagamento da alteridade e apresenta forte tendência ao fechamento do sentido cujo sujeito é instado a manter o discurso religioso homogêneo e o sujeito unificado.

Para alcançar os objetivos propostos, esta tese está dividida em cinco Capítulos. No Capítulo 1, **Entre Quintais, o Arvoredo: Brincando com Pirilampos**, nas seções 1.1 – “No Jardim das Oliveiras (e de todas as frutas saborosas dos quintais)”, e 1.2 – “Sementes, fecundidade, frutos (também saborosos): um saber incompleto e o desejo de compreender mesmo assim” objetiva-se justificar os motivos que fomentaram o interesse da autora por esta pesquisa, reconhecendo que a subjetividade que enuncia na pesquisa não poderia ser desconsiderada, vez que toda subjetividade enunciante o é pela historicidade que a constitui. Assim, tornou-se produtivo que se permitisse aflorar a subjetividade do sujeito-leitor de sua própria história, mesmo que para isso fosse necessário confrontar os rigores estruturais exigidos pelo discurso acadêmico-científico, lugar de onde enuncia e está autorizada esta pesquisa acadêmica. Em seguida, na seção 1.3 – “Metodologia da Pesquisa”, descreve-se a metodologia a que está filiada a linha de pesquisa da Análise do Discurso, de origem francesa, na qual se alinha este trabalho de pesquisa, as subseções 1.3.1 – “As Missionárias entrevistadas” e 1.3.2 – “A Composição do *Corpus* da Pesquisa”.

Através do Capítulo 2, intitulado **O Funcionamento do Discurso Religioso e o Trabalho de Missões**, discute-se a contradição do discurso religioso que a um só tempo compreende a unidade em torno do discurso evangelizador da palavra de Deus e a divisão, derivada do processo histórico-discursivo religioso, o que explica, de certo modo, a constante

segmentação dos evangélicos, resultando em um incontável número de denominações e, até mesmo, de subdenominações. Inicialmente, na seção 2.1 – “Situando o Sujeito Batista”, através da subseção 2.1.1 - “Condições de Produção do Discurso” explicitam-se as transformações do sujeito quanto ao modo de se relacionar com a interpretação, conforme Orlandi (1996), em diferentes condições de produção do discurso religioso, enquanto que na seção 2.2 – “Os Evangélicos e os Batistas” e nas subseções 2.2.1 – “A Estrutura da Instituição Batista”, 2.2.2 – “Os Batistas” e a seção 2.3 – “O Sujeito dizimista” buscam explicitar o modo de funcionamento da estrutura batista. Em seguida, a seção 2.4 – “A Conversão Batista e a Formação Discursiva” objetiva demonstrar que a conversão pode ser compreendida no escopo de uma formação discursiva cuja unicidade e homogeneidade aparecem como preservadas, apesar de relativizadas pelas posições-sujeito. Na seção 2.5 – “O Funcionamento do Discurso Religioso” demonstra-se que o efeito bom sujeito, de Pêcheux (1995), implica na tentativa de uma relação ancorada na não-contradição, como resultado da ilusão da identificação do sujeito ao discurso religioso.

No Capítulo 3, denominado **As Vozes de Deus: Quem Fala por Deus, Fala em Nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo**, na seção 3.1 – “Missões e Missiologia” demonstra-se a diferença de significado realizada pelos fiéis entre as duas noções, análogas a evangelismo como uma “teoria de evangelização”, objetivando a compreensão de que *missiologia* e *evangelismo* vinculam-se ao modo de preparação para o *trabalho de missões* ou *evangelização*, significando também a divisão e o controle do próprio trabalho religioso; na subseção 3.1.1 – “Ser Missionário é Ser a Imagem de Deus? Os diferentes níveis na representação do sujeito”, faz-se um exame analítico de ‘campanhas’ veiculadas na internet, convidando os fiéis para participar do trabalho de missões. A análise tem o objetivo de explicitar que ‘o chamado’ de Deus para a realização do trabalho missionário é intermediado pelo chamado do homem que, por sua vez, recorre à interferência do divino para dar-lhe credibilidade. Nesse aspecto, pretende-se explicitar os diferentes efeitos de sentidos que o sujeito faz circular, através do movimento das posições, para reafirmar o sentido de missões do discurso religioso. Em seguida, segundo a análise dos enunciados das missionárias batistas, na seção 3.2 – “Traçando uma Fronteira entre Você/A Gente e o Outro: Ser/Não Ser ‘Um Escolhido’”, através das subseções 3.2.1 – Você/A Gente e o Outro e 3.2.2 – “O Equívoco em ‘Ali Não Era o Meu Lugar’”, demonstra-se como o sujeito constrói o efeito de oposição, operado pela separação entre os que recebem o chamado de Deus para realizar um trabalho missionário e aqueles que não o recebem, o que funciona como uma afirmação para o

caminho de salvação, compreendendo que o efeito de separação é construído pela ilusão da identidade do sujeito ao discurso religioso. Na seção 3.3 – “A Representação Espaço-Temporal do Sujeito” demonstra-se que a forma gramatical *ali* funciona, discursivamente, como um efeito de pré-construído, metaforizado como a recusa do sujeito em relação ao sentido dado como trabalho secular.

No Capítulo 4, **Cordeiro de Deus¹, Obreiros de Deus**, através das sequências discursivas das missionárias batistas, inicialmente, na seção 4.1 – “No Movimento do Sujeito ‘A meta é a evangelização’: as Imagens do Evangelizador” objetiva-se explicitar os efeitos de sentidos derivados das imagens do trabalho de evangelização, notadamente os da assistência social, da educação e da profissionalização, resultado da heterogeneidade do discurso, demonstrando-se que tais efeitos realizam a movimentação contraditória das posições do sujeito, muito embora, o efeito de oposição construído realize a homogeneidade dos sentidos, significando o trabalho missionário sob a forma da ajuda humanitária, lugar de onde o trabalho missionário organiza-se, expande-se e perpetua-se. Ainda neste Capítulo, a seção 4.2 – “Caminhando Sobre Águas: O Funcionamento da Negação Discursiva”, através das subseções 4.2.1 - “Porque Negar é Obedecer: o Caminho da Ilusão da Unidade” e 4.2.2 – “Porque Negar é Desobedecer: um Caminho para a Heterogeneidade” visa demarcar a contradição trazida pelo pré-construído, sob a forma lingüístico-discursiva da (de)negação. Assim, esta seção tem como objetivo explicitar a presença da voz do outro discurso no discurso do sujeito religioso que ocorre como marca da negação do sujeito ao sentido autorizado pela sua formação discursiva o qual, apesar disso, é rejeitado pelo sujeito. Nesses termos, a denegação funciona como um ponto de deriva que possibilita a ‘desestruturação-reestruturação’ das redes de sentidos que, por um lado, opera a homogeneidade e por outro, a heterogeneidade do discurso sob análise.

No Capítulo 5, intitulado **Em Busca do Tempo Perdido: Trabalho, Profissão, Vocação, Missão**, busca-se realizar uma comparação entre as formas de trabalho secular e a forma de trabalho religioso, no intuito de discutir que, instado a subsumir os sentidos do discurso religioso, construídos pelo modo de trabalho de missões, paradoxalmente, o sujeito realiza sua resistência às imposições de ‘empregabilidade’ (ANTUNES, 1999) do modo de produção do capital, destinadas ao trabalhador para entrar ou manter-se no trabalho secular,

¹ “No dia seguinte João viu a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo.” (João 1: 29). “E, vendo passar a Jesus, disse: Eis aqui o Cordeiro de Deus.” (João 1 : 36). (Bíblia Sagrada – Versão Digital).

na contramão da baixa ou nenhuma exigência de qualificação para o fiel concorrer a um trabalho na/para a religião, que se efetiva pela vocação de quem recebeu um chamado para realizá-lo. Além disso, neste capítulo, procura-se demonstrar que os efeitos de sentido dados pelo trabalho de missões, constroem a crença no sujeito de que ele é um predestinado, funcionando como um mecanismo de reforço da fé e salvação. Inicialmente, na seção 5.1 (no item 1) – “Trabalho: de Labuta Penosa à Vocação”, através das subseções 5.1.1 – “Labuta Penosa”, 5.1.2 – “A missão do Trabalho, ‘se Deus quiser’” e 5.1.3 – “Trabalho como Vocação”, explicita-se a deriva de sentidos ocorrida com a palavra trabalho que desliza do sentido de punição e sofrimento para o trabalho como modo de agradar a Deus, e não para enriquecer, o que o vincula ao *ethos* protestante ligado à simplicidade. Explicita-se que o trabalho secularizado é parte constitutiva do *ethos* do sujeito deste discurso, enquanto um outro negado pelo sujeito; nesta discussão, aproxima-se o conceito de memória aos conceitos de interdiscurso e de pré-construído. Em seguida, na seção 5.2 – “O Trabalho para a Difusão da Palavra Divina: Resistência ou Dominação?” o trabalho secular é incorporado à discussão, com o intuito de compará-lo com a forma de trabalho religioso de missões e explicitar pontos de resistência da subjetividade nesta forma de trabalho, ao lado da obrigatória dominação que ela impõe e na seção 5.3 – “Missão e Salvação” discute-se ‘o modo de agradar a Deus’ para o sujeito do discurso batista, nos desdobramentos do capitalismo, como a realização do trabalho designado como trabalho de missões. Este Capítulo visa levar à reflexão de que a forma de trabalho organizada pelo chamado de Deus, isto é, o trabalho designado pela vocação conduz o sujeito ao efeito de que ele é predestinado a executar tal trabalho e, finalmente, que estes são efeitos de sentido da discursividade para a manutenção da fé e condução à salvação.

Na última parte, denominada de **Considerações Finais** chega-se a constatações quanto à constituição do *corpus* e seu exame analítico e quanto às definições que possibilitaram demonstrar os mecanismos que constroem as relações sócio-históricas e simbólicas dos sujeitos na construção do seu imaginário.

CAPÍTULO 1

1 ENTRE QUINTAIS, O ARVOREDO: BRINCANDO COM PIRILAMPOS

RÁPIDO E RASTEIRO (Chacal)

*vai ter uma festa
que eu vou dançar
até o sapato pedir para parar
aí eu paro
tiro o sapato
e danço o resto da vida*

Aquele bichinho esquisito que acendia e apagava uma luzinha sem parar, durante a noite, intrigava muitas crianças na vida livre entre as árvores frutíferas e frondosas dos quintais do meu interior da Bahia, Valença, e, por elas, todas em correria, ele era perseguido. Todas nós, crianças, - e os adultos também - chamavam-no de *vagalume*. E o desejo maior de uma criança, naquela época, naqueles quintais, daquele lugar, era pegar um deles para aprisioná-lo com o ‘cordão’ a fim de vê-lo acender e apagar a tal luzinha por muito tempo. Mas quantas conseguiram capturar um deles? Quantas viram algum vagalume de perto, a não ser a sua luzinha?

Assim, entre correrias e perseguições no meio das árvores dos nossos quintais, o vagalume atravessou toda a minha infância e o *pirilampo* só foi incorporado ao meu léxico apenas quando saí de Valença para Salvador, na década de 70, em janeiro de 75, precisamente.

No Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, (HOUAISS, 2001, p. 2224) o verbete *pirilampo*² [Do gr. *pyrilampís*] está definido como *vaga-lume*; o adjetivo *pirilâmpico* como aquele “que emite luz como um pirilampo” e o verbo *pirilampear* é definido como “emitir brilho como o pirilampo; vagalumar, tremeluzir”. No Minidicionário Enciclopédico Escolar de Ruth Rocha, (ROCHA, 1995, p. 476,) *pirilampo* é definido como “inseto que emite luz fosforescente”. Como *fosforescência* é uma propriedade dos corpos fosforescentes, o adjetivo,

² FERREIRA, Aurelio Buarque de Hollanda. Novo Dicionário Aurélio [Eletrônico] apresenta uma definição mais biológica para o verbete: “1.Zool. Inseto coleóptero, lampirídeo ou elaterídeo, que apresenta órgãos fosforescentes localizados na parte inferior dos segmentos abdominais. São, por via de regra, de cores pouco vistosas, alguns amarelados ou pardo-claros, com faixas negras, de cabeça grande, arredondada na frente; dão grandes saltos quando colocados de costas. As larvas são predadoras, alimentando-se de madeira em decomposição ou de raízes e base dos caules das plantas. A fosforescência decorre-lhes de uma reação entre um fermento e outras substâncias químicas”.

por fim, define-se como aquele “1. Que emite luz na obscuridade, sem calor nem combustão. 2. Que, exposto a radiação ou friccionado, se torna luminoso.” (ROCHA, 1995, p. 291).

Tem bichinho mais sabido, esse? Apenas aparecer na escuridão, à noite, e ficar apagado ou aceso, ‘tremeluzindo’, ‘vagalumeando’, ‘pirilampeando/pirilampejando’ e livrando-se do escuro por frações de tempo? E falar de ciência não é livrar-se do desconhecido, do não sabido; não é emitir uma “luz na obscuridade”, tornando luminoso o modo de pensar, na duração de frações de tempo da verdade da ciência, como um piscar de pirilampo? Ou será de vagalume?

Os escritos que constam neste capítulo poderiam ou deveriam (considerando-se as mudanças necessárias) ser incorporados lá onde geralmente se faz a introdução e se pode justificar sobre os motivos, o interesse da pesquisadora sobre a problemática em questão bem como do seu caminho intelectual até a recente pesquisa. No entanto, no trabalho de interpretação que se exige para explicar o propósito do estudo, não se considera incompatível que fale a subjetividade enunciante deste discurso de ordem científica, mesmo que a linguagem não corresponda, com exatidão, aos rigores próprios de sua forma e estrutura. Porque, como um pré-construído, no trabalho de análise, enuncia-se também um discurso prévio, um discurso outro, resultado da processualidade sócio-histórica deste sujeito-leitor, visto que “não se possa separar sujeito e história na produção dos sentidos” (ORLANDI, 1994, p. 8), fazendo enunciar traços da interdiscursividade, vale dizer, traços desnivelados do texto primeiro (COURTINE, 2006). Enuncia-se um *ethos* prévio³ que insiste em dizer-se, no conjunto desde dito. Assim, peço licença às determinações agendadas e, de antemão, peço desculpas pela quebra do ritual e enuncio-me.

1.1 No Jardim das Oliveiras (e de Todas as Frutas Saborosas dos Quintais)

Não há, em escrita de Análise do Discurso, a possibilidade de esconder a subjetividade inerente a todo ser social, pois a ação do sujeito é mobilizada pelo sentido que ele lhe confere, visto que esta ação é derivada da sua posição subjetiva. Assim, Giolo⁴ dirá que “a ação deriva da posição subjetiva adotada na interpretação da própria posição social objetiva.” De modo

³ O *ethos* prévio precede à construção da imagem no discurso. É a imagem preexistente que se faz do sujeito, isto é, são as representações do sujeito que o público constrói antes mesmo do seu enunciado. Sobre o *ethos* prévio ou *ethos* pré-discursivo cf. Amossy, 2005, p. 119-144; Haddad, 2005, p. 145-165; Maingueneau, 2005, p. 69-92.

⁴ Cf. GIOLO, Jaime. Bernard Charlot: a educação mobilizadora. **Educação: autores e tendências**, São Paulo, n. 1, p. 12-27, set. 2009.

que é com base na interpretação que o sujeito faz de sua posição sócio-histórica que ele constrói o sentido do mundo.

Nas vergaduras teóricas obrigatórias pelas quais passaram a Análise do Discurso, faltaram um tempo e um espaço para o sujeito-leitor, mas na trajetória conceptual sobre a subjetividade abriu-se uma fresta para inseri-lo nas considerações do sujeito, no traslado das formas e que, no ritmo do movimento, se desdobrou em posição e em efeito. Assim, no caminho em busca da constituição dos sentidos e do sujeito, iniciado pela forma-sujeito, articulado ao viés das posições e chegando-se ao conceito de efeito-sujeito, se pode dizer também da existência de um sujeito-leitor. Esse sujeito interpretante ao qual estão todos condenados! Ei-lo a materializar-se.

Desde menina, no interior da Bahia, eu costumava freqüentar os diversos cultos religiosos que a cidade oferecia e que eram muito próximos de minha casa, em bairro pobre de Valença, na Bahia. Apesar de pais católicos - ele, pescador/cortador de cana/dono de quitanda; ela, dona de casa, fritadeira de peixe, dentre as muitas outras habilidades domésticas obrigatórias a uma jovem senhora da década de 60, no interior da Bahia -, frequentei casas/terreiros de candomblé com a mesma inocência (assim como muitas crianças, sempre atraída pelo delicioso cheiro do caruru) com que frequentei as igrejas católicas mais consagradas da cidade. Uma delas é a igreja de Nossa Senhora do Amparo, localizada no alto do bairro do Amparo, o que promove uma vista quase panorâmica da cidade, inclusive do Rio Una que a atravessa; como se diz em Valença, ela é a Igreja do Amparo, cuja devoção promove a grande festa religiosa católica da cidade – A Festa do Amparo. Outra é a igreja da Matriz, com seus inúmeros degraus, cuja escadaria permite o acesso que também a coloca em local de visibilidade privilegiada. A terceira, e mais importante para minha memória ‘religiosa’ infanto-juvenil, é a Igrejinha da Lapa que se situa quase em frente a minha antiga casa e onde participei, efetivamente, de todas as festividades sacro-profanas pertinentes a uma cidadezinha do interior da Bahia, há mais de 35 anos.

Do mesmo modo frequentei igrejas evangélicas. Com o diferencial de que nunca frequentei uma igreja protestante que não fosse Batista. Por uma dessas coincidências que a vida oferta, convivi muito com pessoas, que se não fossem católicas, eram adeptas desta denominação evangélica e não de outra.

Deste modo nasci e cresci em Valença. Ora comendo os carurus de “sete meninos” nas turrinas, “nas casas que batiam candomblé” e que amedrontavam uma parcela bem grande dos moradores mais próximos com as “lendas” contadas sobre os rituais do candomblé, ora cochilando nas igrejas evangélicas - e isso era comum entre as crianças que acompanhavam os seus responsáveis aos cultos dominicais -, ora assistindo às missas aos domingos pela manhã, na Igrejinha da Lapa, com meus pais e amigos e participando das festas religiosas católicas que anunciavam músicas nos alto-falantes com o nome de quem as mandava e do destinatário, para vergonha das mocinhas mais recatadas ou nem tanto. Dentre esses festejos, a Queima do Judas, como parte dos rituais da Semana Santa, no centro da praça, significava sempre uma animada e duradoura diversão.

Naquela época, as manifestações sacro-profanas católicas exerciam bastante influência nas camadas mais populares da cidade e se concretizavam para a população sob a forma de diversão. Assim, a minha infância e primeira adolescência vividas em Valença ainda permitiram que eu pudesse participar com folia de todas as novenas em homenagens aos santos juninos, de onde sempre arranjavam uma novena para mim, visto que nasci neste mês de festividades religiosas, juntamente com a filha da vizinha que ‘rezava’ as novenas todos os anos para Santo Antonio, São João e São Pedro. Desses festejos os menores adoravam, pois além da parte sagrada com os lindos cânticos de melodias fáceis de memorizar em louvor aos santos do mês, a parte profana era uma diversão garantida durante muitos dias do mês chuvoso e frio de junho, naquela cidadezinha, no Baixo Sul da Bahia. Festejos que incluíam os pedidos de casamentos de mentirinha às mocinhas, realizados nas quadrilhas, os afetos reforçados entre amigos com as juras de amizade eterna, simbolizadas ‘pulando uma fogueira ainda em brasa’, na véspera do dia dedicado a São João.

Para a igreja Batista, eu ia com minha madrinha Dona Altina. Isso porque, nessa época, meus pais moravam em um lugarejo próximo a minha cidade, chamado de Praia do Guaibim, que se tornou um lugar muito frequentado como ponto turístico, além de ser reconhecido como um local aprazível para morar. Por ser distante, eu precisava passar a semana toda em Valença para estudar, pois onde eles estavam não havia escola. Dona Altina, minha madrinha de batismo, teve o mérito de ter criado dois filhos surdos - dentre os seus cinco filhos - com um senso de educação muito correto, sobretudo para a época e lugar, o que a colocaria como uma mãe/educadora de vanguarda, considerando-se as orientações pedagógicas modernas de inclusão. Mas o principal traço de sua personalidade aparecia-me

como uma curiosidade. Como muitas mulheres de sua época, naquela idade avançada ela nunca fora alfabetizada, o que não a impossibilitava de ‘ler’ a Bíblia todos os dias. Depois, já bem distante dessa narrativa, foi possível ficar intrigada com aquela pessoa: como era possível a uma pessoa não alfabetizada formalmente ‘ler’ trechos da Bíblia sem a ajuda de terceiros, como se fosse alfabetizada? Da constatação da necessidade de refletir sobre essa interrogação, nascida de uma mulher semi-analfabeta que ‘lia’ a Bíblia, começava a formar-se uma pesquisadora que precisava refletir sobre as relações existentes entre a linguagem e a religião – a fala, o discurso dos religiosos.

Já em Salvador, em meados dos anos setenta, vi minha avó, também Edite⁵, freqüentar com regularidade a Igreja Batista Redenção que fica ao lado de sua casa, na Fazenda Grande do Retiro. E vi também algumas de minhas tias irem a essa mesma igreja para satisfazer os pedidos de minha avó. Ao lado dela, minha irmã mais nova, desde os 14 anos, regularmente a acompanhava com gosto. Minha irmã, então, ainda muito nova, casou-se com outro seguidor da denominação Batista, que posteriormente formou-se em Pastor. E até hoje eles frequentam a Igreja com seus dois filhos e minha mãe que se converteu à Denominação Batista, já em idade avançada.

Desta forma, da infância à adolescência, a religião, em diferentes formas de manifestação, sempre esteve presente na minha vida, como o fora com as outras crianças da minha infância, na minha cidade do interior do Estado da Bahia, há pelo menos umas quatro décadas.

1.2 Sementes, Fecundidade, Frutos (também saborosos): um saber incompleto e “o desejo de compreender mesmo assim”.

Como uma falha na cronologia é possível demandar um grande salto para o tempo de professora de Língua Portuguesa para o lugar de sujeito-leitor que foi quando identifiquei a mais definitiva aproximação, enquanto ‘curiosa’, sobre as conversas de religião. Nesse período, comecei a ficar atenta a alguns alunos em sala de aula quanto ao modo de comportar-se e, principalmente, quanto ao modo de falar. Observava que eram alunos mais quietos e mais preocupados com a disciplina na sala de aula. Porém, observava, principalmente, que

⁵ Edite, que não é nome bíblico, geralmente é confundido com Judite, este sim, nome de origem bíblica comum para as meninas, retirado do Antigo Testamento. Os nomes bíblicos foram adotados pelos protestantes – para se distinguirem dos católicos – que se recusavam a dar a seus filhos nomes de santos, retirados do calendário católico. (Cf. HISTÓRIA VIVA TEMAS BRASILEIROS, p. 8, 2005), indicada nas referências.

eram alunos com um modo de falar que se diferenciava da maneira de expressar-se dos demais jovens. Eram adolescentes que procuravam utilizar a língua - neste contexto, no sentido saussureano - com o máximo de correção em relação à gramática normativa e, além disso, utilizavam expressões que surpreendiam pela notória raridade de uso. E quase nunca usavam gírias.

Nesse período, eu ainda era estudante de Letras e apesar de ainda estar em fase final de curso já trabalhava em uma escola pública no interior da Bahia. Nessa escola era muito comum os alunos serem flagrados em plena discussão acirrada sobre religião, no regresso do intervalo das aulas. E sempre havia ‘os meninos’ das denominações protestantes envolvidos na discussão. Foi quando comecei a prestar mais atenção à linguagem deste grupo, quando pude verificar que era difícil para os seus interlocutores vencê-los nos argumentos; os estudantes evangélicos, a meu ver, no período, sempre tinham mais domínio de argumentação e fluência com a língua. E então tive a certeza de que havia alguma coisa naquele modo de usar a língua que parecia diferente. Sim, a língua – o modo de usá-la - era a questão que eu me colocava.

Além desse, outro fator chamou-me a atenção para esse grupo. Por mais uma coincidência, naquele período, eu havia trabalhado como recenseadora e pude verificar, aleatoriamente, que havia um estranhamento quanto às anotações sobre religião, visto que muitos entrevistados diziam-se evangélicos, contrariando as expectativas gerais de que um volume grande de entrevistados se denominasse católico. Tal percepção demonstrou-se correta quando posteriormente, já com vistas à seleção do mestrado, foi verificado o censo do período sobre esse item. Os dados mostraram o grande crescimento da população evangélica, através das suas mais de 100 denominações. O número de evangélicos havia dobrado, em relação à década imediatamente anterior. Fato que está registrado nos dados do Censo do IBGE⁶, relativos aos anos 90, que naquela década realizou-se atipicamente, em 2001.

Foi movida pela curiosidade gerada por esses fatos que apresentei o meu projeto de pesquisa de mestrado à UFBA, em 1998, para a área de Constituição Histórica, na linha de

⁶ 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. 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. Cf. IBGE. Censo, 2001.

pesquisa da Diversidade Lingüística. Pelo viés da Sociolinguística, o projeto previa uma investigação que buscava esclarecer o que tinha de peculiar no modo de uso da língua pelo grupo de evangélicos.

No entanto, não me lembro como adquiri o livro “A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso”, da Professora Eni Orlandi (1987), o qual li por pura curiosidade, pois nessa época, na UFBA, não havia linha de pesquisa e nem era do meu conhecimento o oferecimento de disciplina que atendesse pelo nome de análise do discurso ou algo similar⁷.

O projeto, apesar de aprovado, não pode ser desenvolvido por causa da limitação das vagas e, por isso, as ideias que me inquietavam de curiosidade foram arquivadas até 2004, quando ingressei no mestrado da Universidade Federal de Alagoas - UFAL.

Mas, como parece que é, todo pesquisador consegue um jeito de não ficar à margem das discussões que lhe interessam. Quando eu trabalhava no CEFET-BA, em uma Unidade de Ensino no interior, não por acaso Valença, e já aprovada em uma pós-graduação *lato sensu* em Metodologia do Ensino Superior, optei por uma outra especialização em outra cidade do interior da Bahia, em Santo Antônio de Jesus, cujo curso era oferecido pela Universidade Estadual da Bahia - UNEB -, sobre Leitura e Produção de Textos. Nesta especialização, entre 1998 e 2000, cursei uma disciplina chamada Análise do Discurso que me colocou em contato teórico mais sistemático com alguns conceitos da Disciplina.

Na especialização, no entanto, não pude usar as ideias do projeto no trabalho monográfico, porque sua linha de orientação não permitia. E estas ideias ficaram arquivadas por mais alguns anos, até início de 2004, dois anos após o nascimento de minha única filha, no final de 2001.

Após esse período, ainda muito curiosa e com um projeto no papel que pretendia uma abordagem pela Sociolinguística, - e com uma certa bagagem em lingüística histórica e dialectologia -, recomecei a pensar em desenvolver a pesquisa.

Quando, finalmente, em finais de 2003, resolvi retomar os estudos formais, resolvi também que eu não ficaria circunscrita apenas ao processo seletivo da UFBA para desenvolver as ideias do projeto. Realizei uma pequena pesquisa, na internet, nas

⁷ Certamente, já existiam professores interessados nesta abordagem da língua/discurso.

universidades nordestinas mais próximas, e descobri com muita satisfação que a UFAL, não apenas tinha uma pós-graduação reconhecidamente competente, mas que também possuía uma linha de pesquisa que trabalhava a problemática do sujeito, nos moldes em que eu havia intuído desde 1998. Sim, intuído, porque no projeto inicial, em Sociolinguística, eu já tinha apontado para “uma certa” subjetividade, na língua, que atribuiria “um certo status” àquele que era denominado de sujeito falante e à qual seria investigada juntamente com o desenvolvimento da pesquisa sociolinguística que eu pretendia realizar.

Assim, o encontro com a UFAL permitiu começar a desenvolver o meu antigo projeto, ajustado para o mestrado desta Instituição e acolhido pela Prof^a. Dr^a. Maria Virgínia Borges Amaral, na desafiadora linha de pesquisa Sujeito, História, Ideologia que agrega outros nomes de peso como os das Prof^{as}. Dr^{as}. Belmira Magalhães e Maria do Socorro Cavalcante, dentre outros. Portanto, através da minha dissertação, intitulada “O Discurso Religioso e a Constituição da Identidade das Missionárias Batistas”, finalmente pude começar a investigar as inquietações sobre o sujeito/sentido que me ‘queimavam as idéias’ havia muitos anos. Assim, os caminhos pelos quais enveredei fizeram-me arquivar o projeto inicial, ou melhor, desviá-lo, adaptá-lo para seguir em direção mais definitiva e firme no caminho da Análise do Discurso de linha francesa.

Na dissertação, trabalhei com um *corpus* composto pelas transcrições grafemáticas das entrevistas gravadas das missionárias batistas para buscar demonstrar a constituição da identidade do sujeito do discurso batista e para buscar a caracterização deste discurso, mostrando os processos de discursividade que designam o movimento das vozes do sujeito no discurso batista.

Após a qualificação, continuava bastante intrigada porque, entre o que o discurso em análise ‘mostrava’ e o que era compreendido da teoria, ou seja, aquilo que era preciso teorizar havia qualquer tipo de desajuste, de desarmonia que me fizeram julgar que o escopo teórico da Análise do Discurso, conforme o encaminhamento adotado na ocasião, não mais dava conta plenamente das análises pretendidas. Dizendo de outro modo, havia um desencontro entre o que apontava o discurso investigado e o meu próprio discurso – discurso do analista - e o arcabouço teórico de que dispunha, a partir das leituras realizadas até aquele momento. Era uma incompreensão que me inquietava, mas que precisava ser arquivada temporariamente com a entrega da dissertação do mestrado.

Como não pretendia ultrapassar o prazo para a entrega da dissertação para a defesa, concluí a dissertação mantendo algumas inquietações que apontavam para a necessidade da realização da tese, o que me levou a participar da seleção para o doutorado, um pouco antes da defesa do mestrado. Era preciso, então, buscar no aprofundamento teórico as respostas ainda não obtidas.

Tais motivações levaram-me a continuar as reflexões sobre as questões relativas à problemática do sujeito e do sentido, no discurso religioso. Questões teóricas que nos perguntam sobre o conceito de formação discursiva, sobre o modo de fechamento no discurso religioso, o modo de compatibilidade do discurso outro – notadamente a heterogeneidade, a homogeneidade, o interdiscurso, a memória.

Na tese, dar-se-á continuidade às reflexões a partir do *corpus* trabalhado na análise do mestrado. No entanto, para proceder a uma análise do discurso voltada para a profundidade temática pretende-se uma ampliação desse *corpus*, pois se coloca o interdiscurso como um lugar de contradição onde atravessam diversos discursos.

Maingueneau (2007, p. 21) diz que os discursos “se formam de maneira regulada no interior de um interdiscurso.” E por isso não se constituem independentemente uns dos outros para serem postos em relação. Pêcheux (1995, p. 164) dirá que as formações discursivas que constituem o seu interdiscurso “determinam a dominação da formação discursiva dominante”, de modo que “a ‘articulação’ constitui o sujeito em sua relação com o sentido”. Por sua vez, Orlandi diz que o interdiscurso define a relação entre as formações discursivas bem como a exterioridade.

Podemos dizer que a relação entre as formações discursivas é ‘soldada’ pela existência do interdiscurso. E a exterioridade que consideramos como constitutiva só se define em função do interdiscurso, ou melhor, essa exterioridade tem o seu modo de existência definido pelo interdiscurso. (ORLANDI, 1990, p. 42).

Nesse entendimento, a relação interdiscursiva, estruturaria, pois, a identidade. Considera-se, além disso, que a identidade é formada pelo modo como o sujeito do discurso opera a contradição própria às formações discursivas que, apesar de ser marcado pela incompletude, é também marcado pelo desejo de unidade.

Finalmente, é preciso dizer que seguindo o caminho, quando é preciso trocam-se os sapatos. Quando não for possível, dançam-se sem eles. Afinal, vagalume não é o mesmo que pirilampo? A dança continua.

1.3 Metodologia da Pesquisa

Nossa escolha metodológica frutificou à proporção que amadurecia o nosso antigo desejo de examinar “problemas na/pela linguagem”. Portanto, no encaixe do texto - enquanto objeto empírico - ao discurso - enquanto objeto teórico -, busca-se, neste percurso, compreender o funcionamento do discurso religioso batista.

Em busca dos sentidos possíveis, se parte do próprio texto enquanto materialidade lingüística atravessando o objeto discursivo até o processo da discursividade. Isto concerne naquilo que Orlandi (2003, p. 65) chama de processo de de-superficialização que é a transformação de um objeto empírico - superfície lingüística, - “naquilo que se mostra em sua sintaxe e enquanto processo de enunciação (em que o sujeito se marca no que diz), fornecendo-nos pistas para compreendermos o modo como o discurso em que pesquisamos se textualiza”, (ORLANDI, 2003). Nesta direção de entendimento, perscruta-se as marcas deixadas como ‘pistas’ da subjetividade, na língua.

Para isso, a análise considera o que faz parte da “ordem própria da língua” (HENRY, 1994) como pistas para a compreensão dos sentidos porque a língua, enquanto objeto da lingüística, é constituída pela completude, mas que apresenta uma *falta* que nela insiste e compromete a sua regularidade. Portanto, considera-se com Teixeira (2005, p. 62) que, muito embora

a noção de discurso se apoie ainda no objeto língua, esse objeto passa a ser tomado como estruturalmente marcado por uma *falta*. As descrições do discurso e do sentido inscrevem-se, então, do lado de uma incompletude, não mais conjuntural, em que as faltas esperavam ser preenchidas por uma etapa mais geral da descrição, mas por uma incompletude fundante.

Reservando à língua uma das formas de materialidade do discurso. Ainda para Teixeira (2005, p. 63) “isso não significa conceber o discurso como independente das redes de memória e dos trajetos sociais nos quais ele irrompe”, mas sim como possibilidade de “desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos”, o que permite deslocar o *mesmo* como paráfrase, como repetição e inventariar as formas do *outro* sobre o *mesmo*, trabalhando

a heterogeneidade no/do discurso. De modo que aquilo que ficou como resíduo – o sujeito, a história – retorna à língua, porque dela faz parte.

Para Courtine (2006, p. 92), “fazer análise é aprender a deslinearizar o texto para restituir sob a superfície lisa das palavras a profundidade complexa dos índices de um passado.” Pêcheux (1995) define intradiscurso como funcionamento do discurso “em relação a si mesmo”, isto é, o dito colocado com relação ao que se disse ‘antes’ e ao que se dirá ‘depois’. Ainda com Courtine (2009, p. 101-102), se pode definir intradiscurso:

O intradiscurso de uma sequência discursiva aparece assim como o lugar onde se realiza a *sequencialização dos elementos de saber*, onde o desnivelamento interdiscursivo dos [E] está linearizado, colocado em uma superfície de [e] articuladas. Essa ‘horizontalização’ da dimensão vertical de constituição de [E] é contemporânea da apropriação por um sujeito enunciador (grafado s), ocupando um lugar determinado no seio de uma FD, dos elementos de saber da FD na enunciação do interdiscurso de uma sequência discursiva, isso em uma situação de enunciação dada.⁸

No processo de deslinearização, o autor opõe a “superfície lisa” das palavras ao desnível do interdiscurso. Dessa transformação resulta um objeto teórico - discursividade dos processos discursivos - e vale dizer que é por onde se pode compreender as relações de poder simbolizadas no texto. Considerando que o domínio de saber de uma formação discursiva realiza o seu fechamento que, no entanto, é instável, pois se inscreve como ‘uma fronteira que se desloca’ (COURTINE, 2009), o interdiscurso funciona como o elemento regulador desse deslocamento. É ainda com esse autor (COURTINE, 2009, p. 100) que se pode defini-lo:

O interdiscurso de uma FD deve ser pensado como um processo de *reconfiguração incessante* no qual o saber de uma FD é levado, em razão das posições ideológicas que esta DF representa em uma conjuntura determinada, a incorporar elementos pré-construídos produzidos no exterior de si mesmo, a depois produzir sua redefinição ou volta; a igualmente suscitar a lembrança de seus próprios elementos, a organizar sua repetição, mas também, eventualmente, a provocar seu apagamento, esquecimento ou mesmo sua denegação. O interdiscurso de uma FD, como instância de formação/repetição/transformação dos elementos de saber dessa FD, pode ser apreendido como o que regula o deslocamento de suas fronteiras.

Pêcheux (1995, p. 162) dirá que o encadeamento pré-construído e a articulação são “determinados materialmente na própria estrutura do interdiscurso” O pré-construído corresponde ao ‘sempre já aí’ da interpelação ideológica; a articulação representa, no interdiscurso, aquilo que determina a dominação do efeito de sentido dominante.

⁸ Segundo Indursky (1999), Courtine opõe [E] que é enunciado discursivo a [e], enunciação.

A metodologia adotada, portanto, considerará a formação discursiva definida a partir do trabalho do interdiscurso, com ênfase metodológica na sua relação com o intradiscurso. 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 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 francesa de linha de Pêcheux, a delimitação do *corpus* não segue critérios empíricos, mas sim teóricos. De modo que o traçado metodológico, neste trabalho, não pressupõe a exaustividade horizontal, ou seja, a exaustividade em relação ao objeto empírico, - o texto -, que neste caso refere-se às transcrições das entrevistas das missionárias batistas.

O percurso teórico-metodológico, portanto, será trabalhado em relação à análise vertical, ou seja, em profundidade, que está relacionada com os objetivos pretendidos e com a temática (ORLANDI, 2003). Assim, a análise trabalhará a materialidade lingüístico-discursiva, colocando em relação de interdependência os mecanismos intradiscursivos e interdiscursivos, enquanto memória discursiva que atualiza o já-dito. 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, reconhecendo que a língua, além das leis internas, também é regida por leis externas, de modo que “toda modificação da ideologia encadeia uma modificação da língua” (BAKHTIN, 1999, p. 15).

Eliade (2002) argumenta que uma hierofania é sempre histórica porque se produz, sempre, em situações determinadas. Este argumento insere-se no esforço do autor para deixar nítido como se deve compreender o modo como um ‘objeto’, uma ‘coisa’ torna-se sagrada. Com esse intuito, o autor (ELIADE, 2002, p. 8) diz que:

Cada documento pode ser considerado como uma hierofania, na medida em que exprime à sua maneira uma modalidade do sagrado e um momento da história, isto é, uma experiência do sagrado entre as inúmeras variedades existentes. Aí, qualquer documento é para nós precioso, em virtude da dupla revelação que realiza: 1º) revela uma *modalidade do sagrado*, enquanto hierofania; 2º) enquanto momento histórico, revela uma *situação do homem* em relação ao sagrado.”

Para estabelecer a relação entre documento, história e sagrado, o autor afirma que mesmo as “experiências místicas” muito pessoais “sofrem a influência do momento da história”, pois “é sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta.” (ELIADE, 2002, p. 9). Para ele, portanto, cada documento – rito, mito, cosmogonia, deus, superstições, etc. – pode ser considerado como manifestação do sagrado.

Visando estabelecer as particularidades da análise arqueológica, Foucault (2005) propõe a versão do documento para monumento, explicando que para tratar o discurso como monumento, a arqueologia busca defini-lo enquanto práticas que obedecem a regras discursivas⁹.

Ela [a arqueologia] não trata o discurso como *documento*, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de *monumento*. (FOUCAULT, 2005, p. 157).

Assim, inspirado nessas considerações e à luz dos pressupostos teórico-metodológicos da Teoria da Análise do Discurso, o exame analítico do *corpus* realiza-se no movimento dialético entre as práticas sócio-históricas do sujeito batista e as suas práticas discursivas.

Nesta pesquisa, considera-se relevante separar *o trabalho de difusão da palavra divina* de qualquer sistema de classificação sobre o trabalho, uma vez que o trabalho de missões implica compreender que o trabalho realizado pelos membros da denominação batista assume a força enunciativa de missão. Neste patamar, a noção de ‘empregabilidade’ trazida por Antunes (1999) coloca em relatividade as exigências de qualificação para a realização do trabalho do mundo religioso e do mundo secular que torna o sujeito apto a participar da concorrência por uma vaga de trabalho.

1.3.1 As Missionárias Entrevistadas

As missionárias da Igreja Batista foram escolhidas como objetos da pesquisa por motivos de ordem pragmática. Primeiro, por tratar-se de gravação com transcrição, houve

⁹ Em associação ao conceito de arquivo como o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares, para Foucault (2005, p. 163), a arqueologia encarrega-se das homogeneidades enunciativas. Nos seus termos, a arqueologia está à procura de “revelar a regularidade de uma prática discursiva que é exercida, do mesmo modo, por todos os seus sucessores menos originais, ou por alguns de seus predecessores; prática que dá conta, na própria obra, não apenas das afirmações mais originais (e com as quais ninguém sonhara antes deles), mas das quais eles retomaram, até recopiaram de seus predecessores.”

necessidade de fazer um recorte no número de entrevistadas para que a pesquisa pudesse dar conta dos resultados no prazo determinado pelo Programa. 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 específica¹⁰ para exercer a função de missionária sem, contudo, ser obrigado a participar de qualquer curso de formação como o é o pastor, na maioria dos casos¹¹. E, finalmente, porque não pertence, obrigatoriamente, à hierarquia da igreja¹², ou seja, a missionária não faz parte dos quadros hierárquicos da igreja, apesar de ser-lhe membro¹³ e detentora do controle de diversas atividades internas e externas aos templos.

As missionárias das entrevistas totalizam doze. Elas responderam a um questionário não gravado, preliminar à entrevista gravada. Esse questionário foi dividido em duas partes, uma para identificação da entrevista e outra para estimular a sua conversa da e foi proposto com perguntas diretas. A pesquisadora realizava as perguntas, bem como anotava as respostas.

QUESTIONÁRIO DE PESQUISA

PARTE I – IDENTIFICAÇÃO

1. Nome: -----
2. Endereço: -----
3. Telefone: -----
4. Data de nascimento: -----
5. Estado civil: -----
6. Religião do cônjuge: -----

¹⁰ 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).

¹¹ 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.

¹² O Pastor necessariamente faz parte da hierarquia da Igreja, sendo seu presidente.

¹³ O membro é um crente já batizado. Os não-batizados são os interessados. Apesar do quadro social sinalizar para um hiato entre a conversão e o trabalho de missões, qualquer pessoa (membro ou interessada) poderá tornar-se um(a) missionário(a). Para outros cargos, como o de pastor, por exemplo, o fiel deverá ser batizado. (Informação verbal).

7. Formação: -----
8. Profissão/atividade: -----
9. É convertida? Sim () Não ()
10. Data da conversão: -----
11. É batizada? Sim () Não ()
12. Data de batismo: -----
13. Religião do pai: -----
14. Religião da mãe: -----
15. É missionária? Sim () Não ()
16. Data do início do trabalho como missionária? -----
17. Quais são seus melhores amigos? -----
18. De que religião eles são? -----
19. O que você gosta de fazer junto com essas pessoas? -----

Data da entrevista: -----/-----/----- Horário: ----- Duração da entrevista:

Observações: -----

De acordo com essa parte da entrevista, pode-se constatar que as missionárias possuem idade entre 25 e 60 anos e formação diversificada (fundamental, médio e superior), 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 missionárias, comumente, possuem cargos de liderança dentro do grupo de missionários, tais como direção do seminário, coordenação de grupos de trabalho. As participantes das entrevistas têm, geralmente, pais evangélicos e mais raramente católicos. As missionárias casadas quase sempre têm cônjuge da mesma denominação religiosa.

De acordo com a análise das informações colhidas na entrevista não gravada, o modo de identificação com a denominação batista segue uma regularidade que se inicia como participante¹⁴ nos cultos. Em seguida, ocorre a conversão e, depois, o batismo, o que lhe

¹⁴ Este participante é tratado pela igreja como 'convidado'.

garante a qualidade de membro. Na sequência, esse processo de identificação com a denominação resulta no trabalho de missões. Ainda de acordo com essas informações, entre a condição de participante até a concretização do batismo decorre um tempo significativo como convertida, portanto, o trabalho com as missões só se efetiva alguns anos após o batismo. Então, do momento da conversão até o trabalho missionário demanda um tempo como evangélico na denominação, de acordo com o traçado cronológico de adesão à denominação.

A segunda parte das entrevistas serviu para alcançar os objetivos propostos por essa pesquisa de doutorado. Nessa parte, foram utilizadas as transcrições grafemáticas das gravações de entrevistas realizadas com as missionárias batistas. As missionárias, objetos desta pesquisa, freqüentam a Igreja Batista Metropolitana, localizada no bairro do Imbuí, em Salvador; a Igreja Batista de Ituberá, localizada na cidade de Ituberá, ou a Igreja Batista Missionária Independência, localizada no bairro da Mouraria, em Salvador. A Igreja Metropolitana e a de Ituberá são filiadas à Convenção Batista Baiana que agrega igrejas consideradas batistas tradicionais (históricas). A Igreja Batista Missionária Independência possui trabalhos voltados para as missões, por isso foi mantida no *corpus*.

A Igreja Metropolitana é uma das maiores de Salvador porque possui um quadro de membros superior a 2.000. Desenvolve trabalho de missões consistente e, acompanhando outros estados, especialmente desde 1991, o faz através da organização designada como MEAP¹⁵ - Missão Evangélica de Assistência aos Pescadores -, com trabalhos missionários voltados para pescadores artesanais que atingem populações de pescadores artesanais do litoral brasileiro.

1.3.2 A Composição do *Corpus* da Pesquisa

A entrevista foi gravada na própria igreja ou na residência da entrevistada. Nessa parte da entrevista, a pesquisadora elaborou um roteiro de perguntas com o objetivo de usá-lo para ‘estimular’ a entrevistada, se necessário. Com esse mesmo objetivo, outras perguntas surgiram no transcurso da entrevista.

¹⁵ “A MEAP é uma entidade social sem fins lucrativos cujo principal objetivo é atender as milhares de famílias carentes de pescadores artesanais do litoral brasileiro, oferecendo a elas um programa de educação, assistência médico-odontológica, alimentação e novas oportunidades para sua subsistência.” (disponível em: <http://www.pescadores.org.br>, acesso em: 19 abr. 2010). Outro site que faz um chamado para que os evangélicos tornem-se um missionário, esclarece que “A MEAP não é e nem pretende ser uma denominação; sendo antes um braço estendido da igreja, com a finalidade específica de alcançar os pescadores!” (disponível em: <http://www.meap.org.br>, acesso em: 19 abr. 2010).

PARTE II - ROTEIRO DE PERGUNTAS PARA ENTREVISTA GRAVADA

1. Por que você se tornou uma missionária?
2. Há preparação específica para realizar este trabalho?
3. O que faz uma missionária?
4. Qual o objetivo, a meta da missionária?
5. O que você considera mais fácil neste trabalho?
6. O que você considera mais difícil neste trabalho?
7. Há um momento em que você considera o seu trabalho realizado? Quando? Por quê?

A entrevista estava programada para dez minutos, o que às vezes não era cumprido, visto que muitas entrevistas ultrapassaram o tempo inicial programado, em função de a 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, notadamente em algumas entrevistas. Abaixo, as sequências discursivas 1 e 2 (SD1 e SD2) materializam o prazer e a felicidade de se fazer o que gosta.

SD1 - E o mais fácil é fazer aquilo que você gosta de fazer (inint) faz aquilo que você gosta, com amor, com prazer.

SD2 - Eu faço relação assim à 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 terem conhecimento da Palavra de Deus, essas pessoas começam assim a desejar, a viver aquilo que ouviu, então muitos homens acham que isso é louvável, em nome do Senhor é felicidade, então assim o pouco que eu tenho, o que eu tenho feito...

O passo seguinte foi realizar a transcrição grafemática das entrevistas, resultando na composição do *corpus* para a análise do objeto empírico (texto)-teórico (discurso), ou seja, o material lingüístico-histórico que originou as sequências discursivas, 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). Assim, considerando-se o texto como um objeto sócio-histórico onde o linguístico intervém como pressuposto e tomando-se a língua como materialidade específica, o que significa, portanto, que o texto é um pressuposto para a análise dos processos de discursividade cujo *corpus* é “um conjunto de seqüências discursivas estruturadas, de acordo com um plano definido em referência a um certo estado de condições de produção de discurso.” (COURTINE, 2006, p. 66).

Para a gravação da entrevista foi programado um roteiro de perguntas (anexos) que, inicialmente, serviu de motivação para a condução da entrevista e como instrumento de aproximação entre entrevistador e entrevistada, o que foi fundamental para a obtenção de algumas narrações espontâneas. 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 do roteiro de perguntas.

Assim, o questionário foi aplicado a fim de obter informações pessoais e sociais da missionária que foram usadas para controle de formação acadêmica, ano de ingresso na denominação batista, religião dos pais e para uma possível localização da entrevistada. Além disso, o questionário permite informações sobre a vida social da entrevistada, tais como grupo de amigos, preferência para diversão.

Desse modo, o *corpus* compõe-se de seqüências discursivas da materialidade transcrita grafematicamente das entrevistas gravadas das missionárias batistas que foram utilizadas na análise do trabalho de missões batista. Considerando-se que durante a análise o *corpus* pode ‘requisitar’ por outro material, também fez parte da sua composição seqüências discursivas de textos retirados de sites da internet, tais como propagandas/chamadas para o trabalho de missões e o pagamento do dízimo que são usadas na análise. Assim, no exame analítico do *corpus* recorre-se às seqüências da materialidade discursiva das entrevistas das missionárias batistas e do chamado para a contribuição do dízimo e para o trabalho missionário, no intuito de compreender o trabalho de missões.

Além destes, na exposição, foram incluídos trechos da Filosofia da Convenção Batista Brasileira e a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira e de depoimentos de

vários 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 que ajudaram a realizar a análise. Neste trabalho, o uso do dicionário torna-se pertinente porque é um discurso que se coaduna com a rigidez do discurso religioso. Assim, utilizou-se, também, esse suporte lingüístico para auxiliar a análise de alguns recortes dos textos transcritos das missionárias, buscando identificar o funcionamento dos sentidos para a palavra *trabalho*, a partir de sentidos estabilizados.

As entrevistas foram realizadas com gravação em fita cassete. Após a gravação, realizou-se a transcrição grafemática das fitas. Nessas transcrições, o termo (inint)¹⁶ significa que o fragmento oral da gravação não foi compreendido e, por isso, não foi possível realizar a transcrição do fragmento. Para identificar a sequência discursiva, usou-se (SD), com numeração arábica crescente, por exemplo, (SD1) e, quando a sequência é retomada, foram acrescentadas letras minúsculas entre parênteses, por exemplos, SD1(a), SD1(b), em ordem alfabética; o enunciado em destaque foi numerado com marcação romana minúscula, crescente, de (i), de SD5, no Capítulo 2 até (lxiv), de SD54, no Capítulo 5.

¹⁶ “Inint” é uma legenda utilizada pelo Projeto NURC (Norma Urbana Culta) para trechos de difícil compreensão, na transcrição fonética de entrevistas gravadas. Decidiu-se usá-la, porque há trechos de difícil compreensão nas gravações das entrevistas feitas com as missionárias.

CAPÍTULO 2

2 O FUNCIONAMENTO DO DISCURSO RELIGIOSO E O TRABALHO DE MISSÕES

2.1 Situando o Sujeito Batista

Esta seção realiza uma primeira aproximação para compreender o trabalho de missões, bem como compreender o sujeito do discurso batista, explicitando-se as transformações operadas pelo sujeito quanto ao modo de relacionar-se com a produção dos sentidos, em diferentes condições de produção do discurso religioso. A reflexão conduz a compreender a unidade e a homogeneidade na formação discursiva religiosa, como forma de regular a relação do sujeito com a interpretação, enquanto dispositivo ideológico que legitima o sentido, resultado da ilusão da identificação do sujeito (Pêcheux, 1995), ao discurso religioso.

2.1.1 Condições de Produção do Discurso

Em diferentes condições de produção do discurso religioso, como as da Renascença e da atualidade, as formulações inscrevem traços de memórias que retomam traços de interdiscursividade das diferentes condições em que o discurso foi produzido. Todo esse processo tem como resultado um discurso que traz especificidades que significam relações de poder próprias a tais condições, sobretudo se se considerar que “o interdiscurso (memória, saber discursivo) produz seu efeito em um sujeito afetado pelo mundo, na sua experiência” (ORLANDI, 2005, p. 46); sujeito afetado pela língua e pelo mundo, que é como ele se constitui e se significa. É por isso que Orlandi (2005, p. 102) afirma que para o sujeito se constituir “deve-se submeter à língua, ao simbólico, [...] pelo jogo da língua na história, na produção dos sentidos”.

Se antes do advento dos movimentos que favoreceram a passagem da Idade Média para a chamada Idade Moderna, o homem religioso deveria ser tutelado pela Igreja (e também, certamente, pelo Estado), hoje as relações de poder ocorrem em dois lugares. De um lado, perpetuando o já existente poder da religião e por outro, o poder que o próprio sujeito (missionária) se atribui, visto que o enunciador-Deus não tem voz própria, o que significa que Ele precisa de lugares e a missionária é um desses lugares. E, do lugar de Deus, o sujeito, neste discurso, separa o trabalho feito para a religião, do trabalho intramundano, sob certas

condições negando-o, como se as condições dadas pelo mundo não interferissem nas relações com o divino.

Na Idade Média, não havia possibilidade de interpretação do texto. Antes da Renascença, era a partir do divino que tudo era explicado, não havia como dizer sobre a existência de algo se isso não fosse vinculado a Deus. Tinha-se um Deus rígido que punia o pecador quando o homem deixava de cumprir com qualquer obrigação quer fosse social, moral, ética, religiosa e o pecador entendia que merecia a punição e a aceitava sem restrições ou contestações.

Com o advento do Renascimento, a rigidez divina é quebrada porque os valores transformam-se, colocando o homem também como elemento capaz de explicar as coisas do mundo. A ciência se coloca como um contraponto para a divindade que a tudo podia explicar, sem a possibilidade de erro a ser questionado, reafirmando a dualidade religião e ciência ou fé e razão.

Certamente, a menor rigidez do divino, advinda com o Renascimento, implica, necessariamente, em maior rigor punitivo. Se por um lado, a perda da unidade teocêntrica realiza-se como uma ameaça de destruição pelo homem, essa mesma cisão provoca uma articulação mais ampla quanto aos modos de punição para aqueles que descumprirem os fundamentos doutrinários e se afastarem da religião.

Os desobedientes pagam a desobediência com maior rigor e mais severidade. A punição (ver a punição de Adão e Eva pela desobediência a Deus) que sempre fora um aspecto recorrente no discurso doutrinário, passa a ser fundamental para a manutenção dos fiéis na religião. De modo que quanto mais centrado e mais cheio de certezas for o sujeito, mais “preso a sua ilusão de autonomia ideologicamente constituída” (ORLANDI, 2005, p. 104) e mais preso a sua ‘coerência’ de não-contradição “que lhe garantem, em conjunto, sua impressão de unidade e controle de (por) sua vontade. Não só dos outros mas até de si mesmo. Bastando ter poder [...]” (ORLANDI, 2005, p. 104).

Concomitantemente aos processos de ordem socioeconômica, as mudanças originadas pelas transformações trazidas pela Renascença contribuem para suplantarem a concepção dominante no período medieval, substituindo-a por correntes de pensamento de base

individualista. A Reforma Protestante desloca a responsabilidade para com o divino da Igreja para o indivíduo, através da leitura dos textos sagrados¹⁷.

De acordo com Orlandi (1996), a interpretação gera uma ambigüidade inicial entre homem e Deus; em seguida, a ambigüidade desloca-se para a relação entre homem e língua. Finalmente, o deslocamento marca a relação do homem com os sentidos. O deslize do sentido sofrido pela palavra *interpretação* para a aceção de debate, de conflito, relaciona-se com a separação ocorrida entre objetividade e subjetividade. Primeiro, com a determinação religiosa, a interpretação era dada pronta; nessas condições não há espaço para o intérprete. Depois, a determinação é atribuída ao poder da língua, a sua literalidade, a sua transparência, a sua objetividade. Em outro momento, o sujeito passa a deter a determinação e, neste caso, o sujeito é intérprete do texto.

Essas diferenças estão associadas a épocas distintas e se referem ao sujeito da Idade Média e ao sujeito da Modernidade. Para o sujeito medieval, o processo de submissão ocorre 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) que, no caso do sujeito religioso, ocorre pela intervenção religiosa, isto é, a religião é o meio pelo qual o sujeito é assujeitado à ideologia.

A transformação na relação do sujeito com o sentido 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. Como o sujeito tem a necessidade de atribuir sentidos quando está diante de qualquer objeto simbólico, a interpretação torna-se um mecanismo de constituição do sentido e do sujeito. Por isso, Orlandi (1996, p. 89) diz que há “injunção à interpretação”. Essa imposição implica em condições de produção dos discursos que viabilizam um sentido e não outro.

No discurso religioso a subordinação a Deus deverá ser plena e sem questionamentos. O sujeito do discurso religioso tenta apagar as marcas da contradição, na formação discursiva com a qual ele se identifica, porque o apagamento é uma forma de regular a relação do sujeito com a interpretação e, portanto, com o sentido. Segundo Orlandi (1996, p. 95), a ideologia “é

¹⁷ A leitura dos textos sagrados foi incorporada pelo hábito da leitura bíblica, pelos protestantes. Certamente deve fazer-se uma diferença entre a leitura das sagradas escrituras, transferida para os indivíduos e a interpretação destes textos que, continua a ser realizada mediante a representação de Deus, que, com o advento da Reforma, também foi possibilitada a Pastores, missionários, etc. Como se verá, a interpelação ideológica, pelo viés da determinação religiosa, impõe ao sujeito a ilusão de que é interpretante da palavra divina.

o apagamento, para o sujeito, de seu movimento de interpretação, na ilusão de ‘dar’ sentido” (ORLANDI)¹⁸. O sujeito, então, constrói a ilusão¹⁹ de que ele diz o que quer e que aquilo que é dito só pode ser aquilo e não outra coisa.

A subordinação dá-se pela relação do sujeito com a interpretação e com as formas-sujeito históricas que no caso do sujeito religioso é Deus. De modo que as condições de produção do discurso produzem discursos que aferem “um dispositivo ideológico de interpretação em todo sujeito falante”, porque possui formas e condições específicas, o que faz variar também a forma de submissão, nos diferentes momentos da história. Portanto, pelo viés da interpretação há dois modos de assujeitamento referentes ao sujeito medieval e ao sujeito da modernidade: uma cuja interpelação se dá pela determinação religiosa e outra pela identificação ideológica. Assim, a determinação religiosa dá-se pela tentativa de interdição às diferentes possibilidades de interpretação, oferecendo ao sujeito apenas *a* interpretação e a interpelação ideológica ocorre pela evidência da transparência do sentido, fazendo com que o sujeito religioso acredite que ele é interpretante da palavra de Deus, ao contrário do que lhe determina o assujeitamento religioso.

Quanto às condições de produção medievais, na particularidade do contexto religioso, se pode dizer que, nessa conjuntura, o discurso protestante surge como modo de confrontar o discurso católico, uma vez que advém da cisão de alguns padres que, insatisfeitos, passam a lhe fazer oposição clerical. A Convenção Batista Brasileira, bastante posterior à gênese do Protestantismo, serve como modelo do confronto do discurso religioso que se estabeleceu e que funciona como parte da memória constitutiva deste discurso. Os princípios da Convenção Batista Brasileira²⁰ são indícios dessa confrontação. Isto é, a Convenção propõe princípios para construir um discurso que se oponha ao discurso religioso dominante naquele século, e que, certamente, continua hegemônico muitos séculos depois, tanto no aspecto estritamente religioso, como no político.

¹⁸ Para interpretar a palavra divina há pessoas autorizadas por uma unção.

¹⁹ Orlandi refere-se às ilusões definidas por Pêcheux (1995) que realizam no sujeito a necessidade de estabilização dos sentidos.

²⁰ A Convenção Batista Brasileira tem sua gênese histórica na reunião realizada em 1907 na cidade de Salvador-Bahia, com a presença e apoio de 32 "delegados", mensageiros e representantes de 39 igrejas e "corporações". Seus seis princípios pregam 1º - A aceitação das Escrituras Sagradas como única regra de fé e conduta²⁰; 2º - O conceito de igreja como sendo uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e bíblicamente batizadas; 3º - A separação entre Igreja e Estado; 4º - A absoluta liberdade de consciência; 5º - A responsabilidade individual diante de Deus; 6º - A autenticidade e apostolicidade das igrejas.

Certamente que este discurso deve estar em consonância com a conjuntura sócio-histórica da qual é expressão. Por isso ele realiza-se harmonizado com os movimentos que desabrocharam naquele período, dos quais a Reforma foi um fator determinante. Na conjuntura de confronto imposto pelos discursos religiosos desde a Renascença, as relações de poder são estabelecidas entre os discursos que pregavam modos de fé divergentes. A relação entre Deus e o Mundo não escapa a tais divergências. Para um discurso, no mundo estão as coisas do pecado. Para o outro, as coisas do mundo estão a serviço de Deus.

2.2 Os Evangélicos e os Batistas

Os evangélicos batistas chegaram ao Rio de Janeiro em 1881²¹ e à Bahia em 1882 (SILVA, 1998), através de missionários dos Estados Unidos²². Em 1899, é organizada a Sociedade Missionária Batista. Em 1905, passam a coexistir duas “Primeiras Igrejas” porque se instala o cisma na Primeira Igreja, quando, então, organiza-se a Primeira Igreja Evangélica Batista da Bahia. A Convenção Batista Brasileira é organizada em 1907 e representava trinta e nove igrejas batistas, em todo o território nacional. 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. O acirramento da luta pelo poder delimita três bases rivais e contribui para a organização das primeiras associações, com surgimento de proposta de trabalho desvinculado do controle dos Estados Unidos.

²¹ À época já existiam protestantes de outras denominações no Brasil.

²² De acordo com Harrison (1987) os primeiros missionários a realizar o trabalho evangelístico batista no Brasil foram os casais norte-americanos ‘os Bagby’ e ‘os Taylor’ e o brasileiro Antonio Teixeira de Albuquerque, um ex-padre convertido em São Paulo e esposa (não-convertida), que se agregaram aos dois casais. (HARRISON, 1987; TEIXEIRA, 1993).

Como se constata, 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 país²³.

A literatura específica geralmente distingue os evangélicos em dois grupos, organizados em denominações: o dos históricos e o dos pentecostais. Os protestantes históricos surgiram na Europa entre a “Reforma do século XVI e o final do século XX. Os pentecostais, de braço protestante, surgiram nos Estados Unidos no início do século XX.” (FERNANDES, 1998). De acordo com Fernandes (1998, p. 8):

O grande número de denominações existente ilustra a constante segmentação, condizente com a tendência reformista do cisma. Opondo-se à unidade universal católica, novas denominações são constantemente criadas a partir de ‘rachas’ internos ou de novas iniciativas de grupos ou de pessoas. Herdeiras do princípio do ‘sacerdócio universal’, através do qual cada adepto é um pastor em potencial, novas denominações produzem novos pastores e novas modalidades de produzir e reproduzir lideranças religiosas.

Os protestantes históricos e pentecostais são diferenciados, dentre outros motivos, por determinadas ênfases doutrinárias. Quanto ao ritual nos carismas, as igrejas evangélicas distinguem-se na seguinte classificação, segundo Fernandes (1998, p. 19): Assembleia; Batista; Universal; Históricas; Renovadas; Outras Renovadas. Ainda com Fernandes (1998, p. 19) que reconhece que a denominação “Batista conta entre as primeiras [históricas], enquanto Assembleia e Universal contam entre as segundas [Pentecostais]” (FERNANDES, 1998, p.18-19), é possível formar um quadro mais simplificado, reconhecido nos meios evangélicos, para classificar as múltiplas denominações: Históricas, Pentecostais (e Neopentecostais) e Históricas Renovadas que compõem as igrejas que passaram a adotar procedimentos pentecostais²⁴, ou seja, são as igrejas que revelam renovações nos rituais carismáticos²⁵. Esses últimos caracterizam-se por apresentarem similaridade ritualística com os pentecostais/neopentecostais.

²³ Sobre a instalação e a expansão da Religião Cristã Protestante e da denominação Batista no Brasil (cf. TEIXEIRA, 1983).

²⁴ Os Batistas (Históricos) não reconhecem as igrejas renovadas como pertencentes à denominação.

²⁵ O autor revela que Assembleia, Batista e Universal do Reino de Deus podem constituir grupos distintos porque, segundo pesquisa do ISER (Cf. FERNANDES, 1998, p. 18), “as duas primeiras estão consagradas como as maiores denominações no Grande Rio, e a terceira surpreende pelos números alcançados em duas décadas de existência.”

É na conjuntura das práticas que se pode observar a realização da contradição do discurso religioso que a um só tempo compreende a unidade em torno do discurso evangelizador da palavra de Deus e a divisão, derivada do processo histórico-discursivo religioso, possibilitando ao sujeito, a contraidentificação a sentidos circulantes no domínio de saber da sua formação discursiva, o que explica “a constante segmentação, condizente com a tendência reformista do cisma”, conforme Fernandes (1998).

Assim, considerando o quadro atual das vertentes protestantes e os rituais carismáticos que adotam se pode distinguir as igrejas evangélicas em três principais grupos evangélicos. No primeiro grupo estão as históricas que representam o ramo original do protestantismo. Esse primeiro ramo protestante quando exige formação para o pastor, o faz mediante um curso superior de Teologia com estágio supervisionado por um ministro experiente, que pode durar até cinco anos.

No segundo grupo estão as pentecostais²⁶ que diferem das históricas pela ênfase dada aos poderes do Espírito Santo. As igrejas das denominações que compõem este grupo formam seus pastores através de cursos de Teologia que nem sempre são de 3º grau, mesmo nos padrões dos seminários evangélicos.

Finalmente, o terceiro grupo é composto pelas igrejas neopentecostais²⁷ que é o setor que mais cresce, entre os evangélicos. As igrejas das denominações deste grupo formam seus pastores através de cursos práticos, ministrados na própria igreja e quase geralmente pela observação direta da atuação dos mais experientes.

Assim, de modo inconclusivo, vez que as condições ritualísticas podem variar em cada igreja, a depender do comando do seu Pastor, se podem sintetizar as principais características existentes entre os três principais ramos do protestantismo, na atualidade.

1. Históricas:

- Rito religioso com culto clássico e simples (com liturgia) com o uso das línguas nacionais;
- Música clássica;

²⁶ Devido a Assembléia de Deus pertencer a este ramo protestante, os pentecostais são, hoje, o maior grupo no Brasil.

²⁷ Tem como maior denominação a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

- Não há danças;
- Não há movimento pentecostal;
- Acredita no Espírito Santo, mas não no Pentecostes;
- Batismo de adultos por imersão;
- Salvação humana pela fé em Deus.

2. Pentecostais²⁸:

- Derivada de Pentecostes;
- Capacidade do pregador (qualquer fiel) de falar em línguas estranhas;
- Uso de linguagem e músicas populares;
- A religiosidade proposta atribui grande importância ao afetivo, às emoções;
- Discurso da vitória pessoal, com consequente discurso de aumento da auto-estima;
- Cultos bastante agitados com muita dança e música;
- Comunicação direta com uma voz milagrosa que orienta intervindo nas tomadas de decisões;
- Sua prática se limita aos seus cultos;
- Sua missionariedade consiste em convidar parentes, amigos e outras pessoas que encontram nas ruas, no trabalho e em viagens, para que freqüentem o culto em suas igrejas;
- Muitas denominações do ramo pentecostal têm facilidade em interpretar os fatos comuns de suas vidas como intervenções divinas ou até mesmo milagres;
- Batismo de adultos por imersão.

²⁸ Derivado de Pentecostes que significa o derramamento do Espírito Santo sobre os homens. Depois de terem recebido o Espírito Santo, Pedro cita a profeta Joel, que previa a efusão do Espírito sobre todas as pessoas: "Nos últimos dias, diz o Senhor, eu derramarei o meu Espírito sobre todas as pessoas. Os filhos e filhas de vocês vão profetizar, os jovens terão visões e os anciãos terão sonhos. E, naqueles dias, derramarei o meu Espírito também sobre meus servos e servas, e eles profetizarão" (2,17-18; veja Joel 3,1-5). (Cf. <http://www.metodista.br/.../a-festa-de-pentecostes-no-antigo-testamento>). O dicionário Aurélio define pentecostes como originária do lat. *effundere* e significa "Festa católica celebrada 50 dias depois da Páscoa em comemoração da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos" (FERREIRA, 2011) (Em Aurélio Eletrônico confira *efundir*). A wikipedia define-o como termo grego *pentekostos* (cinquenta) (wikipedia.org/wiki/Pentecostalismo). A Festa de Pentecostes (ou Festa da Colheita ou Semanas) é uma festa cristã, a que os evangélicos atribuem a capacidade de falar em línguas (falar em línguas estranhas que surge em forma de fogo), pelo poder dado pelo Espírito Santo. Isto significa que o crente, tomado pelo Espírito Santo, é capaz de falar, de 'pregar' em tantas línguas diferentes quantas sejam as línguas dos presentes.

3. (Neopentecostais)²⁹ (incorporaram características das pentecostais):

- Culto inclui práticas mais modernas como palmas, danças, instrumentos (bateria e percussão);
- Grande uso da mídia eletrônica;
- Música como reggae, funk, etc;
- Acreditam no Pentecostes como prática;
- Batismo com Espírito Santo;
- Falar em línguas estranhas (glossolalia)³⁰.

Nessa conjuntura, é bastante inquietante classificar uma denominação evangélica, pois, como demonstrado acima, seus rituais e mecanismos de relacionamento com a religiosidade e com a religião são bastante mesclados. Ademais, considerando a caracterização acima, umas igrejas batistas tanto podem ser classificadas no grupo das históricas do qual fazem parte as igrejas batistas tradicionais, outras podem ser classificadas no grupo das neopentecostais que são as igrejas batistas autodenominadas como renovadas cujas cerimônias se aproximam daquelas das denominações do ramo pentecostal. Assim, de acordo com as variáveis que compõem as denominações evangélicas, é possível dizer que uma igreja batista, geralmente dissidente da denominação Batista, pode agregar características ora das históricas (Batistas Tradicionais) ora dos neopentecostais (Batistas Renovadas).

2.2.1 A Estrutura da Instituição Batista

Os batistas organizam-se em hierarquia que começa com a Convenção Batista Brasileira e, em seguida, em obediência à hierarquia, estão as Convenções Estaduais. A

²⁹ Destaca-se um novo grupo de Batistas que se autodenomina de G12, em alusão aos 12 apóstolos de Cristo e pela metodologia de progressão – crescimento. Possui metodologia diferente porque organizam reuniões em células, ou seja, cada igreja possui doze células, isto é, doze líderes que são responsáveis pelos seus grupos. Cada um desses líderes forma uma nova célula com mais doze, o que propõe crescimento acelerado. Adotam procedimentos pentecostais nos seus rituais e acreditam que fazem hipnotismo e regressão.

³⁰ Segundo a versão eletrônica do Novo Dicionário Aurélio: “Glossolalia [De *gloss(o)*- + *-lal(o)*- + *-ia*¹.] Substantivo feminino. I.E. Ling. Psiq. Fenômeno, que pode ocorrer em situação de exaltação religiosa, caracterizado pelo comportamento de certos indivíduos que começam, espontaneamente, a falar línguas desconhecidas, tidas como frutos de dom divino, mas que, ger. são línguas inexistentes. [Tais línguas, ger., não apresentam significado sistemático para palavras ou frases, têm poucas unidades estruturais previsíveis, muitas repetições na cadeia sonora, e os falantes não conseguem repetir os enunciados como os haviam pronunciado antes.] [Cf. *xenoglossia*.]”.

Convenção Batista Baiana possui Associações que lhe são filiadas³¹, as quais, por sua vez, tem as Igrejas como filiadas e, na base da hierarquia estão as Congregações. Tal forma de organização não contempla, a rigor, o universo das Igrejas Batistas, uma vez que a filiação à Convenção é desejável, porém não obrigatória.

De acordo com a hierarquia proposta pela Convenção Batista Baiana, cada fiel batista deve pertencer a uma Igreja como seu membro. Isso se concretiza sob a forma de conversão e batismo que é quando, efetivamente, o batista torna-se 'membro' da Igreja, porque a conversão é o primeiro ato de fé em direção à nova denominação e/ou religião, entretanto apenas o batismo lhe outorga o título de membro³², sob orientação da Convenção Batista Baiana, se lhe for filiada.

A Convenção Batista Baiana funciona para orientar as igrejas quanto às normas a serem seguidas pelas Associações e pelas Igrejas filiadas, em acordo com o seu Estatuto que é proposto em consonância com a Convenção Batista Brasileira. A Convenção agrega 19 Associações, 561 Igrejas e 385 Congregações, no estado da Bahia. As Associações funcionam por região geográfica definida pela Convenção e também cumprem o papel de orientar as Igrejas e Congregações quanto aos aspectos doutrinários. As Congregações diferem das Igrejas pela quantidade de membros e porque geralmente quando se iniciam não têm local próprio e funcionam em pequenos grupos em espaços cedidos por seus membros, bem como dependem de uma 'Igreja-Mãe' para autorizar o seu funcionamento.

A Convenção Batista Baiana é uma sociedade religiosa registrada como uma Organização Religiosa Sem Fins Lucrativos, o que a impossibilita de vincular com Carteira de Trabalho os fiéis que trabalham para a Organização. No entanto, segundo depoimentos, os 'direitos trabalhistas' são garantidos a todos que 'desenvolvem trabalhos' na ou para a Convenção os quais são registrados em nome individual. De acordo com os depoimentos verbais, a Convenção é mantida pelas igrejas que repassam mensalmente 10% (dez por cento) do valor arrecadado. É fácil notar que, além dos dízimos recebidos pelas igrejas filiadas e que são o principal mecanismo de arrecadação do grupo, enquanto organização, os batistas têm

³¹ Cada Igreja pode estar filiada a uma Associação, o que não é obrigatório em referência à Convenção Batista Baiana. No modo estrutural dos batistas, deve-se considerar também a existência da Convenção Batista Brasileira da Bahia que é uma filial da Convenção Batista Brasileira, no estado.

³² Para ser aceito como membro, isto é, ser batizado o novo convertido deve estar de acordo com as normas de conduta de vida e fé exigidas pela Igreja que devem ser confirmadas através de depoimento público, durante um culto religioso.

arrecadação com a sua rede de escolas, faculdades e seminários³³, bem como com os ‘eventos’ que são promovidos pela organização.

2.2.2 Os Batistas

De acordo com a Filosofia da Convenção Batista Brasileira, o item 1.2. “O indivíduo no Propósito de Deus - O Crente Batista”, do item 1, “Fundamentos da Convenção Batista Brasileira” (1907, p. 4):

Identifica-se como batista a pessoa convertida, regenerada pela ação do Espírito Santo, salva mediante a graça de Deus e a fé em Jesus Cristo, e que se submete à soberania de Cristo; une-se a uma igreja da mesma fé e ordem - corpo de Cristo - através do batismo; presta culto a Deus, e somente a ele; crê na autoridade da Palavra de Deus - sua única regra de fé e prática - e na competência do indivíduo perante Deus.

Os batistas diferem-se de outras religiões e dos evangélicos de outras denominações pelos seguintes aspectos principais, alicerçados nos Princípios Distintivos dos Batistas, contidos na Filosofia da Convenção Batista Brasileira, constituída a partir da Declaração Doutrinária.

1. O livre exame das Escrituras:

- ✓ Este item distintivo, alicerçado no primeiro princípio da Convenção, significa que um membro qualquer da denominação que tem acesso à leitura da Bíblia pode ‘questionar’ uma interpretação feita, por exemplo, pelo Pastor de sua igreja.

2. A Forma de governo da igreja batista é democrática:

- ✓ De acordo com este item distintivo e conforme o segundo princípio da Declaração, a Igreja é livre e democrática, o que significa que as decisões são tomadas pela maioria de seus membros, em plenário, independente de interferência de sua hierarquia.

³³ Segundo o site institucional, são cinco seminários oficiais que cobrem todas as regiões do Brasil e a editora (Editora Convicção). STBSB - Seminário Teológico do Sul do Brasil; STBNB - Seminário Teológico do Norte do Brasil; FATEBE - Equatorial – Faculdade Teológica Batista Equatorial; CIEM - Centro Integrado de Educação e Missões; SEC – (não informado).

3. A Igreja é separada do Estado:

- ✓ De acordo com o terceiro princípio da Convenção, este item distintivo quer dizer que a igreja é política e economicamente separada do Estado, ou seja, o Estado não interfere nas decisões tomadas pela Igreja.

4. O sacerdócio de cada crente:

- ✓ Este item distintivo está de acordo como quinto princípio da Convenção e apregoa que cada fiel é um sacerdote, ou seja, cada membro de uma igreja batista é responsável perante Deus e perante os homens pelos seus atos.

5. A ceia e o batismo são ordenanças para os batistas:

- ✓ Este item distintivo significa que a Santa Ceia e o Batismo não são sacramentos, isto é, não são ‘graça salvadora’³⁴. Referem-se ao modo como os batistas interpretam as passagens bíblicas³⁵ relativas à ceia e ao batismo, compreendendo-as como representação das ‘ordens’ divinas que devem ser cumpridas, tais como “E, tendo dado graças, o partiu e disse: Tomai, comei; isto é o meu corpo que é partido por vós; fazei isto em memória de mim.” (1º Cor, 11.24), em referência à ceia e “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura.” (Mar, 16.15), referindo-se ao batismo.

6. A ceia é restrita aos membros da igreja:

- ✓ O pão e o vinho restringem-se aos batizados de uma dada igreja batista ou até mesmo de outras igrejas batistas.

Assim, de acordo a Convenção Batista Brasileira, constituída a partir da Declaração Doutrinária Batista, nesta primeira aproximação, se pode construir a subjetividade batista pelos princípios organizativos e doutrinários que orientam os componentes da denominação. Nessa perspectiva, essa subjetividade organiza-se a partir da tomada de posição do bom

³⁴ Segundo este entendimento, o batismo é para os salvos.

³⁵ O entrevistado chama a atenção para as formas imperativas dos verbos, nestas passagens.

sujeito (PÊCHEUX, 1995) que opera sua relação com a ideologia e com os sentidos, dados pela sua identificação com o discurso religioso.

2.3 O Sujeito Dizimista

Figura 1 - “As portas do céu estão abertas para o dizimista fiel...”



Fonte: <http://www.jornalrecomeco.blogspot.com>

As campanhas para estimular a manutenção e o fortalecimento do pagamento mensal de dez por cento dos rendimentos do fiel, ou seja, para torná-lo “dizimista fiel” polarizam as motivações em dois eixos principais que incidem sobre o dizimista. Um que constrói a imagem do doador atribuindo-lhe qualidades consideradas positivas, tais como alegria, abundância, benção divina e outro que impõe restrições ao não pagante, como, por exemplos, receio de ser “amaldiçoado”, de parecer “avarento”. Dessa forma, o texto do cartaz acima impõe ao fiel a obrigação de pagamento do dízimo devido ao receio de perder/não ir para o céu que lhe atravessa a identidade.

A seguir, no quadro 1- Campanha do Dízimo, denominada de “Sou dizimista porque...” estão dez motivos para ser dizimista, retirados de um rol de mais de vinte e cinco motivos, segundo campanha sobre o dízimo. Na primeira coluna está o motivo que, de acordo com a campanha, o fiel tem para ser dizimista. Na segunda, a referência bíblica, ou seja, que, de acordo com o sujeito enunciador serve de referência para o motivo e na terceira coluna, está a citação bíblica retirada do Velho e do Novo Testamentos. Portanto, na tabela abaixo, cada um dos dez enunciados da primeira coluna é parte de um texto sobre os muitos motivos que um fiel tem para ser dizimista que funcionam como um discurso cujo sujeito enunciador o profere para outro fiel. Nestes enunciados, mais uma vez, os sentidos construídos são endereçados ao sujeito identificado com a formação discursiva religiosa.

Quadro 1 – Campanha do Dízimo

“Sou dizimista porque...”		
Motivo	Referência	Citação bíblica
O dízimo é santo	Lv 27.32	No tocante a todas as dízimas do gado e do rebanho, tudo o que passar debaixo da vara, o dízimo será santo ao SENHOR.
Eu quero bênção sem medida	Ml 3.10	Trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento na minha casa, e depois fizeti prova de mim nisto, diz o SENHOR dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu, e não derramar sobre vós uma bênção tal até que não haja lugar suficiente para a recolherdes.
Não quero ser amaldiçoado	Ml 3.9	Com maldição sois amaldiçoados, porque a mim me roubais, sim, toda esta nação.
Deus é dono de Tudo	Sl 24.1	DO SENHOR é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam.
Deus ama ao que dá com alegria	2 Co 9.7	Cada um contribua segundo propôs no seu coração; não com tristeza, ou por necessidade; porque Deus ama ao que dá com alegria.
Tudo vem das mãos de Deus	1 Cr 29.14	Porque quem sou eu, e quem é o meu povo, para que pudéssemos oferecer voluntariamente coisas semelhantes? Porque tudo vem de ti, e do que é teu to damos.
Não sou avarento	1 Tm 6.18	Que façam bem, enriqueçam em boas obras, repartam de boa mente, e sejam comunicáveis.
Meu rico tesouro está nos céus	Mt 6.19-21	Não ajunteis tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem tudo consomem, e onde os ladrões minam e roubam (19); Mas ajuntai tesouros no céu, onde nem a traça nem a ferrugem consomem, e onde os ladrões não minam nem roubam (20). Porque onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração (21).
Tudo peço recebo	Mt 7.7-9	Pedi, e dar-se-vos-á; buscai, e encontrareis; batei, e abrir-se-vos-á (7); Porque, aquele que pede, recebe; e, o que busca, encontra; e, ao que bate, abrir-se-lhe-á (8); E qual de entre vós é o homem que, pedindo-lhe pão o seu filho, lhe dará uma pedra? (9)
Obedeço a Deus	At 5.29	Porém, respondendo Pedro e os apóstolos, disseram: Mais importa obedecer a Deus do que aos homens.

Fonte: Autora, 2010.

A campanha não se propõe a colocar em discussão a validade do dízimo; sua intenção é tornar o fiel um dizimista e/ou manter como dizimista aquele que o é. Para isso usa como principal recurso a relação entre o dinheiro – a contribuição - e a vida espiritual, afirmando-a como sendo pertencente a Deus, o qual abrirá as portas do céu para aquele que for um fiel quanto ao pagamento do dízimo que será recompensado com o ‘bem’. O discurso do dízimo é intermediado pela palavra divina, dizendo-o tão sagrado como o louvor a Deus, como o afirmam dois motivos dados acima para ser dizimista: “Deus ama ao que dá com alegria”, “tudo vem das mãos de Deus”.

As campanhas para motivar o fiel a tornar-se e, depois, a continuar sendo um dizimista atingem valores socioafetivos fundamentais para os religiosos, tais como a família; valores que também são utilizadas como elementos de sensibilização para a máxima ser/sou dizimista.

O discurso que estende para a família as consequências pelo não-pagamento do dízimo, formulado no cartaz abaixo como “quando não se é fiel, toda a família sente as consequências...” suspende o enunciado que, conforme Orlandi (2005, p. 121) a ajuda das reticências significam “signos de silêncio, presença de uma ausência anunciada”, deixando a critério do fiel a formulação dos sentidos sobre quais serão as consequências.

Assim, como uma ausência-presença se pode construir um enunciado correlato sobre o dízimo: ‘quando não se realiza o pagamento do dízimo, toda a família sente o desagrado de Deus’ cujo significado é similar a uma ameaça a que não apenas o ‘infel’ (não-pagante) está propenso a sofrer, mas toda a sua família. Isto confere ao não pagamento do dízimo um sentimento de pecado que deve ser punido e que redundará no desejo de ‘redenção’ por parte do fiel, praticando o que com Bourdieu (2005, p. 33) se pode chamar de “a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais”.

Figura 2 - Dízimo



Fonte: <http://www.dumbofm.com.br>

Em livro³⁶ confessional que se propõe a responder às dúvidas do fiel sobre a prática do dízimo, o autor conclui – e a tal conclusão também deve chegar o fiel – que “a contribuição cristã tem que ser voluntária, metódica e proporcional aos seus rendimentos”, alertando que “se o cristão resolver contribuir com mais, está correto, mas se resolver contribuir com menos está errado, pois a Bíblia estipula o mínimo de dez por cento.” (LIMA, 1998, p. 92). Portanto ser dizimista de forma voluntária, metódica e proporcional aos rendimentos é um privilégio,

³⁶ Confira “Dizimista, eu?! Muita gente não sabe, mas contribuir é um privilégio”, na referência desta tese.

podendo vir a ser uma fonte de bençãos e vitórias pessoais, caso ele o faça com o rigor necessário. O léxico privilégio, que é utilizado pelo autor, alude a três privilégios, quais sejam: o privilégio de imitar a Deus, o privilégio de imitar a Jesus e o privilégio de cooperar com a igreja que são exclusividade do dizimista fiel e dos quais o não-dizimista ficará privado, segundo Lima (1998).

Assim, para fazer funcionar os sentidos, o sujeito do discurso religioso que aciona o discurso sobre o pagamento do dízimo evoca a onipotência divina, deixando ao fiel comum a responsabilidade pelas consequências sobre a “injustiça” e “trapaça” (LIMA, 1998, p. 96) cometidas pelo não-pagamento do dízimo. Nessa compreensão, o temor pelas restrições designadas pelo homem e atribuídas a Deus – medo de ser amaldiçoado, de parecer avarento, por exemplos - impostas ao não-pagante serve como forte e definitivo recurso para a manutenção da contribuição mensal do dízimo.

Esse discurso é reforçado por outro que determina a finalidade da utilização das contribuições, cujo resultado é remetido para as organizações que são filiadas às igrejas e são utilizadas “em prol da manutenção da obra [de Deus]” (LIMA, 1998, p. 95), que deve ser repassada sob a forma de auxílio/sustento para o missionário, por exemplo, dentre outros destinos, pois “o cristão deve fazer a sua parte entregando o dízimo a quem de direito e o ministro, por seu turno, obriga-se a dar o melhor destino ao que chega às suas mãos, ou seja, cada um deve se limitar à área de sua competência” (LIMA, 1998, p. 94).

Além disso, de acordo com o enunciado do cartaz, ser dizimista significa a construção do sentido da fidelidade a Deus, resultado do agradecimento e retribuição do fiel que se orgulha do privilégio em realizar a doação mensalmente, como indica alguns dos muitos motivos acima, (“sou dizimista porque...”, recortados de uma das campanhas) que têm um fiel para ser dizimista. O sentido atribuído a ‘ser dizimista’ alimenta a crença de que o crente não terá direito ao paraíso nem à proteção divina, caso não haja a submissão ao amor e às leis de Deus, que o condicionam ao cumprimento da contribuição, segundo o discurso que é proferido, em nome de Deus.

Em última instância, segundo sugere o discurso do dízimo, ser dizimista, realizar o pagamento de 10% (dez por cento) dos seus rendimentos, significa, para o fiel comum, esperança do reconhecimento de Deus. Mas, para o sujeito que o profere, o discurso de contribuição do dízimo funciona como *um passaporte* para que ele possa lidar com a “gestão

dos bens de salvação” (BOURDIEU, 2005), isto é, para que ele possa gerir o dízimo, ou seja, suas formas de arrecadação, controle e distribuição.

2.4 A Conversão Batista e a Formação Discursiva

A comunidade dos batistas 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. Essa designação é aceita (SILVA, 1998), mesmo que haja controvérsias entre teólogos batistas acerca desse assunto, pois,

alguns historiadores e arqueólogos concluíram através de estudos de vastos documentos que a sua origem data do final do século II (a partir do ano 390 d.C), quando houve a primeira cisão entre teólogos católicos acerca do batismo infantil, que batizava por aspensão³⁷ em vez do modo por imersão ensinado por Jesus e pelos apóstolos³⁸.

Em Weber (2004), no glossário, os verbetes “batistas”, “seitas batistas”³⁹ estão definidos como designação de muitas seitas e igrejas protestantes, cuja fundação remota a John Smith quem desde o início adotou a prática introduzida pelos anabatistas de rebatizar os adultos por imersão⁴⁰. A nota do glossário esclarece que o principal traço organizacional dos batistas é “a ênfase na autonomia da congregação local, o que implica a rejeição de uma igreja identificada com o Estado territorial⁴¹.” (WEBER, 2004, p. 280; TEIXEIRA, 1983). Ver-se-á que “A separação entre Igreja e Estado” (3º princípio)⁴² também está documentada na Declaração Doutrinária da Convenção Batista.

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. Esta acepção está

³⁷ É importante chamar a atenção para o depoimento deste Pastor Batista que relata a diferença no modo de batizar como a primeira cisão entre católicos e protestantes (aspensão/imersão, respectivamente). Não faz parte dos objetivos deste trabalho analisar as diferenças entre católicos e protestantes. Se ora isso é feito é para demonstrar o atravessamento daquele discurso no discurso protestante quando de sua gênese; por isso, a diferença apontada e outras não serão desenvolvidas.

³⁸ Depoimento de Pastor, adquirido em conversa informal, por email. Os depoimentos informais de pastores, missionários e membros em geral da Igreja Batista ajudaram a esclarecer questões sobre essa comunidade. Compõem-se de conversas informais presenciais registradas à mão ou *online*.

³⁹ O termo “seita” para designar os batistas é rejeitado pela denominação.

⁴⁰ A imersão foi o modo como João Batista batizou Jesus, mergulhando-o no Rio Jordão.

⁴¹ A rejeição à identificação dos protestantes ao Estado constitui um dos modos de conflito entre os discursos religiosos católico e protestante.

⁴² Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira. Veja os anexos deste trabalho.

contida na Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, “e não reconheciam como válido o batismo administrado na infância por qualquer grupo cristão, pois, para eles, crianças recém-nascidas não podiam ter consciência de pecado, regeneração, fé e salvação”.⁴³

Assim, seguindo ainda Weber, aceitar o batismo de adultos significava ter que “rebatizá-los”. Por isso eram chamados por outros de “rebatizadores”, mas por eles próprios simplesmente de “batizadores”. Segundo a nota do verbete desta edição, 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 ajudou a estabelecer, a confusão sobre a diferença de sentido dos termos.

Apesar da polêmica⁴⁴, Weber (2004) 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”.

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. (WEBER, 2004, p. 88 grifos nossos)

Esse fato está registrado no preâmbulo da Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira⁴⁵: “Os discípulos de Jesus Cristo que vieram a ser designados pelo nome “batista” se caracterizavam pela sua fidelidade às Escrituras”.

A conversão dos crentes batistas significa um momento importante, e, se pode dizer, até mesmo definitivo na vida do indivíduo, pois é o momento em que ele assume a religião ou uma nova religião, assumindo junto a isso todo o modo de vida do ‘novo homem’ com todos os sentidos que isso possa implicar. Segundo a doutrina batista, é quando o indivíduo toma consciência do pecado e torna-se um regenerado.

⁴³ Disponível em: <http://www.batistas.org.br> Acesso em: 22 fev. 2010

⁴⁴ Lembramos que a polêmica que se refere à origem do nome da denominação batista, espalha-se, em consequência, para o período de surgimento dos batistas, que aponta para antes da Reforma Protestante, ocorrida no século XVII. Neste trabalho, apenas registra-se a existência das dúvidas sobre a origem dos batistas, mas sem pretensão de manifestar posição, vez que este não é o objetivo deste estudo.

⁴⁵ O documento da Convenção Batista Brasileira está disponível em: <http://www.batistas.org.br>. Acesso em: 22 fev. 2010.

Assim, a experiência da conversão enquanto ato que se dá na ordem do mundo pode ser compreendida como aquilo que Pêcheux (1990) chama de acontecimento. A conversão é o marco, ou seja, é o acontecimento, o lugar autorizado a partir do qual o sujeito constitui a autoridade para falar em nome de Deus, sob a forma da representação. Antes da conversão, qualquer pessoa pode falar em nome de Deus, pois o discurso religioso é parte integrante do cotidiano de muitas pessoas e atravessa outros discursos que, cotidianamente, recorrem aos seus sentidos. No entanto, é a conversão que atribui autoridade discursiva para realizar tal fala, pois é ela que coloca o sujeito no lugar de sujeito assujeitado aos sentidos do discurso religioso, mediante uma posição-sujeito. Na especificidade deste estudo, tal posição-sujeito está relacionada às suas práticas de conversão a uma determinada denominação. Assim, a conversão é o acontecimento pelo qual se instaura um “novo universo significativo” (ALVES, 1984, p. 33), para o homem, fazendo-o reconhecer-se como pecador. Segundo depoimento de um Pastor, a conversão opera o reconhecimento do pecado, pois,

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 para um estado de vida (PASTOR, informação adquirida por email).

Nesta direção de entendimento, reconhecer-se enquanto pecador abre-lhe o caminho para a salvação, vez que isto significa tornar-se um ‘regenerado’. De acordo com (SILVA, 1998), para ter direito a converter-se o fiel deveria provar que era um novo homem, uma nova mulher, isto é, o candidato a membro da denominação deveria provar que tinha mudado de vida, aceitando as imposições de conduta moral e social da Igreja Batista. A prova da mudança de vida é feita mediante depoimento de fé ‘público’, na igreja, no desenvolvimento de um culto religioso. Esse ato faz parte dos rituais para adesão de novos membros à denominação batista, que se efetiva com o batismo do novo convertido. Referindo-se aos protestantes, Weber (2004, p. 132), assevera que “os regenerados, e somente eles, são irmãos de Cristo, porque assim como Cristo eles foram gerados diretamente pelo Espírito Santo.”

Para os batistas, a conversão é um novo nascimento porque é entendida como morte carnal (antes da conversão) e ressurreição espiritual (depois da conversão). Como o disse o Pastor “é sair do estado de morte, de cegueira espiritual para um estado de vida”, porque o novo crente deverá viver, a partir deste momento, visando harmonizar-se com a disciplina e a dedicação prescritas pela doutrina batista. Na esfera religiosa, se pode 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, “de morte, de cegueira espiritual” (Pastor) “sem Deus no coração” (MB), passagem de um estado de pecado para o caminho do “estado de vida” (Pastor), sendo que a vida refere-se à fé em Deus de uma certa religião, de uma certa denominação.

Por este ato, o sujeito religioso passa a reconhecer a vida terrena como “um ensaio para a vida vindoura” (BAUMAN, 1998, p. 210) de modo que o convertido é obrigado a aceitar os valores morais e sociais impostos pelos evangélicos para ingressar e permanecer na religião que é, já, um efeito de sentido, quando interpretado considerando-se a sócio-historicidade do sujeito interpelado pelo chamamento divino. Bauman (1998), referindo-se aos cristãos, em geral, e citando Foucault, dirá que:

Todas essas técnicas cristãs de inquisição, orientação da confissão, obediência, tem um fim: levar os indivíduos a trabalhar em sua própria “mortificação” neste mundo. A mortificação, evidentemente, não é a morte, mas uma renúncia deste mundo e de si mesmo: uma espécie de morte cotidiana. Uma morte que se supõe proporcionar a vida num outro mundo. (FOUCAULT, 1977, p. 70, apud BAUMAN, 2002, p. 210)

Sobre a necessidade de desapego às coisas do mundo, Weber (2004, p. 131-132) a trata como a justificação pela fé:

de batizar exclusivamente adultos que tivessem encontrado a fé em seu íntimo e a professassem [...] consistia, antes, na *apropriação interior* de sua obra de redenção. E implicava *revelação* individual: vinha através da ação do Espírito divino no indivíduo e, *somente* através dela. Era oferecido a todo indivíduo, bastando esperar persistentemente pelo Espírito, não resistindo à sua vinda por apego pecaminoso ao mundo.

A missionária materializa a necessidade deste ensaio terreno como busca da vida espiritual que ela traduz como um modo de vida exemplar a ser seguido. Abaixo, uma missionária enuncia que o crente deve ser exemplo para as pessoas com quem convive, isto é, exemplo de dedicação, de fidelidade, de lealdade, de resignação, pois o fiel deve viver o amor de Deus para poder divulgar a Sua palavra.

SD3 - 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.

Considerando o princípio de que “os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos falantes (em sujeitos de *seu* discurso) por formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (PÊCHEUX, 1995, p. 214), se pode formular que a conversão significa o momento em que a missionária, quer seja, o indivíduo é interpelado, em sujeito falante tornando-se sujeito do discurso religioso batista. Em face da análise da sequência discursiva da missionária:

SD4 - Lá em Jequié quando a gente aceita Jesus Cristo nós temos a escola de missões, né? 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.

Que significa, no implícito, que pode haver um tempo de não-aceitação de Jesus; um tempo anterior ao “quando a gente aceita Jesus...”, ou seja, antes de se converter à denominação, pode-se formular, teoricamente, que a conversão é o acontecimento pelo qual a missionária é afetada pela formação discursiva religiosa, quando se torna, então, sujeito desse discurso, ou seja, é a forma pela qual o “sujeito é chamado à existência” (PÊCHEUX, 1995, p. 154). É possível formular, também, que a interpelação do indivíduo em sujeito do discurso efetiva-se pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina e isto o constitui sujeito, significando que ele deve subsumir os sentidos próprios a essa formação discursiva.

É possível formular, ainda, considerando a permanente segmentação quando “novas denominações são constantemente criadas” e, em consequência, as comuns flutuações dos membros das igrejas entre as denominações, que o sujeito continua afetado pela formação discursiva religiosa. O sujeito empírico, no entanto, pode mudar de religião ou de denominação e isto não é incomum, mas continua sujeito afetado pela formação discursiva religiosa. Isto significa que ele muda de posição enquanto sujeito, ou seja, assim como é possível mudar de denominação, no processo de discursividade o sujeito assume diversas posições- sujeito. O que ele não pode é estar fora d’A Palavra, ou seja, a Bíblia. Isto ajuda a explicar a grande quantidade de denominações evangélicas existentes.

É nessa condição que se pode dizer, teoricamente, que o sujeito do discurso religioso contraidentifica-se com a sua formação discursiva, conforme Pêcheux (1995). O sujeito, porém, permanece identificado à formação discursiva religiosa, porque continua identificado a sua forma-sujeito que é Deus, de modo que o pertencimento a uma dada denominação significa a posição-sujeito que o sujeito assume em relação ao discurso religioso. É possível formular, finalmente, considerando a noção de interdiscurso (‘um todo complexo com dominante), que há uma formação discursiva dominante neste complexo de formações discursivas cujo domínio de saber governa os saberes que estão em coexistência.

Nesta direção de análise, se pode dizer que a conversão é o lugar sociopragmático no qual o indivíduo se coloca e pode ser entendida como a identificação ao saber da formação discursiva do discurso religioso batista, pelo viés da posição-sujeito, relativa à denominação à qual passa a pertencer. Nesses termos, se pode dizer que o discurso reincreve o sujeito, por identificação, em uma dada formação discursiva/denominação.

Indursk (2000) retoma a clássica definição de Pêcheux (1995) de formação discursiva que para a autora “corresponde a um domínio de saber, constituído de enunciados discursivos que representam um modo de relacionar-se com a ideologia vigente, regulando ‘*o que pode e deve ser dito*’” (INDURSK, 2000, p. 71) para dizer que é pela relação do sujeito com a formação discursiva “que se chega ao funcionamento do sujeito do discurso”. A autora, ainda apoiada em Pêcheux (1995), não deixa de dizer que se trata de uma identificação que ocorre pela forma-sujeito, isto é, o sujeito identifica-se “com a formação discursiva cujo saber é por ela organizado” (INDURSKY, 2000, p 72). E ainda dirá também que a forma sujeito regula ‘*o que pode e deve ser dito*’ e regula também “o que pode mas convém que não seja dito no âmbito de uma determinada formação discursiva”.

Assim, nesta perspectiva, em apropriação ao texto de Courtine (2009, p. 99.), que assevera que:

o domínio de saber de uma FD funciona como um princípio de aceitabilidade discursiva para um conjunto de formulações (determina ‘o que pode e deve ser dito’), assim como um princípio de exclusão (determina ‘o que não pode/não deve ser dito’).

Se pode dizer que quando o estatuto autorizado de não dizer o que deve ou dizer o que pode mas não convém que se diga é descumprido, ou seja, quando a aceitabilidade discursiva para um conjunto de formações é descumprida, o sujeito pode mudar de denominação ou criar

uma nova⁴⁶. Neste entendimento, o sujeito do discurso movimenta a posição-sujeito, no entanto, não deixa de estar submetido ao domínio de saber da forma-sujeito da formação discursiva dominante. Retomando Courtine (2009, p. 102-103):

Chamar-se-á *domínio da forma-sujeito* o domínio de descrição da produção do sujeito como efeito no discurso; isso equivale descrever o conjunto de diferentes posições de sujeito em uma FD como modalidades particulares da identificação do sujeito da enunciação com o sujeito do saber e com os efeitos discursivos específicos que estão ligados a ele.

Seguindo nesta direção, as modalidades de tomadas de posição do sujeito, sobre as quais se assentam a identificação, contraidentificação e desidentificação representam um processo de fragmentação da forma sujeito (INDURSKY, 2000), notadamente as duas últimas modalidades, implicando em formas de assujeitamento pelo viés da posição-sujeito.

Em síntese, enquanto acontecimento discursivo, a conversão permite o movimento do sujeito de uma formação discursiva para outra, o que garante que ele deixe o saber de uma dada formação discursiva e passe a identificar-se com o saber de outra formação discursiva, isto é, a formação discursiva que acolhe o discurso religioso. Isto significa, em última instância, subsumir os sentidos próprios a esta formação discursiva e, conseqüentemente, os efeitos ideológicos da formação ideológica que lhe constitui, uma vez que é 'sujeito do seu discurso' cujas posições organizam-se em formações. Sentidos que passam a ser enunciados considerando-se a posição que o sujeito assume perante o discurso com o qual está identificado que se dá para o sujeito como uma evidência, sob a forma de assujeitamento pelo viés da posição-sujeito. Courtine (2006, p. 75) chama a atenção para a posição do sujeito como parte de um conjunto de posições.

Pode-se ver, então, não uma escolha do sujeito da enunciação da maneira que o agrada, mas um conjunto de posições do sujeito, isto é, um conjunto de modos de enunciação que o sujeito falante deve ocupar ao tornar-se o sujeito do discurso.

O que significa, como já afirmado, que o sujeito pode assumir diferentes posições em uma dada formação discursiva, mas não implica em deixar o domínio de saber próprio daquela formação. Nesta direção, pretende-se refletir que a conversão implica em identificação à formação discursiva religiosa, mas implica também em um conjunto de posições que podem ser ocupadas pelo sujeito do discurso em sua relação com o sujeito

⁴⁶ As exigências para a criação de uma nova denominação evangélica não são complexas, ao contrário, 'abrir' uma nova denominação legalmente é bem simples, pois se exige um lugar para o seu funcionamento, um pastor-presidente e um secretário.

universal, ou seja, significam posições-sujeito diferentes, posições que, segundo Courtine (2009, p. 71), citando Haroche (1971, p. 102), são “políticas e ideológicas que não se devem aos indivíduos, mas que se organizam em formações.”.

No âmbito da discursividade, então, a conversão a uma denominação evangélica representa a crença do sujeito na sua mudança de formação discursiva, o que representa para o sujeito a identificação (PÊCHEUX, 1995)⁴⁷ à formação discursiva do discurso religioso, isto quer dizer que há a identificação com a sua forma-sujeito e seu domínio de saber.

Mesmo que já pertença a uma religião ou a uma denominação religiosa, ele acredita que é apenas neste momento, e apenas por este ato de conversão, que se torna ‘um crente verdadeiro’, quando, nestas condições, o sujeito assume uma posição no discurso religioso. Assim, é pela interpelação ideológica que afeta o sujeito, através da religião, que ocorre quando da sua conversão, que o sujeito acredita pertencer à religião ou denominação dos ‘crentes verdadeiros’. Dessa maneira, deslocada para o âmbito da análise da discursividade, a conversão efetiva-se quando o sujeito produz a identificação aos saberes próprios à formação discursiva religiosa; identificação que se realiza, no caso dos protestantes, através de uma dada denominação.

Com a conversão, o sujeito separa os que creem dos que não-creem, sob a égide da denominação adotada, como será explicitado no Capítulo 3 Sobre a importância da fé e do poder da palavra na religião, Orlandi (1987, p. 250), assevera que:

A fé é que distingue os fiéis dos não-fiéis, os convictos dos não-convictos. Logo, é o parâmetro pelo qual se delimita comunidade e constitui o escopo do discurso religioso em suas duas formações características: para os que creem, o discurso religioso é uma promessa, para os que não-creem é uma ameaça.

Compreende-se a *fé*, então, como um signo ideológico pelo qual “confrontam-se índices de valor contraditórios” (BAKHTIN, 1999), colocado como ‘promessa’ e ‘ameaça’. No movimento colocado como crer e não-crer, convicto e não-convicto, enfim, convertidos e

⁴⁷ As tomadas de posição de Pêcheux serão retomadas mais adiante.

não-convertidos, o sentido torna-se aquele próprio à formação discursiva religiosa à qual o sujeito está identificado.

SD4(a) - Lá em Jequié quando a gente aceita Jesus Cristo nós temos a escola de missões, né? 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.

Assim, ao enunciar “quando a gente aceita Jesus Cristo” o sujeito acredita que deixou os sentidos atribuídos à vida intramundana e passou a identificar-se ao discurso cujos sentidos são vinculados à vida religiosa, apregoados pela denominação da missionária, tais como vocação e missão. De maneira que “aceitar Jesus Cristo” impõe ao sujeito não mais aceitar os sentidos de um dado discurso, posto que eles lhes aparecerão como confronto, como ‘uma ameaça’ aos sentidos autorizados. Enunciando “quando a gente aceita Jesus”, o sujeito se reconhece como pertencente à formação discursiva religiosa, sendo obrigado a subsumir os sentidos impostos por ela.

Nesses termos, a conversão do sujeito comum que se torna um fiel, então, pode ser compreendida no escopo de uma formação discursiva cuja unicidade e homogeneidade – apesar de relativizadas pelas posições-sujeito - aparecem como preservadas, o que é dado como uma evidência, pela transparência da linguagem.

É em direção a este movimento de análise que é compreendida a relação do sentido e do sujeito, enquanto constituídos pelo discurso religioso, ou seja, é através de uma posição-sujeito que o sujeito do discurso batista é constituído.

2.5 O Funcionamento do Discurso Religioso

Orlandi (1987, p. 8) define Deus como “o lugar da *onipotência do silêncio*” (p. 8), lugar do qual o homem precisa para instituir uma sua fala que se realiza através da representação, que ocorre pela incorporação de “uma voz que se fala na outra” (ORLANDI, 1999, p. 244), ou seja, através da representação o homem coloca-se no lugar de Deus, como se

fosse Deus. Como consequência, discursivamente a religião pode ser entendida como “o lugar em que, na onipotência do silêncio divino, o homem se encontra um espaço para preencher com palavras que delineiam o que podemos chamar sua ‘vida espiritual’” (ORLANDI, 1987, p. 8).

As representações imaginárias ou formações imaginárias 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 lugar⁴⁸ no processo discursivo de onde falará o sujeito. Tais representações se constituem através da memória discursiva, ou seja, do que já foi dito e do que já foi ouvido.

Assim, no processo discursivo, as formações imaginárias podem ser designadas, segundo Pêcheux (1990, p. 83), da seguinte maneira:

Primeira designação imaginária:

$I_A^{(A)}$ - “Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A”,
que significa a imagem que A faz de si mesmo. A resposta à questão implícita “Quem sou eu para lhe falar assim?” subentende a formação imaginária correspondente.

Segunda designação imaginária:

$I_A^{(B)}$ - “Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A”,
que significa a imagem que A faz de B. Para se construir esta formação imaginária, a questão implícita colocada deve ser “Quem é ele para que eu lhe fale assim?”

Terceira designação imaginária:

$I_B^{(B)}$ - “Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em B”,
significando a imagem que B faz de si. Nesta formação imaginária a questão colocada deve ser: “Quem sou eu para que ele me fale assim?”.

⁴⁸ Utilizaremos ‘posição’ ou ‘lugar’ como representação. (Cf. PÊCHEUX, 1990, p. 82).

Quarta designação imaginária:

$I_B^{(A)}$ - “Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em B”,

que significa a imagem que B faz de A. Para se construir esta formação imaginária, a questão a ser colocada é: “Quem é ele para que me fale assim?”.

A primeira e a segunda formas de designação imaginária dizem respeito àquelas imagens que são construídas por A sobre si e sobre o outro. As terceira e quarta, são as imagens construídas por B, sobre si e sobre o outro. Para Pêcheux (1990, p. 82) “o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro”.

Sendo assim, os lugares ocupados pelo sujeito em uma dada formação social funcionam nos processos discursivos como representação, ou seja, o lugar encontra-se “representado, isto é, *presente, mas transformado*”. 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 o representante ocupar o lugar exclusivamente reservado a Deus, por isso ele é o Seu porta-voz.

A impossibilidade de ocupação do lugar de Deus 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, no discurso religioso, ao representante é permitido apenas *estar no lugar* de Deus, mas não *estar no lugar próprio* de Deus (ORLANDI, 1999).

No discurso religioso não há relação simétrica porque o discurso autoritário não se constitui pela reversibilidade (ORLANDI, 1986), mas sim pela ilusão de reversibilidade, uma vez que ele é fundado em planos desiguais. Ainda de acordo com essa autora, a reversibilidade diz respeito à menor ou maior troca de papéis entre os interlocutores, nessa dinâmica. No discurso religioso, não há dinâmica na interlocução porque não há troca possível entre o sujeito Deus e o sujeito homem. Mesmo quando o 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 (ORLANDI, 1986), posto que não houve alteração no estatuto jurídico do sujeito Deus.

Já a ilusão de reversibilidade é a necessidade do sujeito de manter o desejo de tornar o discurso autoritário reversível. Por isso, essa ilusão sustenta o discurso autoritário como discurso. Mesmo sustentado pela ilusão de reversibilidade, no discurso religioso não há como se inverter os papéis na relação de interlocução porque o sujeito-homem da esfera material não se pode colocar dentro da esfera espiritual exclusiva 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 que serve para equilibrar a dissimetria entre o sujeito divino e o sujeito terreno.

Apesar da falta de autonomia, a 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 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. Identidade que se dá através da paráfrase e do discurso citado, no discurso religioso, como será explicitado mais adiante. Esse poder garante a manutenção do dizer divino e garante um *status* ao representante, diante do mundo que o circunda. Como desdobramento, interessa 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 consequência, 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 explicar⁴⁹. 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.

⁴⁹ 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. (Cf. BOURDIEU, 2005)

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 legitima 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 que, desse lugar, determina em que condições o(s) sentidos(s) pode(m) e deve(m) circular na formação discursiva religiosa, bem como determina também quem tem direito a eles.

Na perspectiva discursiva, o discurso religioso resulta na tentativa de apagamento da alteridade, porque visa o controle da interpretação, o que o constitui com forte tendência para o fechamento do sentido, objetivando à manutenção do sentido do dito divino, bem como a unidade do sujeito. Com efeito, a interpretação é constitutiva do sentido e do sujeito, porque o sujeito tem a necessidade de atribuir sentidos quando está diante de qualquer objeto simbólico. Por isso, Orlandi (1996, p. 89) afirma que há “injunção à interpretação”. Por esse modo de pensar, a relação do sujeito com a interpretação constitui-se como uma das formas de submissão do sujeito religioso a Deus.

Para constituir o sujeito em sua relação com a interpretação, a determinação religiosa acentua a subordinação do sujeito a Deus. Essa forma de subordinação deriva-se da tentativa de apagamento da interpretação como um efeito ideológico, o que atribui um efeito de naturalização ao sentido dado. Em Pêcheux (1995, p. 155), se lê que “a ‘evidência da identidade oculta que esta resulta de uma identificação-interpelação do sujeito, cuja origem estranha é, contudo, ‘estranhamente familiar’”. A este respeito, Orlandi (2005, p. 101) sintetiza Pêcheux, dizendo que

a essa contradição ‘sofrida’ (O sujeito já é sempre sujeito) responde a contradição ‘apreendida’ e ‘exibida’ que se apresenta como um sintoma da contradição inerente, da discrepância entre um já-lá pensado ‘antes, em outro lugar, independentemente’ e o que se apresenta como origem espontânea de si.

É como resultado do efeito da evidência da identidade que se diz que a interpretação está ausente no sujeito determinado pela religião. Isto quer dizer que ele constrói apenas *a* interpretação que lhe está autorizada, ou seja, a única interpretação autorizada.

Tratando-se do sujeito do discurso religioso, o assujeitamento dá-se pela determinação religiosa que é quando é afetado pela interpelação ideológica. Portanto, há o assujeitamento às idéias religiosas e o assujeitamento ideológico do sujeito, ou seja, o assujeitamento ideológico dá-se através da interpelação religiosa que é quando o sujeito acredita ter recebido o chamado, mas efetiva-se com a sua conversão. Desse modo, o sujeito do discurso religioso é um efeito tanto da determinação religiosa como da interpelação ideológica.

2.5.1 O Discurso Batista

Na sequência discursiva 5, abaixo, (SD5), a missionária narra o seu pedido a Deus para que Ele lhe falasse ao seu coração, dizendo “eu pedi a Ele que me falasse ao meu coração” e afirme o Seu chamado para que ela se torne uma missionária, para ‘trabalhar’ como missionária.

SD5 - E naquele dia eu pedi a Ele que me falasse ao meu coração, que confirmasse o chamado e Ele me falou através da palavra dEle, (i) *Isaias 7-1 que Ele diz assim: “eu te ungi para isso, eu te escolhi para isso”⁵⁰*, (ii) *então não tinha dúvida nenhuma no dia seguinte eu já estava indo, acredite, conhecer e de lá para cá não parei mais então, foi assim o meu chamado para trabalhar. Por quê? Porque Deus escolheu, me chamou para isso, preparou para isso.*

Ela argumenta ter recebido resposta de Deus aos seus pedidos sobre o chamado, através das palavras do profeta Isaias⁵¹, “e Ele me falou através da palavra dEle, Isaias 7-1” formulando uma paráfrase de versículos do profeta, porém apresentando-a com estrutura de citação, de forma que a materialidade discursiva do enunciado:

(i) Isaias 7-1 eu te ungi para isso, eu te escolhi para isso não tem o conteúdo da suposta ordem profética⁵², mas tem a forma e a estrutura do discurso citado.

⁵⁰ A citação da missionária não corresponde a nenhuma citação ‘completa’ de qualquer versículo do profeta Isaias.

⁵¹ 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 referências). Acrescente-se que no Novo Testamento o apóstolo é o elo mais importante da hierarquia da qual Deus é o principal componente. Deste modo, ao assumir a citação de um apóstolo, o sujeito adquire poder para divulgar a palavra revelada.

⁵² A questão da unção está dispersa em vários capítulos e versículos do Profeta Isaias.

No entanto, a simulação da citação de Isaias, tomada como palavras de Deus, constrói o efeito de unidade do sentido e do sujeito.

Nesse discurso, o efeito bom sujeito (PÊCHEUX, 1995) implica, por um lado, na tentativa de uma relação ancorada na não-contradição porque é uma relação de identificação discursiva e ideológica.

(ii) *então não tinha dúvida nenhuma no dia seguinte eu já estava indo, acredite, conhecer e de lá para cá não parei mais* então, foi assim o meu chamado para trabalhar. Por quê? Porque Deus escolheu, me chamou para isso, preparou para isso.

Os sujeitos, então, se constituem e se representam como se fossem só um. Como consequência, o sujeito do discurso religioso representa uma formação discursiva homogênea, visto que “o sujeito religioso não interpreta, ele repete a interpretação que lhe é dada” (ORLANDI, 1996, p. 91), já como uma evidência do efeito da ideologia através de um processo que o faz acreditar na total identificação com o sujeito universal - Deus. O sujeito apropria-se da palavra como uma possibilidade de preenchimento da função ideológica religiosa a ele determinada, na tentativa de controlar os confrontos e as contradições que são próprias.

Na sequência discursiva a seguir, o sujeito afirma que apesar de ter nove anos executando o trabalho de missões, ainda enfrenta “algumas dificuldades” na sua execução. Mas que compreende as dificuldades como parte do chamado recebido, pois “você tem que ter paciência do seu chamado, do que você tá fazendo ali”, vez que o trabalho realizado, ele o faz “pelo amor de Cristo”.

SD6 - Então (iii) *eu já tenho nove anos nesse trabalho e ainda enfrento algumas dificuldades com isso*, mas você tem que ter paciência do seu chamado, do que você tá fazendo ali, que (iv) *é exatamente pelo de amor de Cristo que Jesus ama tanto aquela pessoa que está ali como te ama que você precisa ir lá.*

As dificuldades enunciadas pelo sujeito significam a interferência das práticas sociais, no seu discurso, ou seja, significam a presença da história, a contradição no discurso. Assim, o enunciado indica a presença da contradição sobre a vocação, pois o chamado requer paciência daquele que é chamado sobre o que ele realiza. Isto significa que o sujeito acredita que é o amor de Jesus que o faz permanecer, que o faz “ir lá” e não a sua necessidade de sustentar-se, que ele reconhece como sendo um trabalho no qual está há um longo tempo, ao enunciar que:

(iii) eu já tenho nove anos nesse trabalho e ainda enfrento algumas dificuldades com isso.

Por outro viés de análise, é possível dizer que a contradição manifesta-se como uma incoerência entre o modo como ocorre o chamado, visto que não é o amor do missionário pelo outro que o faz aceitar e operacionalizar o chamado, mas sim o entendimento de que a paciência do chamado é derivada de que:

(iv) Jesus ama tanto aquela pessoa que está ali como te ama que você precisa ir lá

Isto significa que é o amor de Jesus, e não propriamente do missionário, que o move para realizar o trabalho para o qual é chamado. No enunciado abaixo, as formas de práticas sociais, do cotidiano como as dificuldades financeiras ficam evidentes.

SD7 - E passar por cima de todas essas dificuldades e (v) *a questão financeira também é muito importante porque são as dificuldades de finanças e você tem que ir, você tá falando, você tem que suprir já que você tá ali, então o preso olha pra você e fala “olha”... então... é uma ponte mesmo e de repente (inint) então o nosso trabalho é todo um trabalho de doação, a gente pede... dá... é medicação, (vi) a gente corre atrás de uma assistência geral, é pra família que mora longe, vem vê o interno que tá aqui, não tem condições de vim e às vezes vem, consegue passagem de vinda, pra voltar não tem. Então são essas coisas e tanta coisa, aí na penitenciária em média tem um mil e trezentos precisando de assistência. Então são muitas, dentro do nosso trabalho há muita dificuldade, muita dificuldade.*

E o sujeito as reconhece ao argumentar que:

- (v) a questão financeira também é muito importante porque são as dificuldades de finanças e você tem que ir

Sobretudo porque ele elenca assistência de diversas ordens que acredita ter que realizar, conforme indica o recorte (ii), abaixo:

- (vi) a gente corre atrás de uma assistência geral, é pra família que mora longe, vem vê o interno que tá aqui, não tem condições de vim e às vezes vem, consegue passagem de vinda, pra voltar não tem.

De acordo com os enunciados, a contradição está na ordem de funcionamento do discurso em análise, o que significa que pela língua, no equívoco, intervem o real da história como constitutivo do discurso. Assim, o que emerge no discurso sob a forma da contradição significa a ideologia religiosa, que, no entanto, sob o controle do domínio de saber da formação discursiva religiosa, mantém o sentido do trabalho de missões cujo sujeito o realiza sob a transparência de um trabalho de doação “então o nosso trabalho é todo um trabalho de doação”. De forma que se pode afirmar com Orlandi (2003, p. 46) que o trabalho da ideologia é “produzir evidências, colocando o homem na relação imaginária com suas condições materiais de existência.” Então, a determinação religiosa significa colocar o sujeito e o sentido sob o controle divino e significa também fazer desse sujeito uma entidade homogênea e transparente (ORLANDI, 1996).

Por esse mecanismo – ideológico – de apagamento da interpretação, há transposição de formas materiais em outras, construindo-se transparências – como se a linguagem e a história não tivessem sua espessura, sua opacidade – para serem interpretadas por determinações históricas que se apresentam como imutáveis, naturalizadas (ORLANDI, 2003, p. 46).

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, que faz com que o sujeito atribua o sentido como se estivesse nas palavras, como se fosse natural, operando a naturalização das relações sociais.

Na sequência discursiva abaixo, o sujeito recorre a um dito do apóstolo Marcos, (Mar 16-15), atribuído como uma ordem dada por Jesus para que os seus discípulos fossem pregar o evangelho a todas as pessoas. A citação bíblica é um mecanismo de funcionamento do discurso das missionárias batistas.

SD8 - Eu me tornei uma missionária porque exatamente você tem um chamado por Deus e você obedece, é como diz a palavra: (vii) “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura⁵³”. Então, antes de conhecer Jesus eu não tinha esse desejo, porque eu não conhecia.

Assim, a citação do apóstolo Marcos

(vii) Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura

É usada para explicar sobre a importância do chamado que a missionária recebeu de Cristo para divulgar a palavra de Deus, o que a obriga a ser obediente e aceitar o chamado recebido.

Neste funcionamento discursivo, o sujeito do discurso utiliza o que Bakhtin (1999) chama de discurso citado que diz respeito a outro discurso que é citado no discurso proferido pelo sujeito religioso, ou seja, “é o discurso no discurso, a enunciação na enunciação, mas é ao mesmo tempo um discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação” (BAKHTIN, 1999, p. 144). O estudo da heterogeneidade enunciativa, para Pêcheux (1990), conduz à tematização do discurso-outro. O discurso é pensado como um lugar marcado pela heterogeneidade, isto é, “discurso de um outro, colocado em cena pelo sujeito, ou discurso do sujeito se colocando em cena como um outro” (Pêcheux, 1990, p. 316). Authier-Revuz (1998) problematiza o discurso citado como discurso relatado, considerando-o uma das formas de heterogeneidade enunciativa.

Authier-Revuz (1998) desenvolve a noção de heterogeneidade enunciativa, apresentando-a através de dois processos distintos: a heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva, ou seja, “a dos processos reais de constituição dum discurso e a dos processos não menos reais, de representação, num discurso, de sua constituição” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 32). A autora, distingue as formas mostradas de dois modos. Um primeiro modo refere-se àquelas que mostram o lugar do outro de forma unívoca - tais como o discurso direto, aspas, itálicos, incisos de glosas. O outro modo de heterogeneidade

⁵³ Algumas pessoas interpretam essa passagem bíblica como o “trabalho de missões” enquanto projeto do próprio Deus, que seria, nesta leitura, “um Deus missionário”.

mostrada são aquelas não marcadas onde o outro é dado a reconhecer sem marcação unívoca - discurso indireto livre, ironia, pastiche, imitação⁵⁴.

Assim, a heterogeneidade marcada constitui-se em enunciados distintos. Um, cujas marcas do discurso do outro estão explicitadas, enquanto que em outro tipo de enunciado a interferência do outro no discurso ocorre de forma não-marcada, porém mostrada. Essas formas de interferência do outro significa a presença da heterogeneidade no intradiscurso, representando os diferentes modos de negociação do sujeito com a presença constitutiva do outro. O discurso citado – ou relatado – atribui a inscrição do interdiscurso no discurso, uma vez que a heterogeneidade afirma a contradição como marca do discurso.

Desse modo, o trabalho de Authier-Revuz (1990) considera a heterogeneidade como representando duas ordens diferentes, o que possibilita afirmar que ao lado da heterogeneidade constitutiva do discurso, sob o primado do interdiscurso, as formas marcadas de heterogeneidade mostrada representam forças que operam o funcionamento da discursividade do discurso religioso.

O discurso citado ao inscrever o outro no discurso, serve ao discurso para confrontá-lo ou para apoiá-lo. O discurso citado em SD8

(vii) Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura,

Então, simula a voz de Deus, pelo apóstolo, de modo que o sujeito determinado pela religião, acredita tornar-se autorizado a proferir a palavra de Deus, através do discurso do apóstolo porque o faz do lugar de quem foi escolhido por Deus.

Assim, discursivamente, ao trazer o dito do apóstolo para a enunciação, o sujeito – que toma a posição de bom sujeito - assume o sentido atribuído na citação como uma verdade inquestionável, materializada como o discurso do Profeta Isaías, o qual ocupa um lugar privilegiado na hierarquia divina, que o faz reconhecer-se como um crente ‘ungido’, por isso autorizado a ocupar o lugar de um profeta, conforme a sequência (SD5):

(i) eu te ungi para isso, eu te escolhi para isso

⁵⁴ Cf. Authier-Revuz, 1990, p. 36, nota de rodapé 2. Cf. também Maingueneau, 1993.

Através do qual ele pode representar o próprio Deus, o que o autoriza a controlar os sentidos.

A heterogeneidade que constitui o discurso religioso ocorre pelo modo de representação do bom sujeito (PÊCHEUX, 1995), que assume o sentido de missão, isto é, pelo modo de representação que o constitui, o sujeito do discurso religioso busca controlar a heterogeneidade, anulando as marcas da interdiscursividade. Isso significa que o faz porque é afetado pela relação da língua com a história e pela experiência simbólica e de mundo, através da ideologia (ORLANDI, 2003, p. 34), visto que ele, nessas condições, constrói a imagem que o representa como se fosse Deus, o que o afirma quando diz:

SD6(a) - Então não tinha dúvida nenhuma no dia seguinte eu já estava indo, acredite, conhecer e de lá para cá não parei mais então, foi assim o meu chamado para trabalhar.

Ao identificar-se com o dito divino, o sujeito assume uma posição no discurso, lugar de onde representa Deus, enquanto Sujeito Universal, conforme SD9, abaixo:

SD9 - Então, a partir do momento que você se entrega a Jesus, você geralmente (inint), que você começa a ler a Bíblia, o Espírito Santo começa a transmitir para você, a realidade, a verdade.

A tomada de posição do sujeito é um efeito do interdiscurso, ou seja, é o Sujeito Universal, representado no sujeito do discurso. A identificação que o sujeito do discurso tem quanto ao domínio de saber de uma formação discursiva resulta do domínio dessa formação discursiva sobre outras. É neste sentido que Maingueneau (1998, p. 80) afirma que “a identidade de uma formação discursiva é indissociável de sua relação com as formações discursivas através das quais ele [o sujeito] constrói sua identidade”, o que significa a aceitação do saber da forma-sujeito (ou sujeito universal ou Sujeito) que a domina. Assim, a tomada de posição pelo sujeito do discurso é resultado desse desdobramento do sujeito, originário de sua interpelação por formações discursivas diferentes e em consequência por uma formação ideológica.

A modalidade de “tomada de posição” que caracteriza o discurso do “bom sujeito” 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 que se

acredita plenamente identificado com o sujeito universal, sendo que o sujeito discursivo consente livremente com o assujeitamento, de modo que o discurso citado torna-se um mecanismo do funcionamento deste discurso. Nas palavras de Pêcheux, (1995, p. 215):

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”).

Esse modo da tomada de posição implica na evidência para o sujeito de uma formação discursiva uniforme e homogênea, como já se disse anteriormente. Assim, o discurso religioso caracteriza-se pela plena identificação entre os sujeitos, o que opera um movimento de centramento do sujeito porque conduz à forte tendência para o fechamento do sentido⁵⁵, o que é possível através dos processos de discursividade que predominam nesse tipo de discurso.

Assim, além do discurso citado, o discurso religioso caracteriza-se pela presença da paráfrase como condições enunciativas, pois ‘o bom sujeito’ do discurso autoritário religioso deseja que o sentido do seu dito seja o mesmo dado pelo sujeito universal e que seja único e inquestionável (ORLANDI, 1986). 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.

Como uma síntese, o conjunto de características do discurso religioso pode ser apresentado, conforme segue:

1. SER PARAFRÁSTICO (controlando a polissemia)
 - a) No nível Intradiscursivo ou da Formulação;
 - b) No nível da interdiscursividade ou da Constituição.

2. O SUJEITO IDENTIFICA-SE COMO “BOM SUJEITO”
 - a) Sujeito identifica-se plenamente com o domínio de saber de uma formação discursiva.

3. APRESENTA GRAU DE REVERSIBILIDADE NULA
 - a) Ilusão de Reversibilidade – Para sustentar o discurso religioso enquanto discurso.

⁵⁵ Cf. discussão no Capítulo 3, em torno do *a gente/você*.

4. TENDÊNCIA AO FECHAMENTO DO SENTIDO

- a) Apagamento da interpretação;
- b) Busca da unidade do sentido;
- c) Uso do discurso citado;
- d) Uso da paráfrase.

5. MODOS DE REPRESENTAÇÃO DO SUJEITO

- a) Representações imaginárias ou Formações Imaginárias - imagens do sujeito;
- b) A voz de Deus se fala no representante (missionária);
- c) Tentativa de apagamento da heterogeneidade.

6. MOVIMENTO DE CENTRAMENTO DO SUJEITO

- a) Tentativa de unidade do sujeito.

7. CONTROLE DA HETEROGENEIDADE

- a) Separação Você/A gente e os Outros;
- b) Mecanismo da Negação.

8. ASSUJEITAMENTO

- a) À determinação ideológica (A tese da interpelação);
- b) Através da determinação religiosa (A Bíblia é “A Palavra”, entendida como “A Única Verdade”);
- c) Através da identificação.

Assim, esse conjunto sintético dos elementos caracterizadores do funcionamento do discurso religioso reafirma a constatação de que suas características lhe são constitutivas e dadas como efeito da transparência da linguagem porque é produto do efeito de evidência ideológica do sujeito assujeitado à determinação religiosa.

CAPÍTULO 3

3 AS VOZES DE DEUS: QUEM FALA POR DEUS, FALA EM NOME DO PAI, DO FILHO E DO ESPÍRITO SANTO

Com a reflexão deste capítulo pretende-se a compreensão de que missões e missiologia significam a obediência e o controle do próprio trabalho religioso, operados pela divisão, reafirmando o sentido de missões do discurso religioso, reafirmado pela recusa do sujeito em relação ao trabalho secular, reestruturado sob a forma de pré-construído. A reflexão deste capítulo pretende levar à conclusão de que o sujeito constrói diferentes níveis na representação, articulando os efeitos de sentido que ele faz circular, através do movimento das posições-sujeito.

3.1 Missões e Missiologia

Orlandi (1987) trata sobre o discurso religioso e sua abordagem serve para afirmar o lugar da perspectiva de análise, apresentada neste trabalho, a partir do discurso batista.

Sabemos que a expressão não é a coisa. Não faz, portanto, parte de nossos propósitos reduzir a complexidade da religião à linguagem. Nem por isso deixamos de afirmar que essa análise é necessária e contribui de modo fundamental para o conhecimento do fenômeno religião. (ORLANDI, 1987 p. 8)

A Filosofia da Convenção Batista Brasileira, no item 4 que define as áreas de atuação da convenção, expõe a seguinte definição para o que seja o trabalho de missionário, definindo as missões como ‘ação divina’ que conta com a intervenção do homem ‘salvo’ para operar o propósito de Deus que é ‘redimir o pecador’:

Missões é a ação divina, que conta com a cooperação do homem no cumprimento de seu propósito eterno de redimir o pecador e integrá-lo no corpo de Cristo, que é a sua igreja. É o propósito eterno de Deus de remir o pecador, utilizando-se dos salvos para ganhar os perdidos e ainda promover a edificação e o crescimento dos próprios salvos. É um desafio que surge do imperativo da grande comissão e da visão das urgentes necessidades espirituais do povo, visão esta inspirada e dirigida pelo Espírito Santo. (subitens 4.4. Evangelismo, Evangelização e Missões e 4.4.3. Missões) (FILOSOFIA... 1907, p. 16-18)

O texto, acima, promove a separação entre ‘salvos’ e ‘pecador’, ‘perdidos’, dizendo serem esses últimos o propósito daqueles quanto ao trabalho de missões. Assim sendo, segundo o fragmento acima, cabe ao homem, sob a condição de ‘ser/estar salvo’, redimir o

homem – não-salvo, cujos primeiros são os instrumentos para a busca da conversão dos segundos e para a busca do seu próprio crescimento, que o faz sob a proteção do Espírito Santo. Assim, pelo trecho acima, missões significa o trabalho que *o homem* realiza em busca da remissão dos pecados ‘dos pecadores’.

Panazzolo (2006) distingue as missões da missiologia. Para ele o trabalho de missões significa trabalho de campo e missiologia⁵⁶ trabalho teórico, dizendo-a ser “ciência teológica que estuda a realidade missionária no seu conjunto e nos seus diversos elementos. Em outras palavras, é a disciplina teológica que se ocupa das missões da Igreja” (PANAZZOLO, 2006, p. 17). Para esse autor, atendo-se ao sentido etimológico, missão significa *enviar*. “É o envio de uma pessoa ou de pessoas para determinado lugar ou situação com determinada finalidade ou tarefa, para uma ou mais pessoas.” (PANAZZOLO, 2006, p. 13). Tomando-a para além da definição etimológica, ele afirma que “a missão compreende a pessoa que envia com uma mensagem, o enviado que deve anunciar ou testemunhar e o destinatário que recebe a mensagem”. (PANAZZOLO, 2006, p. 15). Para que recaia no conteúdo da missão – e não nos agentes – ele deve ser expresso como “anunciar, pregar a conversão” Assim, Panazzolo (2006, p. 15) afirma :

Numa fundamentação mais ampla, segundo os textos bíblicos no Antigo Testamento e no Novo, a missão é a manifestação de Deus na Criação, na condução da história até a salvação definitiva e universal, pois esta é a vontade salvífica de Deus. Escolhe e elege algumas pessoas e as envia para que, conscientes desta realidade, a transmitam aos demais.

Mais adiante, o padre Panazzolo (2006, p. 15) explica a finalidade do trabalho missionário.

A finalidade da missão é anunciar, testemunhar a experiência do amor de Deus que se manifesta na Criação, na História e, de modo novo e definitivo, na vida, morte, ressurreição e glorificação de Jesus, o Redentor da humanidade.

Por fim, o autor diz que a atividade missionária favoreceu a reflexão teológica, desenvolvendo a missiologia que “é ainda uma ciência jovem” e acrescenta:

Esta [a missiologia], por sua vez, tornou-se uma fonte de inspiração para o crescimento da consciência missionária. A missiologia confronta-se com a realidade missionária vivida e sobre a qual reflete. De outra parte, ocupa-se dos aspectos propriamente teológicos que estão presentes em toda atividade missionária. (PANAZZOLO, 2006, p. 19).

⁵⁶ O Padre Panazzolo também se refere à missiologia como teologia da missão. (Cf. PANAZZOLO, 2006, p. 17).

A Filosofia da Convenção Batista Brasileira não recorre aos termos Missiologia e Missões, mas faz a mesma distinção realizada por Panazzolo (2006) a partir da responsabilidade que atribui às igrejas e aos “crentes em geral” quanto à responsabilidade “disciplinadora, evangelizadora e missionária” como uma contribuição “para crescimento e o aprofundamento da compreensão bíblica”. Assim, a Filosofia da denominação Batista realiza uma separação entre o que seja evangelismo e evangelização. Para isso, a Filosofia da Convenção Batista Brasileira, no subitem 4.4.1, refere-se, a *evangelismo* como uma “teoria de evangelização”, aproximando-a da noção de *missiologia* de Panazzolo (2006), conforme citação a seguir:

Constitui a teoria de evangelização, ao desenvolver estudos, pesquisas, métodos e programas que permitem a formação e o equipamento dos evangelizadores, possibilitando-lhes a ação evangelizadora e missionária. O evangelismo torna-se um instrumento de trabalho para o crescimento das igrejas por abrir possibilidades ao estudo da realidade que cerca a igreja e seu campo de atuação.

E no item 4.4.2 utiliza o termo *evangelização* para referir-se a ação de evangelizar enquanto obrigação da igreja e do fiel, o que o aproxima da noção de *missões* trazida pelo Panazzolo (2006):

É a ação de proclamar a Palavra de Deus, no poder do Espírito Santo, com vistas à salvação do perdido e sua submissão à Soberania de Cristo, sendo esta uma tarefa da igreja como comunidade e do crente como indivíduo, o que torna a evangelização um estilo de vida.

Assim, sem pretender avaliar a validade das definições colocadas acima, nesta pesquisa foram utilizadas as expressões *trabalho de missões* ou *trabalho missionário* para designar o trabalho que é realizado na/para a religião, sob a face de uma denominação e que é desenvolvido por seus membros, chamados de missionários, a quem Orlandi (1987) atribui a obrigação de “levar a religião aos outros”, isto é, ao cristão cabe a missão de levar a religião ao não-cristão. Além dessas, também se utiliza a expressão *a missão* para designar a tarefa à qual o fiel está destinado por Deus. A expressão *a missão* confunde-se com *o chamado*, isto é, *o chamado* recebido significa *a missão* para realizar um trabalho específico que pode ser o de missionário, o de pastor, por exemplos. Por isso, o sentido de missão para o trabalho – trabalho como missão – faz funcionar o discurso de missões.

O trabalho de missões concretiza-se de múltiplas formas, tendo versões bastante diferentes para sua realização, que se pautam desde trabalhos sistemáticos com grupos

maiores e em lugares distantes da sua Igreja de origem, geralmente vinculados a trabalhos considerados pelos religiosos de vertente social, até trabalhos menos sistemáticos, individuais ou em pequenos grupos, realizados próximos à igreja ou a casa do missionário. Existem ainda os trabalhos realizados nas igrejas, nos templos os quais as missionárias entrevistadas consideram também como trabalhos missionários. São trabalhos que também convergem, apesar de variados; isto é, são formas distintas de trabalhos de missões, mas que se identificam quando se considera os efeitos de sentido dados em ‘trabalho de missões’, como será explicitado mais adiante.

Na sequência discursiva abaixo (SD10), a missionária argumenta que o fato de ter sido chamada por Deus define o que é ser missionária. Assim, de acordo com a sequência discursiva, como primeira regra, o missionário pode ser definido como aquele que obedece ao chamado de Deus para ser missionário e “que deixa tudo por amor a Jesus” para realizar um trabalho de missões. Portanto, ser missionária e realizar um trabalho de missões é a sua missão em atendimento ao chamado de Deus.

SD10 - O missionário, como eu te disse antes, é aquele que ele é chamado por Deus (viii) e *ele deixa tudo por amor a Jesus*.

Para realizar um determinado tipo de trabalho de missões, ter recebido o chamado de Deus pode garantir ao fiel a sua atividade como missionário a serviço da religião, muito embora isso não se aplique à totalidade dos trabalhos desenvolvidos por missionários. Em muitos casos, o trabalho de missões está conjugado com a missiologia e esta se torna quase uma exigência. Para citar um exemplo, a MEAP⁵⁷ (Missão Evangélica de Assistência aos Pescadores) que, em Salvador, é um grupo organizado e operacionalizado pela Igreja Metropolitana do Imbuí, organiza o processo seletivo que o fiel precisa percorrer para se preparar e participar integralmente dos seus trabalhos de missões, definindo os passos que o interessado nesse trabalho missionário deve seguir:

- ✓ Para ser missionário da MEAP há de se percorrer um longo e responsável processo de seleção que inclui: entrevistas com o candidato, com o pastor e ex-pastor do candidato, com amigos, professores e até visitas ao campo.

⁵⁷ “A MEAP não é e nem pretende ser uma denominação; sendo antes um braço estendido da igreja, com a finalidade específica de alcançar os pescadores!” (Disponível em: <http://www.meap.org.br> Acesso em: 20 fev. 2010).

De acordo com a seleção exigida, além de ter recebido o chamado, como na sequência discursiva, abaixo:

SD1(a) - O missionário, como eu te disse antes, aquele que ele é chamado e fazer parte do processo de integração da MEAP, o ‘candidato’ deverá atender às qualificações pessoais e religiosas e às qualificações técnicas, para tornar-se um missionário da organização. De acordo com o perfil do obreiro, tais qualificações incluem ser casado, não ter filhos ou que eles ainda sejam pequenos, além de precisar realizar o “treinamento missiológico ou teológico”.

“Perfil do obreiro

- Vida Cristã exemplar;
- Chamado;
- Disposição para viver em condições muito simples, em ilhas e vilas;
- Jovem casado;
- Sem filhos ou com filhos pequenos;
- Treinamento missiológico ou teológico;
- A MEAP não aceita obreiros com dívidas.

Qualificações Técnicas

- Natação;
- Noções de sobrevivência em mar e mata;
- Carteira de marinheiro regional de convés;
- Treinamento ou habilidade em:
 - Mecânica,
 - Elétrica,
 - Carpintaria,
 - Fibra de Vidro,
 - Construção civil⁵⁸.

Reportando-se aos textos das missionárias, o chamado de Deus é o requisito basilar para participar de qualquer trabalho de missões e em muitas situações é o único ‘requisito’

⁵⁸ Disponível em: <http://www.meap.org.br>. Acesso em: 22 fev. 2010.

‘exigido’ pela igreja. Mas, ainda ficando com o mesmo exemplo, se um fiel desejar ser missionário da MEAP – o que o levará a realizar o trabalho de missões com projetos específicos com populações marinhas -, deverá ter outros requisitos para que possa executar os projetos de missões da organização. Isso quer dizer que a *missiologia* (ou o *evangelismo*) não só é desejada pela igreja como também é estimulada, através do oferecimento de diversos cursos preparatórios. Isto significa uma incoerência nas práticas organizativas das igrejas para que o fiel possa realizar um trabalho de missões, vez que ele se diz movido pelo chamado recebido?

Uma missionária diz que o ‘chamado’ para realizar um trabalho de missões independe da qualificação no seminário, mas também afirma que ela é preparada no seminário para melhor servir à igreja.

SD11 - Então (ix) *Ele prepara mesmo no seminário*, para ter uma formação. Independente disso (x) *Ele já havia me chamado, independente de eu entrar no seminário*, entrei exatamente porque eu percebi que era, *eu havia me preparado melhor*, com como eu disse, eu 25, estava me preparado para trabalhar mais com a igreja, com trabalho de educação cristã, mas só que eu trabalho hoje com educação cristã, não fiquei fora, só que eu trabalho com grupo específico que são os presidiários.

É relevante destacar que mesmo que o sujeito afirme a importância da preparação no seminário, ela o faz associando-a ao chamado que recebeu de Deus, como exemplifica o enunciado (ix) e (x), da sequência 11, acima.

(ix) Ele⁵⁹ prepara mesmo no seminário

(x) Ele⁶⁰ já havia me chamado, independente de eu entrar no seminário

A preparação do missionário e os conhecimentos especializados dirigidos a trabalhos específicos ajudam-no a integrar-se ao ambiente e com as pessoas, a fim de viver como um componente do lugar, sendo um missionário. Para além disso, muitos missionários preparam-se nos seminários da denominação participando de cursos de Psicanálise e Educação Cristã⁶¹

⁵⁹ Com o pronome, o sujeito refere-se às várias designações para o nome próprio:, por exemplos, Deus, Jesus, Cristo.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Uma parte bastante expressiva das missionárias entrevistadas fez cursos de 3º grau nos seminários das igrejas.

para exercer as atividades relativas às missões, direcionadas para populações específicas, como a carcerária, também citada a título de exemplo.

Ao lado dessa qualificação, muitas vezes técnica, a missiologia ou evangelismo implica em fazer circular um grande número de cursos preparatórios, fazendo funcionar, em conseqüência, um ‘mercado de educação’ bastante amplo que prepara para a realização do trabalho missionário ou evangelização, geralmente oferecidos pela Organização, através, principalmente, de seus seminários.

A divisão do trabalho missionário, nos termos de uma “teoria de evangelização”, implica em reconhecer a religião, enquanto sistema simbólico, como veículo de poder e de política, o que também implica em reconhecê-la afetada por interesses religiosos. Nesse sentido, Bourdieu (2005, p. 32), avalia o trabalho de Weber para dizer que:

Weber encontra os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe) aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Em plano mais profundo, chega a construir o sistema de crenças e práticas religiosas como a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços.

3.1.1 Ser Missionário É Ser a Imagem de Deus? Os diferentes níveis na representação do sujeito

Nesta seção, discutir-se-á o *status* do lugar de onde se enuncia, considerando-se que a representação do sujeito ocorre em dois níveis, que se realizam da perspectiva do homem e da perspectiva do divino, o que desestrutura e reestrutura a relação dissimétrica original do discurso religioso (ORLANDI, 1987).

Orlandi (1987, p. 88) dirá que “o cristão engaja-se como pessoa e fala da perspectiva de Deus. Assim se cruzam os planos humano e divino, e o fiel se representa como cristão e transcende sua natureza falando do lugar de Deus.” E isto é possível porque o homem coloca-se como representante de Deus. Isto torna coerente ao sujeito atribuir o trabalho de missões ao chamado que o fiel recebe de Deus como sendo sua vocação, segundo o exame analítico dos enunciados do sujeito do discurso (Cap. 4, adiante), ao mesmo tempo em que o faz mediante o chamado do próprio homem, ancorado na crença em Deus.

Na citação abaixo, Eni Orlandi aborda aspectos fundamentais que, segundo a autora, iludem o cristão sobre o trabalho de missões porque o faz acreditar poder realizá-lo a partir da imagem de ‘agente religioso’, mas o realizando do lugar do missionário. Um dos aspectos abordados pela autora é a definição do trabalho de missões como ‘fácil’, vez que é através dele que o cristão busca uma relação mais estreita com Deus; outro, é que o trabalho missionário ‘promete’ ao religioso um lugar elevado na hierarquia divina e um terceiro aspecto afirma que todo ‘cristão é um missionário em potencial’. Isso significa que o sujeito ilude-se que é um profeta ou um apóstolo; nessa ilusão, ele esquece que é um missionário.

Levar a religião aos outros é missão do cristão, uma missão fácil de ser obtida na medida em que se acredita que o cristão, buscando uma relação mais direta com Deus, tenta ocupar um lugar hierarquicamente mais alto na escala religiosa. ‘Ilude-se’ pensando ser um agente religioso. O cristão é um missionário em potencial. (ORLANDI, 1987, p. 71)

Orlandi chama a atenção para o fato de que esses são lugares diferenciados e que o cristão, tomado pelo efeito de sentido religioso, porém construído pelo próprio homem, ilude-se, pensando executá-los do lugar de agente religioso. Esta imagem o faz acreditar poder ocupar um lugar mais alto na hierarquia divina.

Figura 3 - Missões



Fonte: Disponível em: <http://www.tibrealengocombr.t5.com.br/missoes.html>. Acesso em: 18 maio 2010.

O enunciador do texto do cartaz acima, retirado de um site religioso, convoca para o engajamento do fiel ao trabalho de missões, visando conscientizá-lo sobre a necessidade de sua participação. O texto do cartaz (A) pode ser seqüenciado como:

(a) “Missões”

- (b) “só há 3 coisas que uma *pessoa* pode fazer:”
- (c) “fugir... ficar olhando”
- (d) “ ou fazer algo!”

Na segunda sequência do texto (b) o uso do léxico ‘pessoa’ – ao contrário do esperado uso dos léxicos *fiel*, *crente* ou até mesmo da lexia *religioso* que é sua forma genérica – atribui o sentido de que o interlocutor é qualquer ‘pessoa’. No entanto, a forma linguística (a) “missões”, que aparece como uma epígrafe, no cartaz, estabelece domínios de fronteiras (COURTINE, 2006) e coloca os efeitos de sentido no domínio de saber da formação discursiva religiosa, desfazendo a formulação inicial sobre para quem é direcionada a mensagem do texto, dirimindo a dúvida sobre quem seja o seu destinatário.

Assim, os sentidos do cartaz são construídos de modo que não sejam dados ao interlocutor, este identificado à formação discursiva do enunciador, como uma dúvida que inclua o significado ‘fazer nada’, marcados nos verbos da sequência de (c) “fugir...”, “ficar olhando...”, como uma resposta possível ao chamamento do cartaz, vez que o engajamento ao trabalho de missões significa o engajamento na crença em Deus, conforme a sequência discursiva (iv), abaixo, de SD6, do Capítulo 2.

(iv) é exatamente pelo de amor de Cristo que Jesus ama tanto aquela pessoa que está ali como te ama que você precisa ir lá.

Com a ajuda das reticências como “signos de silêncio”, conforme visto com Orlandi (2005), que significam pela ausência, pelo que está silenciado, os sentidos constroem-se como uma resposta para o que é proposto na segunda sequência do texto (b) que, no todo, pode ter um correlato significado como:

(A’) *Só há uma coisa que um fiel pode fazer sobre o trabalho de missões, isto é, fazer algo é a única reação que um crente pode ter diante da necessidade de realizar um trabalho de missões.*

Em uma palavra, (d) “fazer algo” significa ser missionário. Visto deste modo, o trabalho de missões configura-se como um chamado para um trabalho, cujo fiel assume o lugar de sujeito, representando-se como enunciador do discurso que convoca outro fiel para a realização do trabalho de missões. Desse modo, se a condição precípua para a realização do

trabalho de missões é o chamado de Deus, segundo os enunciados das missionárias, pode-se dizer que ter recebido ‘o chamado divino’ não o impede de ser reforçado pelo chamado do homem, o que implica em gerenciamento dos sentidos que podem circular neste discurso.

Nessa direção de análise, se pode dizer que o sentido atribuído ao trabalho como *a missão*, que se realiza como *trabalho de missões* para o missionário, impõe um duplo movimento de constituição dos sentidos no discurso religioso. Um que se contrapõe à relação dissimétrica estabelecida entre o homem e Deus visto que o texto do cartaz opera um movimento de sentidos que é realizado do homem para o homem e isto constrói uma relação ancorada na simetria, vez que se realiza no plano terreno. Nesses termos, o discurso de convocação para o trabalho de missões coloca em ambivalência instâncias constituídas por relações de antítese, posto que o terreno e o espiritual as estabelece sob o domínio da desigualdade. Assim sendo, as relações do homem com Deus são mantidas a partir da dissimetria original do discurso religioso (ORLANDI, 1986), enquanto que as relações do homem com o próprio homem, desorganizam-na porque se originam na suposta igualdade, posto que se constrói no mesmo plano terreno.

Mas, como é intermediado pela invocação do divino - e este já é um segundo movimento a ser considerado na constituição dos sentidos - porque a relação dá-se entre os planos terreno e divino, o que a obriga à necessária dissimetria do discurso religioso, este movimento retoma a obrigatória dissimetria original do discurso divino, aparentemente rompido. Assim, discursivamente, significam níveis diferenciados da perspectiva em que o discurso é enunciado cujo representante evoca o Sujeito Universal para tornar sua fala inquestionável, ou seja, é uma fala que deve ser obedecida porque originada em Deus.

Desse modo, diante do chamado do homem para a realização do trabalho de missões, as alternativas dadas *fugir* ou *ficar olhando* são atitudes impensadas para o cristão porque são reprovadas por Deus, cujo imaginário constrói-se sobre o discurso da benevolência, pertencente ao campo semântico de domínio de saberes do discurso religioso, só lhe restando, portanto, *fazer algo* para manter-se identificado a ele.

3.2 Traçando uma Fronteira entre Ser/Não Ser ‘Um Escolhido’

Eliade (2002), argumenta que quando se trata de uma manifestação do sagrado, este pressupõe uma separação relativamente ao restante do mundo.

O que acabamos de por em evidência é que uma hierofania pressupõe uma *escolha*, uma nítida separação do objeto hierofânico relativamente ao mundo restante que o rodeia. Este *mundo restante* existe sempre, até quando se trata de uma região imensa que se torna hierofânica: por exemplo, o Céu, ou o conjunto de ‘ambiente’ familiar, ou a ‘Pátria’. Em qualquer caso, a separação do objeto hierofânico faz-se pelo menos *perante ele mesmo*, pois só se torna uma hierofania no momento em que deixou de ser um simples objeto profano, em que adquiriu uma nova dimensão: a da sacralidade. (ELIADE, 2002, p. 19-20)

Esta seção do texto examina a separação imposta pelo sujeito para demarcar os limites do que ele considera sagrado no tipo de trabalho que exerce ou gostaria de exercer. Para isso, inicialmente, explicita-se que os pronomes *você* e *a gente* funcionam como mecanismo discursivo que faz trabalhar tal separação, que, no exame analítico do *corpus*, dá-se sob a fórmula *ser/não ser* identificado ao discurso do sujeito.

Em seguida explicita-se que a separação é operada, notadamente pelo advérbio *ali*, instituído na categoria da discursividade como mecanismo, não apenas espacial, mas, sobretudo, como um mecanismo que estabelece, no intradiscurso, a temporalidade no discurso que constrói no sujeito o efeito de separação entre o trabalho secular e o trabalho de missões.

3.2.1 Você/A Gente e o Outro

Nesta pesquisa considera-se o funcionamento dos pronomes *você* e *a gente* como categoria que trabalha na fronteira da materialidade lingüística e do discurso, como mecanismos que estabelecem as relações de poder reinscritas nas práticas discursivas; práticas essas organizadas pela representação das posições da subjetividade, para a constituição da identidade do sujeito. Tal modo de funcionamento da discursividade faz circular o sentido de trabalho como missão para assegurar a salvação do sujeito, através do poder conferido pela representação.

O representante tem o poder de incluir e excluir, o que significa o poder de dizer quem pertence e quem não pertence à formação discursiva à qual estão identificados os escolhidos, ou seja, ele tem o poder de dizer quem são os escolhidos. O sujeito do discurso realiza tal poder movimentando os sentidos através de dois mecanismos principais, relativos aos pronomes *a gente* e *você*.

Em SD3(a), abaixo, a missionária enuncia que ‘*a gente*’, - o missionário -, deve ser exemplo para as pessoas de sua convivência, isto é, para outros missionários, para outros evangélicos, enfim.

SD3(a) - 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.

Os dispositivos discursivos pronominais sinalizam para escolhas diferenciadas dos lugares do sujeito, como indicam as sequências discursivas a seguir:

SD12 - Eu tive um pouco lá no Seminário, mas *a gente* também aprende mais um pouco sobre a cultura deles.

SD4(a) - Lá em Jequié quando *a gente* aceita Jesus Cristo nós temos a escola de missões, né? 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.

SD13 – (xi) Aulas de, aquela aula que *a gente* toma quando aceita Cristo, né? 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 (xii) porque às vezes no próprio encontro de casais, no próprio departamento se encontram barreiras vinculadas a *você*, a seus pais aí *a gente* (inint) separação.

Essas sequências marcam um uso do pronome *a gente* como em “eu fiz outro curso, ‘casados para sempre’, e nesse curso *a gente* tem que saber lutar com os adolescentes” que refere apenas o grupo de religiosos que freqüentava o seminário junto com o enunciador. Na sequência SD13, o sujeito do discurso faz uso do *você*, como enunciado em:

(xii) porque às vezes no próprio encontro de casais, no próprio departamento se encontra barreiras *vinculadas a você*, a seus pais aí *a gente* (inint) separação, referindo fiéis bem específicos da comunidade, que são todos os adolescentes, ou mais especificamente, os adolescentes com problemas familiares os quais

são tratados na igreja, pelos missionários. E, ainda, quando a missionária explica o seu trabalho - que 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.

Na sequência discursiva 13, acima, a missionária explica que ela precisa tomar aulas de discipulado quando aceita Cristo.

(xi) aulas de, aquela aula que *a gente* toma quando aceita Cristo, né? Discipulado,

Enquanto que na sequência abaixo, ela explica o que é “um discipulado”, que ela identifica de diferentes formas:

SD14 - Um discipulado é quando a gente vai aceitar Jesus Cristo a gente tem que saber é, o que é que a gente tá fazendo, né? E o que é que a gente tá aceitando, então nós recebemos aulas, como na Bíblia, (xiv) como se comportar como evangélico, (xv) como também saber evangelizar outras pessoas que ainda não receberam Cristo (xvi) e disciplinar para o batismo, nós temos que ir para o batismo sabendo o que estamos fazendo.

De acordo com o enunciado da missionária, a principal forma de discipular diz respeito à aquisição do conhecimento sobre a Bíblia, o que implica em aprender a adequar-se à vida de evangélico, isto é,

(xiv) como se comportar como evangélico

Assim, de acordo com a movimentação da representação dada em *a gente*, discipular também diz respeito ao aprendizado que se adquire para realizar o trabalho de evangelização para o não-convertido bem como a disciplinarização para aqueles já convertidos receberem o batismo.

(xv) saber evangelizar outras pessoas que ainda não receberam Cristo

(xvi) disciplinar para o batismo, nós temos que ir para o batismo sabendo o que estamos fazendo

Ou seja, “aprender na aula de discipulado” significa aprender a ser evangélico para depois redistribuir o ensinamento recebido, no intuito de converter um incrédulo ou treinar o fiel para a vida de crente batizado.

SD15 - Então nosso trabalho é esse, é o evangelho, 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.

(SD16) - Porque na religião, *a gente* sabe, não é? Viver, estar numa religião é fácil, mas mais importante é que *a gente* ame seu próximo.

Isto é, discipular pode ser identificado como evangelizar. Então, “aulas de discipulado” significam, também, aprender a reconhecer-se como crente porque “a gente tem que saber”, “o que é que a gente tá aceitando”, (xvi) “nós temos que ir para o batismo sabendo o que estamos fazendo”, para o sujeito assujeitado aos sentidos do discurso religioso significa amadurecer e fortalecer a sua fé.

Quadro 2 – Movimentação do Sujeito: A Gente

A – <i>A gente</i> refere a missionária	1.	a)	Outros missionários “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” (SD4(a))
		b)	Qualquer membro da denominação da missionária “Aulas de, aquela aula que <i>a gente</i> toma quando aceita Cristo, né? Discipulado” (SD13)
		c)	Outros crentes, em geral “Porque na religião, <i>a gente</i> sabe, não é? Viver, estar numa religião é fácil, mas mais importante é que <i>a gente</i> ame seu próximo” (SD16)
	2.	d)	Crentes (i) e não-crentes (d’) “Pessoas que vivem conosco” (SD3(a))

Fonte: Autora, 2010.

Assim, um primeiro modo de movimentação do sujeito em direção ao seu centramento consiste em considerar a separação entre *a gente* (1) e *eles* (d’). Neste modelo, *a gente* (A) refere a missionária e (1): a) Outros missionários; b) Qualquer membro da denominação da missionária e c) Outros crentes, em geral; além de (2): “Pessoas que vivem conosco” que

refere ((d-i) – um crente). Tal mecanismo separa *eles* [os outros], as pessoas que não convivem com a missionária, isto é, aquelas que não são da sua religião/denominação. Entretanto, no entendimento de que pode referir ((d') – um não-crente), o pronome *a gente* inclui o pronome *eles*, na contramão do centramento do sujeito.

Conforme SD17 a seguir, o sujeito diz que *você* – referindo o missionário – deve continuar com a missão porque foi Deus quem a deu.

SD17 - Mas, é *você* continuar com essa missão que Deus **lhe**⁶² deu [Deus deu a missão para a missionária] (xvii) porque existem muitas dificuldades, não é?

Este segundo modo de movimentação do sujeito consiste na separação entre *você* e *eles*, quando o uso do pronome singulariza a missionária.

Quadro 3 – Movimentação do Sujeito: Você

B – <i>Você</i> refere apenas a missionária	<i>Eles</i> [os outros (por inferência), as pessoas em geral]
---	---

Fonte: Autora, 2010.

Donde:

A gente (a missionária) é o escolhido (todos que se identificam com o discurso da denominação à qual ela pertence); considerando que o escolhido é um convertido, é aquele que está salvo.

Eles, As pessoas são os não-escolhidos (todos que não se identificam com o discurso da missionária), ou seja, os não-convertidos, os não-salvos, portanto.

E ainda, donde:

Você (a missionária) é o escolhido (todos que se identificam com o seu discurso); considerando que o escolhido é aquele que foi salvo.

Eles, As pessoas são os não-escolhidos (todos que não se identificam com o discurso da missionária), isto é, as pessoas não-convertidas e, portanto, que não estão salvas.

⁶² Considerando os deslocamentos do pronome oblíquo *lhe* como mecanismo de discursividade, é possível afirmar que sua análise pode acompanhar a mesma linha que é desenvolvida nesta pesquisa, a respeito do *a gente* e *você*. Isto é, no exemplo dado, o *lhe* pode referir o enunciador – a missionária.

Esses dois modos de movimentação de centramento do sujeito afirmam e reafirmam os escolhidos e os não-escolhidos.

Quadro 4 – Movimentação do Sujeito: A Gente/Você

<i>A gente /Você</i>	Escolhido	Todos que se identificam com o discurso do sujeito
<i>Eles, As pessoas</i>	Não-escolhido	Todos que não se identificam com o discurso do sujeito

Fonte: Autora, 2010.

Os pronomes *a gente/você* ajudam a demarcar fronteiras porque se, por um lado, funcionam como categorias gramaticais, por outro, em tais enunciados, funcionam como categorias discursivas. Elas, então, controlam a dispersão do sujeito do discurso e favorecem a sua movimentação em direção ao centramento, dando-lhe unidade. Este movimento, então, ao mesmo tempo, supõe afirmação e reafirmação das relações de poder estabelecidas socialmente e inscritas nas práticas discursivas do fiel que é colocado constitutivamente pela estabilização do sentido – sentido de missão para evangelizar - como autor e responsável por seus atos em cada prática discursiva em que ele se inscreve, sob o efeito da ilusão dos efeitos de sentido do discurso religioso. Nessa percepção, o sujeito realiza a ilusão de que tem o poder de dizer quem pode e quem não pode receber as graças divinas, mediante o poder da representação.

Mais do que isso, de acordo com o exame das sequências acima, através dos pronomes, no âmbito da discursividade o sujeito do discurso religioso inscrito em *a gente/você* é o escolhido; enquanto que o não-escolhido é o outro, sendo esse outro qualquer um que não pertença à mesma denominação religiosa do sujeito que pode ou não ser o seu interlocutor, desde que ele possua a condição de não estar filiado ao sentido atribuído por seu discurso.

De acordo com Pêcheux (1995, p. 160), 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)”. O sentido atribuído é dado pelas posições de sujeitos marcadas por relações de poder que se constroem no processo discursivo. O autor também dirá que:

As palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aquelas que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em

referência às *formações ideológicas* [...] nas quais essas posições se inscrevem. (PÊCHEUX, 1995, p. 160).

Se o sentido é dado em acordo com a posição sustentada pelo sujeito, é certo também que a processualidade histórica produz mudanças de sentido sobre o qual o sujeito nem sempre tem o controle. Sob a primazia do interdiscurso, o discurso produz uma heterogeneidade que não afeta o sujeito, porque esse sujeito está tomado pelo efeito da evidência do sentido. Evidência que lhe faz parecer que o sentido é único, estável e homogêneo. De modo que o sentido dado pelo funcionamento das categorias discursivas como em:

SD17(a) – Mas, é você continuar com essa missão que Deus lhe deu (xvii) *porque existem muitas dificuldades, não é?*

Expressa antagonismos originados pela posição ocupada pelo sujeito no discurso; antagonismo efetivado entre o sujeito do discurso – *você* – que tem uma missão dada por Deus e o *outro* – aquele que não a tem, dados pela evidência da identificação.

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. Nesta perspectiva, o sujeito não reconhece a contradição que lhe atravessa os sentidos. Como uma pista, o sujeito do discurso a efetiva, dizendo que:

(xvii) *porque existem muitas dificuldades, não é?*

Tal apagamento serve para orientar as práticas sociais, pois o que é apagado corresponde aos sentidos não acessados, porém possíveis. Nesta direção de análise se pode dizer que a realização do trabalho de evangelização, executado pelo trabalho de missões, funciona como um efeito do apagamento da contradição. O apagamento marca-se pelo antagonismo, imposto pela separação operada pelos pronomes *A gente e Você/ Eles, As pessoas*, resultado da divisão escolhido/não-escolhido.

Através da evidência do sentido dado pela linguagem e linguagem compreendida fora do âmbito exclusivo da língua, fora do polo da dicotomia saussureana, portanto como um modo de produção social, o sujeito é instituído em uma dada formação ideológica pela qual ele é identificado como sujeito ideológico, como é possível esclarecer no fragmento seguinte:

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).

Os sujeitos, em constante relação, assumem, pela linguagem/discurso, diferentes posições em uma ou várias formações discursivas e em uma 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 se pode ampliar a definição de discurso feita por Orlandi, a partir de Pêcheux como “efeito de sentido entre locutores” (ORLANDI, 2001, p. 21) para efeito de sentido, relacionado à historicidade na qual ele é materializado.

Assim, o discurso religioso constitui-se como um discurso cujo sentido dado pelo sujeito-universal é o mesmo com o qual o sujeito do discurso se identifica. Tal identificação é realizada através da tomada de posição do sujeito do discurso 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 do discurso.

O sujeito do discurso atribui-se o poder de determinar o significado dado aos enunciados do discurso religioso, uma vez que a representação funciona como um sistema de significação. O sujeito, então, adquire o poder de representar a voz de Deus. Nesses termos, a identidade do sujeito religioso constitui-se pelo modo como o sujeito se faz representar nesse discurso para construir sentidos de unidade e de homogeneidade.

Na instância interdiscursiva, considera-se 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. Nesta perspectiva, 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 ele posiciona o outro. Assim, *a gente* e *você* (SD18) marcam os papéis pelos quais o sujeito pode se representar, no discurso. Essa relação dinâmica da linguagem, provocada pelo sujeito do discurso, movimentará e conseqüentemente afetará sua posição no discurso.

Sendo assim, 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 do enunciador, em direção do centramento. Esse deslizamento constitui um sujeito baseado “numa concepção de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado” (HALL, 2006, p. 10), cuja identidade é inteira e fixa.

Desse modo, os pronomes *você* e *a gente* funcionam como um dispositivo discursivo que diz respeito ao modo de representação do sujeito do discurso. Por esse funcionamento discursivo, o sujeito do discurso representa o sujeito universal, realizando um movimento em que o sujeito universal se representa através de um processo de inclusão, de particularização ou de generalização⁶³ de posições-sujeito pertencentes à mesma formação discursiva, mas sempre com o intuito de centrar-se na posição do enunciante.

Assim, a representação do sujeito do discurso mostrada pelos pronomes *você* e *a gente*, nos enunciados das missionárias, indica um funcionamento discursivo cujo sujeito sintetiza todas as posições de representação na posição do enunciante. Essa estratégia discursiva compreende a ilusão do movimento da representação significando a fixidez do sujeito e o fechamento do sentido, no discurso religioso batista; movimento que, por sua vez, orienta para a unidade do sujeito e do sentido. O modo de representação das posições de sujeitos, então, organiza o discurso religioso como uma unidade originada no efeito da transparência dos sentidos.

Nessa compreensão, as formas gramaticais *você* e *a gente* funcionam como mecanismo discursivo, que, sob o domínio de saber do discurso religioso, constitui o sujeito e o sentido que identifica o fiel como aquele indivíduo capaz de submeter-se às leis de Deus, em busca da salvação eterna e que para isso deve viver sem pecados. O sentido circulante na formação discursiva religiosa alimenta a crença de que o homem não terá 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, ancorado no discurso da obediência; obediência às normas impostas pelo sujeito- Deus.

O centramento do sujeito faz trabalhar a repetição, 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 discurso religioso, partindo da posição do

⁶³ Orlandi (1989, p. 48) apresenta a organização das vozes, no texto, que é dado como uma unidade, como uma representação de enunciadores que podem ser: individual, genérico, universal, coletivo.

enunciante, aquele que diz *você/a gente* – referindo a missionária -, 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 mesma denominação religiosa. Então, o sujeito identificado à formação discursiva religiosa assume a posição do sujeito universal, no estatuto da representação.

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 sujeito para a posição de centramento é o efeito ideológico da negação da interpretação (ORLANDI, 1986) 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 como naturais. Assim, a ideologia naturaliza o que é produzido pela história (ORLANDI, 1996), fazendo parecer que não há historicidade, apagando-a.

Dessa maneira, o movimento dos sentidos e do sujeito em direção à unidade e centramento, através da representação, indica o apagamento da evidência da alteridade existente no discurso. Na formação discursiva religiosa, o movimento do sujeito em direção ao centramento significa o esforço para apagar os outros efeitos de sentido possíveis e contraditórios com o discurso da obediência que, inclusive, apregoa a submissão do fiel como uma dádiva necessária para a realização da sua salvação, inclusive, condicionando sua fidelidade e, conseqüentemente, sua entrada no céu, à contribuição mensal e regular de parte de seus rendimentos, conforme visto no capítulo II. O movimento de centramento objetiva à manutenção do sentido já-dado pelo sujeito universal, neste caso, Deus.

Assim, o apagamento dos sentidos possíveis é realizado a partir de um efeito do trabalho da memória discursiva (PÊCHEUX, 2007) 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, 1986, p. 89). Sendo assim, as ilusões do sujeito fazem-no reproduzir os sentidos circulantes no discurso religioso, ideologicamente constituído.

Na verdade, ao organizar os papéis da representação de modo a unificá-los na posição do enunciante, como já afirmado, ao mesmo tempo o sujeito realiza o processo de unificação do sentido, pois, para o sujeito do discurso religioso, não há possibilidade de interpretação; o que há é manutenção 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 foi dito, 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 (ORLANDI, 1986), isto é, de sujeito comum para a posição de enunciante escolhido por Deus, como um efeito da representação.

Nesse aspecto, o sujeito do discurso coloca-se como aquele que tem um dom, que foi escolhido divinamente, subvertendo sua condição de sujeito comum, pois atua como um intercessor dos homens diante de Deus. Na sequência discursiva a seguir, o enunciante coloca-se como um sujeito especial porque ele pode interceder “pelas almas perdidas”, isto é, as pessoas que são drogadas, viciadas, ou seja, pessoas “que vivem na ignorância da palavra”, pessoas que “estão sem Deus” pelas quais ele, e somente ele, pode fazer oração porque pertence a outro mundo, o mundo que não é o mesmo onde estão as pessoas que tem almas perdidas.

SD18 - Intercedo pelas almas perdidas que vivem na ignorância da Palavra e estão sem Deus, eu faço oração, como por exemplo, as pessoas que estão num mundo assim que se drogam, né? 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.

A partir da análise dos enunciados acima, pode-se afirmar que, através da representação submetida ao poder de Deus, concebe-se que 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 sujeito do discurso 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.

3.2.2 O Equívoco em ‘Ali Não Era o Meu Lugar’

Para o sujeito do discurso religioso as contradições não se evidenciam nos sentidos estabilizados sobre ser religioso. O efeito de estabilidade dos sentidos é materializado de diferentes formas para que ele acredite que a identidade constrói-se pela homogeneidade. Assim, da mesma maneira que não reconhece que “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados” (HALL, 2006, p. 13), o sujeito não sabe, porque esquece, que o sentido, longe de ser único, movimenta-se, isto é, constrói-se na heterogeneidade, o que abre o jogo entre o estabilizado e o sujeito ao equívoco, conforme é possível analisar através do advérbio *ali*, na sequência discursiva 19, abaixo.

SD19 - E aquilo foi despertando mais até que trabalhando com (inint) trabalhei numa empresa, numa loja de sapatos aqui de Salvador, mas sempre assim, inquieta. Sabia que eu não tava fazendo exatamente o que eu deveria fazer, me sentia só, muito mal no trabalho, chorava muito e determinado dia então, no ano de 98, 97, eu então decidi deixar a empresa. Interessante que aconteceu um detalhe interessante nessa minha decisão, na empresa que eu trabalhei, trabalhei durante oito anos nessa empresa de calçados, uma grande empresa até, por sinal, (xviii) *e eu era caixa e durante esse período, meu período de caixa, eu já não gostava, não é?* (xix) *Já não me sentia bem.* (xx) *Era como se eu tivesse fora do lugar,* (xxi) *ali não era o meu lugar,* (xxii) *eu me sentia muito mal, eu me sentia muito mal,* (xxiii) *chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair dali* (xiv) *e eu nunca sentia a direção de Deus ali.*

A materialidade da discursividade estabilizada em *ali*, nos enunciados a seguir, em (SD19):

Grupo 1:

- (xxi) *ali* não era o meu lugar
- (xxiii) chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair *dali*
- (xiv) eu nunca sentia a direção de Deus *ali*

É resultado do sentimento de inadequação⁶⁴ do sujeito em relação ao trabalho desenvolvido fora da religião quando se é identificado com o discurso que prega a unicidade do sentido para o trabalho.

Sentimento de inadequação que também está materializado nos enunciados marcados com a negativa, conforme os enunciados do grupo 2, mas também pode ser depreendido dos enunciados sem a marca no intradiscurso, como os enunciados do grupo 3, mesmo que não apresentem o locativo designador de espaço.

Grupo2:

- (xviii) e eu era caixa e durante esse período, meu período de caixa, eu já não gostava, não é?
- (xix) Já não me sentia bem

Grupo 3:

- (xx) Era como se eu tivesse fora do lugar
- (xxii) Eu me sentia muito mal, eu me sentia muito mal

Se, por um lado, os enunciados da sequência discursiva 19, do grupo 1 - (xxi), (xxiii) e (xiv) - constroem o sentimento de inadequação quanto ao lugar de trabalho; por outro, os enunciados do grupo 2- (xviii) e (xix) - e os do grupo 3 - (xx) e (xxii) - sinalizam para a justificativa do sentimento de inadequação do sujeito que pedia a Deus para ser promovido.

SD20 - (xxiv) *Então eu pedia para ser promovida, para ser vendedora, pra gerente e também nunca* (inint) (xxv) *sempre pedia pra Deus ou me tira **daqui** ou quero ser promovida, (xxvi) fico aqui o tempo todo e no ano que eu me decidi então ir pro seminário, eu recebi uma grande*

⁶⁴ O sentimento de inadequação é construído, também e, sobretudo, com as negativas, como se explicitará mais adiante.

promoção da empresa (inint) (xxvii) nem ser gerente, nem ser vendedora, ser primeira tesoureira da empresa (xii) e fui mesmo assim porque eu já tinha decidido que eu ia para o seminário que é a primeira parte da conversão missionária, você tem que se tratar, quem quer ser médico, ser engenheiro, tem que se preparar, a missionária também precisa ter um preparo ideológico, um preparo de base, um preparo da palavra.

A sequência discursiva 20, acima, traz pistas de que o sujeito acredita que a ‘conversão missionária’ efetiva um trabalho de preparação ‘da palavra’, através da participação no seminário. São pistas, também, da crença do sujeito de que os dois pedidos lhe são concedidos ao mesmo tempo.

Grupo 4:

- (xxv) sempre pedia pra Deus ou me tira **daqui** ou quero ser promovida
- (xxvi) fico **aqui** o tempo todo e no ano que eu me decidi então ir pro seminário, eu recebi uma grande promoção da empresa
- (xxvii) nem ser gerente, nem ser vendedora, ser primeira tesoureira da empresa ou ir para o seminário e ser missionária
- (xxviii) e fui mesmo assim porque eu já tinha decidido que eu ia para o seminário

Assim, os sentidos circulantes nos enunciados do grupo 4, notadamente em (xxv), significam que Deus lhe concedeu tanto a saída do lugar onde ele estava e rejeitava quanto a promoção como a ida para o seminário, conforme (xxvi). Esses sentidos indicam a contradição do sujeito de que sua escolha deriva da concessão de Deus aos seus pedidos, deixando-lhe a impressão de que sua decisão entre aceitar a promoção recebida ou ir para o seminário (xxvi) e (xxvii) apenas foi possível porque Deus decidiu.

Nesses termos, se pode dizer que o sentimento de inadequação materializado nos enunciados acima, em SD19, significa inadequação a um tipo de trabalho com o qual não tem identidade, isto é, um trabalho fora da religião, posto que a missionária acredita que a ida para o seminário “é a primeira parte da conversão missionária”. A inadequação, então, significa um lugar de identidade, posto que coloca o sujeito do discurso no lugar do trabalho missionário e, em consequência, traz o lugar do sentido estabilizado por missão.

3.3 A Representação Espaço-Temporal do Sujeito

Considerando-se as condições de produção em que são construídos estes sentidos, opera-se um deslocamento importante de espaço, que tira a missionária de um dado espaço e a coloca em outro, ou seja, o espaço de trabalho na religião; por isso, a missionária enuncia *ali*, dizendo-o como um espaço para não estar. É um já-dito que retorna como pré-construído (PÊCHEUX, 1995) com a forma linguística do advérbio *ali*, no intradiscurso, afirmando a existência do interdiscurso que é o lugar de constituição dos sentidos.

Na sequência discursiva 19, acima, a insatisfação do sujeito é materializada como uma representação dada por *ali* não apenas espacial, mas também temporal. Para Orlandi (1990, p. 43), quando se pensa o sentido “o tempo é o da fugacidade. O sentido não se deixa pegar. Instável, errático. O sentido não dura. O que dura é seu ‘arcabouço’, a instituição que o fixa e o eterniza. Ele, no entanto, se move em outros lugares.”.

Enquanto elemento da discursividade, o advérbio coloca o sujeito não só em um espaço que ele recusa, mas o movimenta no tempo, para antes e depois da conversão, porque o discurso não é “independente das redes de memória e dos trajetos sociais nos quais ele irrompe” (PÊCHEUX, 1995), ao contrário, ele ‘desestrutura’ e ‘reestrutura’ os sentidos que lhe estão ‘filiados’, provocando o seu deslocamento.

Para Pêcheux, (1995), “todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-hisóricas de identificação”. Assim, o efeito de sentido de inadequação significa, também, o discurso como um lugar de domínio de memória que o constitui, estabelecendo sua relação com outros discursos que, por sua vez, significam pontos de deriva possíveis, inscritos na rede de memória como efeito do deslocamento dos sentidos.

Na perspectiva da temporalidade dos processos discursivos, o enunciado *ali* coloca o sujeito em épocas diferenciadas da enunciação, isto é, em distintas condições de produção dos sentidos, ou seja, em um antes e um depois que constituem sentidos diferentes para o trabalho que pode ser estabelecido como ser um trabalho de missões ou ser um trabalho secular; sendo que essa temporalidade também significa uma posição do sujeito no discurso.

Courtine (2006), referindo-se ao modo de enunciação no discurso político, dirá que a posição é assumida mediante uma imposição ‘de uma ordem do discurso’ ao sujeito. Os

sentidos dados por *ali* como efeitos de sentidos espaço-temporais, dizem respeito a posições do sujeito que se podem realizar como antes e depois de sua conversão à religião.

O estabilizado *ali*, nos enunciados (SD19) (xxi) “*ali não era o meu lugar*”, (xxiii) “*pedia a Deus para sair dali*”, (xiv) “*eu nunca sentia a direção de Deus ali*” não relaciona apenas um espaço e um tempo na enunciação. O advérbio *ali*, também, coloca uma relação espaço-temporal que define a subjetividade, colocando-a, por sua vez, em relação a um antes e um depois, articulados a um outro enunciado anterior, que funciona em razão da ordem imposta pelo discurso de determinadas condições de produção que colocam em relação elementos de domínio de saber de formações discursivas que podem ser de aliança ou de contradição.

A forma linguística *ali*, analisada como categoria da discursividade, então, gera o efeito de sentido de separação, ou seja, efeito de sentido de não-identificação/identificação, ou seja, de um lado, um antes; do outro, um depois que funciona como memória, sendo que a memória já significa uma filiação nas redes de sentidos, significando, nessa forma material, a relação da língua (a falha) e da história. Em Achard (2007, p. 14), sobre a memória, se pode considerar que o funcionamento do discurso

supõe que os operadores linguageiros só funcionam com relação à imersão em uma situação, quer dizer, levando-se em consideração as práticas de que eles são portadores. De outro modo, o passado, mesmo que realmente memorizado, só pode trabalhar mediando as reformulações que permitem reenquadrá-lo no discurso concreto face ao qual nos encontramos.

Assim, por um lado, a forma gramatical *ali* funciona como um pré-construído, enquanto efeito constitutivo do interdiscurso, no intradiscurso, que, por sua vez, funciona como a memória que significa não só a presença de outro discurso no discurso, mas também um efeito de sentido de lembrança e, por outro lado, funciona como um efeito de separação, de divisão. O *ali* institui a relação espaço-temporal, considerando-se que “compreender a temporalidade significa atentar para as *diferentes temporalidades inscritas no discurso*, mostrando as relações entre elas e os efeitos de sentidos que aí se produzem”. (HORTA NUNES, 2007, p. 3760, grifo nosso).

Como já explicitado, este efeito de sentido não é construído tão somente pelos elementos formais, posto que, enquanto elemento de discursividade o advérbio *ali*, em:

(xxi) *ali não era o meu lugar*

(xxiii) chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair *dali*

(xiv) eu nunca sentia a direção de Deus *ali*

Retirados do Grupo 1, de (SD19), acima, não tem tão somente valor próprio, distintivo, exclusivo de locativo.

Esses sentidos, por sua vez, são encontrados nos enunciados exemplificados abaixo, quando a missionária enuncia o advérbio *aqui*. Assim, em SD21, afirma-o como lugar – em Ituberá – onde trabalha como missionária com adolescentes.

SD21 - Desde quando? Eu trabalho com adolescentes desde 97, antes de vim para *aqui* eu trabalhava em Jequié com adolescentes e *aqui* eu trabalho com adolescentes.

Ou, ainda, SD22, quando ela expressa que trabalhou em uma loja de sapatos, em Salvador.

SD22 - E aquilo foi despertando mais até que trabalhando com (inint) trabalhei numa empresa, numa loja de sapatos *aqui* de Salvador, mas sempre assim, inquieta.

Ou até mesmo em SD23, quando a missionária narra sobre o trabalho no presídio Lemos de Brito, também significando lugar - em salvador.

SD23 - Tem muitos missionários, tem o grupo grande de evangélicos hoje de trabalho que dá assistência ao presídio, então nessa questão o presídio ele é, principalmente o *daqui* de Salvador que é a penitenciária Lemos de Brito.

Nesses enunciados, o *aqui* não traz um efeito de lembrança-separação ou de identificação/não-identificação posto que não comporta o sentido de temporalidade, presente em *ali*, (xxi), (xxiii) e (xiv), retirados do grupo 1, da sequência discursiva 19, acima. Nas sequências discursivas 21, 22 e 23, a marca discursiva trazida pelo advérbio assegura a compreensão de locativo, situando o sujeito do discurso em um lugar físico onde se encontra, conforme o exercício da hermenêutica da forma gramatical adverbial.

Em outros enunciados, entretanto, o advérbio *aqui* agrega o sentido de temporalidade, de acordo com (xxv), Grupo 4, de SD20, acima, conforme as condições analisadas em relação ao advérbio *ali*.

(xxv) sempre pedia pra Deus ou me tira **daqui** ou quero ser promovida

É importante salientar que estas formas gramaticais não perdem sua acepção de locativo, conforme as análises classificatórias próprias da tradição da gramática e da lingüística.

Em referência à variação de seu uso (*ali/aqui*) e considerando a sua discursividade, o sujeito do discurso movimenta a temporalidade, referindo-a como presente e como passado. Portanto, relativamente ao tempo presente da discursividade, o advérbio *aqui* constrói o tempo presente; enquanto que *ali* constrói o tempo passado. Nesta direção de análise, no intradiscurso, *aqui/ali* opõem, então, uma temporalidade presente, conforme (xxv) e (xxvi), abaixo, do grupo 4, de SD20:

(xxv) sempre pedia pra Deus ou me tira **daqui** ou quero ser promovida

(xxvi) fico **aqui** o tempo todo e no ano que eu me decidi então ir pro seminário, eu recebi uma grande promoção da empresa

A uma temporalidade anterior, inscritas no discurso, conforme grupo 1, abaixo, de SD19:

(xxi) *ali* não era o meu lugar

(xxiii) chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair *dali*

(xiv) eu nunca sentia a direção de Deus *ali*

Tal separação representa o momento sociopragmático em que o sujeito teve que tomar a decisão de ir para o seminário (grupo 4, de SD20, acima), conforme se pode exemplificar em (xxviii), também de SD20:

(xxviii) E fui mesmo assim porque eu já tinha decidido que eu ia para o seminário.

Isto é determinado pela temporalidade dada como um fato discursivo, considerando-se o lugar da formação discursiva à qual pertence o sujeito e não pelas construções linguísticas que, no entanto, o afirmam. Nos enunciados em análise, é o sentido de unidade, dado pelo fato

de ter-se tornado uma crente, que a impede de aceitar aquele como um lugar para ela estar porque o lugar que lhe é dado é outro. Portanto, o advérbio *ali*, em (xxi), - e também o advérbio *aqui*, em (xxv) e (xxvi) - adquire outros sentidos para além daquele de locativo quando analisado como um saber interdiscursivo, como um pré-construído, posto que é, sobretudo, uma designação discursiva trazida pela memória.

Assim, no plano do intradiscorso, o efeito de sentido de separação, ou seja, de não-identificação/identificação com uma dada formação discursiva é operado pelas construções linguísticas formais; no plano do interdiscorso, tal efeito é operado pela memória discursiva e produz, por sua vez, o efeito discursivo da contradição para a palavra *trabalho*.

Devido à contradição dada pelo aspecto espaço/temporal, instalado por (xxi) “*ali* não era o meu lugar”, (xxiii) “chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair *dali*”, (xiv) “eu nunca sentia a direção de Deus *ali*” - na sapataria onde a missionária trabalhava e também pelo par dicotômico antes/depois da conversão -, o sujeito não percebe o outro sentido para o trabalho o qual lhe atravessa a formação discursiva; sentido que lhe é dado como o avesso daquele que ele atribui para o trabalho – trabalho de missões -, uma vez que acredita que o seu trabalho na igreja difere do trabalho secular; sentido que lhe é dado como memória, mas que ele nega, como se explicará mais adiante com a (de)negação discursiva.

O trabalho executado fora da igreja, impõe ao sujeito o sentimento de inadequação, posto que essa é uma posição espaço/temporal que ele acredita exterior e conflitante àquela permitida pela sua formação discursiva. Nesses termos, *ali* coloca a formação discursiva e seu domínio de saber em relação com a sua exterioridade. Devido à posição discursiva ocupada, o sujeito acredita que o sentido secularizado de trabalho não é um sentido autorizado pela sua formação discursiva, quer seja, ele acredita que um tal sentido situa-se em outra formação discursiva, que lhe é conflitante.

Desse modo, de acordo com o funcionamento discursivo do advérbio *ali*, nos enunciados em análise, para o sujeito do discurso o sentido pré-construído (o interdiscorso) materializado como forma linguística adverbial ‘*ali*’, realiza a separação entre o mundo secular e o mundo religioso, de modo que o sujeito nega o primeiro como um lugar adequado para a missionária estar/trabalhar, posto que como crente ela deve viver coerente com as exigências de conduta da sua religião. Esse funcionamento opera-se através da representação

espaço-temporal do advérbio *ali*, dada pelo interdiscurso, no intradiscurso e que ocorre para o sujeito como o efeito imaginário de unidade.

A separação operada nos enunciados marcados por *ali* como um processo de temporalidade discursiva configura uma tomada de posição pelo sujeito do discurso como resultado do seu desdobramento, originário de sua interpelação pela formação discursiva da religião e, conseqüentemente, por uma formação ideológica, com a qual se identifica e que o submete aos efeitos de sentido dados pelo trabalho de missões.

Em decorrência da identificação, por um lado, o sujeito é tomado pela ilusão derivada da tomada de posição do bom sujeito (PÊCHEUX, 1995); ilusão que o constitui como plenamente identificado com o domínio de saber do discurso religioso. Neste discurso, por outro lado, a contradição efetiva-se com a inscrição de discursos outros na formação discursiva religiosa, mas cujos sentidos são apagados, apagamento esse originário da ilusão discursiva dos esquecimentos (PÊCHEUX, 1995).

A tomada de posição do bom sujeito implica em limites devido à contradição estabelecida, e, como consequência, o sujeito rejeita a identidade ligada ao trabalho não-religioso (trabalho secular). Assim, ele acredita ter abandonado os sentidos identificados com essa formação discursiva e assumido os relativos à formação discursiva com a qual agora está identificado – “*ali*”, no trabalho secular, no trabalho fora da religião “*não era o meu lugar*”.

No âmbito do discurso, o sujeito evidencia o seu modo de trabalho, marcando-o intradiscursovamente como *ali*, ao tempo em que ao enunciá-lo traz sentidos que se contrapõem, posto que trabalhar/não trabalhar na/para a religião impõe ao sujeito o sentimento de satisfação/insatisfação. O sujeito, então, constrói o outro, mas como excluído. Esse outro recusado significa, portanto, a recusa do espaço identificado com o trabalho secular significando, também, a contradição com o domínio de saber do discurso religioso, com o qual o sujeito passa a identificar-se.

Nos termos de análise desenvolvida nesta seção, a separação dada em (xxi) “*ali* não era o meu lugar”, (xxiii) “chorava e pedia a Deus para sair *dali*”, (xiv) “eu nunca sentia a direção de Deus *ali*” significa a recusa do sujeito em relação ao sentido dado como trabalho secular – *ali*, em um trabalho que não é um trabalho na/para a religião; *ali*, em um trabalho fora da religião. Isto é, *ali* - que não é na sapataria - funciona metaforizado como fora da

religião, ou seja, estar/trabalhar fora da religião. Dessa posição, o sujeito realiza o efeito da uniformidade e da homogeneidade, de onde ele opera a estabilidade dos sentidos desejados, na formação discursiva religiosa, isto é, o sujeito opera o sentido de missão como forma de realização do trabalho desenvolvido exclusivamente na/para a religião.

No exame dos três modos diversos de se relacionar com a produção do conhecimento, Pêcheux (1995) configura as “tomadas de posição do sujeito” que mostram o trabalho de “recobrimento-reprodução-reinscrição” do sujeito em relação ao saber de uma dada formação discursiva, como a inscrição do interdiscurso, no intradiscurso. Orlandi (2005, p. 60), ao definir interdiscurso, reafirma o sentido como dado antes, em outro lugar. Para a autora “o interdiscurso é o conjunto de dizeres já ditos e esquecidos que determinam o que dizemos, sustentando a possibilidade mesma do dizer. Para que nossas palavras tenham sentido é preciso que já tenham sentido”.

Isto é, o interdiscurso do mesmo modo que determina os dizeres que podem ser ditos, também determinam aqueles que não podem ser ditos em uma dada formação discursiva, o que significa que ela é atravessada pela discursividade, ou seja, por efeitos de sentidos que significam efeitos de confronto.

CAPÍTULO 4

4 CORDEIRO DE DEUS⁶⁵, OBREIROS DE DEUS

Nas seções deste capítulo explicitam-se os efeitos de sentido da assistência social, da educação e da profissionalização, resultados da heterogeneidade do discurso, demonstrando-se que tais efeitos realizam o movimento contraditório das posições do sujeito, que constroem a homogeneidade e a heterogeneidade dos sentidos. A contradição, nessas condições, explicita a presença da alteridade no discurso do sujeito religioso que possibilita a ‘desestruturação-reestruturação’ das redes de sentidos.

4.1 No Movimento do Sujeito “A Meta é a Evangelização”: as Imagens do Evangelizador

As missionárias desenvolvem os trabalhos de missões de duas formas básicas. Algumas missionárias realizam trabalhos internos, ou seja, dentro da própria igreja que freqüentam, isto é, nos templos ou nos lugares onde eles funcionam, tais como coordenação de eventos, escola bíblica dominical, trabalhos 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 até mesmo visitas às casas das famílias do(a) novo(a) convertido(a). Ou, ainda, desenvolvendo projetos de diversas vertentes em lugares distantes, quando muitas vezes os missionários têm a tarefa de organizar uma nova congregação e depois uma nova igreja.

Quando o trabalho é realizado nos templos ou dirigido a recém convertidos ou novos batizados a evangelização objetiva o fortalecimento da fé dos seus membros. Quando o trabalho de missões é realizado fora dos templos quer seja em trabalhos dirigidos a pessoas próximas geograficamente quer seja em viagens para alcançar populações distantes, tem como meta principal divulgar o evangelho com o intuito de pregar a palavra de Deus para cristianizar.

Na primeira situação, todas as pessoas são identificadas com a mesma formação discursiva, visto que o evangélico missionário representa o sujeito do discurso religioso; na última, o interlocutor não é identificado com a formação discursiva do sujeito, vez que nesta

⁶⁵ “No dia seguinte João viu a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo.” (João 1: 29). “E, vendo passar a Jesus, disse: Eis aqui o Cordeiro de Deus.” (João 1 : 36). (Bíblia Sagrada – Versão Digital).

especificidade a palavra deverá ser levada pelo cristão, pelo evangélico, pelo missionário para quem não a conhece, para o ‘não-evangélico’. Isto será determinante para a efetivação da ‘meta’ do missionário que é promover a conversão do interlocutor, como se explicitará através das sequências discursivas a seguir. No intradiscorso, a evangelização ocorre de maneiras diferentes, reconhecendo-se as especificidades de cada uma das formas de desenvolver o trabalho religioso.

SD24 - É fazer a vontade de Deus, vontade de levar a Palavra porque (xxix) *existe missionário que trabalha dentro da Igreja*, já algo específico porque existem várias áreas específicas, (xxx) *existe um tipo de missionário que são treinados para trabalhar fora da Igreja*, no caso hoje tá aqui, entendeu?

A sequência discursiva, acima, refere-se ao trabalho de missões que é desenvolvido fora ou dentro dos templos, na sua organização de modo geral, tais como em eventos, cultos, batizados, casamentos, e em atividades referentes a sua manutenção como, por exemplos, a parte da contabilidade, e do espaço físico como limpeza, etc.

Assim, ou ele é desenvolvido fora dos templos,

(xxix) existe um tipo de missionário que são treinados para trabalhar fora da Igreja.

Ou é desenvolvido dentro dos templos,

(xxx) porque existe missionário que trabalha dentro da Igreja,

No entanto, para o missionário não há diferença quanto ao lugar onde ele realiza a atividade, vez que o trabalho que ele executa é compreendido como uma missão. Ou seja, o fiel não trata de modo diferente o trabalho religioso, quer ele seja realizado fora ou dentro do espaço físico da igreja; para este religioso, o seu trabalho religioso será sempre uma missão que ele terá que cumprir e que lhe foi dada pelo poder de Deus. Existem, no entanto, diferenças sutis quando o trabalho religioso é realizado fora ou dentro do templo; essas diferenças estão relacionadas à natureza do trabalho a ser executado. O trabalho dentro do templo objetiva à organização cotidiana, rotineira do espaço físico e da dinâmica dos cultos. Além dessas, existem aquelas ações que envolvem, por exemplo, reforma, ampliação ou

manutenção do templo. Dizendo de outro modo, são ações que visam à dinâmica cotidiana dos membros da comunidade religiosa, objetivando ao seu bem-estar, sua vida, sua rotina, sua unidade. Neste tipo de trabalho, o missionário deve cuidar, inclusive, dos eventos a serem realizados em função de datas comemorativas, como o Natal, por exemplo. Em uma palavra, são ações voltadas para as atividades do templo cujo objetivo é reforçar, manter forte e acesa a fé dos convertidos e/ou batizados⁶⁶.

O trabalho fora da igreja tem sua ação geralmente voltada para pessoas que não são membros da denominação religiosa à qual pertence o sujeito. Essas ações procuram atingir pessoas que, sob o ponto de vista do religioso, estão necessitando de ajuda que geralmente advém sob a forma da pregação e da divulgação d' "A palavra" de Deus, relativas à denominação do missionário, que, no entanto, são associadas a ajuda de diversas natureza.

SD25 - Primeiro de tudo foi trabalhar para ajudar pessoas, não é? Sobretudo
(xxx) *ajudar as pessoas, proteção espiritual, ter um encontro com Cristo.*

Se no trabalho dentro dos templos pode-se destacar a preparação do espaço para o acolhimento dos seus membros e convidados, configurando-se como um trabalho coletivo, voltado para o próprio grupo. No trabalho desenvolvido fora do espaço físico da igreja, o foco é o outro para quem a ação é dirigida, ou seja, evidencia-se um trabalho do fiel para o não-fiel. Esse tipo de trabalho fundamenta-se no princípio da existência de um interlocutor que, de modo geral, não pertence à mesma denominação religiosa do missionário; aquele será potencialmente sempre uma pessoa a ser conquistada para Deus e até mesmo para ser convertida⁶⁷. Como disse Courtine (2006, p. 84), referindo-se ao discurso político, "a intenção é menos explicar ou convencer, mas seduzir ou conquistar."

O trabalho missionário, segundo depoimentos, por um lado, realiza-se sob a forma de voluntariado, sem recebimento de 'auxílio' pelo missionário; por outro, vinculado às contribuições originadas do dízimo, os mecanismos de remuneração pelos trabalhos desenvolvidos na/para a igreja são variados. Como uma forma de síntese, em sua relação com o recebimento do auxílio se pode dividir os missionários em três grupos:

⁶⁶ Existem convertidos que não são batizados. O batismo é realizado mediante um ritual, geralmente fora do templo, quando o fiel terá sua cabeça imersa em água. O batismo por imersão provocou uma cisão entre católicos e 'evangelizadores', antes mesmo do advento da Reforma Protestante.

⁶⁷ Por vezes, durante o culto religioso, o participante que o assiste e não pertence à denominação evangélica é convidado a se converter, sob a forma de chamamento geral, como exemplificado na tentativa de paráfrase do convite do Pastor: se existe alguém que deseja se converter esta é a hora, pois Deus o chama, irmã, irmão.

1. Recebe o ‘auxílio’/‘sustento’ através da igreja na qual congrega e trabalha na igreja (no templo). Esse grupo recobre os fiéis que desenvolvem trabalhos de acordo com a necessidade que o ‘auxílio’ tem para sua subsistência, ou seja, para um primeiro grupo de missionários não ter nenhuma forma de renda fora da igreja será determinante para desenvolver trabalhos na igreja para os quais recebe remuneração, sob o nome de “auxílio”;
2. Recebe o ‘auxílio’ através da igreja na qual congrega e trabalha fora do templo;
3. Recebe o ‘auxílio’ através da Convenção à qual a Igreja que congrega é filiada. Como já explicitado, os missionários desenvolvem trabalhos na/para a religião sob as mais variadas formas de atividades.

Muito embora haja o recebimento do ‘auxílio’, o envolvimento do fiel com atividades religiosas constrói no sujeito a ilusão de que o trabalho missionário⁶⁸ desenvolvido não o vincula ao trabalho secular, levando-o, inclusive, a acreditar rejeitar esse modo de trabalho.

Os textos das missionárias afirmam que o trabalho de missões tem como objetivo principal a evangelização, o conhecimento pelo homem da palavra de Jesus, conforme as sequências abaixo:

SD26 - É esse, pregar o evangelho, é uma missão linda que só você realmente quando se encontra com Jesus acontece isso.

SD27 - A meta é a evangelização, (xxxii) é que o homem conheça a Jesus Cristo, que ele mude de vida, conhecendo Jesus haja uma mudança radical nele, no seu caráter (inint) (xxxiii) então, nosso carro chefe nessa missão é que o homem seja salvo, conheça Jesus, é a evangelização mesmo, (xxxiv) falar do amor de Deus, pregar o evangelho, então é o nosso carro chefe é a gente falar por isso.

SD28 - A meta é aceitar Cristo como Salvador de suas vidas.

No enunciado abaixo, a missionária parafraseia ‘a evangelização’ formulando-a como para “levar a palavra”:

⁶⁸ É importante lembrar que a missionária que não obtém remuneração pelo trabalho (a missão) desenvolvido na/para a igreja mantém relação estreita com as formas tradicionais do capital, haja vista a igreja não ter trabalho para todos os fiéis. Como dito anteriormente, a igreja instituiu sua forma própria de seleção, primeiro com o discurso da vocação e depois com o discurso de missiologia que são as formas de qualificação dadas em cursos e seminários, a exemplo dos cursos de Bacharelado em Psicanálise e cursos de Missiologia.

SD29 - (xxxv) *A tarefa do missionário é levar a Palavra de Deus para as pessoas que não conhecem. É ajudar as pessoas, é treinar as pessoas, tipo assim, é muito amplo esse trabalho, tipo assim, no meu caso, eu levo a Palavra de Deus aos grupos, trago esses grupos para a Igreja, eu discípulo o ensinamento da Bíblia, eu treino eles na liderança para futuramente eles trabalhem com líderes dentro da Igreja.*

Assim, o trabalho desenvolvido pelos missionários tem objetivo específico que é a evangelização, “a meta é a evangelização”, isto é, a divulgação da palavra de Deus para quem não é evangélico, conforme a sequência 25(a), abaixo, que está parafraseada sob a forma “para ajudar as pessoas”.

SD25(a) - Primeiro de tudo foi trabalhar para ajudar pessoas, não é? Sobretudo *ajudar as pessoas*, proteção espiritual, ter um encontro com Cristo.

Ou também pode ser formulado sob o modo parafrástico de dar conhecimento ao homem sobre Jesus, conforme a sequência discursiva 27, acima, como em:

(xxxii) *É que o homem conheça a Jesus Cristo, que ele mude de vida, conhecendo Jesus haja uma mudança radical nele, no seu caráter.*

De todos os objetivos narrados, a missionária destaca aquele que ela acredita ser a consequência dos outros objetivos, ou seja, a salvação daquele que “conhece Jesus” e o conhecendo “mude de vida”; a este objetivo – “*que o homem seja salvo*” - ela chama de “carro chefe” da missão, de acordo com (xxxiii), a seguir, de SD27, acima.

(xxxiii) *Então, nosso carro chefe nessa missão é que o homem seja salvo, conheça Jesus, é a evangelização mesmo, falar do amor de Deus, pregar o evangelho, então é o nosso carro chefe é a gente falar por isso.*

Quando pronunciam sobre quais são as metas do trabalho do missionário, geralmente a missionária afirma que a meta nunca é atingida, que o objetivo nunca é alcançado porque este tipo de trabalho nunca é concluído, pois em um trabalho de evangelizar tem sempre algo a ser feito.

SD30 – (xxxvi) *Eu acho que a gente nunca sabe que ele tá concluído porque sempre tem coisas a gente fazer.* Eu trabalho com adolescente, tudo bem, mas não é porque eu trabalho com adolescente que eu vou deixar os adultos se perder, certo? (xxxvii) *Então sempre tem algo, algo pra gente fazer.* Às vezes eu tô com os adolescentes, eu trabalho com adolescente, mas tenho que me preocupar com as famílias dos adolescentes, aqueles que são evangélicos e aqueles que não são evangélicos, (xxxviii) *a gente tá sempre trabalhando, sempre tem alguma coisa a fazer.* (xxxix) *Eu acho que num trabalho assim de evangelizar, missionário, sempre tem algo a fazer, nunca a gente tá assim, realizado.*

O sentido de tarefa inacabada é reafirmado pela pastora Valdilene Gabriela⁶⁹ que através de sua “Apostila de Teologia: (Missiologia)”, em nome da FATI⁷⁰ (Faculdade Teológica Internacional), convoca os membros de diferentes denominações para realizar matrícula para um curso de missiologia. Para ajudar a convencer os fiéis sobre a necessidade da preparação em missiologia para realizar o trabalho de missões pelo mundo, ela diz como argumento:

Muitos de nós pode equivocadamente imaginar que já se pregou o Evangelho o bastante ao redor do mundo. Pode-se chegar a esta errônea conclusão tendo por base, por exemplo, a proliferação do uso dos meios de comunicação de massa no Evangelismo mundial. Então, com tal pensamento em mente, o ímpeto missionário, tragicamente, tem diminuído em cristãos e igrejas do mundo inteiro. (COMAPSL, 201-)⁷¹.

O texto da Pastora reafirma a necessidade de desenvolver o trabalho de missões que é um trabalho nunca concluído. Logo no início do texto, ela define os objetivos do curso de missiologia que são compreender o valor do trabalho de missões e que este trabalho é sempre inacabado: “Ao final deste estudo o missionário poderá compreender o valor de missões no mundo atualmente. Poderá também observar que a tarefa missionária está inacabada.”⁷²

⁶⁹ “Ministra do Evangelho, Professora e mestre em Teologia, Presidente da FATI, Presidente da COMAP (Convenção do Ministério Apostólico e Profético Sholom La Rhema.” (Cf. o site da COMAP: <http://www.comapsl.com>. Acesso em: 18 maio 2010).

⁷⁰ A FATI tem endereço no Rio de Janeiro. “É filiada à COMAP que é uma Convenção Interdenominacional de ministros e obreiros evangélicos.” (Disponível em: <http://www.comapsl.com>. Acesso em: 18 maio 2010).

⁷¹ Cf. Apostila de Teologia, p. 2. Disponível em: <http://www.comapsl.com>. Acesso em: 18 maio 2010

⁷² Cf. o site <http://www.comapsl.com>. Acesso em: 18 maio 2010, apostila de Teologia, p. 2.

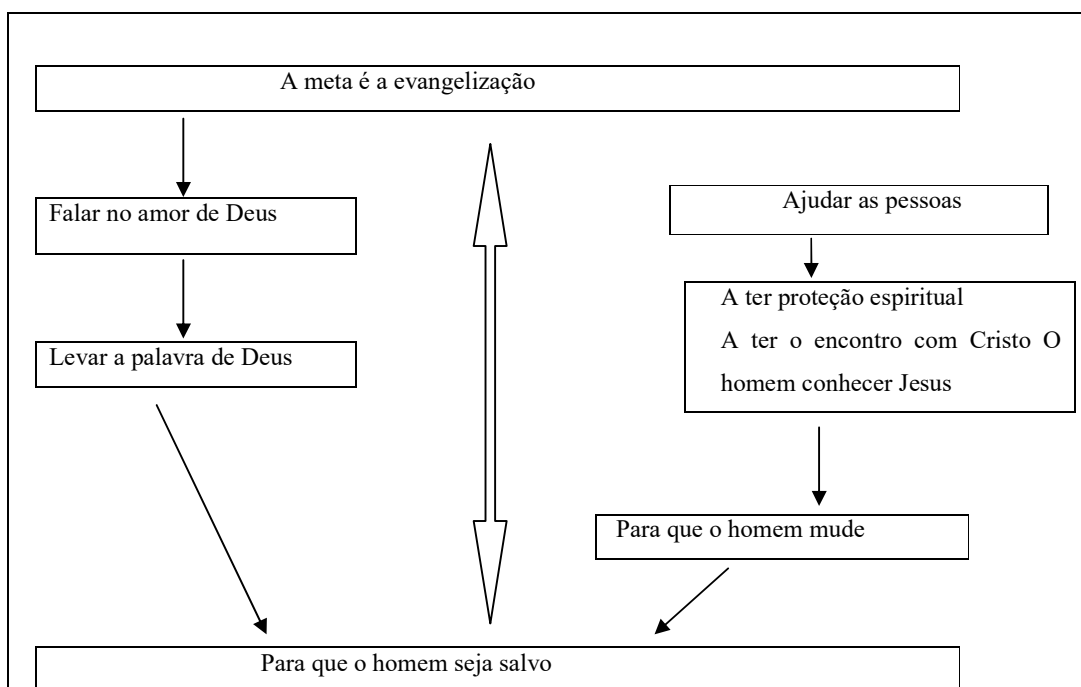
De modo contraditório, os textos das missionárias evidenciam que elas acreditam que o trabalho de missões tem algumas metas a serem conquistadas, mesmo reconhecendo que ele nunca está concluído (SD30, acima).

(xxxvi) Eu acho que a gente nunca sabe que ele tá concluído porque sempre tem coisas a gente fazer

(xxxvii) Então sempre tem algo, algo pra gente fazer.

Assim, de acordo com as sequências discursivas das missionárias (de SD26 a SD29, acima), quanto aos objetivos visados pelo trabalho de missões, pode-se organizá-los constituindo uma certa hierarquia:

Quadro 5 - Gráfico Sinótico A



Fonte: Autora, 2010.

O Gráfico Sinótico A, acima, dado pelo conjunto dos enunciados, permite analisar o discurso batista proferido pelas missionárias sob a aparência de duas metas cujos sentidos são o mesmo, ou seja, de repetição porque são construídas com o mecanismo discursivo da paráfrase, no intradiscurso, quer sejam:

(A) a meta da evangelização (SD27)

(B) a meta da salvação (SD27)

O sujeito as constrói tomado pela evidência da reprodução do discurso dado pelo efeito de sentido de divulgação da palavra, como uma obrigação do religioso. Assim, por um lado,

falar no amor de Deus (SD27)

levar a palavra de Deus (SD29)

ajudar as pessoas (SD25)

- a) a ter proteção espiritual
- b) a ter o encontro com Cristo
- c) o homem conhecer Jesus

Servem como meios para alcançar a finalidade que é evangelizar, conforme (A) “A meta é a evangelização”. Por outro lado, de acordo com (SD27), acima,

(xxxii) é que o homem conheça a Jesus Cristo, que *ele mude de vida*, conhecendo Jesus haja uma mudança radical nele, no seu caráter

Institui-se como meta para a conversão, conforme (B) “Para que o homem seja salvo”.

Sendo assim, os objetivos da “evangelização” e da “salvação” reproduzem, no sujeito interpelado pela ideologia religiosa, o objetivo de todo cristão de “levar a religião aos outros”, conforme ORLANDI (1987), citada acima, como tarefa missionária, mas a religião de uma dada denominação. Este objetivo pode ser entendido como alcançado quando colocado em relação com o momento em que o seu interlocutor ‘aceita Jesus’, convertendo-se à denominação do missionário que o interpela, assujeitando-se à ideologia da denominação religiosa do sujeito.

Neste entendimento, evangelizar significa tanto o propósito de todo cristão para o não-cristão, a missão de pregar a palavra, conforme SD27, acima, isto é,

(xxxiv) falar do amor de Deus, pregar o evangelho, então é o nosso carro chefe é a gente falar por isso.

como também significa, de acordo com SD28, acima, que o não-cristão aceite a salvação

SD28(a) - A meta é aceitar Cristo como Salvador de suas vidas.

Desse modo, para que a evangelização possa ser significada como meta integrada a um trabalho de missões, ela concretiza-se através de diferentes modalidades sócio-educacionais que resultam em sua penetração em diversos domínios discursivos aos quais o discurso da evangelização recorre, conforme SD29, acima.

(xxxv) A tarefa do missionário é levar a Palavra de Deus para as pessoas que não conhecem.

Isto significa que para alcançar as metas do trabalho de evangelização o missionário põe em movimento a ideologia das relações entre o missionário e o não-cristão, através da instituição religiosa, de modo que tais metas são dadas pela ilusão do sujeito de estar na origem do que é dito.

Deste modo, os processos de discurso que materializam a ideologia religiosa, definem o missionário como parte do que se imagina sobre o trabalho de missões e isto é constitutivo do *ethos* do missionário batista o qual é um construto ligado ao ato da enunciação. O trecho de Maingueneau (1993) esclarece que o *ethos* não é dito explicitamente, mas mostrado no discurso.

O que o orador pretende ser, ele o dá a entender e mostra: não *diz* que é simples ou honesto, *mostra-o* por sua maneira de se exprimir. O *ethos* está, dessa maneira, vinculado ao exercício da palavra, ao papel que corresponde a seu discurso, e não ao indivíduo “real”, (apreendido) independentemente de seu desempenho oratório: é portanto o sujeito da enunciação uma vez que enuncia que está em jogo aqui. (MAINGUENEAU, 1993, p. 138)

O *ethos*, neste contorno, visa a mostrar a imagem do enunciador, durante a enunciação. Assim, a imagem do missionário como aquele “*que deixa tudo por amor a Jesus*” (SD1), significa o efeito da ideologia da religião. Ideologia que instituirá o significado do trabalho de missões, em um discurso que funciona para que isto seja significado como uma necessidade social. O discurso dos missionários instituirá essa condição atribuindo uma concepção de evangélico batista que trabalha o controle dos sentidos do discurso pela exclusão/inclusão, sob diferentes modalidades, mas, sobretudo, pela interdição.

Foucault (2005, p. 9) argumenta que a exclusão pela interdição é o mais familiar procedimento de controle do discurso, dizendo que “sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa.”. Por sua vez, Eni Orlandi (1986) trata a interdição como

um mecanismo da censura, cujos efeitos foram politicamente interditados. A autora dirá que, para além do fato de que falar é esquecer para que surjam novos sentidos, falar é também “esquecer apagando os novos sentidos que já foram possíveis mas foram estancados em um processo histórico-político silenciador.” (ORLANDI, 1986, p. 61-62). Ao lado da interdição dos sentidos, o discurso dos batistas institui também a inclusão e fixação de certos sentidos que são efeitos que produzem um *ethos* que funciona como um elemento constitutivo deste sujeito, efeitos impressos em “*que deixa tudo por amor a Jesus*” (SD1).

De acordo com Orlandi (1990), a religião é uma das vias pelas quais se pode domesticar a diferença. Ainda de acordo com Orlandi (1990, p. 57), outras formas de domesticação da diferença dão-se pelo conhecimento (a ciência) e pela mediação (política social) que não deixa de afirmar a articulação dessas três modos de domesticação da diferença.

4.1.1 Evangelizar pela Imagem da Assistência Social

O trabalho de missões, com os contornos de abrangência e expansionismo que lhes são característicos, desdobra-se em variadas formas de fazer-se, mesclando o discurso da evangelização com outros domínios discursivos, marcando a heterogeneidade própria a todo discurso e que afirma a contradição que lhe é inerente. Apesar disso, tal articulação resulta em um tipo de efeito de sentido que é peculiar ao discurso religioso, ou seja, resulta em um efeito de sentido próprio ao discurso do voluntariado, da filantropia que o reorganiza em direção à homogeneidade.

Uma vertente bastante forte, resultado desse desdobramento do trabalho missionário desenvolvido pelos batistas fora dos templos é a da ação social, como o afirma o sujeito na sequência discursiva a seguir.

SD31 - A gente começa a entender que Deus é a fonte da nossa existência. É a razão do nosso viver. (xl) *O missionário trabalha na área social.* (ii) O missionário, acima de tudo ele tem que amar a seu próximo, ele tem que pregar a Palavra e também procurar (xli) *dar uma assistência não só na área espiritual como também na área material, né? Dar sobrevivência.*

A ação social funciona, geralmente, através de atividades que podem ser denominadas de assistência social, concretizadas sob a forma de diversos ‘projetos sociais’. Assim, o sujeito do discurso diz que :

(xl) o missionário trabalha na área social

(xli) e também procurar dar uma assistência não só na área espiritual como também na área material, né? Dar sobrevivência,

Acreditando reconhecer que o missionário tem condições efetivas de “dar sobrevivência” para o seu interlocutor.

O trecho “dar sobrevivência” é uma pista de que o sujeito acredita que o missionário, pelo trabalho social que desenvolve como tal, pode transferir para si a responsabilidade pela sobrevivência da outra pessoa. Ao enunciar que o missionário, além de pregar a palavra, também tem que (iii) *procurar dar uma assistência não só na área espiritual como também na área material, né? Dar sobrevivência*” o sujeito do discurso desloca a voz que cuida da espiritualidade para a voz que tem obrigação de cuidar das condições materiais, destacando que faltam as condições elementares de infraestrutura para que a pessoa que o missionário interpela possa sobreviver. Dessa posição, o sujeito acredita que, através da religião à qual confessa, a missionária pode patrocinar as condições materiais consideradas adequadas e suficientes para a sobrevivência da pessoa interpelada.

Devido a esse deslizamento, isso significa que o sujeito acredita que a religião cumpre um papel social, promovendo um mecanismo de sobrevivência para a pessoa, o que autoriza o missionário a praticar a sua religião trabalhando “na área social”. Portanto, o sujeito ilude-se que consegue preencher aquilo que falta ao seu interlocutor do lugar do assistente social, mas o faz do lugar de missionário.

Isto é, o sujeito abandona o lugar de missionário na ilusão de que cumpre um papel social e assume a imagem do assistente social, inclusive desconsiderando que tal papel deve ser cumprido pelas políticas públicas de governo. Portanto, é pela ausência da intervenção mais forte do Estado na vida das pessoas que o trabalho missionário assistencialista organiza-se, expande-se e se perpetua, ou seja, é pelo modo como o Estado funciona pela falta, quer seja, “o lugar do possível” (ORLANDI, 2005), que o trabalho missionário assistencialista se instala, se fixa e aparece como um trabalho necessário, fundamental, contínuo e consistente. O

discurso religioso desliza para o da ação social para efetivar o trabalho de divulgação da religião ou da denominação da qual o missionário faz parte. De acordo com a Filosofia da Convenção Batista Brasileira, o discurso da ação social é compreendido como uma responsabilidade ao mesmo tempo individual e coletiva de todo crente batista (alínea d, item 4.5):

A ação social, como criadora da consciência e da responsabilidade social entre os batistas brasileiros, compreende o Serviço Social no sentido do conjunto de processos tendentes a reajustar o indivíduo na comunidade, de maneira a torná-lo útil a si mesmo e aos outros; abrange, ainda, a Assistência Social, como obras que atendam necessidades imediatas. Os batistas brasileiros se propõem a uma ação social eclesial e individual, que busque o bem-estar social comum tanto dos salvos, quanto dos não-salvos, e que manifeste sua presença e atuação em todos os campos que dizem respeito ao homem, suas ações e carências sem distinção de etnia, sexo ou qualquer outra discriminação. (CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 1907, p. 21).

Na perspectiva discursiva e considerando a vertente assistencialista do trabalho de missões, a citação do apóstolo Marcos: “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” constrói o sentido de magnitude do trabalho realizado e a ser realizado e que nunca deve arrefecer, até mesmo porque de acordo com os enunciados a seguir, o missionário está sempre trabalhando porque acredita que nunca está realizado, conforme (SD30), acima.

- (xxxvi) Eu acho que a gente nunca sabe que ele tá concluído porque sempre tem coisas a gente fazer.
- (xxxvii) Então sempre tem algo, algo pra gente fazer.
- (xxxviii) A gente tá sempre trabalhando, sempre tem alguma coisa a fazer.
- (xxxix) Eu acho que num trabalho assim de evangelizar, missionário, sempre tem algo a fazer, nunca a gente tá assim, realizado.

A citação do apóstolo Marcos (SD8, Cap. 2) desdobra-se como uma série de paráfrases formuladas como “*levar a Palavra*”, “*falar com outras pessoas*”, “*falar de Jesus*”, “*levar essa mensagem a toda criatura, seja aonde for*” e “*pregar a palavra*”, materializadas nas sequências discursivas abaixo:

SD32 - E o mais importante é esse, *levar a Palavra*

SD33 - Então quando a gente *leva a Palavra* de Deus para as pessoas

SD34 - O seu desejo é muito grande *de você falar com outras pessoas* sobre Jesus

SD35 - Tem o desejo grande, ardente *de você falar de Jesus* com outras pessoas

SD36 - Somos nós os (inint) missionários que temos que *levar essa mensagem a toda criatura, seja aonde for*

SD37 - E que você chega ali *e prega a palavra* de Deus

SD38 - E você chegou, ali, naquele momento, *levando a palavra* àquelas pessoas

Com essas paráfrases, o sujeito produz, por sua vez, o efeito de sentido de que a função do missionário é divulgar a palavra de Deus para as pessoas que não a conhecem. Isto é, ele tem a missão de ‘falar’, ‘pregar’, ‘levar’ a palavra de Deus que lhe foi dada pelo próprio Deus, como se disse acima.

Mesmo que se considere que “a diferença de construções tem sempre uma razão que não é a simples diferença da *informação* mas sim de *efeitos de sentido*.” (ORLANDI, 1987, p. 119), as paráfrases ajudam a construir, no sujeito interpelado pela religião, o sentido de ter sido escolhido. Portanto, ter sido escolhido o torna incomum, especial, podendo diferir-se dos outros membros da denominação, o que é significado *como prática* pelo modo como o missionário precisa dar provas de que possui as qualidades pessoais, acadêmicas e técnicas diferenciadas dos demais para desenvolver certos tipos de trabalhos de missões - segundo o processo de seleção programado pela MEAP - haja vista o entendimento de que todos os evangélicos são, em potencial, missionários.

As sequências discursivas abaixo repetem a mesma ideia de que o sujeito identifica-se como um escolhido por Deus, na esfera terrena, para divulgar a Sua palavra “a toda criatura”. Servem como exemplos para essa interpretação os trechos discursivos seguintes:

SD39 - Porque Deus escolheu, me chamou para isso, preparou para isso.

SD40 - É como todo trabalho, é necessário para Deus, Ele chama quem está disponível, quem viver com fé, então Ele trabalha muito nisso.

SD41 - Eu não me tornei praticamente uma missionária, né? Que o missionário então é tipo assim, uma profissão popular. Eu escolhi ser missionária,

não. Nosso esquema, nossa verdade no evangelho principalmente. Deus que nos escolhe a fazer uma tarefa específica, né? Então no meu caso, a tarefa específica é trabalhar com o público daqui da nossa Igreja, visando futuramente em outro país, então não é algo assim, ah, então eu vou escolher ser, mas é algo que realmente brota em nosso coração através da pessoa de Deus.

Conforme a sequência “O missionário, como eu te disse antes, é aquele que ele é chamado por Deus (viii) e ele deixa tudo por amor a Jesus” (SD10, Cap. 3), significa a realização de seus sacrifícios de ‘deixar tudo’ para atender o chamado de Deus. Assim, a imagem que se tem do que seja um missionário, produzida no discurso religioso do trabalho de missões, é de que ele, enquanto evangelizador, é responsável⁷³ (ORLANDI, 1987, p. 77) pelos outros, o que o constitui como “o intermediário de Deus com o homem na medida em que o representa aqui na Terra⁷⁴.” (ORLANDI, 1987, p. 77).

Portanto, enquanto responsável pelo outro, o movimento das posições do sujeito permite recobrir, além das necessidades espirituais, as necessidades materiais do seu interlocutor, o que assegura a construção da imagem do missionário de quem trabalha para a sociedade e, como consequência mais rigorosa, a imagem da religião associada a atividades socioeducacionais fundamentais para determinadas comunidades.

Como é possível identificar, através das sequências discursivas em análise, a religião intervém, sob os modos de assistências sociais - políticas de projetos sociais de diversas naturezas, que compreendem desde construção de moradias, assistência medico-odontológica até criação e funcionamento de creches, e neste caso, já enveredando pela área da educação - que se manifestam pelas lacunas deixadas pelos poderes oficiais, bem como através do discurso do conhecimento, que se manifesta pelo discurso de preparação nos seminários e preparação para tarefas específicas, como a de atendimento a pescadores oferecido pela MEAP.

Os enunciados discursivos deste sujeito’ permitem afirmar que, considerando-se o viés assistencialista pelo qual se define um tipo de trabalho de missões, pela religião articula-se,

⁷³ De acordo com a análise de Orlandi (1987, p. 77) “o fiel sente-se em débito com Deus; o convertido sente-se igual aos outros; o evangelizador sente-se responsável pelos outros”.

⁷⁴ Sobre os modos de representação, a autora também afirmará que “o convertido é o intermediário do homem com Deus na medida em que é um representante do rebanho. Deus é intermediário dos homens na medida em que é ele quem dá aos homens a graça perdida pelos homens cristãos.” (ORLANDI, 1987, p. 77).

também, uma segunda via que é a mediação que se dá sob a forma de política social da igreja, sem deixar de considerar que o trabalho com a missiologia busca ‘o preparo’ em seminários, fazendo emergir também o discurso da ciência, do conhecimento para melhor oferecer “a evangelização” para aquele que é interpelado. Isto significa que o trabalho de missões realiza em um só movimento a articulação desses três pilares que funcionam como forma de controle do discurso, que, em grande medida, funcionam integradas ao trabalho missiológico.

Desse modo, o sujeito do discurso ao “falar no amor de Deus” (SD27), “levar a palavra de Deus” (SD29) consegue promover a religião, através do discurso religioso da denominação com a qual se identifica, enquanto pratica atividades missionárias, sob a aparência de assistência social. Como consequência direta e irrevogável, o trabalho de missões significa o modo como são construídas as representações imaginárias do sujeito do discurso. Desse modo, o sujeito assume a imagem correspondente àquela da assistência social, lugar por onde veicula o discurso missionário, executando o trabalho de missões.

4.1.2 Evangelizar pela Imagem da Educação

Outro domínio de saber bastante frequente e eficaz que é construído pelo discurso do trabalho de missões é o que constroi o sentido de missão como educação, o que põe em relação direta os discursos religioso e pedagógico, através do sentido da vocação. O sujeito assujeitado ao discurso religioso acredita-se vocacionado a realizar um trabalho na igreja que é uma missão para a qual ele recebeu um chamado de Deus, como aparece em:

SD42 - Na verdade, o missionário, ele não se forma, (xlii) *ele é chamado por Deus, né? Ele é vocacionado.* (xliii) *Acho que se a gente tivesse assim que preferir mesmo, a gente não preferia não,* (xliv) *a gente é realmente de Deus, mas o coração nos vocaciona, nos dá uma paixão.* (xlv) *Porque se você for analisar uma pessoa que tem muitas dificuldades financeiras, dificuldades até de compreensão,* (xlvi) *talvez nem quer ser missionário de tantos anos, se a gente não fosse preparado desse jeito, então a gente é vocacionado assim.*

É certo que o sujeito compreende o trabalho como uma missão recebida, mas para a qual o missionário se prepara, posto que muitos deles freqüentam escolas de formação superior, organizada e administrada pela própria igreja. São cursos de formação de 3º grau,

principalmente em Bacharelado em Educação Cristã e Bacharelado em Psicanálise⁷⁵ que têm validade como curso superior apenas para os trabalhos religiosos. O sujeito, na sequência discursiva abaixo, afirma que trabalha fora da igreja, com presidiários, em presídios.

SD43 - Aí já tem a questão da minha formação, Psicanálise também, eu fiz exatamente para conhecer melhor, (xlvii) *eu ia trabalhar com um grupo um pouco difícil (xlviii) e eu precisava conhecer um pouquinho a área, o comportamento, o andamento. (xlix) Então, eu me especializei nisso, para trabalhar melhor com essa população carcerária (l) e a gente faz de tudo, ação social que é bem forte, é um peso muito grande, além da evangelização que a gente trabalha com discipulado, com aconselhamento e de tudo você acaba fazendo de tudo um pouquinho, você dá assistência à família, você termina se envolvendo de modo geral (inint) é um pouco assistência social, você é um pouquinho de cada coisa, (li) você é professora também porque lá você trabalha com curso profissionalizante, curso de alfabetização, então você termina mexendo com tudo, então como eu tenho essa formação também, de Magistério, então termino fazendo de tudo um pouquinho.*

É importante trazer essa referência sobre a preparação dos membros da igreja para atividades específicas na religião, porque o fiel ao realizar cursos de formação nos seminários da Igreja passa a identificar-se como portador de títulos de 3º grau. Essa formação produz um deslizamento de sentidos, levando o sujeito a acreditar que possui uma especialidade em certa área do conhecimento e que isto injetará qualificação no trabalho para o qual está vocacionado, como enunciado em SD43, acima

(xlviii) e eu precisava conhecer um pouquinho a área, o comportamento, o andamento

(xlvi) então, eu me especializei nisso para trabalhar melhor com essa população carcerária

Além disso, ele diz que o grupo com o qual ia trabalhar era difícil pelo fato de ser uma população carcerária,

⁷⁵ Geralmente essas missionárias têm formação secular de 2º grau.

(xlvi) eu ia trabalhar com um grupo um pouco difícil

O que o faz justificar a necessidade de sua preparação com o curso de Psicanálise, nos seminários.

Com os cursos de 3º grau oferecidos pelos Seminários Batistas, o sujeito do discurso acredita ter o reconhecimento adquirido pelo *status* dado pelo título, o que o ajuda em seu trabalho de missões, fora da igreja. Neste sentido, ele acredita que o conhecimento outorgado pelo título lhe dá autoridade para falar de lugares específicos, tais como do lugar do psicanalista, do lugar da educadora (da professora), o que, por sua vez, o autoriza a mediar os conflitos e dificuldades dos seus interlocutores, pois acredita ter um *status* diferenciado do seu interlocutor que, neste caso, está identificado ao mundo secular.

Nesta sequência discursiva (SD43, acima) é possível identificar que o sujeito reconhece a evangelização e o trabalho de assistência social como uma das atividades realizadas pela missionária,

(l) e a gente faz de tudo, ação social que é bem forte, é um peso muito grande, além da evangelização que a gente trabalha com discipulado, com aconselhamento e de tudo você acaba fazendo de tudo um pouquinho

Veza que o trabalho com discipulado significa o ensinamento d' A Palavra, posto que este é o trabalho que efetivamente será realizado, conforme enunciado na sequência seguinte:

SD44 - É uma preparação para que realmente o trabalho tenha respaldo naquilo que a gente vai estar trabalhando.

A sequência discursiva 44, acima, deixa evidente que o sujeito acredita que os cursos de formação nos seminários da Igreja servem para dar credibilidade ao trabalho missionário, uma vez que os cursos preparatórios procuram atestar cientificidade ('ter respaldo') ao trabalho desenvolvido pelos missionários da denominação, que, como visto anteriormente, articula-se com os trabalhos da assistência social.

Desse modo, o discurso da religião desliza para o da educação, pois o sujeito diz que o missionário realiza um trabalho de "evangelização" voltado para o discipulado. O sujeito

reafirma esse sentido dizendo que a missionária o faz porque tem a formação de magistério, estando autorizada, portanto, pelo título de professora a alfabetizar, ensinar curso profissionalizante, acreditando, inclusive, que a formação de magistério a autoriza a trabalhar “com tudo” “um pouquinho”, como evidencia o enunciado seguinte, retirado de SD43,

- (li) Você é professora também porque lá você trabalha com curso profissionalizante, curso de alfabetização, então você termina mexendo com tudo, então como eu tenho essa formação também, de Magistério, então termino fazendo de tudo um pouquinho.

Na contramão das intervenções históricas da religião na educação, são os sentidos do discurso da educação enunciados pelo discurso do sujeito, tais como ‘ser professora’, ‘trabalhar com cursos de alfabetização’, ‘formação de magistério’ que colocam em funcionamento os mecanismos de discursividade da formação discursiva religiosa, gerando efeitos de sentido convenientes para a divulgação do trabalho de missões.

Portanto, quando proferido na formação discursiva religiosa, os efeitos de sentido do discurso da educação ajudam a estabilizar o sentido de trabalho como vocação, porque teve que subsumir o sentido de vocação transferido ao trabalho docente, que o incorporou com vitalidade por muitos séculos, o qual ainda o identifica. Na fala de Orlandi (1987, p. 9), é possível identificar a circulação do discurso religioso, nos modos de fazer educação:

É de se notar no Brasil o forte caráter clerical que tem a educação, o que se pode observar não só na nossa história catequético-jesuítica mas também nas modernas atuações pedagógicas que se autodenominam leigas (e até politicamente radicais) e que se marcam por enfático caráter doutrinário, salvacionista, “pastoral”.

Nesta perspectiva, o caráter doutrinal da esfera religiosa faz atravessar as ações pedagógicas tradicionais em nossa cultura, mesmo as pedagogias mais modernas, muitas vezes deixando enlaçadas as duas instâncias. Neste entendimento, o sentido de vocação tanto pertence a um discurso como a outro, uma vez que a religião o transferiu para a educação⁷⁶.

Neste aspecto, a Formação nos Seminários, como título de 3º grau, afirma o dito religioso no escopo de um saber de ciência porque o discurso do conhecimento pode atribuir

⁷⁶ É importante notar que o termo *missão* também está incorporado ao discurso da educação, que sempre trata o fazer pedagógico como ‘uma missão’ a ser realizada pela Escola, em todo o seu corpo de constituição (o docente, a direção, etc.).

valor de verdade ao que é dito sobre o trabalho de missões, imiscuindo, ao mesmo tempo em que agrega, a verdade dita em nome da ciência, do conhecimento, no lugar da verdade dita em nome de Deus para aquele que ainda não conhece Jesus.

Desse atravessamento resulta uma sobredeterminação do discurso pedagógico pela ordem do discurso religioso. De acordo com Pratta (2002, p. 13):

A escola pública [...] espelhava-se na escola confessional católica quanto ao método, à relação professor-aluno e aos códigos disciplinares, enfim, em toda a montagem da estrutura, uma vez que a Igreja Católica foi a única instituição pedagógica atuante no Brasil por praticamente quatro séculos.

Na formação histórica do País, a difusão do ensino confessional, de influência católica foi identificado como o padrão ideal, o que permitiu submeter o sistema de ensino público aos padrões religiosos, sob a égide do discurso de ensino de qualidade. Assim, além do código disciplinar e da relação professor-aluno mencionados na citação anterior, o próprio conceito de conhecimento, na escola pública, era acima de tudo fundamentado nas concepções da escola religiosa, o que faz convergir o sentido de instruir com o de moralizar.

Nesse contexto, o Estado exercia o controle sobre o indivíduo, através da Instituição Escolar – controle sobre o comportamento dos docentes e dos discentes -, cujas concepções pedagógicas eram de orientação religiosa – através da Instituição Religiosa -, como afirmado anteriormente. Esse controle criou a mística sobre a figura do professor de que para além de um educador, de um transmissor de conhecimentos, ele é um formador de caráter, para o que deve ter, ele próprio, conduta irrepreensível.

Ao se subordinarem à autoridade do Estado, tanto os docentes como as docentes continuaram a ser tratados de um modo especial, como uma espécie de ‘clérigos-leigos’ cujas vidas e ações deveriam ser controladas. Através de muitos dispositivos e regulamentos, esperava-se que seu ‘gênero de vida’, suas ‘virtudes morais’, lhes permitissem manter-se acima do comportamento comum. (LOURO, 1997, p. 462 apud. PRATTA, 2002, p. 154).

Como se pode constatar, o modelo de vida regrada, regulada sobrevive deslizando entre o discurso do sujeito afetado pelo discurso pedagógico/escolar e entre o sujeito afetado pelo discurso religioso para que ele possa ser exemplo para as pessoas com quem convive, conforme SD3, visto no Capítulo 2.

SD3(b) - *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.*

A citação de Orlandi (1987), a seguir, interessa porque indica a articulação entre o pedagógico e o doutrinário religioso para ajudar a propagar o trabalho missionário. Além disso, interessa também explicitar que essa articulação foi imposta à mulher que por tradição exercia o trabalho de professora por vocação.

É preciso edificar, seja pelo bom exemplo, seja pela doutrinação mais direta, ainda que sutil. Surge aqui, no discurso religioso, o didático ao lado do doutrinário. Há o ensinamento da doutrinação na medida em que se ensina a estratégia: “suavemente aconselhe”. Será por acaso que, aqui, a tarefa da militância seja imposta justamente a uma mulher, por tradição vista como professora, mãe, conselheira? (ORLANDI, 1987, p. 71)

A forte influência dos colégios católicos no sistema educacional no Brasil pode explicar ainda o sentido de ‘vocação’ - e não de profissão -, atribuído às pessoas ‘vocacionadas’ para o magistério público, relacionado inicialmente às mulheres e que, depois, na processualidade sócio-histórica, estendeu-se para a educação como um todo.

Até hoje, de certo modo, é muito forte entre as professoras, particularmente as primárias, agora integradas ao chamado ‘ensino fundamental’, o sentido da dedicação ao ensino acima dos interesses pessoais e de classe, o que provocou historicamente uma profunda desprofissionalização da atividade docente. (PRATTA, 2002, p. 174).

Nessa instância, confundem-se o sentido de vocação e o de missão ao de profissão tanto no discurso religioso como no discurso da educação. O sentido de vocação - que é o principal atributo exigido para que o fiel possa realizar um trabalho como missionário - desliza para o discurso da educação, tornando-se, por analogia, o principal atributo para uma pessoa trabalhar na educação, movimentando os sentidos ao tempo em que os tem como o mesmo.

Essa transferência desconstrói⁷⁷ o sentido de profissionalização do discurso pedagógico, desarticulando, em consequência, as relações que são próprias às relações profissionais. Assim, trabalhar na educação, inspirado pela vocação, apregoa o sentido de que não se realiza um trabalho como profissão, mas sim como uma missão.

⁷⁷ Ou, antes mesmo, historicamente, faz silenciar, não deixar construir o sentido de profissão ao profissional da educação.

Ao mesmo tempo, os sentidos ligados ao domínio de saber do discurso da educação, ou seja, o discurso do conhecimento deriva para o discurso religioso. Portanto, ao assumir a imagem do discurso da educação e dos efeitos de sentido relacionados a seu domínio de saber, o sujeito realiza a propagação da religião, através do trabalho de missões, e, dessa feita, sob a aparência do discurso da educação.

4.1.3 Evangelizar pela Imagem da Profissionalização

O movimento de discursividade que possibilita articular os sentidos de trabalho como profissão ao de missão ocorre como uma transferência dos sentidos. O sentido estabilizado de *vocação* para o trabalho, construído como um efeito de sentido dado pelo discurso religioso ora materializa-se metaforizado como profissão e ora como missões, conforme as sequências discursivas a seguir:

SD45 - Era o *trabalho* que Ele tava mostrando para mim naquela noite

SD46 - Eu vou seguir essa *profissão*, mas isso assim parte do meu coração

SD4(b) - Lá em Jequié quando a gente aceita Jesus Cristo nós temos a escola de missões, né? 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.

A transferência é o efeito metafórico (PÊCHEUX, 1995) que se processa pelo deslizamento de sentidos, sem o qual não há língua, visto que os deslizes permitem a interpretação, chamando a relação da língua com a história. É o equívoco, a deriva que origina toda a movimentação no trabalho de constituição do sentido e do sujeito. E isto só é possível pelo trabalho da interpretação porque “a interpretação é constitutiva da própria língua.” (ORLANDI, 2003, p. 78).

Desse modo, o deslize dos sentidos dos enunciados *trabalho* e *profissão* constroi o efeito de *missão*. O efeito metafórico dado em *trabalho*, *profissão*, *missão* visa uniformizar os sentidos, estabilizando-os como *vocação*, conforme:

SD42(a) - Na verdade, o missionário, ele não se forma, (xlii) *ele é chamado por Deus, né? Ele é vocacionado.* (xliii) *Acho que se a gente tivesse assim que preferir mesmo, a gente não preferia não,* (xliv) *a gente é*

realmente de Deus, mas o coração nos vocaciona, nos dá uma paixão.
 (xlv) *Porque se você for analisar uma pessoa que tem muitas dificuldades financeiras, dificuldades até de compreensão, (xlvi) talvez nem quer ser missionário de tantos anos, se a gente não fosse preparado desse jeito, então a gente é vocacionado assim.*

Esta metaforização é o fundamento para o processo de identificação do sujeito e de sua submissão aos sentidos de verdade, de obediência que são estabilizados pelo discurso religioso. O efeito metafórico que se processa neste deslizamento constitui o sentido de missão no sujeito do discurso batista.

Para que o efeito de metáfora funcione, o sujeito do discurso opera o que Pêcheux (1975) chama de esquecimentos para que consiga organizar a sua vida cotidiana, sem os conflitos existentes na instância do discurso. Isto porque quando o sujeito articula o seu discurso, ele o faz pensando fazê-lo como indivíduo, descartando os efeitos de sentidos ideológicos advindos dele. Os esquecimentos funcionam, então, como efeito da ilusão de constituição do sentido e do sujeito, sendo esquecimento designado como “aquilo que jamais foi sabido” (PÊCHEUX, 1975).

Nesta compreensão, pelo efeito dos esquecimentos, que resulta na evidência da identidade, ou seja, esquecimento de que a identidade resulta de uma identificação-interpelação (PÊCHEUX, 1995, p. 155), o sujeito interdita os sentidos dados em ‘um processo histórico-político’, mas que lhe são “estranhamente familiar”. Nesse mecanismo de deslizamento, o sentido dado a *trabalho* desloca-se para o sentido de *missões*, sob a determinação do sentido de *vocação*.

De acordo com Orlandi (1988, p. 58), “o sentido é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas.”, o que significa que, no discurso religioso, apesar da exigência do assujeitamento à não-contradição, é possível identificar a contradição nesse discurso, quando o sujeito diz que ser missionário não é uma escolha, pois se o fosse não teria escolhido ser missionária, (SD42, acima), como no enunciado

(xliv) Acho que se a gente tivesse assim que preferir mesmo, a gente não preferia não.

O sujeito do discurso também diz que ser missionário implica em ter dificuldades:

(xlv) Porque se você for analisar uma pessoa que tem muitas dificuldades financeiras, dificuldades até de compreensão

Assim, a contradição é marcada no intradiscurso pela negativa – a negação será explorada adiante - (xliv) “a gente não preferiria não” e pelas dificuldades vislumbradas (xlv), acima, que, entretanto, logo em seguida, são compensadas pelo discurso homogeneizador da vocação

(xlv) talvez nem quer ser missionário de tantos anos, se a gente não fosse preparado desse jeito, então a gente é vocacionado assim

Para a qual o sujeito diz que o missionário é preparado por Deus, de acordo com a sequência discursiva (xlv) “*se a gente não fosse preparado desse jeito*”. Sendo assim, se pode dizer que o assujeitamento significa o reconhecimento de que se é sujeito inserido em dadas condições sócio-históricas, isto equivale a dizer que as formas de assujeitamento mudam porque as determinações mudam. Sobre este aspecto (SILVA SOBRINHO, 2007, p. 66), assevera que:

É a prática social a base do relacionamento interdiscursivo que possibilita construir, estabilizar e transformar as práticas discursivas. Ao fazerem uso das palavras, ao enunciarem, os sujeitos retomam sentidos e podem também deslocá-los para outros *sítios de significância*; isso é a atividade do sujeito no discurso sobre os discursos em uma determinada conjuntura histórica.

Assim, como resultado das análises realizadas, considerando-se as diferentes conjunturas sócio-históricas que separam o trabalho religioso do trabalho intramundano, por um lado tem-se um trabalho intramundano que se manifesta na religião como um modo de agradar a Deus, sendo essa forma de trabalho a missão a ser cumprida. Por outro lado, tem-se um discurso religioso caracterizado pelo sentido de trabalho como missão que ora se manifesta com a face da assistência social, ora com a face da educação e ora com a face da profissionalização, mas sempre sob a égide do discurso institucional da ajuda humanitária, o qual é operacionalizado pelo trabalho de missões. É nesse entorno teórico que se pode dizer que o deslizamento do sentido de trabalho como profissão relacionada ao trabalho intramundano que se realiza “como um modo de agradar a Deus” para o de missões, relacionado ao trabalho intrarreligioso, constitui a identidade do sujeito religioso batista.

4.2 Caminhando Sobre Águas: O funcionamento da negação discursiva

A relação com os sentidos é historicamente determinada, o que significa dizer que há mudanças nos mecanismos de produção dos sentidos. Isto equivale a dizer que a conjuntura socioideológica das formações discursivas, em diferentes momentos da história, determinará a constituição dos sentidos, com a mudança histórica do desenho interno da formação discursiva.

Em uma dada conjuntura de produção do discurso religioso, ao conciliar o trabalho como modo de garantia da manutenção do indivíduo como trabalhador, cujo trabalho era entendido como uma missão que se concretiza como um modo de agradar a Deus, o sujeito torna sagrado o trabalho ligado ao capital. Em outra dada conjuntura de produção do discurso o trabalho também é compreendido como uma missão, mas que se realiza como um trabalho de missões; nessas condições, o sujeito do discurso religioso rejeita o trabalho intramundano, ligado ao capital, distinguindo-os; para ele, sagrado é o trabalho religioso.

Nesta conjuntura, o lugar de trabalho ligado ao capital é visto como uma inadequação, um lugar com o qual o sujeito não se identifica. Um lugar onde o sujeito diz não gostar de estar, visto que este lugar lhe é desagradável, onde ele não se sente bem porque era como se ele estivesse “fora do lugar”. Ao contrário, sente-se mal porque acredita que é um lugar “sem a direção de Deus” e de onde, em suas orações, pedia a Deus para sair. Portanto, o sujeito acredita que o seu lugar é realizando um trabalho de missões, para o qual se identifica como missionário, conforme a sequência discursiva 47, abaixo:

SD47 - Porque é que eu quero ser missionária? O que é que eu tenho que fazer e aí... aquilo foi acontecendo e eu comecei a entender os hinos da Igreja, ouvindo os relatos dos missionários, acho que teve algumas palestras que falam exatamente do trabalho missionário e aquilo foi despertando mais até que trabalhando com (inint) (lii) *trabalhei numa empresa, numa loja de sapatos aqui de Salvador, mas sempre assim, inquieta. Sabia que eu não estava fazendo exatamente o que eu deveria fazer, me sentia só, muito mal no trabalho, chorava muito* e determinado dia então, no ano de 98, 97, eu então decidi deixar a empresa.

Assim, considerando as diferentes condições de produção do discurso religioso - da Renascença e da atualidade -, há um deslocamento do lugar da identidade com o trabalho secular, compreendido como um trabalho para agradar a Deus (WEBER, 2004) para o lugar da identidade com o trabalho religioso, os quais o sujeito considera dissociados. Desse modo, devido às mudanças nas condições de produção do discurso religioso protestante, o deslocamento de percepção em relação ao trabalho secular pelo sujeito religioso o faz acreditar em uma existência de sofrimento porque ele pensa não fazer o que deve e tem que fazer para agradar a Deus, em relação ao trabalho que executa, conforme (lii), retirado de 47, acima, e (xx), (xxi), (xxii), (xxiii), (xiv), retirados da sequência discursiva 19, vista no Capítulo 3.

- (lii) Trabalhei numa empresa, numa loja de sapatos aqui de Salvador, mas sempre assim, inquieta. Sabia que eu não tava fazendo exatamente o que eu deveria fazer, me sentia só, muito mal no trabalho, chorava muito
- (xx) era como se eu tivesse fora do lugar
- (xxi) ali não era o meu lugar, eu me sentia muito mal
- (xxii) eu me sentia muito mal
- (xxiii) chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair dali
- (xiv) e eu nunca sentia a direção de Deus ali

Além disso, e mais especificamente, a identidade com o discurso religioso, como dito anteriormente, ocorre com a conversão do sujeito, o que quer dizer que a conversão é o momento determinante para a ‘tomada de posição’ do sujeito, ou seja, para a sua identificação a esta formação discursiva. Então, é apenas do lugar de missionária religiosa que o sujeito passa a aceitar-se.

De acordo com o exame do *corpus*, é possível dizer que ele acredita que precisa tornar-se exemplo de conduta em conformidade com as exigências dos padrões religiosos da sua denominação, mesmo em situações referentes à vida fora da religião. Em uma palavra, a vida religiosa deve estender-se para todos os setores da vida do sujeito e a forma de trabalho que produz não escapa a esse exemplo; ao contrário, torna-se o principal elemento para este novo modo de vida, como o confere a sequência discursiva a seguir:

SD48 – (liii) *O trabalho do missionário tem o lado fácil que é pregar, (liv) mas o lado difícil é viver o que prega, (lv) para que a gente possa ser exemplo para as*

peçoas que vivem conosco porque se a gente prega, (lvi) se a gente fala sobre Deus e não vive o amor de Deus nas nossas vidas, não adianta nada.

A conduta social do sujeito é planejada de modo a incorporar o modo de vida que serve para agradar a Deus. Isso afirma a identidade do sujeito deste discurso como uma identidade voltada exclusivamente para a vida religiosa. Visto desse modo, quando o trabalho é religião, quando é de missões, determina todos os momentos da vida do sujeito, visto que ele, assim como o sentido, é produto das relações de poder instituídas na sociedade e a religião é uma dessas formas de poder. E viver para ser exemplo, pode significar uma marca de poder.

Neste aspecto, tomado pela evidência dos efeitos de sentidos do trabalho de missões, o sujeito também é tomado pelo efeito da não-contradição, mesmo que ele expresse as dificuldades encontradas neste trabalho, como:

(liv) mas o lado difícil é viver o que prega

Para logo em seguida obrigar-se a homogeneizar o discurso

(lvi) se a gente fala sobre Deus e não vive o amor de Deus nas nossas vidas, não adianta nada,

Posto que é um sujeito marcado pelo desejo de alinhar-se à obrigatória unidade do discurso religioso. É nesse movimento do sujeito e dos sentidos que se entende que o jogo do poder constitui-se como marcado por contradições, como em (liii) e (liv) a seguir, de SD48, acima.

(liii) o trabalho do missionário tem o lado fácil que é pregar

(liv) mas o lado difícil é viver o que prega

No espaço contraditório do jogo do poder, as regras lhe são preexistentes, o que, por um lado, faculta a qualquer sujeito dele participar, desde que as aceite; por outro, aceitando-as, o sujeito adquire poder e, dessa forma, pode modificar as regras iniciais propostas. No entanto, o sujeito do discurso religioso condicionado pelo desejo de inteireza, desconstrói a contradição que o atravessa, enquanto sujeito do discurso; nessas condições, a contradição dos sentidos do discurso religioso é rejeitada, criando no sujeito o efeito de que nada precisa ser

modificado, posto que ele vive sob a ilusão de que deve ser modelo de vida para outras pessoas.

Assim, na interpelação ideológica, através da religião, o sujeito acredita que a identidade constitui-se como um processo natural, “livre de falhas”, o que o faz acreditar na existência de sentido único e homogêneo. Isto porque este sujeito é tomado pelo sentido de trabalho missional, dado pela transparência da linguagem, o que o faz rejeitar outros sentidos.

4.2.1 Porque Negar é Obedecer: o caminho da ilusão da unidade

Quanto à negação no discurso batista em análise, conforme os enunciados acima, é possível dizer que por ter dito *não* a Deus quando o desobedeceu, no Paraíso, o homem precisa, agora, dizer não a esse *não*.

Segundo a crença cristã, a desobediência do homem refere-se àquela que promoveu a queda do homem do paraíso, provocada pela primordial desobediência de Adão e Eva à ordem de Deus para não comer da árvore da ciência, “Mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gênesis⁷⁸, 2:17), levando-os, e a toda sua descendência, ao pecado original e, conseqüentemente, à perda do Paraíso, colocando-os em estado de pecado permanente. Adão come do fruto proibido atribuindo a Eva o pecado da desobediência, pelo que serão punidos com a sua expulsão do paraíso, sendo o enunciado bíblico “Então disse Adão: A mulher que me deste por companheira, deu-me da árvore, e comi” (Gênesis, 3:12) evidência da desobediência do primeiro homem e, portanto, seu pecado.

Assim, negar a desobediência original é reforçar o sentido de obediência que deve circular no discurso religioso como condição precípua para a sua existência, conforme SD19, retomada acima e vista no Capítulo 3.

(xx) Era como se eu tivesse fora do lugar, (xxi) ali não era o meu lugar, eu me sentia muito mal, (xxii) eu me sentia muito mal, (xxiii) chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair dali (xiv) e eu nunca sentia a direção de Deus ali.

⁷⁸ De acordo com a Bíblia, Gênesis é o livro que narra a criação do mundo.

Nesses termos, o homem tem que negar o pecado com o qual nasceu, porque precisa negar o não a Deus para alcançar o reino dos céus. Por isso, Orlandi (1987, p. 257) afirma que “a retórica do discurso religioso é a que se pode denominar a *retórica da denegação*, ou seja, a negação da negação”. Portanto, para o discurso religioso, a negação é necessária porque o homem acumula o valor negativo de ter nascido com o pecado original “e o pecado é o *não* a Deus.” (ORLANDI, 1987, p. 257).

Por isso, de acordo com o exame analítico do corpus, o sujeito nega a forma de trabalho que ele acredita ser negativa para sua relação com o divino, ou seja, o trabalho intramundano, pensando afirmar aquela que é positiva, ou seja, a forma de trabalho religioso. A “retórica da denegação” funciona como mecanismo discursivo da negação, configurando a disposição do sujeito para seguir em direção à salvação.

De acordo com Castro (1986, p. 5), “o fenômeno da denegação, em que algo dito negativamente, diz Freud, deve ser entendido como uma afirmação, é um momento privilegiado no qual toda a multivocidade da linguagem se evidencia”. Por um lado, a denegação tratada como recusa⁷⁹ “constitui uma negação de um aspecto da realidade, perpetuando-se esta recusa contra a evidência dos fatos. [...] A recusa, por sua vez, se dá em relação à realidade exterior.” (CASTRO, 1986, p. 43-44). Por outro lado, a negação funciona como um reconhecimento do fato em si, o que significa que negá-lo é dizer sobre a existência do enunciado primeiro (MAINGUENEAU, 2007) ou do interdiscurso (PÊCHEUX, 1995), ou seja, nega-se aquele que gerou a negação, neste caso, a existência do trabalho secular como uma realidade permitida ao sujeito.

Através do fenômeno da denegação, se poderia explicar que o sujeito não aceita um fato dado pela realidade e o apresenta negativamente. No entanto, de acordo com a análise que se realiza, a negação do trabalho secular não aflora como um ‘ato falho’ ou outro mecanismo de retorno do comportamento recalcado no inconsciente do sujeito⁸⁰. Aflora no intradiscurso como um pré-construído de trabalho ligado ao trabalho secular, isto é, o pré-construído marca a negativa do sentido de trabalho intramundano, na intradiscursividade. É a presença do interdiscurso, no intradiscurso. Assim sendo, é o retorno do sentido de trabalho

⁷⁹ Segundo Castro (1986, p. 44), no “Vocabulário de psicanálise”, de Laplanche e Pontalis, *Verleugnung* (*leugnen* significa negar) é traduzido por recusa (da realidade) e *Verwerfung* (*werfen* significa atirar, lançar), por rejeição ou repúdio.

⁸⁰ Faz-se referência, neste trecho, à denegação da Psicanálise, conforme vista acima.

que é vinculado como um modo de agradar a Deus, ou seja, é o retorno do sentido do trabalho intramundano, autorizado pela formação discursiva do sujeito.

Pode dizer-se que o sujeito nega o trabalho secular denegando-o, assim como o nega cambiando-o pelo trabalho de missões, nas condições de produção do discurso enunciado pelas missionárias batistas (CPD2). Deste modo, a denegação torna-se um funcionamento discursivo da negação porque produz um efeito de negação do trabalho secular que o sujeito acredita opor-se ao saber da sua formação discursiva, tomado pela ilusão da identidade que o coloca no lugar dos efeitos de sentido dados pelo trabalho de missões, conforme discussão do capítulo acima.

Essa estratégia da discursividade marca a necessidade de unidade do sentido do discurso religioso cujo sujeito acredita alcançar eliminando as diferenças. Essa unidade é “marcada pela integração homem-cosmos” (CASTRO, 1986, p. 30-31) que fora perdida com a cisão do mundo moderno, notadamente com a civilização pós-renascentista cuja ruptura se evidencia principalmente entre religião/ciência, fé/razão, abrindo, ao mundo moderno, as contradições que colocam o homem no conflito entre o que é finito e o que é infinito. Dizendo de outro modo, um conflito entre o que, por ser infinito, passou a ser também incerto, sem verdades absolutamente válidas, que se opõe a uma noção de mundo finito e ordenado.

Castro (1986, p. 33), tratando a denegação sob o prisma de Hegel, com o intuito de cotejar-lhe o pensamento com o de Freud, explica que “há uma contradição intrínseca ao conhecimento, pois ele é sempre inacabado e se nega a si mesmo a cada vez que o saber é ampliado”. No discurso religioso não se pode reconhecer tal peculiaridade, uma vez que a contradição deve aparecer sob a forma de unidade porque, como dito acima, não se pode negar a Deus.

Segundo a crença cristã, o que se nega é o pecado que simboliza o não a Deus, isto é, o pecado de ter cometido a desobediência. Assim, o homem diz sim a Deus quando diz não ao pecado, ou seja, ele não quer o pecado, no entanto se não o tiver, não terá a Deus porque o homem nasceu com o pecado. E isto é reconhecer a Deus. O homem é um pecador e o pecado é o fundamento da dualidade e da dissimetria existente entre o celeste e o terreno, entre Deus e homem, enfim. Nestes termos, se pode afirmar que o pecado é o fundamento do discurso religioso, ou seja, a negação é lhe constitutiva.

Assim, retoma-se Castro (1986, p. 31) quando diz que a “unidade será alcançada não pela eliminação das diferenças, mas, antes, através das oposições” , ajustando-o para dizer que, nesta situação, alcança-se a unidade não apenas pela eliminação das diferenças, mas também pela construção das oposições.

4.2.2 Porque Negar é Desobedecer: um caminho para a heterogeneidade

Apoiada nos trabalhos de Ducrot (1987) e Indursky (1990) chama de ‘relação polêmica’ àquilo que se estabelece entre duas posições de sujeitos “que representam FD antagônicas” (INDURSKY, 1990, p. 119). Isto quer dizer, ainda segundo a autora, que o sujeito refuta um elemento do saber de outra formação discursiva, ou seja, refuta um elemento que é exterior a sua formação discursiva . A negação, assim, estabelece contradição entre duas posições de sujeito divergentes, ou melhor, o sujeito rejeita o sentido que acredita estar ‘fora’ dos sentidos autorizados a serem proferidos pela sua formação discursiva, ou seja, ele acredita que não está autorizado pela sua formação discursiva a proferir o sentido de trabalho diferente de qualquer sentido dado pelo trabalho de missões, que ele acredita advir de uma formação discursiva antagônica à sua formação discursiva.

Por sua vez, a mesma Indursky (1990) desloca o sentido de negação como denegação da psicanálise para a Análise do Discurso, propondo-o como ‘denegação discursiva’, definindo-a como:

aquela negação que incide sobre um elemento do saber próprio à FD que afeta o sujeito do discurso. Ou seja, a *denegação discursiva* relaciona-se com a interioridade da FD e com o todo como o sujeito com ela se relaciona. Assim, seu efeito não é polêmico. Ao incidir sobre um elemento de saber que pode ser dito pelo sujeito do discurso mas que, mesmo assim, por ele é negado, tal elemento permanece recalcado na FD, manifestando-se em seu discurso apenas através da modalidade negativa. (INDURSKY, 1990, p. 120)

Nessa proposição, a denegação discursiva incide sobre um saber próprio ao domínio de saber que afeta o sujeito - e não um outro saber, de fora, do exterior, de outra formação discursiva – que é negado pelo sujeito por acreditar que um tal sentido não está autorizado pela sua formação discursiva.

Nessa direção, acompanhando o deslocamento feito por Indursky (1990) da denegação na psicanálise para a denegação no discurso, se pode dizer que a contradição dada pela rejeição ao trabalho fora da igreja, isto é, rejeição ao trabalho secular configura-se como a

rejeição ao sentido autorizado pela formação discursiva do sujeito, conforme (xxi) “ali *não* era o meu lugar, eu me sentia muito mal” e (xiv) “e eu *nunca* sentia a direção de Deus ali”, da sequência discursiva 19, retomada do Capítulo 3, ou seja, diferente da ‘relação polêmica’⁸¹, a denegação discursiva, marcada como pré-construído - *não, nunca* -, relaciona-se com a interioridade da formação discursiva.

Essa perspectiva altera o modo como o sujeito relaciona-se com o domínio de saber da formação discursiva à qual está identificado porque incide sobre um elemento de saber autorizado pela sua formação discursiva, que, no entanto, o nega, o rejeita. Ainda segundo a autora “tal elemento permanece recalcado na FD, manifestando-se em seu discurso apenas através da modalidade negativa” (INDURSKY, 1990, p. 120).

Assim, para o exame analítico da negação, retomam-se os enunciados do grupo 1, retirados de (SD19) vistos no Capítulo 3, quando se realizou a análise do advérbio *ali*.

(SD19) Grupo 1:

(xxi) ali *não* era o meu lugar

(xxiii) chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair dali

(xiv) eu *nunca* sentia a direção de Deus ali

O sujeito rejeita o sentido indesejado, recalcando-o na formação discursiva na qual ele está identificado, que, entretanto, irrompe no intradiscurso sob a modalidade da negação, afirmando a heterogenidade do discurso, como marca da contradição. A citação direta de Indursk (1990, p. 121) conduz a conclusões:

Com a denegação discursiva, não há confronto, nem refutação. O funcionamento é diverso e o efeito também o é. O processo de denegação dá-se no interior da rede discursiva em que está inserido o enunciado negativo. Dito em outras palavras: o sujeito não reconhece um saber que é próprio de sua FD.

Mais adiante, Indursk (1990) dirá que para ter efeito de denegação discursiva, a negação deve produzir a ocultação de um comportamento autorizado pela formação discursiva à qual está identificado o sujeito que, por isso, não produz um efeito polêmico. Veja-se nas palavras diretas:

⁸¹ A autora atribui a expressão a Oswald Ducrot.

Para que a negação produza um efeito de denegação [discursiva], ocorre a ocultação de um comportamento admitido pela FD a que o enunciado está vinculado. Esse funcionamento discursivo aponta para as relações que a FD estabelece com a sua interioridade. Dito em curtas palavras: a denegação revela o modo como o sujeito relaciona-se com a FD que o afeta. Tal procedimento pode gerar polêmica, mas não se reveste de um efeito polêmico. (INDURSK, 1990, p. 121)

O deslocamento da ‘denegação’ da psicanálise e da ‘relação polêmica’ para a *denegação discursiva* reconhece a contradição da formação discursiva como a presença do outro no discurso que é autorizado pela formação discursiva à qual o enunciado está vinculado, muito embora o sujeito o evite, dizendo-o indesejado, por isso rejeitando-o. Desse modo, dizer não é reconhecer a alteridade, a presença do outro discurso que o atravessa. Assim, dizer “ali *não* era o meu lugar”, colocado como o lugar do trabalho secular, é reconhecê-lo como o outro que constitui o discurso do sujeito batista.

Assim, apesar de afetado por um dito autorizado pela formação discursiva, o sujeito o profere através da (de)negação, posto que ele rejeita um saber que lhe é próprio porque tal saber constitui um sentido de trabalho associado ao trabalho secular, que ele acredita impróprio para o trabalho de missões, evidenciando essa rejeição através da negação da existência deste trabalho na sua vida. Ou seja, através do funcionamento da denegação discursiva, os enunciados (xxi) “ali não era o meu lugar” e (xiv) “eu nunca sentia a direção de Deus ali” harmonizam os sentidos de acordo com os sentidos vinculados aos sentidos autorizados pelo trabalho de missões porque esse sujeito é constituído pela ilusão de unicidade.

Portanto, ao enunciar, pela negativa, a presença do trabalho secular, a missionária afirma uma identidade que se dá pela voz do outro negada, de modo que a negação funciona como um mecanismo que marca a contradição neste discurso. É a voz do outro afirmando-se pela recusa do sujeito, através da presença da memória, construída pela imagem de que o batista, o evangélico possui um *ethos* integrado ao trabalho secular como um meio para agradar a Deus. Concebe-se, nesta perspectiva, que a linguagem falha, e é por essa falha que se instala o equívoco, de modo que a denegação discursiva marca a contradição, no discurso religioso sob análise. Neste entendimento, a denegação é uma pista da presença do outro discurso, sendo que, de modo paradoxal, a denegação visa desconstruir a alteridade, os outros discursos que atravessam o discurso do sujeito.

A denegação, enquanto pré-construído, marca a lembrança, a memória trazida no intradiscurso e isto pode ser concebido como um modo de identidade do sujeito com o outro discurso, com a outra voz que o invade, o qual ele rejeita e tenta apagar. Nesta direção de análise, conforme os enunciados podem sinalizar, a denegação funciona como um mecanismo do discurso religioso, isto é, funciona como a presença do outro discurso no discurso do sujeito religioso batista.

Assim, a partir da marca lingüístico-discursiva da negação dada, principalmente, em:

(xxi) ali *não* era o meu lugar

(xiv) eu *nunca* sentia a direção de Deus ali

Compreendida como denegação discursiva, analisa-se o funcionamento da discursividade que constitui o dito das missionárias batistas, a denegação constrói os efeitos de sentido dados pelo trabalho das missionárias, realizado como trabalho de missões.

Tais efeitos constroem o deslocamento dos sentidos e do sujeito do discurso religioso, como traço das relações socioideológicas que constituem sua identidade. O movimento do sujeito nas relações de poder é dado no discurso, ou melhor, nos processos de discursos, concebido no intradiscurso através da denegação discursiva. Manifesta-se na materialidade lingüística como mecanismo gramatical da negação que é apreendido semanticamente como antítese, uma vez que este sujeito está amarrado à não-reversibilidade⁸² (ORLANDI, 1987) entre os planos temporal e espiritual, devido à dissimetria existente entre eles.

Quando referida às duas ordens do mundo, a antítese ocorre como a principal característica do discurso do sujeito afetado pelos sentidos do discurso religioso. Ela opera a negação sobre o desejo do sujeito de exercer um trabalho secular, em favor de um trabalho religioso, o que lhe assegura um lugar sociopragmático de destaque nas relações de poder estabelecidas pela religião. O enunciado a seguir, retirado de SD47, acima, apreendem o sentido de rejeição destinado ao trabalho secular:

⁸² A reversibilidade é condição para existência de qualquer discurso. O sujeito religioso, uma vez amarrado à não-reversibilidade, sustenta o discurso religioso pela ilusão de reversibilidade. Sobre essa discussão, ver Orlandi, 1987.

(lii) - trabalhei numa empresa, numa loja de sapatos aqui de Salvador, mas sempre assim, inquieta. Sabia que eu não tava fazendo exatamente o que eu deveria fazer, me sentia só, muito mal no trabalho, chorava muito

Assim, estar/não estar em um determinado lugar para realizar o trabalho define a relação trabalho secular / trabalho religioso como uma relação barroca mundo / Deus, relação esta operada principalmente pela negação *não/nunca* como em (xxi) e (xiv), seguintes, vistos em SD19:

(xxi) ali **não** era o meu lugar

(xiv) eu **nunca** sentia a direção de Deus ali

Assim, fazer parte, ter um lugar de grande representatividade na hierarquia da igreja da qual é membro por realizar um trabalho de missões garante, por sua vez, um lugar importante na hierarquia divina, o que é dado pela representação. Desse modo, é preciso participar das relações que atribuem poder para também ter o poder de promover a salvação.

Essa análise leva a constatar que, no mundo temporal e no mundo espiritual, a negação opera os sentidos antitéticos de morrer/nascer porque o homem precisa morrer carnalmente na esfera temporal para (re)nascer espiritualmente, segundo o imaginário cristão. Nesse sentido, pode-se dizer que os diferentes movimentos do sujeito - movimentos esses operados pela representação - e suas estratégias de poder para harmonizar os sentidos são efeitos produzidos pela identificação do sujeito do discurso religioso, devido ao domínio de saber que o determina.

A identidade assim delimitada atribui o poder da representação ao sujeito do discurso, poder que é traduzido como uma forma de atribuição de sentido. De acordo com [Silva \(2000, p. 91\)](#) “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade.” Ou seja, insiste-se que quem tem o poder de representar, o tem também de determinar quem é e quem não é escolhido. Dessa forma, o representante, protegido pela legitimidade de sua representação autorizada por Deus, regula os sentidos da formação discursiva com a qual está identificado porque regula o poder da interpretação, acreditando regular e definir ‘os escolhidos’.

O exame analítico dos enunciados dos textos das missionárias, acima, apresenta pistas que permitem constatar que o sujeito acredita ser um escolhido porque recebeu um chamado

de Deus. Primeiro, para ser religioso; depois, para ser evangélico; e, por último, para ser batista, e, definitivamente, ele acredita ser um escolhido porque recebeu um chamado de Deus para ser missionário, isto é, ser um escolhido porque obedeceu ao chamado e, por isso, pode estar entre aqueles salvos, entre os que são capazes de remir e, pelo que poderão conhecer a vida eterna.

E como resultado disso, ele pode participar de um poder que decide os sentidos que podem e devem circular no discurso religioso - bem como aqueles sentidos que não podem e não devem circular, vez que ele acredita fazer parte da hierarquia organizada pelo próprio Deus.

CAPÍTULO 5

5 EM BUSCA DO TEMPO PERDIDO: TRABALHO, PROFISSÃO, MISSÃO, VOCAÇÃO

Neste Capítulo realiza-se a reflexão de que para o sujeito do discurso batista ‘o modo de agradar a Deus’ é a realização do trabalho ora vinculado ao trabalho secular ora ao trabalho de missões. Sendo assim, nos desdobramentos do capitalismo, o trabalho de missões é a forma de trabalho organizada pelo chamado de Deus, ou seja, o sentido da vocação, próprio do trabalho missionário, constrói o efeito de que o sujeito é predestinado a executá-lo, visto que este é o principal efeito de sentido da discursividade para a manutenção da fé e condução à salvação.

5.1 Trabalho: de Labuta Penosa a Vocação

Na conjuntura sócio-histórica cujos discursos religiosos operam modos de fé divergentes, visto que o modo como eles são operados é múltiplo, os sentidos construídos para o trabalho assumem a condição de demarcar as divergências. Neste contexto, a religião Católica medieval vê o trabalho como uma punição, como um castigo de Deus, enquanto que a religião Protestante passa a significá-lo como uma vocação. Um dos modos de compreender essa diferença é fazendo uma analogia com a noção de trabalho que o via como uma ‘labuta penosa’ e a origem da palavra trabalho que transita do sentido de sofrimento para o de esforço (ALBORNOZ, 1997) e, ainda, com o sentido de missão como um modo de vida para agradar a Deus.

5.1.1 Labuta Penosa

Nos primeiros tempos do Cristianismo, o trabalho significava punição para o pecado associado à origem adâmica. Na Bíblia, o trabalho⁸³ aparece como castigo, como uma penitência a Adão e a Eva pelo pecado da desobediência ao mandamento de Deus de não comer da árvore do bem e do mal. Como expiação pelo pecado cometido, Eva é condenada às dores do parto. No Gênesis (3:16), está escrito sobre o castigo destinado a Eva: “E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a dor da tua concepção; em dor darás à luz filhos; e o teu

⁸³ Como um dos significados mais específicos, trabalho pode indicar o processo de nascimento da criança. “A mulher entrou em trabalho de parto”. (Cf. ALBORNOZ, 1997). Segundo o cristianismo, com as dores impostas pelo castigo divino, o trabalho, nessa acepção, implica em sofrimento.

desejo será para o teu marido, e ele te dominará”. Para Adão, a condenação é o trabalho, ou seja, ele é condenado a ganhar o pão com o suor do seu rosto: “Do suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, porque dela foste tomado; porquanto és pó, e ao pó tornarás”. (Gênesis, 3: 19).

Em latim *tripalium*⁸⁴ era um instrumento usado nas atividades do agricultor. O *tripalium* servia para bater “o trigo, as espigas de milho, o linho, para rasgá-los e esfiapá-los” (ALBORNOZ, 1997, p. 10). No entanto, no registro mais comum dos dicionários o *tripalium* aparece como instrumento de tortura. Ainda segundo a autora, o conteúdo semântico de *sofrer* associado a *trabalho* teria perdurado até inícios do século XV, quando passou a significar *esforçar-se, laborar*⁸⁵ e *obrar*.

A distinção que aparece, em inglês, entre as palavras *work* e *labour*, inexistente na palavra *trabalho*, em português. Se em *work* encontra-se o sentido de trabalho associado à criação de valores com utilidade social (ANTUNES, 1995, p. 79); em *labour* está expresso “a execução cotidiana do trabalho”, ou ainda, *labour* “exprime a realização da atividade cotidiana, que sob o capitalismo assume a forma *estranhada, fetichizada*.” (ANTUNES, 1995, p. 79-80). Assim, na distinção em inglês, tem-se ora a prevalência do trabalho concreto ora do trabalho abstrato⁸⁶, respectivamente. Essa distinção impõe uma dualidade para o termo trabalho, relacionando-o, por um lado, ao social (*work*) e por outro, ao sofrimento (*labour*).

De acordo com Albornoz (1997), em português, apesar de haver os léxicos *labour* (labor-laborare, em latim) e *trabalho* é possível conciliar, na mesma palavra ‘trabalho’, ambas as significações: a de realizar “uma obra que te expresse, que dê reconhecimento social e permaneça além da tua vida”; e a de “esforço rotineiro e repetitivo, sem liberdade, de resultado consumível e incômodo inevitável.” (ALBORNOZ, 1997, p. 9). A esses dois sentidos estabilizados da palavra trabalho associa-se o *work* e o *labour*, conforme vistos anteriormente.

Inicialmente, de acordo com os sentidos estabilizados dos dicionários, a polissemia encontrada na palavra *trabalho* permite sinalizar para compreender os diferentes modos, associados aos diferentes sentidos, como o trabalho foi usado na religião. Tal polissemia

⁸⁴ Trabalhar: Do lat. vulg. **tripaliare*, ‘martirizar com o *tripalium*’ (instrumento de tortura), pela f. **trebalhar*. (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio Eletrônico)

⁸⁵ Em labor, predomina o conteúdo semântico de preocupações, desgostos e aflições, também presentes em trabalho, no plural.

⁸⁶ Cf. Antunes, 1995.

resulta em uma dicotomia que expressa a dualidade antitética terrena/divina, num movimento de aproximação/afastamento do sentido religioso de trabalho.

Essa polissemia expressa-se, por um lado, ora associando o trabalho ao modo de agradar a Deus; ora o vendo como meio de punição divina; por outro, ora incorporando-o à religião como forma de missão para expansão da palavra de Deus ora procurando afastá-lo pela negação de sua presença no trabalho secular, rejeitando-o enquanto lugar adequado para o crente.

Já mais distante do conceito de *sofrimento*, com a Reforma Protestante, o trabalho sofre uma reavaliação dentro do Cristianismo. Para o protestante, o trabalho intramundano era para “agradar a Deus” e não para enriquecer ou ostentar riqueza ou luxo. Para Lutero:

O trabalho aparece como a base e a chave da vida. Embora continuando a afirmar que o trabalho era uma consequência da queda do homem, Lutero, repetindo São Paulo, acrescentava que todo aquele capacitado para trabalhar tinha o dever de fazê-lo. O ócio era uma evasão antinatural e perniciosa. Manter-se pelo trabalho é um modo de servir a Deus. A profissão torna-se uma vocação. É visto como virtude e como obrigação ou compulsão. (ALBORNOZ, 1997, p. 53).

Nas mudanças sócio-históricas que provocaram o deslize do sentido de trabalho de sofrimento para o de esforço, a concepção de condições de produção representa a totalidade das transformações que produzem as mudanças, como um processo social em movimento. As condições de produção de um discurso, de acordo com Amaral, representam o espaço das contradições das relações sociais que geram relações de poder.

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 (AMARAL, 2005, p. 35).

De acordo com as condições de produção do discurso protestante, na Renascença (CPD1), na reavaliação feita pelo protestantismo sobre o trabalho, não parecia ser necessário estabelecer uma cisão entre Deus e Mundo, posto que o trabalhar no mundo, isto é, praticar um trabalho secular significava servir a Deus. Isto porque o conceito desliza de trabalho cujo sema está vinculado a sofrimento, ligando-se àquele compreendido como esforço da doutrinação, ou seja, do trabalho religioso feito para agradar a Deus.

Nessas condições de produção, o discurso protestante contextualizado no movimento da Reforma Protestante pode ser definido como um discurso que produz um deslocamento de sentidos e institui “um outro lugar de sentidos estabelecendo uma outra região para o repetível (a memória do dizer), aquela que a partir de então vai organizar outros e outros sentidos” (ORLANDI, 1993).

O trabalho não era identificado apenas como uma ‘coisa’ do mundo. Considerando-se as condições de sua produção a partir da Reforma Protestante, afastando-o do conceito de sofrimento, o sentido dado a trabalho era associado a um modo para servir a Deus, o que significa que ele era compreendido como algo que estava no mundo, entretanto era algo governado por Deus que o atribuía como uma missão. Nesta acepção, o trabalho era visto como algo sagrado, sendo que aquilo que é sagrado desliza para as formas de trabalho de missões, nos movimentos de produção e circulação dos sentidos, em diferentes momentos da história.

5.1.2 A Missão do Trabalho, “Se Deus Quiser”

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, condensa-se 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.

Por um lado, nas condições de produção do discurso protestante tomadas por Weber (CPD1), o sentido de trabalho visto como modo de agradar a Deus encontra-se em confluência com o trabalho estranhado. Por outro lado, quando metaforizado como missão, em outras condições de produção do discurso protestante (CPD2), rejeita-se o sentido de trabalho como trabalho estranhado. Neste caso, o efeito metafórico dado em trabalho, profissão, missão uniformiza os sentidos, estabilizando-os como vocação que assim se realiza para praticar um trabalho religioso. Isso significa que o interdiscurso que faz surgir o efeito para a palavra trabalho, será rejeitado como o seu Outro. Sentido que está no avesso daquele

mesmo sentido evidenciado como trabalho de missões, ou seja, como uma ‘contradição das coisas a cada vez idênticas e divididas’ (PÊCHEUX, 1990).

O efeito de sentido para a palavra trabalho vinculado ao modo de produção do capital evidencia-se no discurso das missionárias, uma vez que o sentido é interditado pelo sujeito em sua formação discursiva, isto é, o interdiscurso traz um outro discurso que é rejeitado através da negação (subseção 4.2.1, Cap. 4). No entanto, o trabalho secularizado é parte constitutiva do *ethos* do sujeito deste discurso, uma vez que o trabalho está associado ao capital, conforme a análise realizada por Weber (2004) sobre o trabalho protestante intramundano, ou seja, o trabalho secular como um modo de agradecer a Deus, “como um fim em si mesmo”.

Maingueneau (2007) refere-se a este Outro negado pelo sujeito, por um lado como uma interdição de um “dizível insuportável” dado em uma certa conjuntura, que, no entanto, lhe é constitutivo, por outro lado fixando outro “dizível” mais condizente com uma outra conjuntura sócio-histórica.

No conjunto de enunciados assim recusados, ele [o discurso] define igualmente um território como sendo o de seu Outro, daquilo que, mais que qualquer outra coisa, não pode ser dito. Outro circunscreve, pois, justamente, o dizível insuportável sobre cujo interdito se constituiu o discurso; por conseguinte, não há necessidade de dizer, a cada enunciação, que ele não admite esse Outro, que ele exclui pelo simples fato de seu próprio dizer. (MAINGUENEAU, 2007, p. 39-40).

Na atualidade, o protestante batista, como enunciador da palavra divina, não dispõe de outro código, sendo a interdição dos sentidos “insuportáveis” um dos mecanismos da discursividade que o sujeito do discurso utiliza, o que indica o seu desejo de tornar a própria imagem a mais próxima possível do conteúdo semântico do discurso batista de missões, interditando a memória do discurso que o liga ao trabalho do capital.

O conceito de memória entra na análise do discurso ressignificado como memória discursiva. Pêcheux (2007) o trata relacionando-o ao conceito de implícito discursivo, definindo a memória discursiva como acontecimento a ler que vem restabelecer os implícitos como condição daquilo que pode ser legível. Isto significa que há uma ‘leitura’ a ser realizada, através do que é trazido ao intradiscurso, como memória, isto é, há um fato a ser lido que pode ser reconhecido, através da sua negação.

A memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais

tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível. PÊCHEUX, 2007, p. 52)

De acordo com o conceito de memória de Pêcheux, acima, tecnicamente pré-construídos são formas de implícitos, colando a definição de implícito à noção de ‘sempre já lá’ recorrente quando se fala de constituição do sentido. Neste caso, assim como o pré-construído, o implícito existe anteriormente ao discurso e é exterior a ele.

Por sua vez, Achard (2007) trata o implícito discursivo como uma representação memorizada e cuja explicitação ocorre por funcionamento parafrástico controlado por esta memorização. Assim, aquilo que é dado pela evidência da linguagem como outro em um dado discurso significa a representação do retorno de uma memória. Ele concorda com Pêcheux quanto à forma de reinserção (do implícito) por paráfrase.

Do ponto de vista discursivo, o implícito trabalha então sobre a base de um imaginário que o representa como memorizado, enquanto cada discurso, ao pressupô-lo, vai fazer apelo a sua (re)construção, sob a restrição “no vazio” de que eles respeitem as formas que permitam sua inserção por paráfrase. Mas jamais podemos provar ou supor que esse implícito (re)construído tenha existido em algum lugar como discurso autônomo. (ACHARD, 2007, p. 13)

Aproximando o conceito de memória discursiva ao de interdiscurso (ORLANDI, 2007) como um saber discursivo que faz com que as palavras façam sentido é possível afirmar que há o não reconhecimento do sentido autorizado pela formação discursiva do sujeito do discurso; sentido que traz a memória do trabalho secular e cujo resíduo aparece na negação da sua existência porque ele está relacionado com a vida intramundana que não é um lugar dado por Deus. Assim, o sentido é construído pela denegação discursiva, isto é, pelo modo como o sujeito o nega, ou seja, a negação caracteriza a construção do sentido de trabalho secular, nas condições de produção do discurso batista na atualidade, que apregoa o trabalho com sentido de missão, através do trabalho de missões.

Assim sendo, a ‘interdição’ do sentido de trabalho do modo de produção do capital pelo sujeito do discurso, sob o modo da negação, garante ao *ethos* batista “manter a própria identidade e definir *a priori* todas as figuras que o Outro pode assumir” (Maingueneau, 2005), ancorado nos sentidos relativos ao trabalho de missões, uma vez que outros sentidos não coadunam com o discurso batista que apresenta um *ethos* expresso pela simplicidade, vez que os sentidos construídos pelo trabalho de missões ligam-se aos sentidos do voluntariado, da assistência social e da educação assistencialista. Assim, mesmo para aquele fiel que

enriquece, este indivíduo não pode viver como rico, sujeito ao ócio, apesar de o ideário protestante ligar-se ao *ethos* de uma organização racional do capital.

Nesta direção de análise, se pode afirmar que, através do trabalho, os modos de agradar a Deus diferem em condições de produções específicas; primeiro (CPD1), trabalho relacionado aos deveres das coisas do mundo; depois (CPD2), trabalho missional, portanto relacionado aos deveres intrarreligiosos, buscando dissociá-los das coisas intramundanas.

Em busca de agradar a Deus, o homem desconhece que a relação entre ele e o divino é uma relação dissimétrica (ORLANDI, 1987). De acordo com o funcionamento do discurso religioso, o homem desconhece que Deus ocupa um lugar que jamais o homem comum poderá ocupar; ele pode apenas estar nesse lugar “como se” fosse Deus, através da representação. É esse Deus insubstituível que decide sobre a salvação. É desse lugar que Ele decide sobre aqueles que serão salvos e os outros. Disso resulta a formação de um *ethos* daqueles que acreditam ‘estar em salvação’, mas onde o homem não tem nenhum poder de interferência. Salvação que se constitui pelo trabalho com o sentido de trabalho de missões que se realiza, em parte, através de projetos sociais, educacionais e que, portanto, é constituído por outros discursos que se harmonizam com o sentido de trabalho como missão. Tal prática resulta na construção da identidade deste grupo que se forma pela imagem do trabalho que é realizado para agradar a Deus.

O trabalho como Weber (2004) o afirma é uma forma de garantir o mérito da salvação. É um trabalho meritocrático, uma vez que é um caminho para manter a esperança da vida eterna, que, no entanto, não era para todos. A vida eterna era para os bons, os justos, os vocacionados, os predestinados, ou seja, para os obedientes, de modo que, por um lado, se todo fiel acredita-se obediente, por outro, nenhum fiel se acredita não-salvo e, portanto, um não-escolhido. Todo fiel acredita-se salvo, ao que se opõe aquele não-fiel e, portanto, não-salvo. Assim, manter-se na obediência em realizar um trabalho para agradar a Deus, significa manter-se no caminho como um escolhido por Deus para a salvação.

Historicamente, a identidade aparece entre os crentes evangélicos, que se opõem aos católicos⁸⁷, não exatamente a outros evangélicos de outras denominações. Mas também entre eles aparecem os cismas, o que é possível afirmar pela constatação da existência de grande quantidade de denominações evangélicas, de modo que para constituir a identidade, o fiel

⁸⁷ Uma marca bastante evidente desta oposição é a exclusão dos santos dos templos evangélicos.

deverá ser aquele da mesma denominação do sujeito. O sentido de ser fiel (ter se convertido) faz circular outros tais como: ser fiel é ter recebido o chamado, é ser um vocacionado, é ser um escolhido e isso é a porta de entrada para o céu e para a vida eterna; no entanto, este escolhido deverá ser obediente para tentar garantir a condição de escolhido.

5.1.3 Trabalho Como Vocação

Diferente do *ethos* católico quando até a Idade Média o trabalho era visto como mecanismo de punição, o *ethos* protestante coloca o trabalho como elemento de salvação. Isso explica o modelo de vida protestante ligado à ascese racional onde o trabalho é entendido como uma conduta para a glória de Deus.

A capacidade de concentração mental bem como a atividade absolutamente central de sentir-se ‘no dever de trabalhar’ encontram-se aqui associadas com particular frequência a um rigoroso espírito de poupança que *calcula* o ganho e seu montante geral, a um severo domínio de si e uma sobriedade que elevam de maneira excepcional a produtividade. Para essa concepção do trabalho como fim em si mesmo, como ‘vocação numa profissão’, o solo aqui é dos mais férteis, e das mais amplas as oportunidades de superar a rotina tradicionalista *em consequência* da educação religiosa. (WEBER, 2004, p. 56).

Nesse segmento, Weber (2004, p. 54) coloca o trabalho protestante “como se fosse um fim absoluto em si mesmo”, traduzindo-o como vocação e relacionando a religião com a produtividade, referindo-se à capacidade de superação do vocacionado. Para demonstrar o “espírito” do crente associado ao trabalho, o autor compara-o àqueles de formação tradicional, originados da educação religiosa, o que lhes favorece o enriquecimento. Assim, Weber (2004, p. 54) atribui a disposição do protestante “para executar o trabalho como se fosse um fim absoluto em si mesmo - como ‘vocação’” a um “longo processo educativo”, e não a sua inclinação natural para o trabalho.

Weber (2004) dirá não se tratar simplesmente de uma técnica de vida, mas de uma ética, cuja violação é uma “espécie de falta com o dever”. “A idéia de *dever* que tem o indivíduo de se interessar pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo.” (WEBER, 2004). Este predomínio do ascetismo se opõe à visão mística do mundo quando era imperativa a contemplação ao sagrado. Neste universo, a razão era um instrumento de apreensão da realidade, de modo que a racionalização era operada por meio da ciência e da técnica.

Os protestantes deixam de ser essencialmente contemplativos como era a religiosidade/religião de salvação predominante na Idade Média e passam a procurar participar dos processos do mundo. O protestante incorpora, então, o espírito do capitalismo como conduta de vida eticamente coroadada, do qual fala Weber (2004). Esse modo de relacionar-se com a atividade laborativa, considerando a processualidade em que o sujeito está inserido, expressa o *ethos* do sujeito protestante, na época de formação do capitalismo.

Quando se considera as condições de produção em que está inserido o discurso batista, também se considera que a gênese da constituição do discurso protestante repousa sobre a aplicação das condições de produção na conjuntura sócio-histórica de conceitos e normas medievais que começam a ruir. No contexto da Reforma (CPD1), há preocupação em afirmar um discurso que contraste com aquele da religião vigente, sem desconsiderar que Weber (2004) aponta para o fato de que a Reforma Protestante não significou a eliminação da dominação eclesiástica, mas sim orquestrou a substituição de uma forma de dominação por outra; para ele, houve apenas a substituição de uma forma de submissão a uma religião por outra.

Neste sentido, se pode afirmar que, para quem a tem, a fé em Deus é única, mas o modo de operá-la é que é múltipla. Neste entorno, o interdiscurso trata da organização e das mudanças do discurso protestante e, em certa medida, da sua confrontação com o discurso católico.

5.2 O Trabalho para a Difusão da Palavra Divina: Resistência ou Dominação?

A noção de trabalho desenvolvida neste estudo encontra-se em uniformidade com aquela que Antunes (1999) chama de “noção ampliada de trabalho”, uma vez que não se pode classificar *o trabalho de difusão da palavra divina* em nenhuma forma de trabalho produtivo. O autor considera que houve uma significativa *heterogeneização, complexificação e fragmentação* do trabalho, resultante das transformações e metamorfoses das últimas décadas, decorrentes das formas diversas de trabalho (“parcial, precário, terceirizado, subcontratado, vinculado à economia informal, ao setor de serviços, etc.”) (ANTUNES, 1999, p. 209).

Portanto, considera-se o trabalho de missões evangélico como inserido nesse processo de transformação e metamorfose do mundo do trabalho, vez que a constituição do sujeito e dos sentidos só pode ser compreendida pelo movimento das relações sócio-históricas. Assim,

para compreender *o trabalho de difusão da palavra divina* no mundo contemporâneo, é pertinente lidar com a “noção ampliada de trabalho”, quando se pode falar em “atividades imbricadas com o trabalho produtivo”, mas “em esferas não diretamente produtivas” (ANTUNES, 1999, p. 221).

De acordo com Antunes (1999), o trabalho pode ser classificado como produtivo e improdutivo sendo que o primeiro implica em produzir mais-valia e seu trabalho é consumido como valor de troca; enquanto que o improdutivo não cria mais-valia e é consumido como valor de uso⁸⁸. Para o autor, o trabalho produtivo não se restringe ao trabalho manual direto, “mas incorpora a *totalidade do trabalho social*, a *totalidade do trabalho coletivo assalariado*”. Já os trabalhadores improdutivos são:

aqueles cujas formas de trabalho são utilizadas como serviço, seja para uso público ou para o capitalista, e que não se constituem como elemento diretamente produtivo, como elemento vivo do processo de valorização do capital e de criação de mais-valia (ANTUNES, 1999, p. 102).

Considerando que “todo trabalhador produtivo é assalariado e nem todo trabalhador assalariado é produtivo” (ANTUNES, 1999), o autor propõe uma noção ampliada do trabalho, o que configura uma noção contemporânea de classe trabalhadora que incorpora a totalidade dos trabalhadores assalariados. Na fala direta do autor:

Mas como há uma crescente *imbricação* entre trabalho *produtivo* e *improdutivo* no capitalismo contemporâneo e como a classe trabalhadora incorpora essas duas dimensões básicas do trabalho sob o capitalismo, essa *noção ampliada* nos parece fundamental para a compreensão do que é a classe trabalhadora hoje. (ANTUNES, 1999, p. 102-103)

Mesmo nesta compreensão, não se pode assumir que o religioso que desenvolve atividades na e para a religião, mesmo aqueles que as realizam mediante pagamento mensal, sejam “classe trabalhadora” a serviço do capital porque, antes e motivado pelo efeito de evidência do “bom sujeito”, o faz a serviço de Deus. Em Orlandi (2005, p. 101) se lê que “a ‘evidência’ da identidade não deixa ver que esta resulta de uma identificação-interpelação do sujeito”. Dessa maneira, a ilusão da identidade cria uma diferença bastante importante sobre o trabalho intrarreligioso cujo sujeito o realiza mediante a crença na vocação, o que o impede de ser simplesmente classificado como um trabalho produtivo.

⁸⁸ Para Antunes, tanto os trabalhadores produtivos como os improdutivos formam a *classe-que-vive-do-trabalho*.

O sujeito que lida com o trabalho mediado pela vocação relaciona-se de forma bastante espontânea e intuitiva para escapar daquilo que Antunes (1999, p. 131) chama de “evidências *do domínio do capital na vida fora do trabalho*.” Isso chamado de fuga, de escape se dá de diversas maneiras, mas a principal é quando o trabalhador comum precisa usar o tempo livre para adquirir “empregabilidade”, sendo-lhe transferido aquilo que era atribuição do capital ou pelo menos parte de sua atribuição, ou seja, o trabalhador comum precisa usar o seu tempo livre para a qualificação para o trabalho secular, de acordo com as exigências do mercado formal.

Antunes (1995, p. 125), citando Marx, afirma que para o trabalhador “o seu trabalho não é, portanto, voluntário, mas compulsório, *trabalho forçado*. Por conseguinte, não é a satisfação de uma necessidade, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele.” Neste ponto, ao contrário do trabalhador que desenvolve um trabalho secular, o crente não repudia o seu trabalho. Antes disso, e parafraseando os autores, o fiel que trabalha na religião sente-se em casa quando trabalha e se sente fora de casa quando não trabalha, ou seja, quando não está ‘servindo a Deus’, uma vez que ao assumir o trabalho em nome da fé torna-se dever estendê-la para a vida de crente. Essa formulação do trabalho contraria as ideias de Weber trazidas acima sobre o trabalho ‘como um fim em si mesmo’, ou seja, ‘como um modo de agradar a Deus’, isto é, sendo ‘um meio’ deixa de ser ‘primeira necessidade de realização humana’ (WEBER, 2004, p. 124), ou seja, é somente um meio para satisfazer necessidades fora do trabalho, para onde se pode derivar o sentido de trabalho como estranhado.

Para Silva Sobrinho (2007, p. 75)⁸⁹, o trabalho estranhado ou abstrato⁹⁰ “é a atividade humana subsumida à lógica do capital, que transforma não só produtos humanos em mercadorias, mas os próprios homens”. Em Antunes (1995, p. 127) se lê que:

a dimensão abstrata do trabalho mascara e faz desvanecer a sua dimensão concreta, de trabalho útil. Disto resulta o caráter misterioso ou fetichizado da mercadoria: ela encobre as dimensões sociais do próprio trabalho, mostrando-as como inerentes aos produtos do trabalho.

Determinado pela vocação, o religioso deixa a qualidade de trabalhador comum e assume a de fiel, posto que para o primeiro:

⁸⁹ Cf. neste autor (ibid.) a diferença entre a concepção de trabalho no sentido ontológico, isto é, enquanto categoria fundante do ser social e trabalho abstrato, produtor de mais-valia, notadamente o capítulo 1.

⁹⁰ Nas sociedades capitalistas, a dimensão concreta do trabalho (o valor de uso que tem o produto do trabalho concreto produzido pelo trabalhador) apaga-se ao lado do trabalho abstrato.

O processo de trabalho se converte em meio de subsistência. A força de trabalho torna-se, como tudo, uma mercadoria, cuja finalidade vem a ser a produção de mercadorias. O que deveria ser a forma humana de realização do indivíduo reduz-se à única possibilidade de subsistência do despossuído. (ANTUNES, 1995, p. 124)

Neste deslizamento, o fiel não se reconhece como trabalhador, mas sim como missionário, pois passa a expressar a sua submissão ao discurso divino porque o trabalho é desenvolvido na/para a religião. Por isso, este sujeito não se vê como um desempregado, como um excluído, mas como que desenvolvendo uma espécie de atividade útil para a religião.

Em consequência, o sujeito age em todos os momentos da sua vida cotidiana de modo a expressar a sua submissão ao discurso divino, mesmo quando está sob o domínio do trabalho, se este trabalho for realizado na/para a religião. Para o sujeito, as exigências das formas de preparação para realizar um trabalho intramundano ou religioso institui-se como uma das principais diferenças entre os tipos de trabalho secular e religioso, haja vista que aquele, originado na luta de classes, constitui-se ideologicamente demarcando uma separação entre a vida no trabalho e a vida fora do trabalho e este, conforme expresso acima, visa conciliá-las.

Em Antunes (1999), se lê que o terceiro setor e as atividades próprias da economia solidária, particularmente as formas de trabalho voluntário, têm a positividade de atuar à margem da lógica mercantil. Permitem aos excluídos do mercado de trabalho desenvolver atividades não lucrativas, não mercantis, reinvestindo-as em formas de sociabilidade. Para ele:

Esses seres sociais vêm-se, então, não como *desempregados*, *excluídos*, mas como realizando atividades efetivas, dotadas de algum sentido social. Aqui há, por certo, um momento de dispêndio de atividade útil e portanto positiva, relativamente à margem (ao menos diretamente) dos mecanismos de acumulação (ANTUNES, 1999, p. 113).

E como essas atividades “cumprem um papel de *funcionalidade* em relação ao sistema, que hoje não quer ter nenhuma preocupação pública e social com os desempregados” (ANTUNES, 1999, p. 113), como consequência mais rigorosa servem para desarticular um possível conflito entre seus interesses e os do sistema e, por isso mesmo, a rigor, não podem ser concebidas como formas de transformação social, posto que não podem ser vistos como trabalhadores comuns. O trabalho de missões, neste sentido, em suas variadas facetas (Cap. 3)

satisfazem tais interesses, vez que transferem para a religião o papel que seria atribuído às instâncias que sustentam a lógica do capital.

Geralmente o missionário batista que desenvolve atividades remuneradas nas igrejas é um fiel que socialmente ou encontrou na igreja um lugar que lhe proporcionasse formação ou pura e simplesmente encontrou um lugar que lhe desse uma atividade com oportunidade de remuneração, o retirando do desemprego. Sob um olhar mais preciso, ao contrário do que indicam os sentidos estabilizados neste discurso, é possível dizer que tais atividades convertem-se em formas de manutenção da lógica do mercado, porque são realizadas através das práticas discursivas da manutenção do discurso religioso operadas pelo discurso da aceitação e da obediência.

O sujeito do discurso batista realiza a sua subjetividade em analogia com o universo capitalista porque, em ambos os casos, o homem não tem o controle sobre o seu destino. Nos dois exemplos, o controle independe da vontade do homem, pois depende de circunstâncias alheias ao seu desejo. No trabalho secular, o controle é mantido pela lógica do mercado que dita as formas de conduta do sujeito social. No trabalho da vocação, o controle é exercido por um poder superior ao homem, que é o poder de Deus. Sobre a relação do trabalhador com o trabalho, Antunes (1999, p. 130), dirá que:

Os benefícios aparentemente obtidos pelos trabalhadores no processo de trabalho são largamente compensados pelo capital, uma vez que a necessidade de pensar, agir e propor dos trabalhadores deve levar sempre em conta prioritariamente os objetivos intrínsecos da empresa, que aparecem muitas vezes mascarados pela necessidade de atender aos desejos do mercado consumidor. Mas sendo o consumo parte estruturante do sistema produtivo do capital, é evidente que defender o consumidor e sua satisfação é condição necessária para preservar a própria empresa.

Neste caso, o autor defende que as “personificações do trabalho” se convertem em “personificações do capital”. Retomando a citação acima, é possível fazer uma analogia entre a empresa e seus objetivos intrínsecos e os objetivos almejados pela igreja, uma vez que o missionário “pensa”, “age” e “propõe” de acordo com o discurso da sua religião. Mas, diferentemente daquilo que é ditado pelo capital, como o faz uma empresa, este pensar, agir e propor não é executado apenas como prioridade, mas, antes e acima de tudo, como verdade. Isto é, como única verdade. Tal torcedura dos propósitos encetados pelo trabalho no capital,

caracteriza e regula o discurso do missionário batista, configurando-o como arquivo⁹¹ como um sistema de enunciados.

Nesses termos, os domínios de saber organizados pelo discurso do capital deslizam para o discurso da religião que organizam os domínios de saber que podem ser sintetizados pelo sentido de obediência e por ele são conduzidas as formas de trabalho que se manifestam como trabalho religioso. Desse modo, o trabalho do capital é realizado como trabalho na/para a religião, através da disciplina e da obediência, dada pelo sentido de missões. Nesta direção, é possível dizer que o trabalho de missões caracteriza uma maneira de delimitação das relações de poder, dadas nas práticas discursivas. Relações de poder sustentadas pelo sentido do discurso religioso batista que se manifestam na forma de trabalho religioso, articulados aos efeitos de sentido dados pelo trabalho de missões.

Foucault (1979, p. 223) explica “que as técnicas de poder foram inventadas para responder às exigências da produção”, referindo-se à ‘produção’ em sentido amplo, como ‘produzir’ uma destruição, por exemplo. Nos textos do autor, a palavra trabalho raramente refere-se a ‘trabalho produtivo’, tendo, mais geralmente, valor disciplinar, sentido de adestramento⁹². Esse sentido, no entanto, não deixa de coadunar-se com os sentidos reguladores do discurso religioso, que são mantidos sob o controle dos seus representantes. Disso deriva que tais sentidos funcionam como técnicas de autoridade do sujeito que os controla, sob a forma de controle da interpretação.

De acordo com as sequências em análise, o sujeito do discurso batista realiza o capital, pelo seu trabalho, sob a forma da aparência da liberdade que este sujeito acredita ter do capital. Este sujeito realiza esta aparente liberdade com a negação da influência do domínio do trabalho secular sobre o trabalho por ele realizado na igreja. O sujeito realiza a negação do sentido como dada em uma formação discursiva exterior aos domínios de saber da sua

⁹¹ Em *Arqueologia do Saber*, Foucault (2005, p. 146) define arquivo, dizendo: “[...] teremos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de *arquivo*.” E completa: “Ele [o arquivo] faz aparecerem as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente. É o *sistema geral da formação e da transformação dos enunciados*.” (FOUCAULT, 2005, p. 147-148).

⁹² Foucault (1979, p. 223-224), em *Microfísica do Poder*, refere-se à função simbólica e à função produtiva do trabalho, além da função disciplinar, justificando que a função produtiva “é sensivelmente igual a zero” nas categorias com as quais se ocupa, a saber: os loucos, os doentes, os prisioneiros e as crianças. Ele explica que o “mais frequente é que os três componentes coabitem”. Mas reconhece a predominância das funções simbólica e disciplinar, nos seus estudos.

formação discursiva que, como desdobramento, realiza a crença na não interferência do capital no trabalho religioso.

O sujeito acredita, então, que o sentido de trabalho que irrompe em sua formação discursiva, sob a forma da negação, não é autorizado pela formação discursiva à qual está identificado. Conforme a direção de análise desenvolvida nesta tese, deve-se anotar que a negação é o retorno da memória do trabalho secular que se fixa como um elemento pré-construído, sob a forma da negação, que o sujeito não reconhece, mas que é autorizado pela sua formação discursiva (cf. Cap. 4).

5.2.1 A 'Empregabilidade'

Este sujeito ao realizar a sua subjetividade no e pelo trabalho, ao mesmo tempo concretiza os objetivos da doutrina religiosa, mesmo que ancorados na aparente independência do capital. E diz-se independência aparente primeiro porque, sob o domínio da religião, o sujeito acredita que não há a mediação da interpretação da Bíblia, acreditando, em conseqüência, que é o responsável pela interpretação dos textos sagrados e que é ele o responsável pelos sentidos alcançados⁹³. Este sujeito realiza sua inscrição no mundo na ilusão de que é dono dos sentidos que profere. Depois, porque, o que há é a confluência entre os interesses do trabalho de missões para difusão da palavra de Deus e os interesses do capital, sobretudo se observar que o trabalho de missões sustenta-se, em parte, sobre aquele da missiologia que representa uma reserva de mercado para a preparação dos missionários para promover a difusão da palavra divina, isto é, o trabalho de evangelização que é a principal obrigação do cristão protestante. Nesses termos, é possível afirmar que os discursos relacionados ao trabalho de missões constroem a subjetividade religiosa sob a aparência da sua independência das relações com o mercado.

No entanto, é por essa via de mão dupla que o sujeito efetiva, paradoxalmente, sua dominação, enquanto legado direto da sua obrigatória submissão aos sentidos alinhados à obediência divina e sua resistência, uma vez que é esta submissão que permite a transgressão às formas de 'empregabilidade' exigidas pelo mercado, ou seja, para realizar um trabalho de

⁹³ Conforme já sinalizado acima, a religião propôs a expansão da leitura bíblica pelos fieis, o que não lhes garante a interpretação dos textos sagrados, mas apenas a interpretação autorizada. De acordo com a História Viva Grandes Temas (2007, p. 36) Lutero acreditava que o catecismo era o livro adequado para educar o povo. Em palavras atribuídas a Lutero: "O catecismo é a Bíblia do leigo; ele contém tudo o que cada cristão deve conhecer da doutrina cristã". Ainda segundo a História Viva...(2007, p. 36) "a interpretação dos Testamentos ficava reservada a pessoas competentes, um grupo composto pela elite política e pela *intelligentsia* clerical".

missões, o sujeito desobriga-se das exigências impostas para concorrer a uma vaga para a realização do trabalho secular porque se acredita qualificado pela *vocação*.

O trabalho de missões, construído pelo sentido de vocação, por um lado desamarra o sujeito das exigências da ‘empregabilidade’ secular, quanto à qualificação exigida pela concorrência, mas o amarra às formas próprias de preparação para que ele possa realizar o trabalho missionário, de acordo com as ‘necessidades’ que a religião o submete livremente. Por outro lado, envolvido com o trabalho de missões, o sujeito ancora-se na crença de que ‘o chamado de Deus’ faculta-lhe exercê-lo sem nenhum tipo de qualificação, posto que ele é derivado de sua vocação. Em síntese, isso significa pontos de resistência ao desemprego, mas a concretizando sob o domínio do discurso da obediência da religião.

Deste modo, o produto a ser divulgado pelo fiel, coaduna-se com “a necessidade de pensar, agir e propor” deste sujeito que se materializa sob a forma de propagação da palavra de Deus. A palavra de Deus é a verdade a ser divulgada, sob uma variedade muito grande de ‘produtos’⁹⁴, mas que se tornam, e é este mecanismo que interessa nesta discussão, instrumentos para a meta de divulgação da evangelização, como diz a missionária, citando o apóstolo Marcos, (SD8), no capítulo 2.

(vii) Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura

Assim, o missionário realiza diversos tipos de atividades, desde o trabalho de divulgação da palavra de Deus tão somente pela evangelização, até a realização de serviços diversos como limpeza, tesoureiro(a), secretário(a), etc, que são reconhecidos como trabalhos remunerados na condição de ‘auxílio’, e que, na maioria das vezes, implica até mesmo em horário fixo de trabalho.

Nesse contexto sociopragmático, a atividade de pastor⁹⁵ - que não é considerado um ‘funcionário’ porque é um ministro de Deus - é a de maior relevância na igreja e lhe atribui

⁹⁴ A palavra de Deus, vinculada ao trabalho como modo de manutenção ou inserção do sujeito do discurso religioso batista, no capital, materializa-se como um incontável número de ‘produtos’, mas circula principalmente como Bíblia. Confira lista de produtos religiosos para divulgar a palavra de Deus, nos anexos, notadamente a grande variedade de bíblias.

⁹⁵ Todos os pastores, e outros membros, devem ter vocação e dom para executar qualquer atividade na igreja. Para ser pastor, no entanto, se requer uma preparação mais específica, mesmo que isso não seja uma exigência absoluta, haja vista a existência de muitos pastores que o são como todos os outros por vocação e dom, mas sem preparação em seminários com cursos específicos. Por isso, alguns membros da igreja tornam-se pastores, mesmo sem formação específica, porque precisam assumir lideranças de igrejas, “pela necessidade do lugar” onde está/será instalada a igreja/templo. Na Igreja Batista, filiada à Convenção Batista Baiana, uma banca

status por ser o principal responsável pela igreja - sendo o seu presidente -, que a executa como um ministério. No entanto, como qualquer membro da igreja, basta ao candidato a Pastor que ele tenha a vocação, que ele tenha recebido “um chamado específico para isso”, pois ele entende que ser pastor é a sua missão na igreja, a partir do chamado que recebe. Certamente, como já foi dito, a “vocação” a si atribuída não impede sua preparação em seminários.

Assim, a missão de cada membro é indistinta e só adquire matiz próprio quando ele é “chamado” para realizar algum trabalho específico porque a palavra de Deus é “a mensagem” a ser levada a todas as pessoas. Nesta compreensão, Deus decide sobre qual será a *missão* de cada fiel do mesmo modo que decide sobre os escolhidos e os não-escolhidos.

SD49 - Somos nós, os missionários, que temos que levar essa mensagem a toda criatura, seja aonde for.

SD29(a) - A tarefa do missionário é levar a Palavra de Deus para as pessoas que não conhecem. É ajudar as pessoas, é treinar as pessoas, tipo assim, é muito amplo esse trabalho, tipo assim, no meu caso, eu levo a Palavra de Deus aos grupos, trago esses grupos para a Igreja, eu discipulo o ensinamento da Bíblia, eu treino eles na liderança para futuramente eles trabalhem com líderes dentro da Igreja.

SD50 - Então nosso objetivo é também mostrar que eles são acolhidos, que eles precisam de uma profissão, então é muito abrangente o trabalho de um missionário e no meu caso específico, contudo a gente pode todo esse tipo de trabalho e o mais importante é esse, levar a Palavra, no meu caso, né?

Assim, o trabalho atribuído ao chamado, à vocação ajuda o sujeito religioso a fugir da lógica do capital que se baseia na seleção dos indivíduos mais aptos para servi-lo, ou seja, nos termos de Antunes (1999), para servir ao sistema capitalismo torna-se trabalhador aquele indivíduo com maior capacidade de ‘empregabilidade’.

composta por Pastores experientes faz parte do processo de preparação de qualquer membro quando ele irá tornar-se pastor. Nessa ocasião ‘o candidato’ será sabatinado quanto aos seus saberes bíblicos, vida cristã exemplar, etc.

No enunciado, o sujeito diz que mesmo tendo recebido uma promoção de função, resolve seguir *a profissão* de missionária “eu vou seguir essa profissão” porque ser missionária é algo que está no seu coração, “eu amo o que eu faço”, o que a faz rejeitar à promoção profissional (secular) para seguir a vocação.

SD51 - Missionário é algo mesmo da infância da gente, por mais que eu já pensei de ir [...], eu disse não, (lvii) *eu vou seguir essa profissão, mas isso assim parte do meu coração* então eu amo o que eu faço, né?

Retomando o exposto acima, a fiel ao tempo em que trabalha como missionária o faz sem a obrigatória aptidão para o emprego exigida pelo mercado. Na vida secular, ela seria uma desempregada, quadro que é revertido quando ela passa a desenvolver um trabalho como profissão de missionária, na vida religiosa, por isso se pode dizer que o trabalho de missões significa pontos de resistência ao modo de produção do capital.

Assim sendo, quanto à *empregabilidade*, o trabalho secular - ligado ao modo de produção do capital - refere-se à necessidade que o trabalhador tem de adquirir qualidades inerentes à profissão ou função desejada, ou seja, ele precisa estar qualificado para ser aceito pelo capital como trabalhador. No caso do crente batista, sua “empregabilidade” é garantida pela vocação demonstrada para trabalhar na divulgação daquilo que é a célula nuclear na doutrina religiosa que é a palavra divina ou “A Palavra”.

Para o fiel que desempenha atividade como missionário, esse diferencial confere ao religioso batista não depender de forma absoluta do mercado de trabalho secular. Ele deixa de ser um trabalhador desempregado no mundo secular como muitos outros trabalhadores desempregados, tornando-se um fiel que desenvolve trabalhos, no e para o setor religioso. Neste contexto, ele torna-se um crente que realiza atividades voltadas para a vida religiosa e isso o afasta do desemprego, mediante o recebimento de um ‘auxílio’ mensal pelo trabalho desenvolvido.

A fé do religioso, neste caso, funciona como um elemento diferenciador dos papéis sociais para os quais estão fadados os trabalhadores desempregados. Dizendo de outro modo, a fé, a crença do religioso determina o seu lugar na sociedade porque ele adquire, na religião, o lugar que lhe é negado na vida secular. Esse mecanismo de funcionamento das formas de

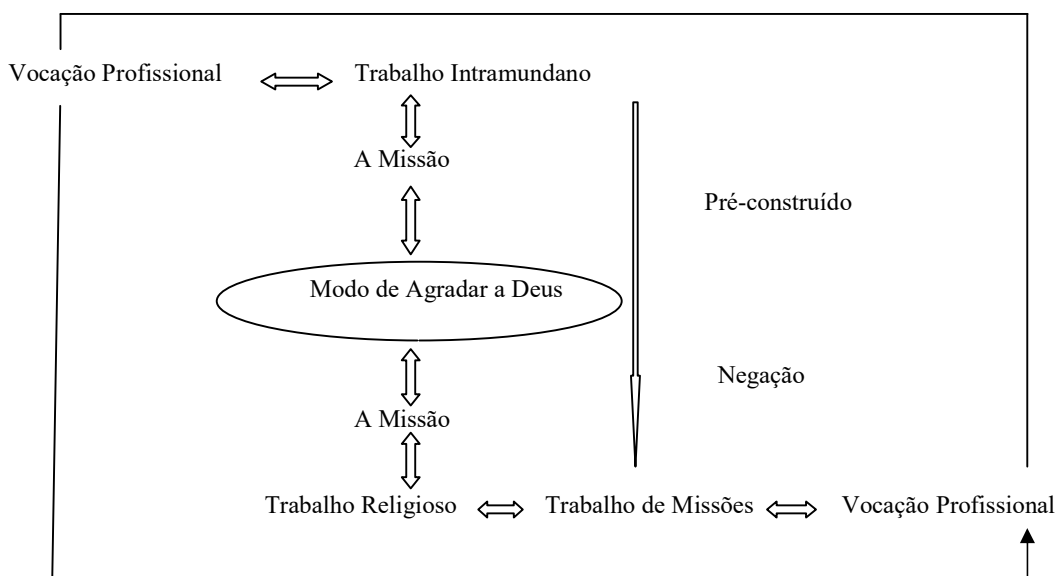
trabalho coloca o sujeito do discurso com *status* diferenciado quando se considera as dicotomias estabelecidas entre o mundo secular e o mundo religioso.

5.3 Missão e Salvação

Considerando-se o exposto nas seções anteriores deste capítulo, no discurso batista o enunciado *trabalho* evidencia-se como um efeito metafórico que movimenta os sentidos de trabalho secular e de trabalho religioso, materializados como profissão, mas, sobretudo, como missão – a missão. De modo que o trabalho pode designar, por um lado, aquilo que o sujeito expressa como sua profissão e por outro, o que ele designa como sua missão, ou seja, profissão de missionário, sendo esta a profissão a que estiver habilitado o fiel, tanto na religião como no mundo do trabalho ligado ao modo de produção do capital. Assim, o que parece surgir como uma contradição, para o protestante o trabalho secular, em determinadas condições de produção do discurso religioso batista (CPD1), é um meio de aproximação do homem com Deus. Portanto, em diferentes momentos da história, o discurso da vocação para o trabalho - modo de agradar a Deus - ora trabalho secular ora religioso (de missões) - é a construção do caminho para a concessão da salvação eterna.

Na processualidade sócio-histórica de constituição da subjetividade evangélica, o conceito de ‘vocação profissional’ como uma missão dada por Deus, referindo-se ao trabalho intramundano, torna-se a missão, ligando-a à necessidade de sua realização na e para a religião. O modo de agradar a Deus, ligado ao trabalho intramundano, desliza para o sentido de trabalho missional, negando-se ou até mesmo apagando-se a referência às coisas do mundo. Nesses termos, missionar torna-se profissão.

Portanto, em um caso o trabalho secular faz parte dos domínios de saber da formação discursiva religiosa; em outro caso, enquanto domínio de saber pertencente a esta formação discursiva, o trabalho secular é recusado pelo sujeito. Assim, é possível elaborar a seguinte deriva de sentidos para o trabalho, considerando-se as condições de produção do discurso religioso retratadas por Weber (2004) e o exame analítico dos enunciados das missionárias batistas:

Quadro 6 – Deslizamento dos Sentidos do Trabalho

Fonte: Autora, 2010.

Assim, nos desdobramentos do capitalismo, para o sujeito do discurso batista o modo de “agradar a Deus” está em realizar o trabalho no seio da igreja, através do trabalho designado como missões. No entanto, nesta versão do trabalho, isto é, em sentido amplo a palavra de Deus efetiva-se através de atividades (trabalhos) e/ou “produtos” e eventos diversos ligados à religião e não apenas em sentido restrito, nos modos de evangelização, conforme abordados acima.

Desse modo, se pode afirmar que os ‘produtos’ religiosos - as incontáveis versões de bíblias, dentre muitos outros produtos -, mesmo estando, inevitavelmente, vinculados ao mercado secular são compreendidos como sagrados para o crente porque se propunham a divulgar a palavra de Deus. São produtos que servem para veicular os textos sagrados, ou seja, a palavra divina. Portanto, a palavra de Deus circula no mundo do capital, sob a forma de diversos produtos associados à religião que, por isso mesmo, são sacralizados, o que faz parecer ao sujeito que seu trabalho está desvinculado do trabalho secular.

Nessas condições de análise, de acordo com os enunciados das missionárias, a palavra de Deus, relacionada ao trabalho, circula de dois modos centrais e convergentes que, para efeito didático, podem ser separados, conforme segue:

- 1) A evangelização propriamente dita:
 - a) Trabalho de missões;

- b) Missiologia.
- 2) Produtos religiosos – que servem à divulgação da palavra de Deus.
 - a) Produtos diversos.

O trabalho intramundano, quando realizado nas condições expressas em (2), acima, mesmo que tomado em sentido amplo, torna-se sagrado para esse religioso, desde que ele o reconheça como a sua missão designada por Deus, conforme Weber (2004, p. 77):

A vocação é aquilo que o ser humano tem de *aceitar* como desígnio divino, ao qual tem de se “dobrar” – essa nuance eclipsa a outra idéia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus.

Nesta direção de compreensão, se pode dizer que o sujeito do discurso religioso batista acredita-se um escolhido porque ele é um convertido, ou seja, um eleito pelo próprio Deus, pelo Espírito Santo para realizar o trabalho de divulgar *A Palavra* divina porque “*somente aqueles que Deus chama à fé (que se expressa na mudança de conduta) são crentes verdadeiros, não meros temporary believers {crentes temporários}*” (WEBER, 2004, p. 217)⁹⁶.

O trabalho, então, em qualquer sentido, realiza-se como consequência de uma vida regenerada, resultado da condição de eleito pela graça de Deus cujo sujeito crê na salvação eterna, pois ele é um escolhido, recebeu um chamado, tem vocação para realizar um trabalho que é sua missão, conforme as sequências discursivas 52 e 53, seguintes:

SD52 - E ele vai por quê? Por amor a Jesus e às almas específicas, (lviii) *nós somos chamados por isso* “ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura”. (lix) *Então somos nós os (inint) missionários que temos que levar essa mensagem a toda criatura, seja aonde for, principalmente aquele que tem um chamado específico para isso, para algum lugar.*

Em sentido restrito, ao ser chamada para realizar um trabalho de missões, a missionária tem que divulgar ‘a mensagem’ para todas as pessoas, porque essa é a obrigação de todo cristão.

⁹⁶ Remetendo à *Hanserd Knollys Confession* que, segundo o autor, é batista. Confira nota de rodapé nº 58.

SD53 - Não tem o difícil. (lx) *Quando você é chamada e você ouve a voz do Espírito Santo, você vai e você faz logo porque não é você. Nós somos assim, um vaso, vazio, cheio do Espírito Santo. (lxi) Então quando você é cheia do Espírito Santo, que você é usada pelo Espírito Santo não tem dificuldade porque a palavra Ele bota na sua boca e a partir do momento que você crê, você está destemida para isso. Não tem dificuldade. Até hoje graças a Deus eu não tive dificuldade e espero que não tenha porque o trabalho de Deus é bonito, é lindo. Não vou dizer para você que não é árduo, é árduo, mas é compensado, é maravilhoso você falar do amor de Jesus.*

Por isso a missionária diz que ela deve levar a palavra de Deus ‘a toda criatura’, seja aonde for porque é a voz do Espírito Santo falando através do missionário.

(lx) você faz logo porque não é você

(lxi) que você é usada pelo Espírito Santo

O enunciado das missionárias, SD42(b) a seguir, aponta para diferentes possibilidades de análise quanto à vocação ser condição dos eleitos. Então, a *vocação* (xlv) ora aponta para o sentido estabilizado que atribui ao sujeito a decisão pela escolha de ser missionária, de realizar um trabalho de missões, (xlvi) ora aponta para chamamento, predestinação.

SD42(b) - Na verdade, o missionário, ele não se forma, *ele é chamado por Deus, né? Ele é vocacionado. Acho que se a gente tivesse assim que preferir mesmo, a gente não preferia não, a gente é realmente de Deus, mas o coração nos vocaciona, nos dá uma paixão. Porque (xlv) se você for analisar uma pessoa que tem muitas dificuldades financeiras, dificuldades até de compreensão, (xlvi) talvez nem quer ser missionário de tantos anos, se a gente não fosse preparado desse jeito, então a gente é vocacionado assim.*

Os sentidos estabilizados de vocação, ideologicamente constituídos, fazem o sujeito do discurso acreditar que as pessoas têm ou não têm vocação para fazer alguma coisa, para realizar alguma coisa, vocação para seguir uma carreira específica, vocação para realizar uma tarefa determinada, como vocação para ser mãe; de acordo com o discurso moderno umas

mulheres teriam tal vocação e outras não a teriam, ao que se contrapõe o discurso tradicional que instrui que toda mulher nasce com a vocação para ser mãe.

O sentido de vocação, por um lado, aponta para significar o sujeito como capaz de tomar suas próprias decisões, conforme (xlv), abaixo, retirado de SD42(b), acima, visto no capítulo IV:

(xlv) se você for analisar uma pessoa que tem muitas dificuldades financeiras, dificuldades até de compreensão, talvez nem quer ser missionário de tantos anos, *se a gente não fosse preparado desse jeito*

Ele acredita que sabe se a tem ou não a tem, remetendo para o sentido estabilizado de que a *vocação* para realizar um tipo de trabalho religioso é uma decisão do sujeito. Por outro lado, ao contrário, os sentidos estabilizados sugerem que a *vocação* independe da vontade do sujeito, conforme (xlvi), seguinte, retirado de SD42(b), acima:

(xlvi) então a gente é vocacionado assim

De acordo com o enunciado (xlv), acima, por um lado, o sujeito desconstrói a relação dissimétrica colocada no discurso religioso quando acredita ser capaz de decidir sobre o chamado para tornar-se missionário. Por outro, o enunciado, (xlvi), acima, institui-se como o modo de significar vocação, reconhecido pelo sujeito religioso, vez que ele acredita que para tornar-se missionário, o chamado de Deus é imperioso para lhe afirmar e confirmar sua vocação. Assim, o chamado de Deus atribui significado ao tempo em que faz funcionar o trabalho de missões.

Os enunciados (xlv) e (xlvi) acima, instituem, no discurso, a contradição oriunda das relações sociopragmáticas constitutivas do sujeito. Eles trazem a polaridade das formas de trabalho cujo sujeito, ora vê-se envolvido com o trabalho de missões, a evangelização propriamente dita, conforme 1), acima; ora vê-se trabalhando com produtos religiosos, de acordo com 2), acima, enquanto principais modos de circulação da 'Palavra de Deus'.

Assim, por um lado, submete-se às necessidades determinadas pelo trabalho religioso e, por outro, às imposições do trabalho secular, uma vez que para trabalhar com produtos religiosos deve submeter-se às exigências do mercado e para a evangelização, de certo modo, às exigências do mercado específico, ou seja, o mercado religioso, sob a modalidade da

missiologia. No entanto, para este sujeito, a contradição lhe aparece sob o efeito da ilusão da unidade. Ele acredita que recebeu um chamado, uma convocação, um chamamento para o qual não poderá negar-se, remetendo para o sentido de que é impossível não atribuir a Deus a decisão pela sua vocação, como indicam (lx) e (lxi), retirados de SD53, acima, e a sequência discursiva SD54, abaixo.

- (lx) quando você é chamada e você ouve a voz do Espírito Santo, você vai e você faz logo porque não é você. Nós somos assim, um vaso, vazio, cheio do Espírito Santo
- (lxi) então quando você é cheia do Espírito Santo, que você é usada pelo Espírito Santo não tem dificuldade porque a palavra Ele bota na sua boca e a partir do momento que você crê, você está destemida para isso.

SD54 – (lxii) *Eu recebi um chamado de missionária com 13 anos de idade e eu percebi naquele período de adolescente.* (lxiii) *Deus estava me chamando para um trabalho específico.* (lxiv) *Mas que eu não sabia exatamente o quê, mas que era algo que ele havia me preparado para isso.*

Nesta direção de análise é possível dizer que, em sua construção sintático-semântica, o enunciado (lx) “quando você é chamada” (SD53), implica uma passividade daquele que é interpelado pela voz que chama, como em (lxiii), de (SD54):

- (lxii) eu recebi um chamado de missionária com 13 anos de idade e eu percebi naquele período de adolescente
- (lxiii) Deus estava me chamando para um trabalho específico

O que significa um convite, uma convocação, daquele que chama. Desse modo, a missionária não questiona se foi Deus quem a escolheu.

Assim, ao enunciar (lxii) e (lxiii), acima, a missionária atribui a aquele que faz o chamado – o agente *Deus* na relação sintático-semântica expressa em (lxiii) – o poder de decidir sobre o (lxiii) “*trabalho específico.*” que, no entanto, ela não sabia qual seria o trabalho a ser executado.

(lxiv) Mas que eu não sabia exatamente o quê

Ou seja, a missionária foi chamada para uma missão para a qual ela havia sido preparada por Deus, conforme sequência discursiva 55, abaixo.

SD55 - E naquele dia durante a novela O Dono do Mundo, em 93, (lxv) *eu tive a certeza de que Deus me queria que (lxvi) era o trabalho que Ele tava mostrando para mim naquele noite o trabalho que Ele havia me chamado, me preparado quando eu tinha 13 anos.*

Conforme a sequência discursiva a seguir, retirada de SD5, no Capítulo 2, a missionária, sob o modo de representação do sujeito do discurso religioso, diz-se ‘ungida’ por Isaías que fala em nome de Deus, a quem ela solicita a confirmação do chamado, de acordo com (i), abaixo:

(i) Isaías 7-1 que Ele diz assim: “eu te ungi para isso, eu te escolhi para isso”

A unção recebida, então, significa que o enunciado produz o efeito de sentido de quem se reconhece como ungi, por isso escolhida, especial e, portanto, diferente dos outros; efeito de sentido de que se é investida de autoridade conferida por Deus.

Assim, os sentidos de recebimento da ação consoantes com a passividade identificada em chamar, como em (lx) “quando você é chamada”, de (SD53), constrói-se, em sua sintaxe, como um estabilizado, com sujeito sintático paciente, visto que este sujeito é o efeito da ação decorrente do chamamento enunciado em (ii), a seguir, retirado de SD5, do Capítulo 2:

(ii) porque Deus escolheu, me chamou para isso, preparou para isso

Em direção à análise voltada para os processos de discursividade, com os termos estabilizados se pode refletir o que pode ser constitutivo da dicotomia estabelecida pela crença do sujeito do discurso religioso sobre “os escolhidos” e “os não-escolhidos” com o intuito de realizar um trabalho de divulgação da palavra autorizada por Deus porque “ouve a voz do Espírito Santo”. Tomado pela determinação religiosa e longe do poder da interpretação⁹⁷, o sujeito do discurso religioso acolhe a dicotomia escolhidos/não-escolhidos que organiza a antítese mundo/céu.

⁹⁷ No discurso religioso, a interpretação realiza-se mediante a mediação, conferida pelo poder da representação, autorizada por Deus.

Esse deslizamento pelos estabilizados permite verificar que se a rede de sentidos formulada pelas paráfrases, por um lado não pode caracterizar ‘os destinados à vida eterna’, por outro remete para a interpretação estabilizada que constrói o sentido de obediência em consonância com o discurso do “bom sujeito”, o qual suplanta, necessariamente, o sentido de vocação como decisão do sujeito, conforme exame analítico dos enunciados acima.

De acordo com a leitura dos sentidos naturalizados acima, identifica-se que há uma relação de cisão entre agente e paciente. Antes mesmo disso, há uma relação de oposição. De um lado, o sujeito divino como aquele que age sobre o sujeito humano; por outro lado, o recebedor da ação, paciente e passivo, que procura identificar a si próprio como sendo parte dos “escolhidos” a caminho da vida eterna. Disso decorre que este sujeito acredita-se salvo pelo ato da conversão, mas sua humanidade impõe-lhe a incerteza, pois ela o distancia de Deus, devido a assimetria que constrói a relação homem/Deus.

A dissimetria natural existente entre Deus e o homem não permite que haja fusão entre agente e paciente. Assim, a dissimetria é estabelecida de modo que Deus age sobre o homem, impossibilitando-lhe a certeza de estar identificado como ‘um dos escolhidos’. E isso que é o fundamento da relação homem/Deus implica na construção do sentido de quem é, irreversivelmente, o Salvador. Aquele que, pelo poder do Espírito Santo, veio ao mundo para salvar os homens dos seus pecados.

A relação assimétrica funciona como um pacto que permite ao sujeito/homem ocupar uma posição que lhe é atribuída pelo poder divino e independe de sua vontade. Nesses termos, o sujeito universal movimenta o sujeito, no discurso, fazendo-se representar como se fosse uno. Como parte do pacto firmado, esse sujeito acredita ser um escolhido pelo Espírito Santo, sob a forma da representação, como em (Ix) e (Ixi), retirados de SD53, acima.

(Ix) quando você é chamada e você ouve a voz do Espírito Santo, você vai e você faz logo porque não é você. Nós somos assim, um vaso, vazio, cheio do Espírito Santo

(Ixi) então quando você é cheia do Espírito Santo, que você é usada pelo Espírito Santo não tem dificuldade porque a palavra Ele bota na sua boca e a partir do momento que você crê, você está destemida para isso

Na sequência discursiva abaixo, a missionária diz que recebeu um chamado de Deus para desenvolver uma missão, para desenvolver um trabalho específico para o qual Deus a preparou, conforme (lxiii), de SD54, acima.

(lxiii) eu recebi um chamado de missionária com 13 anos de idade

Isto significa que se dizer chamado, escolhido, eleito delimita um lugar enunciativo que coloca o sujeito como um “*vocacionado*” para realizar um “*trabalho específico*”, o que, em consequência, o coloca como detentor de um poder, mesmo que relativo, o que o distingue enquanto um fiel especial e isto o faz acreditar-se como um predestinado.

Assim, no processo central de doutrinação para atingir à salvação, o batista inseriu o hábito de leitura da Bíblia que passou a ser incorporado como única regra de fé e de prática e autoridade suprema da palavra de Deus (TEIXEIRA, 1983, p. 397). No discurso batista, a palavra Bíblia é significada com outras formulações como *A Palavra, Deus, Igreja, Irmão, Disciplina*; por isso, defini-las categoricamente requer uma separação nem sempre encontrada no discurso religioso.

Reconhecendo-se que as palavras sofrem um deslizamento de significante a significante e que tal deslizamento é constitutivo dos sentidos, se pode dizer que ao enunciar *A Palavra, Deus, Igreja, Irmão, Disciplina* se constrói o sentido *de verdade* próprio do discurso religioso. Assim, a centralidade da Bíblia, e seus modos de formulações, no processo de doutrinação e na ética batista é o feito metafórico para ‘a verdade’, ou seja, ‘a única verdade’. Este mecanismo discursivo organiza um deslizamento fundamental no discurso batista quando o sentido atribuído à palavra Bíblia passa a funcionar como um efeito metafórico para “a palavra de Deus”. De modo que “a Bíblia” é “a palavra”, “a verdade”, isto é, *a palavra* autorizada é a Bíblia.

Desse modo, a Bíblia significa a própria palavra divina com a qual se confunde. Esse efeito metafórico origina a relação signica “Deus”, “a Palavra”, “Bíblia” que produz o efeito de sentido de manutenção do mesmo, significando a verdade. Assim, a palavra Bíblia então, torna-se o principal instrumento das relações de poder que se (re)organizam porque se relaciona com o poder da interpretação. Em outros termos, o deslize metafórico produz a única possibilidade de verdade que é conferida quando se realiza o trabalho de divulgação da

palavra de Deus, posto que não é a missionária quem fala, mas sim o próprio Deus. Retoma-se (Ix) e (Ixi), de SD53, vistos acima, que servem como pistas para esta análise:

(Ix) quando você é chamada e você ouve a voz do Espírito Santo, você vai e você faz logo porque *não é você*. Nós somos assim, um vaso, vazio, cheio do Espírito Santo

(Ixi) *então quando você é cheia do Espírito Santo*, que você é usada pelo Espírito Santo não tem dificuldade *porque a palavra Ele bota na sua boca* e a partir do momento que você crê, você está destemida para isso

Não é a missionária quem fala, é a voz do Espírito Santo que fala em seu lugar, de acordo com a sequência (Ix), dada em “*não é você*” porque (Ixi) “*a palavra Ele bota na sua boca*”. O sujeito afetado pelo discurso da fé enuncia desse lugar, sujeito que se identifica com esse discurso e não o questiona, visto que as contradições das práticas sociais insurgentes no discurso religioso devem ser ‘apagadas’ sob a forma da negação que funciona como um mecanismo coercitivo, ou seja, funciona para designar o(s) sentido(s) autorizado(s), no escopo da ilusão de unidade do sujeito.

Maingueneau (1993) acredita que há coerções próprias que possibilitam a formação discursiva e coerções que possibilitam o grupo social. Pensando em uma imbricação entre o funcionamento do grupo social e o de seu discurso para articular essas coerções, o autor fala em práticas discursivas.

É preciso articular as coerções que possibilitam a formação discursiva com as que possibilitam o grupo, já que estas duas instâncias são conduzidas pela mesma lógica. Não se dirá, pois, que o grupo gera um discurso do exterior, mas que *a instituição discursiva possui, de alguma forma, duas faces*, uma que diz respeito ao social e outra, à linguagem. A partir daí, *as formações discursivas concorrentes em uma determinada área também se opõem pelo modo de funcionamento dos grupos que lhes estão associados* (MAINGUENEAU, 1993, p. 55)

As práticas discursivas designam a reversibilidade essencial entre as duas faces do discurso, uma que diz respeito ao social e a outra ao textual. Esta noção integra as duas vertentes do discurso, por um lado a formação discursiva e por outro, a comunidade discursiva, isto é, “o grupo ou a organização de grupos no interior dos quais são produzidos, gerados os textos que dependem da formação discursiva.” (MAINGUENEAU, 1993, p. 56).

Para a noção de “comunidade discursiva”, Maingueneau (1993) mostra que é relevante não considerá-la de forma restritiva, remetendo-a unicamente aos grupos como instituições e relações de agentes, mas também “a tudo que estes grupos implicam no plano da organização material e modos de vida”. Modo de vida que a missionária deseja tornar coerente com o seu discurso, conforme (lv) e (lvi), abaixo, retirados de SD48, do Capítulo 4, praticando-o para tornar-se um exemplo para as pessoas,

(lv) para que a gente possa ser exemplo para as pessoas que vivem conosco
porque se a gente prega

Mesmo reconhecendo a dificuldade em transformar a linguagem em prática, de acordo com (lvi), a seguir:

(lvi) se a gente fala sobre Deus e não vive o amor de Deus nas nossas vidas, não adianta nada.

Que se evidencia como pistas da contradição, no intradiscurso.

Isto significa a relação entre as práticas sociais do grupo e do seu discurso, ou seja, a relação daquilo que a missionária busca praticar como modo de vida coerente com o que é dito e que deve ser confirmado nas suas práticas diárias, pois o seu modo de vida deve ser uma extensão do seu trabalho, uma vez que este é realizado para garantir-lhe como escolhido, mesmo que isso não seja do poder do homem.

De acordo com Antunes (1999, p. 124) o trabalho estranhado, resulta para o produtor, como algo alheio e estranho. “O resultado do processo de trabalho, o produto, aparece junto ao trabalhador como um ser alheio, como algo alheio e estranho ao produtor e que se tornou coisa.” Quando o trabalho é visto como ‘estranhamento’, o trabalhador o separa de sua vida fora do trabalho, o que implica em ter que processar uma cisão entre a vida no trabalho e a vida fora do trabalho. Isso impõe ao sujeito uma vida sem realização no trabalho. A sua realização só pode ocorrer fora do trabalho⁹⁸.

O estranhamento⁹⁹, a rigor, não aparece no trabalho na e pela religião. Isto porque a palavra é o principal “artigo” da fé, porquanto a divulgação da palavra é um “artigo” de fé

⁹⁸ Cf. Antunes, 1999.

⁹⁹ Em substituição ao conceito de alienação de Marx, nesta tese usa-se estranhamento, conforme Antunes 1995.

obrigatório. A fé é um artigo obrigatório para todo e qualquer sujeito que se identifique com o discurso religioso e especificamente de uma dada denominação. Ter fé em Deus o define como um sujeito religioso, assujeitado à formação discursiva religiosa, mas ter esta fé em nome de uma determinada doutrina religiosa o define como um sujeito assujeitado a uma específica religião ou denominação. Este sujeito assujeita-se às determinações do discurso ao qual está submetido. Ele fala de sua fé deste lugar específico, o que o faz sujeito do discurso que o assujeita.

De acordo com as sequências discursivas das missionárias analisadas e considerando-se as transformações processadas nas condições de produção da formação religiosa protestante, o discurso batista produz um deslocamento do sentido de trabalho que se realiza como trabalho de missões. Então, nessas condições, o trabalho do fiel batista efetiva-se sob a forma aproximada à do voluntariado. Isto faz convergir o seu trabalho com o sentido de missão, colando-o ao sentido de uma desprofissionalização, quando relacionada ao trabalho secular, mas significado como ‘a profissão de missionário’, quando vinculado ao trabalho de missões.

Como missionário, o crente realizar um trabalho na igreja que pode efetivar-se ou não como trabalho remunerado, sob a forma de ‘auxílio’. Mas é certo que esse trabalho terá a dimensão da igualdade entre o trabalho propriamente executado e aquele que o executa porque o fiel o realiza para ter como resultado o fortalecimento e divulgação da palavra de Deus. Nesta dimensão, o trabalho torna-se a vida do fiel, conforme a sequência discursiva a seguir, cuja missionária diz que tem que viver o amor de Jesus.

SD56 - Não tem coisa mais bonita, mais viva para você do que falar nesse amor, *viver esse amor* e falar desse amor.

Na sequência seguinte, a missionária refere-se ao fato de precisar sempre estar cuidando do outro crente para que este pratique a vida de religioso, no seu cotidiano, porque para ela “viver o amor” é falar a palavra de Deus, por isso mesmo

SD57 - Depois que ele [o novo crente] aceita Jesus Cristo, ele [o missionário] está sempre na casa dele [o novo crente] falando de Cristo, às vezes as pessoas [os novos crentes] aceitam Cristo e tem a dificuldade de vir à Igreja, às

vezes tem, não tem assim aquele ânimo, a gente [a missionária] tem que pensar nisso sempre animando a pessoa, trazendo pra Igreja, *verificando se ele [o novo crente] está vivendo mesmo a vida de evangélico.*

De acordo com a análise das sequências acima, se pode dizer que o ambiente de trabalho expande-se para todos os momentos da vida desse fiel. Os seus amigos serão, preferencialmente, outros crentes da sua igreja, o indivíduo comporá uma banda com outros da sua igreja, realizará retiros com membros da sua igreja, escolherá pessoas da sua igreja para casar-se, para realizar passeios de férias, participação em eventos sócio-culturais, etc. Esse modo de estabelecer as relações sociais afeta todo e qualquer fiel batista, independente dele desenvolver algum trabalho para a sua religião, remunerado ou não.

Aquele indivíduo crente que realiza o trabalho religioso para sustentar-se, isto é, aquele que faz da sua religião o seu trabalho - trabalho de missões - não o faz de modo dissociado das suas relações sociais. Elas serão estabelecidas entre seus pares, entre aqueles que professam a mesma doutrina religiosa e mais especificamente a mesma denominação evangélica. Neste modo de relacionamento social, não há corte, não há separação, não há ruptura entre o trabalho e a vida do crente. Ao contrário, a relação social estabelecida entre o fiel que trabalha na religião e sua vida fomenta a identidade dos membros que confessam a mesma filosofia religiosa. E essas práticas sociais também são consideradas trabalho, porque nas relações sociais ‘fala-se nesse amor’, ‘vive-se esse amor’ que é a palavra de Deus.

É importante reconhecer, entretanto, que a sistemática de trabalho operacionalizada dentro da religião, conforme está sendo tratada nesta tese, pela caracterização do trabalho de missões, como já foi dito, lida pela via do consenso ou da resignação dados pelo discurso da vocação para a qual o sujeito foi chamado. Vale acrescentar que, apesar de organizado sob o domínio do sentido da vocação, o trabalho religioso não pode ser caracterizado à margem do trabalho estranhado, até porque, em ambos, residem algumas semelhanças que lhes podem identificar. No entanto, o discurso da vocação impõe um matiz diferenciador no trabalho de missões, de onde vai derivar todo o *status* do trabalho para a religião.

O sujeito do discurso religioso é aquele - o bom sujeito - que não pode e não deve contestar os sentidos estabilizados que circulam no universo semântico do discurso da vocação. Ao contrário, ele deve harmonizar-se com os sentidos estabilizados pela formação discursiva com a qual se identifica, uma vez que “eu vou seguir essa profissão” e “eu amo o

que eu faço”, constituem sentidos que norteiam o sujeito para a aceitação do trabalho para o qual ele foi convocado a realizar e para o qual não pode dizer não.

De acordo com a análise dos enunciados das missionárias, a ‘empregabilidade’ dentro da ótica da religião trata o trabalho batista como um modo de servir a Deus, mas na e pela religião, realizando-o como um trabalho de missões que deve ser aceito como uma vocação. Isso favorece o crente cuja capacitação passa a ser vista como uma providência divina, mesmo que algumas missionárias participem de certas formas de qualificação e, em alguns casos, frequentem cursos de 3º grau oferecidos pela própria igreja, visando exclusivamente o trabalho religioso. Mas, como desdobramento, significa um ‘descompromisso’ com a obrigatoriedade de capacitação que lhe é imposta no trabalho secular, gerido pelo capital, como explicitado anteriormente. Como consequência, se pode afirmar que o sujeito deste discurso transfere o sentido de ‘trabalhador’ para o sentido de ‘fiel’, quando tais sentidos ora se confundem, ora se afastam, mas nunca entram em conflito.

Esta metaforização é o fundamento para o processo de identificação do sujeito e de sua aceitação dos sentidos de verdade, de obediência estabilizados pelo discurso religioso. O efeito metafórico que se processa neste deslizamento constitui o sentido de missão para o trabalho que a missionária realiza na/para a religião.

Neste discurso, a crença religiosa mescla-se com o fazer religioso, sendo que a fé é o elemento que qualifica o fiel para o trabalho missionário. Através do deslizamento dos sentidos – de trabalhador a fiel -, o trabalho desenvolvido na religião opera a realização do sujeito que é ter um modo de poder divulgar a palavra de Deus.

Assim, em consonância com a análise realizada dos enunciados das missionárias, o crente batista que trabalha na própria religião a seu serviço acredita ser, antes de tudo, um fiel a serviço de Deus. Neste contexto, o que se sobressai é a servidão à religião, enquanto que a sua submissão é negada quando o trabalho não é realizado para a religião. Entretanto, a negativa aparece na materialidade linguística não apenas sob a forma da negação “não”, “nunca”, conforme análise realizada na subseção 4.2.2, do Capítulo 4. A negação é formulada de diversos modos, de acordo com os enunciados abaixo, retirados do grupo 1, de (SD19), do Capítulo 3:

(xx) era como se eu tivesse fora do lugar

- (xxi) ali não era o meu lugar, eu me sentia muito mal
- (xxii) eu me sentia muito mal
- (xxiii) chorava e nas minhas orações pedia a Deus para sair dali
- (xiv) e eu nunca sentia a direção de Deus ali

Como consequência, o sujeito nega também sua submissão à ideologia religiosa, posto que ela existe como a evidência da naturalidade de construção dos sentidos e do sujeito, o que ajuda a construir o funcionamento imaginário sobre o trabalho de missões como parte constitutiva da identidade do missionário batista. Isto porque quando esta submissão se processa através do trabalho realizado para a igreja não parece ao sujeito que ela exista, visto que o discurso religioso funciona por meio de diferentes formas de repetição do sentido estabilizado, tais como a paráfrase, a citação (discurso relatado). Para Courtine (2006, p. 90), o discurso é um lugar da memória, “é porque ele traz o vestígio - inscrito nas suas formas - das flutuações e das contigências de uma estratégia; a impressão sedimentada de uma história, de suas continuidades e de suas rupturas”, no texto acima, inscrito como a negativa da missionária para uma forma de trabalho que não seja a religiosa.

A memória coloca, então, ao mesmo tempo as possibilidades de continuidades e rupturas para o sujeito que as realiza sob a proteção dos esquecimentos (PÊCHEUX, 1995). Assim, por um lado, o sujeito diz *a missão*, dizendo-a realizá-la como um modo de trabalho para agradar a Deus, estando este trabalho vinculado ao trabalho secular, expresso como trabalho associado ao modo de produção do capital. E por outro lado, constroi o sentido de trabalho como *a missão* dada por Deus, ora buscando transferir este sentido para o trabalho secular, tratando-o como o mesmo, através da sacralização do trabalho como um todo e ora desvinculando essas formas de trabalho, tratando-as como diferentes, sendo sua expressão não-religiosa negada, rejeitada, no contraponto da sua realização enquanto trabalho de missões.

Então, sob o efeito dos esquecimentos, o sujeito apaga sua submissão ideológica constitutiva da sua relação com o trabalho religioso. Isto porque a palavra (A Palavra) é o principal ‘artigo da fé’ e enquanto parte do funcionamento dos processos do discurso religioso, a sua divulgação é obrigatória para o sujeito que se identifique com esse discurso. Ter fé em Deus o define como um sujeito religioso, assujeitado à formação discursiva religiosa e ter esta fé em nome de uma determinada doutrina religiosa o define como um sujeito assujeitado a uma específica religião ou denominação. Ele fala de sua fé deste lugar

específico, o que o faz sujeito do discurso que o assujeita, apagando as formas de assujeitamento que ele acredita que lhe são conflitantes.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desta tese, trabalhou-se com diversas questões pertinentes à teoria da Análise do Discurso, relacionando-as à problemática da constituição do sujeito e do sentido na formação discursiva religiosa.

No percurso deste estudo, buscou-se compreender o funcionamento do discurso batista, através do trabalho de missões, como um mecanismo de formação da identidade do sujeito, à luz dos conceitos teóricos e metodológicos da Análise do Discurso, em uma dupla e inextricável visada. Por um lado, o seu funcionamento linguístico e por outro, o seu funcionamento discursivo. Para interpretar o discurso religioso dos batistas, em seu duplo funcionamento, foi necessário realizar a passagem do texto enquanto materialidade ao discurso, sem deixar de considerar a fronteira que os separa.

Passagem que se inicia no texto, buscando-se pontos “onde aflora a discursividade em seu real contraditório: incompleto, lugar de tensão entre o mesmo e o diferente, dispersão do sujeito e do sentido” (ORLANDI, 2005, p. 12). A forma lingüística foi trabalhada na direção de “compreender o equívoco como permanente confronto do real da língua com o real da história” (ORLANDI, 2005, p. 39), lugar onde se processa a “abertura do simbólico”, a incompletude da linguagem, compreendendo que “o equívoco é constitutivo da discursividade, ou seja, o equívoco é a inscrição da falha da língua na história” (ORLANDI, 2005, p. 64).

O exame analítico do *corpus* permitiu um deslocamento do funcionamento da língua para o funcionamento do discurso, pelos seus elementos léxico-gramaticais que foram tomados como pistas, o que permitiu estabelecer as relações da língua com a sócio-historicidade que permeiam todo discurso, o que quer dizer que o sentido não é dado pronto, fechado, pois é a posição ocupada pelo sujeito que o determina em uma dada formação discursiva que se desenha no movimento dos sentidos. É neste entendimento que se trabalhou com a noção de que um enunciado pode conter várias posições-sujeito. Para Courtine (2009, 102-103),

chamar-se-á *domínio da forma-sujeito* o domínio de descrição da produção do sujeito como efeito no discurso; isso equivale descrever o conjunto das diferentes posições de um sujeito em uma FD como modalidades particulares da identificação do sujeito da enunciação com o sujeito do saber e com os efeitos discursivos específicos que estão ligados a ele.

A reflexão iniciou-se, explicitando-se que o sujeito batista é um efeito do discurso religioso, o que significa dizer que ele é uma posição-sujeito, neste discurso. Tal tomada de posição analítica origina-se de questões decorrentes da natureza de constituição do discurso religioso porque a forma de constituição da religião evangélica processa-se sob o conjunto de diversas denominações, pois o discurso é tratado como o elo do sujeito e sua historicidade ao tempo em que é resultado desse imbricamento e porque, em seus fundamentos teóricos, o discurso é lugar para a alteridade.

O desvelamento do funcionamento do discurso do trabalho de missões mostrou que compreender o conceito de formação discursiva permite compreender que não há um limite que separa um interior e um exterior, mas que o seu funcionamento inscreve-se como uma fronteira em movimento.

O fechamento de uma formação discursiva é fundamentalmente instável; ele não consiste de um limite traçado uma vez por todas que separa um interior e um exterior, mas inscreve-se entre diversas formações discursivas como uma fronteira que se desloca em função dos objetivos visados pela luta ideológica. (COURTINE, apud MAINGUENEAU, 2007)

Além do conceito de formação discursiva, outros conceitos como os de condições de produção, heterogeneidade, memória, interdiscurso, intradiscurso, dentre outros, sustentaram a análise do *corpus*, mostrando que o sentido constitui-se relacionado a um constante movimento, face às condições de produção em que ele é gerado. Nesta ótica se pode afirmar que o contexto sócio-histórico de formação do discurso protestante batista no Brasil deu-se de modo diferenciado da constituição deste discurso na Renascença. Assim, são as condições de sua produção que designam os mecanismos de seu funcionamento.

As condições de produção de um discurso designam modos de funcionamento da ideologia que determinam os sentidos que um enunciado pode ter de acordo com a posição ocupada pelo sujeito que enuncia. Nesse modo de concretização, a ideologia funciona não só quando interdita determinado sentido ao sujeito, mas também quando o condena a só enunciar-lo de acordo com o que lhe é autorizado.

O exame analítico do *corpus* mostrou que proferir/não proferir um determinado sentido o identifica a determinada formação discursiva e à ideologia a ela vinculada. É nesse contexto que se compreende o ‘esforço’ do sujeito para operar o sentido de trabalho como ‘modo de agradar a Deus’ ora evidenciando-o como profissão, vinculado ao trabalho secular,

ora evidenciando-o como trabalho de missões, no âmago da religião. Assim, o trabalho de missões opera a ‘desprofissionalização’ quanto ao conjunto de atributos relativos à ‘empregabilidade’ do trabalho secular ao tempo em que produz a ‘profissão de missionário’.

Nesse entorno, a análise demonstrou que para o sujeito assujeitado ao discurso religioso que realiza trabalho de missões é imperativo acreditar que seu *labor* existe exclusivamente como um modo de agradecer a Deus. O sujeito do discurso religioso o vê como um trabalho vinculado ao sentido de vocação, pois afirmar tê-la o coloca como um predestinado por Deus a alçar o ‘reino dos céus’, vez que sendo um escolhido para exercer o trabalho na religião, ele o faz como uma missão, sob o efeito da representação imaginária.

A análise do *corpus* permitiu mostrar que sujeito do discurso batista, dizendo-se um escolhido, por um lado, pode assumir a posição de representante do divino e por outro, o pecado original do homem coloca-o em dissimetria com Deus, sendo a representação autorizada pelo próprio Deus uma forma de aproximá-lo do Seu poder, que, no entanto, não permite a sua forma de existência como Deus. O trabalho missionário, então, torna-se um mecanismo de aproximação do homem com Deus e serve como um caminho para a salvação.

Na discursividade religiosa em análise, o trabalho de missões funciona como uma estratégia para que o sujeito possa alcançar a vida eterna, vez que este é o objetivo do fiel e a vida terrena serve como um meio para que o crente possa exercitar, “ensaiar” para uma vida sem pecados. Sobre isso, o *corpus* analisado mostrou que a vocação é a exigência nuclear para realização de um trabalho missionário, descartando a ‘empregabilidade’ enquanto forma de acesso e garantia do trabalho.

Essa forma de identificar o trabalho pode significar que, para o sujeito, as religiões funcionam como “apagamento de si na prática silenciosa de uma leitura consagrada ao serviço de uma Igreja” (PÊCHEUX, 1994, p. 57) e que, por isso, devem ser vistas como mecanismo de opressão ao sujeito. Os sentidos estabilizados já como um efeito ideológico funcionam, portanto, como uma arma do poder, quando o sujeito é expropriado do direito à formulação de sentidos outros.

A aproximação com o trabalho de missões permitiu desvelar o seu funcionamento e compreender a relação que ele mantém com outros discursos. Neste discurso, esta relação constitui-se sob a forma da heterogeneidade cujo sujeito procura manter sob seu controle,

posto que o discurso religioso prima pela unicidade dos sentidos, constituindo-se em um movimento contraditório de presença da heterogeneidade pela tendência ao apagamento dos sentidos.

Dessa constatação deriva o caráter contraditório da religião que, sob a face da denominação batista, afirma a contradição do trabalho de missões que, se por um lado legitima a forma de trabalho vinculada ao modo de produção do capital, por outro, às vezes, a contesta. No âmbito do discurso como fenômeno lingüístico e histórico, a análise possibilitou ver que, em um caso, a heterogeneidade é um recurso da discursividade para a veiculação do trabalho missionário, operando-se através das representações imaginárias do sujeito que colocam em diálogo discursos outros. Em outro caso, o desvelamento do funcionamento do discurso possibilitou ver também que a heterogeneidade marcada como negação opera o desejo de controle dos sentidos do discurso religioso cujo sujeito não os reconhece como autorizados pela sua formação discursiva, submetido ao desejo de unidade.

Através do exame analítico do *corpus*, percebeu-se que com o mecanismo da negação o sujeito incorpora no seu discurso a dissimetria original entre o homem e Deus, posto que sem essa relação de desigualdade ele não pode aproximar-se de Deus porque é exclusivamente por ela que o homem reconhece-se como pecador. Além disso, a análise do funcionamento discursivo dos pronomes e do advérbio revelou que o sujeito opera a separação entre os que creem e os que não-creem, para responder às exigências de uniformidade do discurso religioso, posto que a unidade é alcançada, não apenas pela eliminação das diferenças, mas antes, através da oposição, ou seja, a oposição constitui a unidade.

Neste estudo, buscando-se compreender o funcionamento do discurso religioso, também se pode perceber que não há uma forma única de funcionamento, vez que o funcionamento das discursividades é inextricável das suas formas de produção. Finalmente, compreender tais mecanismos é constatar que um discurso simplesmente funciona de tal modo - e não de outro - o que significa a afirmação de uma heterogeneidade que também lhe é constitutiva. Heterogeneidade que funciona no discurso batista sob a aparência do “bom sujeito”, o que acoberta, ‘vela’ os efeitos do interdiscurso que o atravessam na intradiscursividade, fazendo-o funcionar como homogêneo.

Sobre isso, o exame analítico do *corpus* mostrou que a contradição exposta pela heterogeneidade, reafirmada pela denegação, revela um discurso que movimenta os sentidos, mesmo que visando o seu controle, efetivado pela transparência da linguagem como repetição, em torno da qual se estrutura a relação sógnica tematizada centralmente pela palavra *Bíblia*. Esta relação forma a rede de paráfrases que significam Deus, enquanto sujeito universal do discurso da vocação. Assim, a análise revelou a contradição do funcionamento do discurso das missionárias que a um só tempo é afetado pela heterogeneidade que o constitui e pelo seu controle.

A análise do funcionamento do discurso realizada mostrou que o trabalho de evangelização, isto é, a divulgação da palavra de Deus, estrutura-se pelo trabalho de missões, sustentado por sentidos voltados para a ajuda humanitária, pertencentes ao domínio de saber do discurso da vocação que organiza o controle dos sentidos. Estes efeitos de sentido colocam para o sujeito do discurso a ilusão de que realizam trabalhos socioeducacionais e profissionalizantes quando, na verdade, promovem a religião pela denominação à qual ele é identificado, ocultando que a evidência da identidade é resultado de uma ‘identificação-interpelação’ do sujeito.

Considerando-se a processualidade sócio-histórica se pode dizer que trabalho de missões é um modelo de trabalho conhecido, como forma de expansão das religiões, mas também se pode dizer que é pouco pesquisado, sobretudo, como fenômeno do discurso. Por isso, espera-se que o trabalho realizado nesta tese tenha iniciado um processo de abertura de reflexão sobre as formas de domínio, para encontrar e ampliar as formas de resistência, que o trabalho – bem como o trabalho de missões - incorpora na sociedade. Assim, abrigo uma abertura, pelo simbólico, espera-se, também, que a análise realizada nesta tese, sobre o funcionamento do trabalho de missões, contribua para que as religiões possam existir de modo mais tolerante. Finalmente, que se leia nas lacunas deixadas nesta pesquisa, um lugar para o dizer.

REFERÊNCIAS

- ACHARD, Pierre. Memória e Produção Discursiva do Sentido. In.: ACHARD, P. et. al. *Papel da memória*. Tradução de José Horta Nunes. 2. ed., São Paulo: Pontes, 2007.
- ALBORNOZ, Suzana. *O que é trabalho*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997. (Coleção Primeiros Passos).
- ALVES, Rubens. *O enigma da religião*. 3. ed. Campinas: Papirus, 1984.
- AMARAL, Maria Virgínia Borges. Análise do discurso: língua, história e ideologia. *Leitura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística LCV-CHLA-UFAL*, Maceió: EDUFAL, n. 23, p. 25-46, jan./jun. 1999.
- _____. A dêixis discursiva: formas de representação do sujeito, do tempo e do espaço no discurso. *Revista do GELNE*, v. 2, n. 2, p. 143-146, 2000.
- AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.
- _____. *Adeus ao trabalho? Ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 3. ed. São Paulo: Cortez Editora e Editora da UNICAMP, 1995.
- ARRIVÉ, Michel. *Lingüística e psicanálise: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2001. (Ensaio de cultura, 3).
- ARRUDA, Ângela (Org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). Tradução de Celene M. Cruz e João Wanderley Geraldi. *Caderno de Estudos Lingüísticos*, Campinas, n. 19, p. 25-42, jul/dez, 1990.
- _____. *Palavras incertas: as não-coincidências do dizer*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução do Russo por Paulo Bezerra, São Paulo: M. Fontes, 2003.
- _____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 9. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed., São Paulo: Perspectiva, 2005 (Coleção estudos).
- CASTRO, Eliana de *Psicanálise e linguagem*. São Paulo, Ática, Série Princípios, 1986.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. [Documento final]. Salvador, 1907.

COURTINE, Jean-Jaques. *Metamorfoses do discurso político: derivas da fala pública*. Organização, seleção e tradução de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: ClaraLuz, 2006.

_____. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EduFScar, 2009.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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.

FERREIRA, Aurelio Buarque de Hollanda. Novo Dicionário Aurélio [Eletrônico]. Rio de Janeiro:

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 20. ed. Rio de Janeiro: Edições Gral, 1977.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves, 7. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GIOLO, Jaime. Bernard Charlot: a educação mobilizadora. **Educação: autores e tendências**, São Paulo, n. 1, p. 12-27, set. 2009.

HADDAD, Galit. *Ethos prévio e ethos discursivo: o exemplo de Romain Rolland*. In: AMOSSY, Ruth. (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2008. cap. 6, p. 145-165.

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, 2006.

HARRISON, Helen Bagby. *Os Bagby do Brasil: uma contribuição para o estudo dos primórdios batistas em terras brasileiras*. Rio de Janeiro: Junta de Educação religiosa e Publicações, 1987 (Série Os Batista).

HENRY, Paul. A história não existe? In.: ORLANDI, Eni (Org.). *Gestos de Leitura: da história no discurso*. Tradução: Bethania, S.C. Mariani et al. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994, Coleção Repertórios.

HISTÓRIA VIVA GRANDES TEMAS: os protestantes, São Paulo: Duetto, n. 20, 2007.

HISTÓRIA VIVA TEMAS BRASILEIROS: a igreja católica no Brasil: fé e transformações São Paulo: Duetto, n. 2, 2005.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. ISBN 9788573029635.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2001*. Rio de Janeiro, 2002.

INDURSKY, Freda. Polêmica e denegação: dois funcionamentos discursivos da negação. In.: *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 19, jul/dez, Campinas: Editora da UNICAMP, 1990, p. 117-122.

_____. 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, 1998, p. 202-215.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. Curitiba: Criar, 2007.

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.

_____. Ethos, cenografia, incorporação. In.: AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 69-90.

MAINGUENEAU, 2005, p. 69-92

ORLANDI, Eni. *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.

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

_____. O lugar das sistemacidades lingüísticas na Análise de Discurso. In. *DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada*. São Paulo, v. 10, n. 2, p. 295-307, 1994. ISSN 0102-4450.

_____. *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. *Terra à vista!:* discurso do confronto: velho e novo mundo. Campinas, São Paulo: Cortez, 1990.

_____. (Org.). *Palavra, fé, poder*. Campinas, São Paulo: Pontes, 1987.

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

PANAZZOLO, João. *Missão para todos: introdução à missiologia*. São Paulo: Paulus, 2006 (Coleção Teologia Sistemática)

PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução Eni P. Orlandi. Campinas, São Paulo: Pontes, 1990. Edição original 1983.

_____. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução Eni P. Orlandi. Campinas: UNICAMP, 1995. Edição original 1975.

_____. Delimitações, inversões, deslocamentos. Traduzido por José Horta Nunes. In. *Caderno de Estudos Lingüísticos*. n. 19, jul/dez, Campinas: UNICAMP, 1990, p. 7-24.

PRATTA, Marco Antonio. *Mestres, Santos e Pecadores: educação, religião e ideologia na Primeira República Brasileira*. São Carlos: RiMa, 2002.

ROCHA, Ruth. *Minidicionário enciclopédico escolar*. São Paulo: Scipione, 1996. ISBN 8626227688.

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

SILVA SOBRINHO, Helson Flavio. *Discurso, velhice e classes sociais: a dinâmica do dizer agitando as filiações de sentidos na processualidade histórica*. Maceió: Edufal, 2007.

TEIXEIRA, Marli Geralda. “... nós, os batistas ...”: um estudo de história das mentalidades. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

TEIXEIRA, Marlene. *Análise de discurso e psicanálise: elementos para uma abordagem do sentido no discurso*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

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

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

