Reflexões sobre o Discurso Religioso

Mônica Santos de Souza Melo
(Org.)

Reflexões sobre o Discurso Religioso

Conselho Editorial

Christian Plantin - ICAR-CNRS- Lyon
Claude Chabrol - Université de Paris III - Sorbonne Nouvelle
Cláudio Humberto Lessa - CEFET/MG
Cristiane Cataldi dos Santos Paes - UFV
Giani David Silva - CEFET/MG
Hugo Mari - PUC/MG
Mariana Ramalho Procópio - UFV
Patrick Charaudeau - LCP-CNRS - Paris
Renato de Mello - FALE/UFMG
William Augusto Menezes - UFOP

Mônica Santos de Souza Melo
Organizadora

Reflexões sobre o Discurso Religioso

NAD/FALE/UFMG - Belo Horizonte, MG

Direitos Autorais reservados – Lei 5988/73
Copyright © 2017 – Núcleo de Análise do Discurso da FALE-UFMG
Os capítulos assinados são de responsabilidade de seus autores, não traduzindo, necessariamente, a opinião do NAD/FALE-UFMG

Os capítulos deste livro, no todo ou em partes, podem ser reproduzidos para fins educacionais e de pesquisa, porém, é vedada a sua comercialização, nos termos da Lei dos Direitos Autorais, Lei 9610/98.

Mônica Santos de Souza Melo
Projeto Científico e Editorial

Projeto Gráfico: José Roberto da Silva Lana (Beto)

Ficha catalográfica elaborada pelos Bibliotecários da FALE-UFMG

R332
2017

Reflexões sobre o discurso religioso / Mônica Santos Souza Melo (Org.). – Belo Horizonte : Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2017.

217 p. : il., fotos (p&b)

Vários autores.

Inclui referências.

ISBN: 978-85-7758-324-9

1. Análise do discurso. 2. Discurso religioso. 3. Retórica. I. Melo, Mônica Santos Souza. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD : 418

NÚCLEO DE ANÁLISE DO DISCURSO
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos
Faculdade de Letras da UFMG
http://www.letras.ufmg.br/nucleos/nad/

Apresentação

Reflexões sobre o discurso religioso reúne trabalhos de pesquisadores de várias instituições que abordam a temática do discurso religioso sob diversas perspectivas, mas que possuem em comum a inserção nos Estudos Discursivos.

O desejo de organizar essa coletânea surgiu de duas motivações principais: primeiramente o fato de desenvolvermos um projeto em torno da temática, o que deixou clara a necessidade de dialogar com os colegas da área a respeito do tema. Outra razão, essa de ordem prática, é a carência de material que trate do discurso religioso.

O fato de estarmos nos dedicando ao estudo desta temática nos levou a constatar a necessidade de investigar a forma pela qual as práticas religiosas, especialmente as mais recentes, se constituem e afetam os indivíduos. Nesse sentido, os estudos discursivos se articulam às abordagens sociológicas e filosóficas do tema, complementando-as, pois buscam compreender como se dão esses discursos e quais as representações engendradas a partir deles. Trata-se de reconhecer e interpretar uma relação de dominação que se sustenta pelo controle, domínio e imposição sobre os fiéis, de requisitos necessários à obtenção de um conjunto de bens simbólicos (espirituais), nos termos de Bourdieu (1998).

Ao nos interessar pelo discurso religioso, constatamos uma carência de investigações em torno da natureza desse discurso, da sua constituição, dos conteúdos e imaginários por ele veiculados e dos seus impactos sobre a população. Essa é a avaliação de Maingueneau (2008), que afirma que, embora pertença a um *corpora* de prestígio, este tipo de discurso é geralmente pouco estudado, provavelmente pelo fato de sua compreensão ser difícil, pois implica o conhecimento de um vasto intertexto, nem sempre acessível a todos. Essa dificuldade, contudo, não inviabiliza a possibilidade de se tomar o discurso religioso como objeto de investigação, tendo em vista, sobretudo, o poder que a religião exerce sobre os indivíduos de um grupo.

Respeitando a heterogeneidade das formações, pensamentos e interesses dos pesquisadores que colaboraram nessa coletânea, e reconhecendo a amplitude do tema proposto, esselivro reúne pesquisas que refletem diferentes projetos, abordagens e linhas de pesquisa, o que consideramos algo positivo, pois essa diversidade permite ao leitor ter uma visão das muitas possibilidades de pesquisa que se abrem, no campo dos Estudos Discursivos, do discurso religioso.

Sintetizamos, em linhas gerais, a proposta de cada um dos nove capítulos que compõem essa coletânea.

No primeiro capítulo, de Adriana do Carmo, *Entre os claustros do convento e a cidade letrada: narrativas de vida de Sor Juana Inés de la Cruz*, a autora estuda as narrativas de vida da escritora e religiosa Sor Juana Inés de la Cruz, que refletem conflitos de época e lutas com seus censores, os eclesiásticos católicos. Busca nesses dados identificar imaginários ligados ao contexto da época e avaliar o papel da intelectual, cuja atuação extrapolou os claustros monásticos.

No segundo capítulo, *O discurso da "santidade" em narrativas de vida: para além da religião*, Aline Torres analisa fragmentos de narrativas de vida de São Francisco de Assis e do médium Chico Xavier, para, a partir da comparação entre essas narrativas, discutir o conceito de santidade, extrapolando o âmbito da religião e encarando-o como uma questão discursiva.

No terceiro capítulo, *Messianismo como discurso e como cenografia*, Clebson Luiz de Brito e Glaucia Muniz Proença Lara abordam a problemática de textos que expressam o discurso dito messiânico, discutindo, a partir da Análise do Discurso, a relação entre dois tipos de texto: os que atualizam a crença messiânica e aqueles que extraem sua força persuasiva da alusão ao messianismo.

No quarto capítulo, *Analisando o discurso religioso midiatizado no programa De Frente com Gabi: um contraste entre os discursos do padre Fábio de Melo e do pastor Silas Malafaia,* de autoria de Denise de Souza Assis e Mônica Melo, as autoras analisam a utilização da mídia como veículo de captação por dois religiosos que se comportam como verdadeiras celebridades na atualidade: o pastor Silas Malafaia e o padre Fábio de Melo. Através da descrição da participação desses religiosos no programa De Frente com Gabi, as autoras identificam procedimentos discursivos responsáveis por promover a manutenção e captação de fiéis.

No capítulo cinco, *Interações discursivas entre alguns poetas da Idade Média francesa e divindades cristãs*, Ida Lucia Machado investiga as representações do imaginário religioso de poetas da Idade Média francesa, através da análise de fragmentos de textos de alguns autores dessa época. Com essa análise, a autora procura investigar como se apresentam a história e os imaginários sociais e religiosos numa sociedade impregnada pelos discursos da Igreja.

O capítulo seis, *Considerações sobre o domínio de prática discursivo religioso*, de Mônica Melo, apresenta algumas reflexões em torno do domínio de prática religioso e do discurso religioso, articulando esse conceito a contribuições da Sociologia e da Filosofia e procurando compreender o discurso religioso à luz das suas condições de produção.

O capítulo sete, *O riso no discurso religioso cristão: questões de rejeição e de aceitação,* de Rony Petterson Gomes do Vale, investiga a possibilidade de se estabelecerem relações interdiscursivas entre o Discurso Religioso Cristão e o Discurso Humorístico. A partir desse estudo o autor mostra como os imaginários sociodiscursivos propagados pelo clero foram responsáveis por condenar o riso, o que teria atribuído uma imagem de "religião triste" ao cristianismo.

No oitavo capítulo, *Polêmica discursiva: o pastorado feminino batista em cena*, de autoria de Sandra Ramos Carmo e Edvania Gomes da Silva, as autoras discutem, a partir dos trabalhos de Dominique Maingueneau, a polêmica discursiva em torno da legitimidade do pastorado feminino, constatada em dois posicionamentos da Convenção Batista Brasileira – CBB.

Finalmente, o último capítulo, *Discurso religioso: argumentação e cognição da fé*, de Wander Emediato e Eduardo Assunção Franco, aborda a possibilidade de se investigarem questões religiosas, a partir da relação entre os estudos do discurso e estudos sobre cognição e argumentação, propondo uma discussão em torno do fenômeno da cognição social religiosa e da argumentação religiosa.

Como se vê, abordam-se temáticas variadas relacionadas ao discurso religioso, sob diferentes enfoques, o que permite ao leitor ter uma dimensão da amplitude e diversidade do assunto.

Agradecemos aqui aos queridos e competentes colegas que colaboraram para essa coletânea, reconhecendo o esforço e dedicação de contribuir para que esse projeto se efetivasse. Agradecemos também o precioso trabalho de José Roberto Silva Lana, responsável pela diagramação final do texto.

Agradecemos, igualmente, ao CNPq, cujo apoio foi fundamental para que pudéssemos viabilizar a publicação desse livro.

Desejamos a todos uma ótima leitura e esperamos que as reflexões aqui apresentadas despertem inquietações e motivem os interessados a se engajarem, também, em investigações em torno desse fascinante objeto.

Mônica
Julho de 2017.

Sobre os autores

Adriana do Carmo Figueiredo é Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos do PosLin/FALE-UFMG. Mestre em Letras, Teoria da Literatura, pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel em Direito pelo Centro Universitário de Belo Horizonte. Advogada constitucionalista. Atua como docente no Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG) e como pesquisadora nas seguintes áreas: estudos linguísticos e literários, com ênfase na Análise do Discurso e em teorias feministas e de gênero, América Latina, Direitos Humanos e hermenêutica jurídica.

Aline Torres Sousa Carvalho é Doutora em Estudos Linguísticos pela UFMG (2016). É mestre em Letras: Teoria Literária e Crítica da Cultura, pela Universidade Federal de São João del-Rei. Especialista em Educação pela Universidade Federal de Lavras. Graduada em Letras pela Universidade Federal de São João del-Rei (2016). Professora de Língua Portuguesa no Instituto de Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro.

Clebson Luiz de Brito é Professor do Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutor em Estudos Linguísticos pela UFMG (2015), com estágio doutoral na Universidade de Paris IV-Sorbonne. Graduado em Letras-Língua Portuguesa pela UFMG (2007) e Mestre em Linguística do Texto e do Discurso (2011) pela mesma instituição. Tem experiência de ensino em Língua Portuguesa com ênfase em abordagens do Texto e do Discurso. É atualmente Coordenador do curso de Letras-Língua Portuguesa e Literaturas da UFRN.

Denise de Souza Assis é Professora de Magistério Superior Substituto da Universidade Federal de Viçosa. Mestre em Estudos discursivos pela UFV (2017). Graduada em Letras-Literaturas de Língua Portuguesa pela UFV (2014).

Eduardo Assunção Franco é Doutorando em Análise do Discurso e do Texto pela Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (2014-2017). Bolsista do CNPq. Mestre em Análise do Discurso e do Texto pela Faculdade de Letras da UFMG (2010-2012). Especialista em Imagens e Culturas Midiáticas pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (2005). Graduado em Comunicação Social (Jornalismo) pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (1983-1987). Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Jornalismo e Editoração. Tutor da Oficina de Leitura e Produção de Textos (online) da Faculdade de Letras da UFMG (02/2015, 01/2016, 02/2016)

Edvania Gomes da Silva possui Pós-Doutorado em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (2010), Doutorado em Linguística (2006), Mestrado em Linguística (2004) pela mesma instituição e Graduação em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Atualmente, é Professora Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB); docente do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (CAPES/UESB) e docente do Programa de Pós-Graduação em Linguística (CAPES/UESB). Atua na área de Linguística, área de concentração em Análise de Discurso, com ênfase nos seguintes temas: discurso religioso; polêmica discursiva e interdiscurso; aforização.

Glaucia Muniz Proença Lara possui Doutorado em Semiótica e Linguística Geral pela USP. Realizou dois estágios pós-doutorais em Análise do Discurso, o mais recente em 2012-2013, com a supervisão de Sírio Possenti (Unicamp) e de Dominique Maingueneau (Universidade Paris IV – Sorbonne). É professora da Faculdade de Letras/UFMG, atuando tanto na graduação quanto na pós-graduação na área de estudos textuais e discursivos. Entre outras publicações relevantes, organizou os volumes 1, 2 e 4 da coletânea "Análises do discurso hoje" (com Ida Lucia Machado e Wander Emediato) e o livro "Discurso e (des)igualdade social" (com Rita de Cássia Pacheco Limberti).Ocupa também o cargo de coordenadora do POSLIN/UFMG, tendo sido eleita para o biênio 2017-2019.

Ida Lucia Machado é Doutora em Lettres pela Université de Toulouse II. Realizou dois pós-doutorados em Análise do Discurso em Paris XIII e Paris III na França. Docente no ICHS/UFOP de 1983 a 1992. Docente na FALE/UFMG de 1992 a 2012, onde ministrou cursos de língua e literatura francesa (graduação) e análise do discurso (pós-graduação). Nesse período, fundou o Núcleo de Análise de Discurso da FALE/UFMG, criou a coleção NAD/FALE/UFMG, coordenou dois Projetos Capes/COFECUB com Paris XIII (França), obteve duas bolsas concedidas pela Escola de Altos Estudos da CAPES, para professores estrangeiros que atuaram no PosLin/FALE/UFMG. Atualmente é professora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da FALE/UFMG, onde ministra cursos sobre estudos discursivos e orienta mestrandos, doutorandos e pós-doutorandos em Análise do Discurso de tendência francesa. Suas pesquisas nesta área centram-se sobre narrativas de vida, sujeitos do discurso, literatura, ironia e paródia. É pesquisadora 2 do CNPq.

Mônica Santos de Souza Melo é Doutora em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003), tendo realizado estágio pós-doutoral em Análise do Discurso (2012) na mesma instituição. Atualmente é Professora Associada IV da Universidade Federal de Viçosa, onde leciona e orienta pesquisas na Graduação e no Programa de Pós-Graduação em Letras,

atuando principalmente nos seguintes temas: discurso (religioso, político e jurídico), argumentação, semiolinguística e mídia. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Rony Petterson Gomes do Vale é PHD em Linguística do Texto e do Discurso pela Universidade Federal de Minas Gerais e Professor Adjunto do Departamento de Letras da Universidade Federal de Viçosa, na área Linguística/Português. Atua na graduação em disciplinas como: Metodologia de Pesquisa, Leitura e Produção de Textos, Análise do Discurso, entre outras. É professor credenciado do programa de pós-graduação em Letras do DLA-UFV, onde desenvolve pesquisas sobre o Discurso Humorístico e a Linguagem do Riso, com base nos pressupostos teóricos e metodológicos da Análise do Discurso e contribuições de outras áreas do conhecimento como, por exemplo, a Retórica, a Filosofia, a Psicologia etc. No estágio pós-doutoral (UFMG), busca a compreensão do Discurso Humorístico em suas relações interdiscursivas (politicamente incorretas), com especial destaque para a presença das formas plenas e reduzidas do riso na produção dos discursos constituintes, como o científico e o religioso.

Sandra Ramos Carmo é Mestre em Linguística pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, graduada em Letras e especialista em Linguagem Pesquisa e Ensino, pela mesma Instituição. Tem experiência como tutora Ead (cursos de especialização e extensão) e em docência na área de Língua Portuguesa. Desenvolve pesquisas na área de Análise de Discurso, com ênfase no discurso religioso, e realiza estudos voltados à Linguística de Texto, especialmente, ligados aos processos de referenciação.

Wander Emediato é Graduado em Letras pela UFMG (1992), e Mestre em Estudos Linguísticos pela mesma universidade (1996). Doutor em Ciências da Linguagem pela Universidade de Paris XIIII (Paris-Nord) (2000) e Pós-doutor pela Universidade de Lyon II (ICAR-CNRS). Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal de Minas Gerais, área de Língua Portuguesa, Estudos Textuais e Discursivos e do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos. É também o atual coordenador do Núcleo de Análise do Discurso (NAD-UFMG) e líder do Grupo de Pesquisa em Análise do Discurso do CNPq.

Sumário

CAPÍTULO 1: Entre os claustros do convento e a cidade letrada: narrativas de vida de Sor Juana Inés de la Cruz, **15**

Adriana do Carmo Figueiredo

CAPÍTULO 2: O discurso da "santidade" em narrativas de vida: para além da religião, **39**

Aline Torres Sousa Carvalho

CAPÍTULO 3: Messianismo como discurso e como cenografia, **63**

Clebson Luiz de Brito e *Glaucia Muniz Proença Lara*

CAPÍTULO 4: Analisando o discurso religioso midiatizado no programa *DE FRENTE COM GABI*: um contraste entre os discursos do Padre Fábio de Melo e do Pastor Silas Malafaia, **85**

Denise de Souza Assis e *Mônica Santos de Souza Melo*

CAPÍTULO 5: Interações discursivas entre alguns poetas da Idade Média francesa e divindades cristãs, **105**

Ida Lucia Machado

CAPÍTULO 6: Considerações sobre o domínio de prática discursiva religioso, **131**

Mônica Santos de Souza Melo

CAPÍTULO 7: O riso no discurso religioso cristão: questões de rejeição e de aceitação, **149**

Rony Petterson Gomes do Vale

CAPÍTULO 8: Polêmica discursiva: o pastorado feminino batista em cena, **169**

Sandra Ramos Carmo e *Edvania Gomes da Silva*

CAPÍTULO 9: Discurso religioso, argumentação e cognição da fé, **197**
Wander Emediato e *Eduardo Assunção Franco*

Capítulo 1

Entre os Claustros do Convento e a Cidade Letrada: Narrativas de Vida de Sor Juana Inés de La Cruz

Adriana do Carmo Figueiredo

En perseguirme, Mundo, ¿qué interesas?
¿En qué te ofendo, cuando sólo intento
poner bellezas en mi entendimiento
y no entendimiento en las bellezas?
(*Sor Juana Inés de la Cruz*)

Introdução

Segundo Octavio Paz (1993), os três séculos que caracterizam a chamada Nova Espanha, especialmente os séculos XVII e XVIII, podem ser compreendidos como uma gestação do que hoje conhecemos como nação mexicana. De fato, as raízes do México estão no mundo pré-hispânico, e muitos dos elementos constitutivos desse mundo reaparecem na sociedade seiscentista. Esses matizes novo-hispânicos se apresentam de forma numerosa e decisiva, destacando-se, entre eles, os discursos religiosos, literários e a própria cultura letrada que se formou na colônia. A Nova Espanha era um complexo tecido de influências e jurisdições; diante do poder político e judicial do vice-rei, encontrava-se o poder moral e religioso da igreja, especialmente, do arcebispo do México, Francisco de Aguiar y Seijas y Ulloa (1632-1698). É nesse ambiente de alianças e disputas pelo poder, que localizamos as *narrativas de vida* da escritora e religiosa

Sor Juana Inés de la Cruz, submersas em um conflituoso jogo de forças que nos levam a refletir sobre os imaginários sociodiscursivos da época em que viveu e das lutas que travou com os eclesiásticos católicos, seus principais censores.

O relato de vida (*récit de vie*) é compreendido por nós, em conformidade com Machado (2016a), tanto na perspectiva teórica, quanto na abordagem metodológica de pesquisa. Esta teve início nas Ciências Sociais, com nuances sócio e etnossociológicas propostas pelo sociólogo francês Daniel Bertaux que buscou

> [...] estudar um fragmento particular de realidade social-histórica, um objeto *social;* compreender como ele funciona e como ele se transforma, enfatizando as configurações das relações sociais, os mecanismos, os processos, as lógicas de ação que os caracterizam (BERTAUX, 1997, p. 7)[1].

Desse modo, procuramos compreender esse *fragmento particular de realidade social-histórica* proveniente dos discursos religiosos de Sor Juana erguidos entre os claustros do convento *Jerónimo*, dominados pela forte autoridade dos jesuítas, e de suas interfaces com a *cidade letrada* em que viveu no México colonial, sob a influência não menos poderosa dos vice-reis.

Assim, concordamos com Torres (2016), quando afirma "que as *narrativas de vida* são produções discursivas, materializadas em textos socialmente localizados e escritos a partir de um projeto de fala do narrador" (TORRES, 2016, p. 41). É nessa seara que Sor Juana tece suas memórias costuradas com seus relatos de vida que se dirigem aos destinatários da época em que viveu. Tais relatos podem ser vistos como um projeto de fala que transcende a visada religiosa, uma vez que as narrativas *sorjuanistas* são verdadeiros tratados de defesa da igualdade do ser humano dentro de uma comunidade embrionária que já apresentava as bases ideológicas da futura nação

[1] Tradução de Aline T. Carvalho (2016, p. 23): "[...] *étudier un fragment particulier de la réalité social-historique, un objet social; de comprendre comment il fonctionne et comment il se transforme, en mettant l'accent sur les configurations de rapports sociaux, les mécanismes, les processus, les logiques d'action qui les caractérisent."*

mexicana, bases estas que já se faziam notar no contexto colonial da Nova Espanha.

Com essa perspectiva, este artigo tem como objetivo discutir, pelas vias da Semiolinguística de Patrick Charaudeau (2015), o surgimento dessa provável nação-embrionária que foi imaginada e construída por meio da literatura colonial e das forças que se estabeleceram entre a Igreja e o Poder Vice-Real. Interessa-nos aqui compreender o papel da intelectual que se corporificou na figura religiosa de Sor Juana, dentro dos claustros monásticos e para além deles, e identificar, em alguns dos seus testemunhos de vida, a inscrição de certos imaginários que desvelam paradoxos linguísticos e culturais; eles estarão ligados, evidentemente, ao contexto da época em que a religiosa viveu. De todo modo, vão interferir em seu discurso religioso.

Importante enfatizar que esse sujeito feminino colonial será analisado por nós e retomado com a visada da Semiolinguística na condição de um *sujeito-social* que, conforme Machado (2016b), traz as marcas de uma "espécie de ator de teatro que se desdobra em diferentes vozes, segundo os papéis que a sociedade o obriga a assumir e as circunstâncias comunicativas em que se encontra" (MACHADO, 2016b, p. 22). Dessa forma, a figura enigmática de Sor Juana parece composta de algumas máscaras sociais com diferentes nuances, ora na condição de religiosa com seus véus monásticos e com seu forte discurso teológico, ora na perspectiva de uma intelectual que exerceu forte influência na sociedade da época em que viveu com seus discursos sobre igualdade e dignidade da pessoa humana.

Segundo Charaudeau (2005), os estudos do discurso constituem um campo disciplinar próprio que possui em sua abordagem certo domínio de objetos, além de um conjunto de métodos, técnicas e instrumentos. Assim, a forma pela qual entrecortamos esse discurso também o coloca numa perspectiva que busca relacionar a linguagem a certos fenômenos históricos e sociais que se constroem como "ação e influência". Nessa perspectiva, entendemos que as vozes *sorjuanistas* que trazem seu tom testemunhal nos levam a pensar "no fenômeno da construção psicossocio-linguageira do sentido" (CHARAUDEAU, 2005) do seu discurso religioso, e sua relação com o "processo de semiotização" do

mundo em que viveu. Essa relação nos leva, por fim, a compreender como se dá a intervenção desse sujeito discursivo, "sendo, ele próprio, psicossocio-linguageiro" (CHARAUDEAU, 2005) numa sociedade que se encontrava sob os domínios da Igreja e da Corte vice-real. Esta é a razão de nosso recorte teórico e metodológico que enfatiza trechos de *narrativas de vida* da monja Sor Juana e sua relação com a Teoria Semiolinguística.

No que se refere à nossa visada sobre uma suposta nação imaginária que se constrói por meio dos discursos literários e religiosos, destacamos que, para Benedict Anderson (1989), determinados termos como "nação", "nacionalidade" e "nacionalismo" são de difícil definição, tendo em vista a influência que tais termos têm exercido no mundo contemporâneo e a escassez de teorias plausíveis sobre estes. O autor parte da compreensão de que tanto "nacionalidade" quanto "nacionalismo" são *artefatos culturais* de um tipo peculiar. Desse modo, para que possamos compreender a construção imaginária da nação, pelas vias do discurso, é preciso levar em conta como esses *artefatos culturais* tornaram-se entidades históricas linguageiras, de que modo seus significados se alteraram no decorrer do tempo, e por que, hoje em dia, inspiram os fluxos de legitimidade.

A criação desses artefatos caracterizadores da nação mexicana, a nosso ver, tem sua origem no "cruzamento" intrincado de forças históricas marcadas pelos discursos provenientes da Igreja e do poder dos Vice-Reis, que mapearam o território ocupado pela Nova Espanha, no período colonial, e definiram o papel exercido pelos intelectuais das *cidades letradas* (RAMA, 1985). Assim, surge a literatura poético-epistolar *sorjuanista* que suscitou as primeiras construções de um imaginário de crenças de onde brotou a noção de uma comunidade embrionária, erguida entre os alicerces de uma casta religiosa e um reino dinástico, e que apresentava as raízes culturais do que entendemos hoje como nação moderna. Segundo Anderson (1989, p. 31), detrás da suposta "decadência das comunidades, línguas e linhagens sagradas, tinha lugar uma mudança fundamental nos modos de apreender o mundo, que, mais do que qualquer outra coisa, tornou possível 'pensar' a nação."

É importante esclarecer também que a construção imaginária dessa nação-embrionária será lida por meio de um discurso literário

específico, pois proveniente de mãos femininas submersas em um contexto de opressão. Isso nos leva a questionar como uma mulher religiosa conseguiu sua articulação entre o anel protetor do poder e o executor de suas ordens, em uma sociedade periférica como a do período colonial novo-hispânico. Sem dúvida, as *narrativas de vida* da monja-intelectual Sor Juana Inés de la Cruz nos ajudam a compreender essa suposta negociação entre os jogos de poder, dado a sua relevância para a compreensão do contexto histórico em que viveu. Vale destacar que se trata de um contexto marcado pela presença de reis, inquisidores, confessores, monjas, intelectuais, bem como *criollos*[2], indígenas, negros e peninsulares que, inseridos numa comunidade colonial, também frequentaram as esferas representativas dos discursos religiosos e políticos, contribuindo, dessa maneira, para a construção imaginada da referida nação-embrionária novo-hispânica.

1- O convento como espaço de legitimação da voz *sorjuanista*

A fundação dos conventos na Nova Espanha ocorreu por meio de obra popular em que se arrecadavam esmolas para que os edifícios fossem erguidos. Josefina Muriel (1995) conta que essa ideia surgiu do bispo Juan de Zumárraga[3] e foi concretizada com a participação do povo, em uma verdadeira congregação humana que ainda não havia constituído sua nacionalidade. Nesse cenário, encontravam-se o conquistador espanhol, fiel às ordens da Igreja, os índios e os negros que não aceitavam completamente o catolicismo, mas buscavam

[2] Em conformidade com o *Diccionario de la Real Academia Española,* o termo "*criollo"* refere-se a uma pessoa, filha ou descendente de europeus, nascida nos antigos territórios espanhóis que se encontravam na América ou em algumas colônias europeias do referido continente. O dicionário supracitado também define o mesmo termo como pessoa de raça negra, nascida em territórios hispano-americanos, por oposição àquelas que haviam sido levadas da África como escravas.

[3] Foi o primeiro bispo da diocese do México, desde 1528, e segundo da Nova Espanha (depois de Fray Julián Garcés), consagrado em 27 de abril de 1533 e nomeado arcebispo em 1547. Zumárraga foi repressor das supostas bruxas, na Espanha, e também foi fundador da Real y Pontificia Universidad de México, atualmente conhecida como Universidad Nacional Autónoma de México.

compreendê-lo quando se deparavam com os "pés descalços" do bispo e com suas preces. Assim, o povo que se mostrava inicialmente desconfiado e agressivo, em relação aos conquistadores, foi assimilando, aos poucos, a nova realidade que se vislumbrava na colônia. Os *criollos*, por sua vez, conservavam a fé de seus pais e a mantinham com orgulho, pois entendiam que essa manifestação de fé formava parte da cultura latina que herdaram de seus antepassados.

Os fiéis eram convocados, inicialmente, pelo arcebispo. Posteriormente, essa situação mudou e foram os próprios fiéis que passaram a solicitar a ajuda do eclesiástico, segundo as narrativas da época (MURIEL, 1995), indicando que brotava uma forte vida monástica dentro da sociedade cristã que emergia na Nova Espanha, criando uma ambientação de profunda necessidade da vida religiosa tal qual se esboçava no contexto colonial. Assim, nascem os conventos e estes começam a gerir seus próprios frutos. A fama das monjas ultrapassa seus claustros e começa a se espalhar rapidamente pela cidade e para além de suas fronteiras. O auge da vida conventual se anuncia no século XVI e entra em seu apogeu, no século XVII, com Sor Juana Inés de la Cruz, monja professora do convento das *Jerónimas*.

Destacamos, portanto, como palco semiolinguístico de atuação da *fênix mexicana* Sor Juana, o suntuoso convento da *Orden Jerónima*, fundado no dia 26 de setembro de 1585, no território que hoje conhecemos como cidade do México, um dos mais importantes centros do poder da sociedade novo-hispânica. Juana de Asbaje entrou para o convento de *San Jerónimo* tornando-se monja professa em 1669, depois de ter sido dama de companhia da Marquesa de Mancera Leonor Carreto. A partir desta data, há um desdobramento do seu sujeito feminino que se desloca de Juana Inés e se transforma em Sor Juana Inés de la Cruz, indicando uma grande mudança em seu *status* social dentro da estrutura colonial em que vivia. Essa mudança identitária como sujeito nos leva a indagar a respeito também da sua voz como entidade enunciadora e do seu verdadeiro projeto de fala dentro das esferas colonial, religiosa e letrada em que viveu.

O convento das *Jerónimas* era uma ordem que apresentava certa austeridade. No entanto, era permitido às monjas que aproveitassem suas horas de ócio em alguma atividade que lhes interessasse, desde que não fosse algo considerado pecaminoso. Sor

Juana, que desde sua infância sempre demonstrou grande interesse pelas letras, dedicava-se a seus estudos durante a noite. Naquelas horas de silêncio, lia, pensava e deixava que sua *pena* corresse inquieta e curiosa pelos caminhos da história, da ciência e da alma humana. Em suas largas vigílias nasceram seus mais geniais pensamentos e seus mais brilhantes poemas. Esses trabalhos noturnos davam-lhe um aspecto totalmente diferente, se os comparamos com a vida monástica das demais monjas.

As atividades intelectuais de Sor Juana estavam implicitamente autorizadas pelas regras de uma instância legitimadora que permitia certa liberdade às religiosas. Além disso, havia também a permissão de prelados, arcebispos, e somente em casos excepcionais, uma superiora proibia a entrada de determinados livros que eram considerados de natureza profana. Mesmo com tal proibição, Sor Juana conseguiu armazenar em sua cela conventual uma biblioteca composta por mais de 4.000 títulos, vários instrumentos musicais e objetos de natureza científica. Segundo a estudiosa Josefina Muriel (1995), apesar dos pequenos incidentes que deixavam evidentes a proibição de determinados aspectos, pode-se considerar que os estudos eram, até certo ponto, bem tolerados. No entanto, não podemos afirmar que as inquietudes intelectuais da monja-poeta encontrassem total respaldo nas demais hierarquias eclesiásticas; ao contrário, Sor Juana viveu em um ambiente de hostilidade marcado pela incompreensão de seus ideais.

Em suas *narrativas de vida*, a monja mexicana deixa claro seu latente desejo de aprender buscando o conhecimento em diversos ramos das ciências. No convento prosseguiu a tarefa "de ler e mais ler, de estudar e mais estudar, sem outro mestre senão os próprios livros" (CRUZ, 1995, IV, p. 447, trad. nossa)[4]. Sor Juana mantinha certo rechaço ao casamento, como afirmou em sua carta *Respuesta a Sor Filotea,* escrita em 1691 e remetida ao bispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, a real "Sor Filotea" com quem dialoga nessa epístola. É especialmente nessa carta que Juana Inés compõe os seus relatos de vida, articulando o seu testemunho como mulher e monja *jerónima* em defesa do direito ao conhecimento e da condição de vida

[4] [...] *leer y más leer, de estudiar y más estudiar, sin más maestro que los mismos libros* (CRUZ, 1995, IV, p. 447).

das freiras-intelectuais no convento, justificando a sua escolha pela vida religiosa por necessidade de isolamento, para que pudesse cumprir a sua missão como intelectual na *cidade letrada* em que viveu.

A carta *Respuesta* endereçada ao bispo Manuel de Santa Cruz, portanto, é um tratado de defesa da monja *jerónima* pela igualdade, liberdade e dignidade das pessoas, independentemente de raça, sexo, gênero ou etnia[5]. Essa epístola de forte conteúdo testemunhal surgiu após a publicação da *Carta Atenagórica*, outro valioso documento teológico escrito por Sor Juana, em 1690. Foi exatamente nessa ocasião em que ela foi advertida pelo bispo de Puebla que, com o pseudônimo de Sor Filotea, assinou uma carta de cunho repressor, contendo censuras e advertências. Essa carta foi enviada a Sor Juana com a determinação de que ela deveria abandonar seus estudos e atividades não religiosas para afirmar sua submissão à Igreja e dedicar-se mais ao seu papel de monja.

A repercussão causada pela publicação da *Carta Atenagórica* e a incompreensão de suas ideias, pelos leitores de sua época, fizeram com que Sor Juana produzisse seu mais importante documento autobiográfico: a epístola *Respuesta a Sor Filotea*, documento revelador das suas *narrativas de vida* que mostram sua inteligência, defesa ao conhecimento, e a forma como a escritora via seu mundo e sua condição como mulher. Na *Respuesta*, Sor Juana defende seu direito de poder ler livros profanos e estudar outras ciências. Questiona a imposição de seu confessor que lhe exigia dedicar-se exclusivamente a leituras e labores religiosos.

Tal resposta é, na verdade, uma crítica às restrições que sofria a mulher na sociedade religiosa colonial e um embrião que revela, no nosso entendimento, elementos de um projeto em que se vislumbra uma nação imaginária liberta de preconceitos e atenta ao conhecimento, por meio da voz da primeira "feminista"[6] da América

---

[5] Este tema será abordado com profundidade na minha tese doutoral no Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Minas Gerais, quando destacarei as formações discursivas ideológicas presentes nessa narrativa de Sor Juana que nos levam a pensar esses princípios jurídicos relativos à igualdade, liberdade e dignidade.

[6] O termo feminismo foi forjado no século XX; referimo-nos aqui aos atos que fizeram com que a escritora mexicana se tornasse uma feminista *avant la lettre*.

que clama pelo direito da mulher de receber uma educação superior e de, assim, formar parte dessa comunidade que se emergia na Nova Espanha.

Tomando como referência a perspectiva da Semiolinguística que evoca a ideia de que a construção da significação ocorre por meio de uma relação entre forma e sentido, tendo em vista o viés de responsabilidade de um sujeito intencional que delimita o seu projeto de influência social, em diferentes sistemas semiológicos, num determinado quadro de ação que nos leva a compreender a *semiotização do mundo* (CHARAUDEAU, 2005), é possível reconhecer a contribuição dos discursos *sorjuanistas* para o registro do imaginário e da memória histórico-social, realizados pelo viés religioso e profano. Nesse sentido, é importante destacar que há uma considerável diferença entre a história narrada pelos discursos de mulheres e a história construída como "verdade" pelo discurso hegemônico.[7] Sabemos que a própria Literatura, em sua maior parte, foi escrita por mãos masculinas, e o destaque no cenário literário e político foi permitido a poucas mulheres. Por isso, a entrada de Sor Juana no convento das monjas *jerónimas* se torna um fato esclarecedor para a realização do seu projeto de vida e também para a efetivação do seu projeto de fala. Vejamos:

> Tornei-me religiosa porque, embora soubesse que essa condição tinha muitas coisas (falo das acessórias, não das formais) repugnantes ao meu temperamento, contudo, para a total negação que possuía ao matrimônio, era o menos desproporcionado e o mais decente que podia escolher em matéria da segurança que desejava para minha salvação; a cujo primeiro respeito (como ao fim mais importante) cederam e dobraram a cerviz todas as pequenas impertinências do meu temperamento: que eram de querer viver sozinha; de não querer ter ocupação obrigatória que atrapalhasse a

[7] Entendemos como discurso hegemônico aquele que sobressai dentre os discursos existentes e que, dentro de uma correlação de forças, detém uma posição hierárquica, a qual termina por polarizar os outros discursos a partir de si mesmo. Esse discurso hegemônico é marcadamente masculino e vale-se de uma linguagem construída sob uma razão civilizatória que assimilou o masculino como universal, como nos aponta RICHARD, N. *Masculino / Femenino*: Prácticas de la diferencia y Cultura democrática. Santiago: Francisco Zegers Editor, 1993.

> liberdade do meu estudo, nem rumor de comunidade que impedisse o sossegado silêncio dos meus livros (CRUZ, 1995, IV, p. 446, trad. nossa).[8]

Repugnando o casamento e tendo como fato inconveniente à sua honra permanecer solteira, numa sociedade colonial na qual a mulher que vivia sozinha, sem o "amparo" do marido ou do claustro, era vista com certa desconfiança, não lhe restava outro caminho senão a vida monástica. No entanto, algumas questões circundam os horizontes de leitura do discurso *sorjuanista*, no que se refere à sua entrada para o convento: será verdade que Sor Juana assumiu a vida monástica somente para buscar sua tão desejada liberdade intelectual? Até que ponto podemos afirmar que o espaço conventual foi uma mera estratégia encontrada pela escritora seiscentista para exercer seu afã de conhecimento? A aura monástica, apesar de possuir um caráter repressor, também não seria mais um artifício inspirador de seu fazer poético que revelou importantes construções linguageiras na sua defesa pelo direito ao conhecimento? Ou ainda: não será também a entrada para o convento uma busca da salvação de sua alma, como afirmou na carta *Respuesta*? Há quem afirme que Sor Juana nunca teve nenhuma vocação religiosa. Por ora, não pretendemos responder a todas as questões suscitadas. No entanto, podemos afirmar que, de fato, o convento era um espaço de significação e legitimação de um poderoso discurso de onde fala a mulher religiosa e intelectual inserida na sociedade colonial novo-hispânica. É no convento que Sor Juana legitimava o exercício do seu talento intelectual e estabelecia contratos de leitura com seus interlocutores da época, construindo, assim, o sentido da sua escritura feminina.

Em sua carta *Respuesta a Sor Filotea,* ela conta que se perdia na variedade de estudos, pois não tinha "inclinação para alguma coisa

---

[8] *Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencillas de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener la ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros* (CRUZ, 1995, IV, p. 446).

particular, mas para todas em geral" (CRUZ, 1995, IV, p. 449, trad. nossa). Contudo, mesmo nessas leituras aparentemente desordenadas, guardava certo ritmo. Sor Juana quis abraçar com profundidade os temas e as ciências que formavam o núcleo da cultura de sua época, procurando discernir os nexos que uniam esses díspares conhecimentos uns aos outros.

> E como não tinha interesse que me movesse, nem limite de tempo que me encurtasse o continuado estudo de uma coisa pela necessidade das classes, quase ao mesmo tempo estudava diversas coisas ou deixava umas por outras; [...] Eu sobre mim posso assegurar que o que não entendo em um autor de uma determinada academia, procuro entender em outro de outra que parece muito distante; e esses próprios, ao se explicarem, abrem exemplos metafóricos de outras artes [...] (CRUZ, 1995, IV, p. 449-450, trad. nossa).[9]

O discurso *sorjuanista* que se constrói em sua produção literária desponta mostrando-se duvidoso e ambíguo existencialmente, uma vez que a escritora vivencia sua própria história de forma conturbada e marcada pela dualidade existencial de seu ser. Por viver em um meio religioso, científico e profano, ao mesmo tempo, seus dizeres se vestem com a intelectualidade científica, mas continuam em constante conflito com sua paixão interior, ou seja, seu próprio impulso de emoção e sensibilidade.

Sem dúvida, a edificação dos conventos da Nova Espanha e as histórias que deles se extraem, parecem revelar os "laços protonacionais" (HOBSBAWM, 1990, p. 63)[10] que se constituíram na formação da futura nacionalidade da sociedade mexicana, por ser a

---

[9] *Y como no tenía interés que me moviese, ni límite de tiempo que me estrechase el continuado estudio de una cosa por la necesidad de los grados, casi a un tiempo estudiaba diversas cosas o dejaba unas por otras;* [...] *Yo de mí puedo asegurar que lo que no entiendo en un autor de una facultad, lo suelo entender en otro de otra que parece muy distante; y esos propios, al explicarse, abren ejemplos metafóricos de otras artes* [...] (CRUZ, 1995, IV, p. 449-450).

[10] Neste sentido, Hobsbawm (1990, p. 63) esclarece que os movimentos nacionais e o Estado podem provocar múltiplos sentimentos e certas variações que levam à mobilização de um vínculo coletivo já existente que geram o que o autor chama de "laços protonacionais".

edificação desses espaços religiosos obras de natureza popular de onde emergiram muitos dos discursos da época que alicerçaram as bases sociais. Segundo Muriel (1995), conventos como *La Concepción, Regina* e *Nuestra Señora de Guadalupe* foram edificados exclusivamente com a arrecadação de esmolas que eram recolhidas do povo, especialmente, entre os espanhóis e, em menor escala, entre os indígenas. Outros conventos como *La Encarnación*, *Santa Inés*, *San Bernardo*, *San Felipe de Jesús e San Jerónimo* foram erguidos com a contribuição de mulheres e homens que se tornaram conhecidos com o título de patronos. Nesse sentido, também se destacam os vice-reis que, de maneira direta ou indireta, deixaram uma valiosa contribuição para a edificação dos conventos.

Reiteramos que, nas narrativas de Sor Juana Inés de la Cruz, o convento era um espaço onde a monja buscava sua proteção e, ao mesmo tempo, o consentimento para exercer sua inspiração poética. Embora as regras monásticas fossem repressoras, no discurso *sorjuanista*, encontramos vários desdobramentos de sua voz que esclarecem a noção de liberdade que pretendia evocar, ainda que fosse uma liberdade idealizada ou imaginada, pois estava calcada em outras ideias que se adequavam ao silêncio e à clausura que a vida religiosa representava. Assim:

> Nem mesmo a liberdade em si
> possuí-la por bem quero;
> que logo será dano
> si por tal a possuo
> (CRUZ, 1995, I, p. 207, trad. nossa).[11]

Nestes versos também encontramos o mesmo tema:

> Para a alma não há clausura
> nem prisões que a impeçam,
> porque somente a aprisionam
> as que se forma ela mesma
> (CRUZ, 1995, I, p. 121, trad. nossa). [12]

---

[11] *Ni aun la libertad misma / tenerla por bien quiero: / que luego será daño / si por tal la poseo* (CRUZ, 1995, I, p. 207).

[12] *Para el alma no hay encierrro / ni prisiones que la impidan, / porque sólo la aprisionan / las que se forma ella misma* (CRUZ, 1995, I, p. 221).

Com esses discursos poéticos, a monja mexicana parece nos dizer, em seu projeto de fala destinado aos censores da época, que nem mesmo a obediência e muito menos a clausura pareciam-lhe empecilhos para o exercício da liberdade. Recordemos que Sor Juana estava inserida em um espaço onde tinha que fazer coisas que não lhe agradavam, submetendo-se a vontades alheias. Os muros do convento das *Jerónimas* detinham seus desejos de ir ao fundo do conhecimento que ela tanto almejava, mas ainda assim, era dentro do claustro que ela exercia todo seu talento como poeta, filósofa, teóloga, musicista, e por que não, política. Sem dúvida, foi dentro do convento que Sor Juana encontrou certo respaldo para exercer sua escritura com a valiosa ajuda dos seus mecenas, os vice-reis que estiveram na Nova Espanha.

A produção literária de Sor Juana Inés de la Cruz revela certas peculiaridades que despertam a nossa curiosidade (como pesquisadora da Análise do Discurso) especialmente, aquelas voltadas para as reflexões atinentes aos imaginários que se construíram como legado ou patrimônio cultural dos povos. O discurso literário *sorjuanista* dialoga com um extenso grupo de obras: algumas vindas do passado, da Bíblia e dos Pais da Igreja, até chegar a seus contemporâneos, os poetas Luis de Góngora e Calderón de la Barca. Portanto, tal discurso nos coloca em contato com outras vozes que divulgam, por sua vez, o ambiente intelectual, religioso e artístico de seu tempo; podemos considerá-lo como o *espírito de uma época* ou como o imaginário colonial de um povo. Nele coexistem elementos constitutivos dessas narrativas: a sociedade, os censores e a história dos conflitos do período em que viveu.

A monja letrada foi acusada pelos bispos da Nova Espanha de ultrapassar os limites tolerados e permitidos ao comportamento feminino. A imposição dos eclesiásticos era a de que Sor Juana permanecesse no convento produzindo apenas as escritas sagradas ou os registros característicos das mulheres religiosas. Para sustentarem a proibição da liberdade dos estudos, os jesuítas utilizaram uma citação latina de São Paulo que dizia: "Façam silêncio as mulheres nas Igrejas, pois não lhes é permitido falar", e complementaram com os dizeres: "Que a mulher aprenda em silêncio" (CRUZ, 1995, IV, p.

467-468, trad. nossa)[13]. Foi no interdiscurso da ambiguidade semântica e ideológica entre os dois trechos citados que Sor Juana argumentou que a declaração de São Paulo significa que as mulheres não podem discursar no espaço da Igreja como instituição religiosa, mas que lhes é permitido aprender em silêncio.

Essa argumentação da monja mexicana é um ponto chave para a compreensão da forma como ela articulou o seu discurso religioso em defesa do direito ao conhecimento e à liberdade dos estudos, questionando, na carta *Respuesta*, a autoridade de quem teria o poder legítimo para determinar o que podem ou devem fazer as mulheres. O sujeito enunciador *sorjuanista* esclarece que os dizeres de São Paulo, citados pelos bispos da época, não pretendem determinar que as mulheres devam permanecer em silêncio em todas as ocasiões e para toda a eternidade ou, ainda, que não possam aprender coisas variadas no silêncio dos seus estudos ou em suas vidas privadas e que, portanto, a igreja se equivocava com as significações que atribuíam aos dizeres de São Paulo (FIGUEIREDO, 2015). Assim, sustenta:

> [...] eu gostaria que estes intérpretes e expositores de São Paulo me explicassem como entendem aquele lugar: *Mulieres in Ecclesia taceant* (Calem-se as mulheres na Igreja). Porque ou o entenderão como o material dos púlpitos e cátedras, ou como o formal da universalidade dos fiéis, que é a Igreja. Se o entendem com o primeiro (que é, no meu entendimento, seu verdadeiro sentido, pois vemos que, com efeito, não se permite na Igreja que as mulheres leiam publicamente nem prediquem), então, por que repreendem àquelas que privadamente estudam? E se o entendem com o segundo e querem que a proibição do Apóstolo seja transcendental, que nem no silêncio se permita às mulheres escrever ou estudar, como vemos que a Igreja permitiu que uma Gertrudes, uma Teresa, uma Brígida, a monja de Ágreda e outras tantas escrevessem? (CRUZ, 1995, IV, p. 462, trad. nossa)[14].

---

[13] *Mulieres in Ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui*, [...] *Mulier in silentio discat* (CRUZ, 1995, IV, p. 467-468).

[14] [...] *yo quisiera que estos intérpretes y expositores de San Pablo me explicaran cómo entienden aquel lugar: Mulieres in Ecclesia taceant. Porque o lo han de entender de lo material de los púlpitos y cátedras, o de lo formal de la*

Segundo Charaudeau (2015), as sociedades modernas passam por diversas crises, destacando-se entre elas as crises identitária, cultural e comunitária. Isso gera um arcabouço interpretativo de diferentes nuances no nosso entendimento. Sor Juana demonstrou a existência dessa crise no núcleo religioso, bem como as dificuldades de compreensão da teologia pelos eclesiásticos da época, que, ao interpretar escritos religiosos, o faziam a partir de suas crenças patriarcais.

É preciso lembrar que a escritura de mulheres que optavam pela vida religiosa também estava destinada à busca de uma edificação silenciosa, era um apoio aos exercícios espirituais e aos modelos de santidade. Dessa forma, a escritura mística produzida nas celas do convento de *San Jerónimo* espelha uma formação discursiva de cunho memorialístico e testemunhal.

Sor Juana iniciou sua vida monástica, dedicando-se a aprender as regras da ordem que havia abraçado. Ocupou cargos de importância dentro do convento: foi arquivista e contadora por vários anos e em uma ocasião foi nomeada abadessa, cargo que gentilmente recusou, segundo seus biógrafos. Cumpria as mesmas tarefas que as demais monjas, como elas passava grande parte do tempo rezando o Ofício Divino, ensaiando cantos litúrgicos ou *villancicos*[15] religiosos. Depois de cumprir todos os ofícios que lhe eram encomendados, restava-lhe, portanto, pouco tempo livre, mas era nesse átimo de tempo que se

---

universalidad de los fieles, que es la Iglesia. Si lo entienden de lo primero (que es, en mi sentir, su verdadero sentido, pues vemos que, con efecto, no se permite en la Iglesia que las mujeres lean públicamente ni prediquen), ¿por qué reprenden a las que privadamente estudian? Y si lo entienden de lo segundo y quieren que la prohibición del Apóstol sea trascendentalmente, que ni en lo secreto se permita escribir ni estudiar a las mujeres, ¿cómo vemos que la Iglesia ha permitido que escriba una Gertrudis, una Teresa, una Brígida, la monja de Ágreda y otras muchas? (CRUZ, 1995, IV, p. 462).

[15] Os *villancicos* são composições poéticas em estilo popular que possuem temas variados. Sor Juana escreveu diversos *villancicos* em homenagem à Virgem Maria, aos Santos, às festas religiosas e, em alguns deles, inseriu vozes de negros e indígenas com seus dialetos e línguas nativas. Cf.: FIGUEIREDO, Adriana do Carmo. *Villancicos* sorjuanistas: *ensaladillas* performáticas? V Congresso Brasileiro de Hispanistas UFMG - I Congresso Internacional da Associação Brasileira de Hispanistas, 2008.

ergueu a fama de *Minerva da América* ou *Fênix do México*, como a nomearam os panegiristas[16] da época.

2- A *cidade letrada* em que viveu Sor Juana

Charaudeau (2015) esclarece que existem múltiplas abordagens sobre os mecanismos de construção identitária, e isso nos leva a analisar os efeitos nos imaginários socioculturais e nos modos de comportamento dos indivíduos em sociedade com diferentes ressonâncias. Entre elas, consideramos as abordagens sociológica, histórica e antropológica como relevantes para o nosso estudo referente ao discurso religioso e suas interfaces. É importante comentar que a Análise do Discurso, como ciência da linguagem, destaca-se por sua natureza transdisciplinar, uma vez que "a linguagem está no cerne da construção, tanto individual quanto coletiva, do sujeito, o que ocorre em três domínios de atividade humana" (CHARAUDEAU, 2015, p. 13). Esses domínios, por sua vez, são destacados por Charaudeau (2015) da seguinte forma: a) *o domínio da socialização dos indivíduos,* dado que a linguagem aqui funciona como elo social, pois promove *a relação de si com o outro;* b) *o domínio do pensamento,* uma vez que os conceitos se dão pela mediação da linguagem. Assim "extraímos o mundo de sua realidade empírica para fazê-lo significar" (CHARAUDEAU, 2015, p. 13); e, por fim, c) o *domínio dos valores,* já que estes existem porque há a linguagem que os expressa, logo as nossas ações ganham sentido por meio dos atos de linguagem que significamos.

Esses domínios, de certa forma, também são elaborados por Ángel Rama (1985) quando, na perspectiva dos estudos culturais, afirma que, no centro das sociedades vice-reais, houve uma *cidade letrada* que se ergueu com as alianças entre o eixo protetor do poder e o executor de suas ordens: essa cidade era composta por um núcleo de religiosos, intelectuais, administradores e múltiplos servidores dos

[16] Muitos foram os intelectuais e eclesiásticos da época que se tornaram admiradores de Sor Juana e deixaram ricas contribuições como panegiristas em seus escritos. Entre eles, destacam-se: fray Luis Tineo de Morales, Pedro Zapata, José Zarraldi, Juan Bautista Sandi, Gabriel Álvarez de Toledo, Carlos de Sigüenza y Góngora, entre outros.

centros de prestígio que se instalaram na Nova Espanha. Aqueles que manejavam a escrita estavam diretamente vinculados às funções de poder. Ao grupo letrado, portanto, eram atribuídas as tarefas de comunicação entre a metrópole e as sociedades coloniais, girando no alto da pirâmide em torno da delegação do Rei. Tratava-se de um circuito fechado, pois além de se vincular internamente em torno do poder vice-real, dele nascia e a ele se voltava laudatoriamente.

Sobre esse cenário de alianças e levando em conta a ávida apropriação das riquezas, edificaram-se suntuosas igrejas e conventos que testemunharam a opulência do setor eclesiástico. Inseridos nesse contexto, encontravam-se espanhóis, *criollos* e o grupo letrado que se dedicava a extensas obras literárias contribuindo, dessa forma, para a esplêndida épica culta do barroco. Assim, os intelectuais da Nova Espanha adquiriram posição de destaque na sociedade colonial, uma vez que exerceram uma série de relevantes funções, indispensáveis para o projeto colonizador, *tanto no púlpito quanto na cátedra*. As tarefas de dirigir as sociedades coloniais e deixar sua marca identitária foram cumpridas com maestria por esse grupo letrado seiscentista. Fizeram-na inclusive os poetas, apesar de terem sido uma pequena parte desse corpo intelectual. Nesse sentido, Ángel Rama destaca que

> a função poética (ou, pelo menos, versificadora) foi patrimônio comum de todos os letrados, dado que o traço definitório de todos eles foi o exercício da letra, dentro do qual cabia tanto uma escritura de compra-venda, como uma ode religiosa ou patriótica (RAMA, 1985, p. 46).

De acordo com Rama (1985), houve um significativo número de integrantes da *cidade letrada* que, além de cumprirem funções públicas relevantes, dispunham de recursos e prestígio público. Esse grupo demonstrou uma eficiente capacidade "para se institucionalizar a partir de suas funções específicas (donos da letra) procurando tornar-se um poder autônomo, dentro das instituições do poder a que pertenceram" (RAMA, 1985, p. 47). Entre estas, destacamos os conventos e sobretudo o da *Orden Jerónima*, por ser este o espaço de onde brotou a escritura de Sor Juana que a legitimou como centro de poder, ainda que tenha sido uma legitimação sob a censura dos eclesiásticos e confessores jesuítas.

Importante comentar que, antes da entrada de Juana Inés para o convento, ela já havia despertado seu desejo pela escrita e leitura aos três anos de idade, manifestando também o seu gosto de se equiparar aos homens, aos seis, para que pudesse ter acesso às Letras e aos estudos universitários. Em suas narrativas, declara:

> Tendo eu posteriormente entre seis ou sete anos, e já sabendo ler e escrever, com todas as outras habilidades de labores e costuras que aprendem as mulheres, ouvi dizer que havia Universidade e Escolas em que se estudavam as ciências no México; e assim que ouvi isso, comecei a matar a minha mãe com constantes e importunas súplicas para que, mudando-me o traje, me enviasse ao México, à casa de uns parentes que tinha, para estudar e cursar a Universidade (CRUZ, 1995, p. 445-446, trad. nossa).[17]

Esse desejo da menina Juana surgiu em um período em que a mulher tinha como imposição manter-se analfabeta por simples domínio do imaginário machista e patriarcal da época. Na verdade, a opção pela vida religiosa pode ser lida nas narrativas de Sor Juana como uma tentativa de busca silenciosa da intelectualidade e, consequentemente, inserção na *cidade letrada* em que viveu. Sabemos que era costume, na sociedade vice-real, que as mulheres fizessem uma escolha sobre seu modo de vida: ou se mantinham enclausuradas em casa, cuidando do marido, dos afazeres domésticos e dos filhos que teriam; ou entrariam para o convento, onde poderiam exercer, além de outras funções, trabalhos de contadoras e escrivãs, dedicando-se ao papel de escrever para registrar as atividades eclesiásticas.

Ainda a respeito dos imaginários em domínio, no século XVII, é preciso enfatizar que a Nova Espanha foi também uma típica sociedade de corte, o que nos leva a refletir sobre a inscrição de elementos protonacionais presentes nos costumes e nas crenças que se

---

[17] *Teniendo yo después como seis o siete años, y sabiendo ya leer y escribir, con todas las otras habilidades de labores y costuras que deprenden las mujeres, oí decir que había Universidad y Escuelas en que se estudiaban las ciencias, en Méjico; y apenas lo oí cuando empecé a matar a mi madre con instantes e importunos ruegos sobre que, mudándome el traje, me enviase a Méjico, en casa de unos deudos que tenía, para estudiar y cursar la Universidad* (CRUZ, 1995, p. 445-446).

produziram na época colonial. Segundo Octavio Paz (1993), a corte era centro e auge da sociedade novo-hispânica, pois não só teve uma influência decisiva na vida política e administrativa, como também foi modelo da vida social. Paz (1993) afirma que sem a corte não podemos compreender nem a vida nem os discursos de Sor Juana, dado que a escritora não só viveu nela no início de sua juventude, mas sua vida pode ser vista como a história de suas relações, ao mesmo tempo íntimas, frágeis e instáveis, com o palácio dos vice-reis.

Teatro de atividades sociais e culturais não menos do que de tensões e decisões políticas, a corte foi um centro de propagação moral, literária e estética dentro da *cidade letrada.* Sem dúvida, deixou influências nos comportamentos das pessoas, modificou profundamente a vida social e os destinos individuais. Com seus exemplos de cortesia, costumes e modas, a corte regeu as maneiras de amar, de cortejar os vivos, de homenagear os mortos, de celebrar as festas, de chorar as ausências e, sobretudo, a língua, um dos mais significativos elementos protonacionais que manejaram os intelectuais da Nova Espanha. Ángel Rama afirma que, mais importante que a crença de que *a língua era a companheira do Império,*

> [...] foi a consciência que teve a *cidade letrada* de que definia a si mesma pelo manejo dessa língua minoritária (às vezes, quase secreta) e que defendê-la e purificá-la era sua missão primeira, único recurso para manter aberto o canal que a religava à metrópole, que sustentava seu poder. Pois os letrados, ainda que formassem uma classe ambiciosa, foram a classe mais leal, cumprindo um serviço mais devoto à Coroa do que o das ordens religiosas, inclusive da Igreja (RAMA, 1985, p. 60).

Assim, as formas de cortesia que se desenvolveram na *Gramática sobre la lengua castellana* (1492), de Nebrija, e que até hoje se mostram evidentes na cultura tradicional hispânica, são derivações da língua da corte madrilenha (RAMA, 1985). A corte exerceu uma dupla missão civilizadora: transmitiu à sociedade novo-hispânica os modelos da cultura aristocrática europeia e propôs à imitação coletiva um tipo de sociabilidade diferente daqueles que

ofereciam as outras duas grandes instituições da Nova Espanha, a Igreja e a Universidade.

Conclusão

Sor Juana pertencia, portanto, a outros espaços da sociedade novo-hispânica que ultrapassavam os limites do convento. Ainda que tenha sido a partir de seus claustros, ela encontrou a legitimação dos seus discursos e promoveu a efetivação do seu principal projeto de fala, qual seja, o de ressignificar o papel da mulher na sociedade colonial. E, desse modo, defender o direito feminino principalmente no que se refere à educação e ao conhecimento, alicerces ideológicos de uma futura nação pensada com o matiz da justiça social em seus pilares. Sem dúvida, essa vivência da monja mexicana entre a Igreja e a Corte trouxe marcas significativas na sua produção literária. Essas marcas trazem peculiaridades em seu discurso religioso que, embora alicerçado de teologia e histórias sagradas, nos levam à compreensão de um mundo que vai além daquele universo monástico em que estava submersa, pois seus discursos são reveladores da diversidade da cultura hispânica, de forma ampla, e das bases culturais do México atual.

A monja mexicana viveu uma luta ambígua entre religião e vida da corte, em que sua missão consistia em provar que, para alcançar o saber máximo, ou seja, o domínio da teologia, era preciso passar pelos estudos das diversas ciências e artes.

Lembramos ainda que, muito jovem e antes de entrar para o claustro, ela produziu nesta corte poemas por encomenda. Seus versos começaram a circular de mão em mão, de boca em boca e logo se tornaram totalmente públicos, pois também foram impressos com o apoio dos vice-reis. Desse modo, considerada em seu todo, a produção poética *sorjuanista* ganhou expressividade entre um fazer que era, ao mesmo tempo, profano e religioso.

Segundo Benedict Anderson (1989, p.72), “a imprensa chegou cedo à Nova Espanha, mas permaneceu durante dois séculos sob o estrito controle da coroa e da Igreja”. As gráficas se localizavam na Cidade do México e em Lima, e a Igreja determinava de forma praticamente exclusiva a produção até fins do século XVII. Foi dessa

forma que as línguas impressas lançaram os fundamentos para a consciência nacional, uma vez que os interlocutores ou os destinatários da produção editorial formavam, em sua nítida invisibilidade secular, o embrião da *comunidade nacionalmente imaginada*.

As obras públicas de Sor Juana que escandalizavam o seu confessor, padre Antonio Núñez de Miranda, aumentavam consideravelmente: romances, sonetos, redondilhas, liras, silvas saíram com furor de sua *pena* para chegar depois às páginas do livro que consagrou sua fama com o eloquente título de *Inundación Castálida*, em 1689. Sor Juana teve, ainda em vida, parte de sua obra publicada, graças à Condessa de Paredes María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga que levava para a Metrópole sua produção literária e a tornava pública. Em 1692, aparece o segundo volume de sua obra comprovando a verdade, não hiperbólica, de um dos epítetos empregados para definir a escritora: "Monstro das mulheres, e prodígio mexicano". Esse título parece mostrar o assombro que provocava a monja mexicana na sociedade de sua época, como afirmou o jesuíta Pedro Zapata.

O voto de clausura a mantinha em reclusão, mas ao mesmo tempo facilitava seu contato com o mundo. A sala do convento era reservada para os vice-reis e prelados, o locutório e as cartas eram destinados aos demais membros da Nova Espanha. Esses foram os meios que ela empregou para manter seu contato com a vida exterior. Os discursos de Sor Juana demonstravam um poder de articular diversos temas que ultrapassavam os limites não só do convento, bem como da corte novo-hispânica, refletindo também na construção lírica de vozes indígenas, negras, *criollas* e peninsulares que frequentavam seus versos conhecidos como *ensaladillas* poéticas. Essas vozes eram protagonistas dos diversos *villancicos* que eram cantados na Catedral do México em dias festivos.

Desse modo, o discurso religioso de Sor Juana era composto de certo hibridismo linguístico e temático, que nos faz recordar a diversificada formação do povo mexicano: indígenas, *criollos*, negros e espanhóis cantam com suas diversas línguas e suas próprias angústias nos *villancicos sorjuanistas*.

O estudo das *narrativas de vida* de Sor Juana Inés de la Cruz, que foi apenas entrevisto neste capítulo de livro, pode mostrar que a monja mexicana distinguiu-se não somente como escritora dentro do universo religioso da sua época, mas também como uma intelectual que, dentro da *cidade letrada,* se preocupou em manifestar a presença das diferentes etnias que faziam parte daquela sociedade periférica, bem como a inserção da própria figura da mulher que estava excluída do aparato social. Sor Juana viu o México como um território igualitário, onde homens e mulheres podiam exercer os mesmos direitos de escrita que os indígenas, negros, *criollos* e peninsulares, todos protagonistas de uma mesma história cultural com reflexos distintos.

Assim, concordamos com Machado (2016a), que a narrativa de quem fala de si está relacionada ao exercício de uma memória em que "diferentes vozes se conjugam", revelando "acontecimentos pessoais" e também "acontecimentos coletivos" dos quais participou de diferentes maneiras, dotando esse indivíduo narrador de "um amplo estoque de imaginários" (MACHADO, 2016a, p. 122). Sem dúvida, *o espaço social* marcado pela colônia novo-hispânica e pelos claustros do convento, além das *práticas sociais* que determinaram as situações de opressão e, ao mesmo tempo, as alianças com os vice-reis, foram determinantes para esse "*pot-pourri* de imaginários" (MACHADO, 2016, p.122) que se refletem nos dizeres desse *ser-pensante* convocado pelas vozes *sorjuanistas*.

Sor Juana foi espelho de sua época e "vítima" de suas circunstâncias. Isso se explica pelo fato de ter nascido filha natural[18], ter sido mulher, ter vivido em um ambiente e em um período histórico que não permitia o florescimento de todos os seus talentos. As circunstâncias que delinearam sua história, por fim, foram mais fortes que sua vontade, pois ao final de sua vida renunciou a seus estudos, a seus livros e a todos os instrumentos musicais e científicos que

[18] Importante comentar que muitos são os enigmas que circundam a vida da escritora mexicana. Um deles diz respeito a sua origem. O enigma do pai de Juana Inés, além de desconcertante, é um dos grandes obstáculos que enfrentam seus biógrafos. Em 1926, Dorothy Schons, uma *sorjuanista* americana, afirmou que "a biografia de Sor Juana ainda está por ser escrita." Hoje, depois de alguns anos, podemos afirmar que os mistérios e enigmas da *Décima Musa do México* ainda pairam sobre os estudiosos da sua vida e obra como algo apaixonante, em que se buscam respostas a inúmeras perguntas.

possuía. A natureza dos conhecimentos que buscava e os métodos empregados em seus estudos entraram em choque com os votos de obediência perpétua que havia proferido ao entrar para o convento. Desse modo, a monja-poeta, embora tenha sido uma intelectual expressiva para sua época e também para a contemporaneidade, rendeu-se, portanto, à reclusão e ao silêncio; e mesmo tendo assinado com sangue sua profissão de fé em que dizia: "*yo la peor de todas"*, não há sombra de dúvidas de que foi a grande glória da cultura letrada da sua época e que ressoa até os tempos atuais.

Referências

ANDERSON, B. *Nação e consciência nacional.* Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

BERTAUX, D. *Le récit de vie.* L'enquête et ses méthodes. 2. ed. Paris: Armand Colin, 2005.

CHARAUDEAU, P. Identidade linguística, identidade cultural: uma relação paradoxal. In: LARA, G. P.; LIMBERTI, R. P. (Orgs.). *Discurso e (des)igualdade social*. São Paulo: Contexto, 2015. p. 13-29.

CHARAUDEAU, P. Uma análise semiolinguística do texto e do discurso. In: PAULIUKONIS, M. A. L. e GAVAZZI, S. (Orgs.) *Da língua ao discurso: reflexões para o ensino.* Rio de Janeiro: Lucerna, 2005, p. 11-27, consulté le 27 avril 2017 sur le site de *Patrick Charaudeau – Livres, articles, publications*. <URL: http://www.patrick-charaudeau.com/Uma-analise-semiolinguistica-do.html>.

CRUZ, S. J. I. de la. *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz II – Villancicos y Letras Sacras*. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.

CRUZ, S. J. I. de la. *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz IV – Comedias, Sainetes y Prosa*. Edición, introducción y notas de Alberto G. Salceda. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.

CRUZ, S. J. I. de la. *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz I – Lírica Personal*. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.

Diccionario de la Real Academia Española. Disponível em: <http://dle.rae.es/> Acesso em: 20 abr. 2017.

GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história.* Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HOBSBAWM, E. J. *Nações e Nacionalismo desde 1780:* programa, mito e realidade. Trad. Maria Celia Paoli, Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

FIGUEIREDO, A. C. *A construção da voz feminina na obra de Sóror Juana Inés de la Cruz: Mistérios e Enigmas.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação

em Estudos Literários. Faculdade de Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

FIGUEIREDO. A. C. La fénix de México Sor Juana Inés de la Cruz y su lucha por la libertad femenina: ecos de la historia de la monja latina defensora de los derechos de la mujer. In: *Revista Gênero &Direito.* Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito, Centro de Ciências Jurídicas - Universidade Federal da Paraíba, n. 03, p. 183-206, ano 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/ged/article/view/25256>. Acesso em: 22 abr. 2017.

FIGUEIREDO, A. C. Villancicos sorjuanistas: ensaladillas performáticas? In: *Anais do V Congresso Brasileiro de Hispanistas UFMG - I Congresso Internacional da Associação Brasileira de Hispanistas*, p. 81-89, 2008. Disponível em: <http://150.164.100.248/espanhol/Anais/anais_paginas_%200-502/Villancicos%20sorjuanistas.pdf> / Acesso em: 27 abr. 2017.

MACHADO, I. L. A Narrativa de vida como materialidade discursiva. In: *Revista da ABRALIN.* V. 14, n. 2, p. 95-108, 2015. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/abralin/article/view/42557> / Acesso em: 20 abr. 2017.

MACHADO, I. L. Nos bastidores da Narrativa de vida & Análise do Discurso. In: MACHADO, I. L.; MELO, M.S.S. (Orgs.). *Estudos sobre narrativas em diferentes materialidades discursivas na visão da Análise do Discurso* [recurso eletrônico]. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 2016a. cap. 5, p. 121-138.

MACHADO, I. L. *Reflexões sobre uma corrente da análise do discurso e sua aplicação em narrativas de vida.* 1. ed. [recurso eletrônico]. Coimbra: Grácio Editor, 2016b.

MARQUES, R. M. Poesia e nacionalidade. In: MARQUES, R.; BITTENCOURT, G. N. (Org.). *Limiares críticos:* ensaios de Literatura Comparada. Belo Horizonte: Autêntica, 1998. p. 51-63.

MURIEL, J. *Conventos de monjas en la Nueva España.* México: Editorial Jus, 1995.

PAZ, O. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe.* México, D.F.: Grupo Editorial Planeta de México, 1993.

RAMA, Á. *A cidade das letras.* Trad. Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RICHARD, N. *Masculino / Femenino*: Prácticas de la diferencia y Cultura democrática. Santiago: Francisco Zegers Editor, 1993.

TORRES, A. Relações teórico-metodológicas entre a AD e a Narrativa de Vida. In: MACHADO, I. L.; MELO, M. S. S. (Orgs.). *Estudos sobre narrativas em diferentes materialidades discursivas na visão da Análise do Discurso* [recurso eletrônico]. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 2016. cap. 1, p. 21-42.

Capítulo 2

O Discurso da "Santidade" em Narrativas de Vida: Para além da Religião

Aline Torres Sousa Carvalho

Introdução

Quando pensamos na figura do santo, parecemos estar diante de um múltiplo universo de saberes e de crenças, seja no que diz respeito à religião e à cultura de povos de diferentes épocas e locais, seja em relação às diversas áreas que compõem o campo das Ciências Humanas, da Teologia, das Letras, das Artes, da Psicologia.

Nesse sentido, uma série de perguntas vem à tona: o que é ser santo? Essa ideia refere-se apenas aos que foram canonizados, isto é, aos santos reconhecidos pela Igreja Católica ou é possível pensar em uma "santidade" para além desta religião? Em que medida a santidade pode ser considerada uma questão discursiva? Para refletir sobre tais questões, analisaremos, sob o viés da Análise do Discurso, fragmentos das narrativas de vida de dois personagens: São Francisco de Assis e Francisco Xavier, mais conhecido como Chico Xavier.

Acreditamos que ambos os Franciscos tenham em comum muito além do nome, sobretudo, se analisarmos os processos de *mise-en-narrative* encontrados nas obras *Vida de um homem*: Francisco de Assis, de Chiara Frugoni (2011), e *As vidas de Chico Xavier*, de Marcel Souto Maior (2003).

Nessa análise, partimos da premissa de que as narrativas de vida são baseadas em fatos vividos por sujeitos/personagens e organizados por um sujeito autor, que pode ser o próprio personagem ou um narrador-observador. Ao narrar sua vida [ou a de outro] o sujeito reconstrói o passado por meio de palavras (MACHADO, 2012), de modo que as narrativas de vida possam ser consideradas representações criadas discursivamente.

Desse modo, as narrativas de vida são construídas a partir de um ponto de vista que lhes atribui determinada forma, o que nos permite dizer que as escritas que contam histórias de vidas de pessoas reais constituem atos de linguagem, de discurso, criados a partir de uma finalidade específica, em uma dada situação de comunicação entre sujeitos inseridos em determinado contexto sócio-histórico. No caso deste trabalho, nosso *possível interpretativo* (CHARAUDEAU, 1983, p. 57*)* é o de que nos discursos de Frugoni (2011) e de Maior (2003) haja a construção de uma imagem de santidade, que denominaremos de "santidade" (entre aspas) que ultrapassa os limites estabelecidos pelas crenças religiosas e esmaecem as diversidades culturais e históricas entre os dois Franciscos.

1- As narrativas de vida: *um mundo real imaginado*

Existem muitas obras cuja temática é a narrativa de vida de Chico Xavier, haja vista sua importância no cenário brasileiro e no universo espírita. *As vidas de Chico Xavier* (MAIOR, 2003) é uma obra que havia sido publicada em 1994 e que foi revista e ampliada em 2003. Em suas páginas, encontram-se fatos da vida de Francisco Xavier, relatados pelo médium ao jornalista, que foi a Uberaba "com uma tarefa ambiciosa: receber um sinal verde do próprio Chico Xavier para escrever sua biografia" (MAIOR, 2003, p. 15).

A narrativa tem início com os últimos momentos de Chico Xavier, em sua casa, antes de sua morte, e da repercussão do acontecimento no Brasil. Em retrospectiva, segue o relato de vida do médium desde menino, apresentando, em toda a obra, personagens/pessoas que participaram da vida de Chico, diálogos entre eles, reprodução de trechos de jornais, fotos, cartas e poemas psicografados pelo médium.

Pensando a partir da AD, a narrativa de vida pode ser concebida como um discurso construído por um sujeito com a intencionalidade de agir sobre outro. É uma "produção linguageira" (CHARAUDEAU, 2006, p. 6) realizada a partir de um contrato de comunicação, que é assim definido por Charaudeau (2004):

> O conjunto das condições nas quais se realiza qualquer ato de comunicação (...). É o que permite aos parceiros de uma troca linguageira reconhecerem um ao outro com os traços identitários que os definem como sujeitos desse ato (identidade), reconhecerem o objetivo do ato que os sobredetermina (finalidade), entenderem sobre o que constitui o objeto temático da troca (propósito) e considerarem a relevância das coerções materiais que determinam esse ato (circunstâncias) (CHARAUDEAU, 2004, p. 132).

Assim, no caso da narrativa de vida *As vidas de Chico Xavier,* há um contrato a partir do qual o sujeito comunicante (o jornalista Maior) organiza seu projeto de fala em torno de um tema (a vida de Francisco Xavier), com seus objetivos próprios (narrar tal vida para quê ou por quê?), visando um determinado público leitor.

O contrato de comunicação é estreitamente ligado ao gênero discursivo. E, se os gêneros correspondem a formas *padrão* de um enunciado, de certo modo estáveis, determinadas pelo contexto sócio-histórico (BAKHTIN, 2003), o contrato de comunicação funciona como uma espécie de *regulador* do processo comunicativo. Assim, espera-se, por exemplo, que uma narrativa de vida narre fatos *reais* de uma pessoa real.

Nesse sentido, como um dos meios de garantir ao público essa *veracidade,* o autor narra suas primeiras palavras com Francisco Xavier, em uma sessão espírita, em Uberaba:

> No fim da sessão, eu me aproximei de Chico e fui direto ao assunto com a desinibição e arrogância típicas dos jovens jornalistas:
>
> — Chico, trabalho no *Jornal do Brasil,* no Rio de Janeiro, e vim pedir a sua autorização para escrever sua biografia.

> Chico recorreu a um de seus enigmas, tática usada por ele para evitar a indelicada palavra "não":
>
> — Deus é quem autoriza.
>
> Continuei no mesmo tom:
>
> — E Deus autoriza?
>
> Chico ficou em silêncio — dois, três segundos — e respondeu com um meio sorriso:
>
> — Autoriza.
>
> (MAIOR, 2003, p. 17).

Por outro lado, há em todo contrato de comunicação um espaço de estratégias discursivas, que correspondem ao âmbito das individualidades, das escolhas realizadas pelos sujeitos mesmo dentro de certas limitações. Para Machado (2006, p. 19, grifos da autora), "tal espaço responde à pergunta: *Como dizer isso ou aquilo*"?

Assim, o diálogo anteriormente citado constitui, ao mesmo tempo, um meio de se ater ao contrato e a uma estratégia utilizada pelo autor para gerar determinado efeito em seu leitor, o efeito de verdade, que pode ser considerado um modo de dar credibilidade ao autor e à obra. Da mesma maneira, ao se posicionar como repórter do *Jornal do Brasil,* no mesmo fragmento, o autor busca legitimidade tanto para com Chico Xavier quanto (e principalmente) para com o leitor da obra.

Na Semiolinguística, o ato comunicativo é caracterizado como uma *mise-en-scène,* processo no qual os sujeitos sociais, para atingir seus objetivos ou efeitos no ato comunicacional, colocam em cena seres de fala[1]. Um determinado sujeito comunicante, ser social, (por exemplo, o jornalista Maior) coloca em cena um sujeito enunciador, ser de fala, (o narrador da história de Francisco Xavier), visando atingir um destinatário, ser social, (TU interpretante), um público leitor. Para isso, o autor constrói uma imagem ideal desse destinatário, ser de fala (TUd) e espera (ainda que isso possa não ocorrer ou só ocorrer em parte) que o TUd e o TUi sejam coincidentes, o que traria sucesso ao seu projeto de comunicação. A comunicação linguageira é,

[1] O quadro com os sujeitos do ato de linguagem pode ser consultado em Charaudeau, 1983, p. 46.

então, uma encenação, na qual os parceiros (seres sociais) interagem através de seus protagonistas (seres de fala).

Em nosso caso, o sujeito comunicante, Marcel Souto Maior, insere-se na narrativa como o próprio sujeito enunciador, uma vez que é narrador e personagem da história. E, para dar vida a seu texto, forja um *mundo real imaginado*, no qual encenam diferentes personagens da trama (Chico Xavier, sua mãe, seu pai, o padre, Emmanuel, etc)[2].

Por sua vez, São Francisco de Assis também é personagem de diversas narrativas de vida, dentre as quais destacamos *Vida de um homem*: Francisco de Assis[3], escrita pela historiadora medievalista italiana Chiara Frugoni, professora na Universidade de Roma II.

A autora organiza sua narrativa de maneira cronológica, começando a partir da juventude de Francisco, destacando o momento em que o personagem, aos 17 anos, luta ao lado do povo contra os cavaleiros da nobreza feudal. Ao longo da obra, narra a dedicação de Francisco à igreja e o consequente afastamento de sua família; seu modo desprendido e humilde de viver a religião, diferente dos demais religiosos; o aparecimento e o aumento de seguidores de seu modo de ser e de vida; suas chagas e os anos finais de sua vida.

Tratando-se da narrativa de vida de um personagem tão distante temporalmente e sobre o qual até mesmo seus biógrafos (*narradores* de vida) oficiais apresentam incertezas em relação aos fatos narrados, Frugoni (2011) deixa explícitas em seu texto as fontes às quais recorrera para garantir a veracidade da narrativa que constrói. A principal delas é Tomás de Celano, cujo nome aparece no primeiro parágrafo do livro: "Havia em Assis, no vale do Spoleto, um homem chamado Francisco': assim começa a narrativa de Tomás de Celano, o primeiro biógrafo do santo" (FRUGONI, 2011, p. 15).

Na página seguinte, a parceria com o biógrafo é expressa pelo uso do pronome *nosso*, conforme podemos ver a seguir: "*Nosso*

---

[2] Utilizamos a expressão *mundo real imaginado* no sentido de ser uma *mise-en-scène* fictícia, ou seja, os personagens elencados por Maior (2003) assumem, entre si, os espaços de enunciadores e destinatários, respeitando um contrato, como se a comunicação entre eles fosse verdadeira (tal como o fazem os atores em uma peça de teatro). Para o aprofundamento deste assunto, sugerimos a leitura de Maingueneau (1996), Mendes-Lopes (2004) e Mello (2004).

[3] Obra publicada originalmente com o título *Vita di um uomo: Francesco d'Assisi* (1995).

biógrafo apresenta Francisco quando está com cerca de 25 anos" (FRUGONI, 2011, p. 16, grifo nosso).

A veracidade da narrativa, proposta no contrato de comunicação, é também afirmada por meio do *Prefácio* da obra, escrito por Jacques Le Goff[4], um historiador renomado e respeitado no assunto, alguém, portanto, legitimado a apresentar e avaliar (positivamente) a obra. Machado (2014), ao discorrer sobre a definição e função deste gênero discursivo (o *Prefácio*) e suas possíveis ligações com as narrativas de vida tanto dos prefaciados como daqueles que o fazem, cita Charaudeau (1988):

> O prefácio responde também a uma expectativa, que está inscrita no contrato comunicacional que o define: ele representa uma caução de verdade (...), e para isso exige que alguém (de renome, na medida do possível) o assine; deve colocar o conteúdo da obra dentro de uma problemática mais ampla; permite ao seu autor estabelecer uma relação entre as ideias expostas na obra e suas próprias ideias; deve, enfim, colocar em evidência os pontos fortes do seu conteúdo (CHARAUDEAU, 1988, p. 5)

Dessa forma, Le Goff pode ser considerado um tipo de *fiador* de Frugoni (2011), alguém que se responsabilizaria pelos ditos da autora, o que fortalece o *enjeu* feito no contrato comunicacional e, ao mesmo tempo, atribui legitimidade e credibilidade à autora.

No que tange à *mise-en-scène*, Frugoni (2011), o sujeito comunicante, a partir de seu papel social de historiadora medieval e professora da Universidade de Roma II, convoca um enunciador, o narrador da história — ao que nos parece, ela os faz coincidirem — com o intuito de atingir um público leitor, que não podemos precisar com exatidão. Se tomarmos como base o Prefácio de Jacques Le Goff, diríamos "público de historiadores", mas um livro pode atrair diversos e inesperados leitores, tais como nós, por exemplo, que nos interessamos pela construção discursiva da imagem de santidade para o protagonista desta narrativa — e da de Maior (2003).

---

[4] LE GOFF, J. São *Francisco de Assis*. Trad. Marcos de Castro. 12ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

2- A origem do conceito de santidade

O verbete s*antidade*, na *Enciclopédia Einaudi* (1987), explica que a figura do santo encontra-se em grande parte das religiões, possuindo um significado ambivalente, uma vez que se remete tanto ao terrestre, implicando uma separação da condição humana, quanto à hipótese de uma ligação com a divindade, suscetível de efeitos purificadores. Nesse sentido, o santo é um ser "(...) ao mesmo tempo totalmente diferente e extremamente próximo do homem" (VAUCHEZ, 1987, p. 287), sendo que, conforme o autor, em determinadas épocas, evidenciou-se mais em um ou outro lado dessa definição.

Na Grécia Antiga, a santidade era relacionada apenas à divindade, jamais sendo atributo de seres humanos vivos, muito embora os heróis tenham alcançado a perfeição e a imortalidade. De modo semelhante, na religião hebraica, em seus primórdios, a santidade era atribuída apenas a Yahwëh, enquanto que, na Bíblia, a palavra *santo* designava tudo o que estava próximo de Deus, referindo-se a pessoas ou a locais, sobretudo, aos templos e aos sacerdotes (VAUCHEZ, 1987).

No tempo dos profetas, a concepção bíblica de santidade passou a adquirir um valor moral e espiritual (VAUCHEZ, 1987; GAJANO, 2002), ultrapassando, em certa medida, os limites do universo religioso. A santidade, então, passou ser atribuída "tanto à coletividade (o povo de Israel) quanto a certos homens em particular, eleitos por Deus, dotados por Ele de um espírito profético e de poderes taumatúrgicos[5]" (GAJANO, 2002, p. 96).

Tais homens eram considerados mediadores entre Deus e os seres humanos e, no *Antigo Testamento*, limitavam-se a um pequeno número: Moisés, Daniel, Samuel, Elias, Eliseu e alguns outros. Conhecidos como profetas, eram considerados capazes de agir segundo a autoridade e a influência de Deus, levando aos demais a promessa da benevolência divina condicionada à renúncia ao mal e ao pecado.

---

[5] Do grego θαύμα, thaûma, milagre ou maravilha, e έργον, érgon, trabalho, a taumaturgia designa a capacidade daqueles que realizam milagres, os taumaturgos.

No entanto, foi somente com o Cristianismo e, em menor escala, com o Islamismo, que a ideia de santidade difundiu-se e passou a adquirir importância, tornando-se fundamental para certas épocas e sociedades (VAUCHEZ, 1987). Nesse âmbito, Jesus Cristo, "cuja especificidade reside em uma filiação direta de Deus e na ressurreição" (GAJANO, 2002, p. 98), e cuja trajetória de vida fora marcada pelo amor a Deus e ao próximo, passou a representar o maior modelo de santidade.

Consoante à expansão do Cristianismo, difundiu-se a ideia de que o homem poderia se tornar santo e se beneficiar da santidade. Essa ideia ganhou grande espaço nos séculos seguintes, de modo que o florescimento de figuras de santos nos séculos finais do Império Romano e da Idade Média não seria resultado apenas de um fenômeno cultural, mas também de uma profunda crise religiosa no final da Antiguidade. Uma crise que suscitou grande demanda por figuras que personificassem e encarnassem o divino (VAUCHEZ, 1987).

Enquanto os alicerces da nova religião proibiam a divinização de reis ou imperadores, a hierarquia eclesiástica concedia, paradoxalmente, aos imperadores romanos e depois aos bizantinos, um poder sagrado. Os santos eram, então, os reis e imperadores, bem como os bispos, ou seja, eram os homens de poder. Posteriormente, a partir do século IV, nas sociedades mediterrânicas e mais tarde no resto do mundo cristão, a figura da santidade girava em torno dos eremitas ou monges (VAUCHEZ, 1987).

Ainda segundo Vauchez (1987), no Ocidente, a igreja orientou os fiéis ao culto às relíquias dos mártires, desde a época de Santo Agostinho e Santo Ambrósio; depois surgiu o *vir Dei* 'o homem de Deus', na Gália, com a *Vita Martini,* de Sulpício Severo; na Itália com São Bento e outros personagens, cujas vidas eram narradas em textos literários que exaltavam o novo ideal de santidade. "Este fenômeno constitui um dos traços originais da religiosidade da época, e irá caracterizar duradouramente as mentalidades até os tempos modernos" (VAUCHEZ, 1987, p. 289).

Nesse sentido, a figura do santo está presente no imaginário de homens e mulheres desde a Antiguidade, em diversas sociedades e de maneiras peculiares em cada época e cultura.

3- O "santo" nas narrativas de vida de Francisco de Assis e de Francisco Xavier

Em sua etimologia, a raiz da palavra "santo" relaciona-se a "corte", no sentido de ruptura, de separação do mundo, conforme a citação abaixo:

> Os têrmos qädös (s.) e qodes (santidade) provavelmente (*sic*) vêm de qadad (cortar, em sentido cultual: ser afastado, separado do impuro, do profano (hõl) e destinado para o serviço de Deus) (VAUCHEZ, 1987, p. 1488).

Assim, distante da realidade dos homens e próximo da realidade sagrada, o santo seria, a partir de sua origem lexical, alguém que se encontra à parte dos seres humanos comuns e das vivências profanas. Alguém cuja trajetória de vida é marcada pela renúncia, pela abdicação e pelo sacrifício, os quais, juntos, traduzem um espírito puro e uma conduta marcadamente cristã.

A santidade foi entendida, no mundo oriental, como "o poder de agir em benefício dos indivíduos e das comunidades humanas" (VAUCHEZ, 1987, p. 289). "O homem de Deus" — termo que tomamos emprestado do mesmo autor (1987, p. 289) — é alguém que abdicou dos valores humanos, enfrentando uma série de provações e conflitos íntimos.

Nesse sentido, a figura do santo é ligada à ruptura com o mundo terrestre, a qual pode ser percebida pelas características do seu modo de vida, tais como os jejuns, a abstenção de carne na alimentação, a sua proximidade com a natureza, a recusa aos bens materiais e o enfrentamento das intempéries diante da recusa quase total ao conforto proporcionado pela materialidade: vestimentas, calçados, moradia, etc (VAUCHEZ, 1987).

Em conformidade com essas primeiras características, encontra-se São Francisco de Assis, cuja conversão "se manifesta em primeiro lugar pela renúncia ao dinheiro e aos bens materiais" (LE GOFF, 2013, p. 64). A afirmação do historiador pode ser observada na narrativa de vida do santo escrita por Frugoni (2011), conforme o

exemplo do excerto seguinte: "[Francisco] Costumava dizer que o dinheiro é pó a ser calcado aos pés, a ser tratado como excremento e do qual se devia fugir como do diabo em pessoa" (FRUGONI, 2011, p. 69).

Ultrapassando os limites do universo católico e dos que foram canonizados pela igreja como santos, acreditamos que, na narrativa de vida de Chico Xavier mencionada seja possível identificarmos, também, algumas características de santidade. Dentre tais características, encontra-se a renúncia aos bens materiais, uma vez que o médium espírita é descrito como alguém cuja vida fora marcada pelo ideal e pela prática da fraternidade, como ilustra o fragmento: "Chico escreveu 412 livros, vendeu quase 25 milhões de exemplares e doou toda a renda, em cartório a instituições de caridade" (MAIOR, 2003, p. 20).

A ruptura do santo em relação à vida comum manifesta-se, também, por sua recusa de "toda e qualquer radicação no mundo e de toda ligação" (VAUCHEZ, 1987, p. 290). Comumente — segundo estudos feitos sobre o assunto — o santo não possui relacionamentos amorosos, nem relações sexuais. Sua conversão implica, na maioria das vezes, em uma ruptura, na qual ele deixa de viver com seus familiares, em sua casa. Ainda segundo Vauchez (1987), o santo precisa ser um homem livre, cujo tempo destina-se, sobretudo, à oração e à comunhão com o divino, que faz dele um "amigo de Deus" (VAUCHEZ, 1987, p. 290).

É nesse sentido que, conforme Frugoni (2011)[6], São Francisco de Assis rompe com seu pai e deixa sua casa, o comércio de tecidos paterno e a convivência diária com sua família para se dedicar ao próximo, às reformas das igrejas, às pregações e às orações. No enunciado a seguir, a autora convoca a própria voz de Francisco reconhecendo tal dissociação: "E depois permaneci um pouco, e saí do mundo" (FRUGONI, 2011, p. 37).

[6] Este episódio, tal como os demais descritos ao longo de nosso trabalho, pode ser observado em outras narrativas de vida do personagem, tais como as de Le Goff (2013) e a do teólogo Spoleto (2010), nosso *corpus* de apoio. Isso, porém, sem nos esquecermos da pesquisa de Frugoni (2011), já que nosso propósito é trabalhar com o discurso proposto/organizado por esta historiadora em seu já citado livro.

A renúncia aos valores mundanos corresponderia, de certo modo, ao abandono de uma vida normal, a um sacrifício; um movimento que não ocorreria sem conflitos interiores e sem provações. Quanto à ruptura de São Francisco, Frugoni (2011) descreve que:

> Foi uma época extremamente difícil: o futuro santo hesitava em romper em definitivo com a família e abandonar tudo (...). E se tivesse enganado, e se depois se arrependesse e descobrisse ser apenas um fracassado? Chorava, rezava, jejuava, alternando momentos de angústia e de esperança (FRUGONI, 2011, p. 39).

O rompimento do santo com o mundo, tal como podemos perceber na narrativa de vida de São Francisco de Assis, pode também ser observado na narrativa de Chico Xavier, isto é: notamos a presença de uma organização discursiva no caso do percurso de ambos os Francisco(s) que, curiosamente, parece seguir o mesmo modelo no caso dos escritos que a eles se referem e que são aqui examinados. Notamos também que é com a Igreja Católica — a de sua religião de origem — que o primeiro Francisco precisa romper para seguir o caminho de sua santidade.

Parece-nos que, de algum modo, o "segundo Francisco" pode ser considerado um transgressor, cuja proposta de vida, aos olhos da igreja, acabou por representar uma espécie de "santidade", mas às avessas, embora esse "amigo de Deus" tenha crescido (como já afirmamos) em meio a orações, missas, jejuns, penitências e outras práticas católicas. Não obstante essa realidade, o dom mediúnico de Francisco Xavier o tornava estranho e destoava da ideologia católica, o que ocasionou o seu rompimento com esta, conforme podemos observar no excerto abaixo:

> Na mesma semana, Chico voltou à igreja. Mas apenas para se despedir do padre. Mais uma vez, se ajoelhou ao confessionário e contou tudo: o tratamento da irmã, sua melhora, a sessão de passes, as ideias de Kardec, sua intenção de se dedicar à mediunidade (MAIOR, 2003, p. 31).

Na narrativa de Chico Xavier, o rompimento com a igreja pode ser tomado como um marco em sua vida, mas este não foi o único desligamento que a história nos apresenta. Aos poucos, Chico Xavier afastava-se de seu pai, que mostrava ter interesses financeiros na mediunidade do filho, abria mão do convívio com seus irmãos e amigos e passava a se dedicar às sessões espíritas, à psicografia, à caridade e a viver apenas na companhia de seu mentor espiritual, Emmanuel. Posteriormente, deixou sua cidade natal, Pedro Leopoldo, e fez várias viagens ao exterior para divulgar a doutrina.

Dando prosseguimento à descrição da figura do santo, destacamos que, uma vez desligado da vida terrestre, o homem de Deus apresenta-se como um mediador, ou melhor, como "o homem das mediações conseguidas" (BROWN, 1971 apud VAUCHEZ, 1987, p. 291). Desde os primórdios, pessoas invocam os santos para conseguirem graças junto a Deus, recorrendo às relíquias, à terra onde o santo viveu e/ou morreu, às orações, às devoções em missas, às peregrinações.

A capacidade de mediação parece ser enfatizada, na narrativa de vida de São Francisco de Assis, sobretudo pelas palavras que o santo dizia ao povo. Em consonância com seu modelo de vida, suas pregações convidavam os homens a serem fiéis ao Cristo e, portanto, a estarem mais próximos Dele. O personagem sobre cuja vida Frugoni (2011) se debruça vai ao encontro das pessoas para levar-lhes a *Palavra.* Ele as procura em seus locais de trabalho, tal como podemos perceber no fragmento abaixo:

> [Francisco] não espera o encontro de outros homens; é ele que vai em busca: incansável, durante toda a vida percorrerá aldeias e cidades, por toda parte atrás dos homens e das mulheres; conversa com eles à beira das estradas, entre os campos onde presta ajuda aos agricultores, prega no espaço aberto da praça onde pulsa a vida urbana, entra nas casas, nas famílias, com uma nova saudação, que desperta admiração e até indignado espanto, mesmo sendo prescrita por Cristo aos apóstolos: "Que o Senhor te dê paz!" (FRUGONI, 2011, p. 60).

Em *As vidas de Chico Xavier* (MAIOR, 2003), a mediação poderia ser pensada de maneira ambivalente, uma vez que ele pregava

sobre o exemplo de Cristo e se propunha a viver conforme Ele, mas, por outro lado, era um médium, ou seja, um mediador entre os mortos e os vivos — o que não é aceito pela Bíblia. A relação com Cristo pode ser percebida, essencialmente, pela interdiscursividade com a Bíblia, estratégia discursiva bastante presente na narrativa de Maior (2003). O excerto a seguir pode ilustrar essa característica da obra: "Ajudai-vos uns aos outros" era o remédio receitado por Chico para todos os males. "Ajude e será ajudado", ele aconselhava aos desesperados e seguia à risca a própria receita (MAIOR, 2003, p. 19).

Em toda a narrativa de Maior (2003), Francisco Xavier é representado como alguém que ajuda o próximo, fazendo caridade, distribuindo comida, levando palavras de conforto aos que sofriam. No capítulo intitulado *O aprendiz de curandeiro*, Maior (2003) relata as consultas que o médium realizava, em nome do Dr. Bezerra de Menezes, e nas quais muitas pessoas teriam sido curadas de suas doenças:

> A maioria dos visitantes saía do Rio de Janeiro e de São Paulo atraída pelo porta-voz dos poetas mortos e voltava para casa impressionada com as consultas médicas do Dr. Bezerra. Bastava escrever o nome e o endereço numa ficha para receber, no fim da noite, receitas sempre homeopáticas. Ninguém precisava revelar a doença para ter acesso ao diagnóstico escrito por Chico Xavier (MAIOR, 2003, p. 63).

Nesse sentido, poderíamos considerar que, conforme esses excertos que revelam cenas de sua vida, Francisco Xavier apresentava-se como uma espécie de *homem das mediações conseguidas.* Uma vez que, por muitas vezes, oferecera aos que o procuravam a cura das doenças físicas e espirituais, o conforto, sempre chamando atenção para a presença de Deus, por meio de uma vivência aos moldes do Evangelho (espírita)[7] e das palavras da Bíblia.

[7] É importante ressaltar que Chico Xavier pregava o *Evangelho Segundo o Espiritismo,* de Allan Kardec, cuja base doutrinária destoa em diversos pontos do Evangelho, presente na Bíblia. No entanto, como tratamos de uma análise discursiva de determinada narrativa de vida, acreditamos ser suficiente considerar que tanto ele quanto Francisco de Assis propõem a seus seguidores bondade, a caridade e a fé em Jesus Cristo.

4- O corpo do santo: purificação e castidade

Como vimos até o momento, o mediador entre Deus e o homem é um ser que, tendo vivido na Terra, tem como atributo, entre outros, o fato de ter renunciado ao pecado e aos prazeres carnais. Desse modo, o corpo do santo é um elemento fundamental em sua história, tanto em vida, quanto após sua morte.

Gajano (2002) afirma que a santidade cristã ocorre a partir das escolhas de vida feitas por homens e mulheres cujas vivências destacam-se pela excepcionalidade no seguimento do exemplo de Cristo e pela sintonia com Ele, adquirida por meio da oração, das práticas das virtudes e até mesmo do sofrimento. Nas palavras da autora, para que alguém seja considerado um santo:

> A escolha religiosa deve ser visível e reconhecível. Disto resulta a importância central dada ao corpo: controlado, atormentado, dominado, o corpo é a realidade física na qual o percurso espiritual se coloca em evidência (tomando sobretudo formas extremas, que são consideradas a prova da identificação com Cristo: estigmas, troca do coração, materialização dos símbolos da cruz)" (GAJANO, 2002, p. 99).

Nesse sentido, as virtudes e a espiritualidade dos personagens devem se materializar em seu próprio organismo físico, do qual o santo precisa ter domínio, e no qual ele deve suportar as provações, as mazelas e as dores. O corpo, que para os seres humanos é comumente fonte de prazer, parece passar a ser, para o santo, lugar de opressão, fonte de tormenta e, até mesmo, de tortura.

Os estigmas de São Francisco de Assis, citados por Gajano (2002), constituem um exemplo do sofrimento pelo qual comumente passam os santos. Frugoni (2011) relata que dois anos antes de morrer, Francisco teve a visão de um serafim, com seis asas, quando:

> (...) começaram a aparecer nas mãos e nos pés as marcas dos cravos como tinha visto logo antes no homem crucificado acima de si. Suas mãos e seus pés pareciam perfurados no centro por cravos: na parte interior das mãos e na superior dos pés via-se a cabeça dos cravos, e

> do lado oposto a ponta. Aquelas marcas eram redondas na parte interior das mãos e alongadas no lado oposto e formavam quase uma excrescência carnosa e saliente, como se fosse a ponta dos cravos redobrada e rebatida. Igualmente nos pés estavam impressas as marcas dos cravos salientes sobre o resto da carne. Também o lado direito, como se tivesse sido atravessado por uma lança, mostrava uma grande laceração que vertia sangue com frequência, de modo que a túnica e as calças ficavam amiúde manchadas com seu sangue (FRUGONI, 2011, p. 135).

Os cravos nas mãos e nos pés e a lança atravessada ao lado no corpo de Francisco representam o sinal extremo de sua semelhança a Cristo, cuja crucificação é ainda lembrada quando Frugoni (2011), retomando Tomás de Celano, descreve Francisco morto:

> Percebia-se nele a forma da cruz. Parecia de fato que acabara de ser deposto da cruz com as mãos e os pés atravessados pelos cravos e o lado direito ferido pela lança. Viam ainda sua carne, que antes estava escura, resplandecer agora com uma luminosa alvura, e a beleza sobre-humana já comprovava o prêmio da beata ressurreição (FRUGONI, 2011, p. 136).

Apesar da importância desse acontecimento na história do santo, o sofrimento de seu corpo ao longo de sua vida não se resume às chagas e se encontra, também, nas enfermidades, nas privações e na fome que sentiu durante suas peregrinações. Segundo Frugoni (2011), as convalescências do personagem aparecem ainda em sua juventude quando, por exemplo, aos vinte anos, passa um tempo na prisão em Perúgia, e volta a Assis doente:

> É um Francisco gravemente doente que abraça os familiares ao voltar: se a vontade resistiu à terrível experiência de Perúgia, o físico sentiu as provações; por muito tempo, Francisco não passou de um pobre enfermo (FRUGONI, 2011, p. 25).

Para além dessa primeira doença física, muitas outras virão, a um ponto tal que, como afirma Le Goff (2013), uma das características de Francisco era a de ser um homem doente. "Até a morte ele sofrerá de dois tipos de males: doenças dos olhos e afecções do sistema digestivo: estômago, baço, fígado" (LE GOFF, 2013, p.63); como podemos ver uma frágil condição que se agravava com suas viagens e pregações.

Ainda segundo Le Goff (2013), o corpo tem um sentido ambivalente e mesmo paradoxal para São Francisco, pois ao mesmo tempo em que é considerado imagem de Deus, é também fonte de pecado. Como representa uma ameaça ao homem, o corpo precisa ser purificado, o que ocorre por meio do sofrimento: "desse modo, é preciso mortificar o corpo, mas para pô-lo, como a alma, a serviço do amor de Deus" (LE GOFF, 2013, p. 63).

O sofrimento do corpo está presente, também, na narrativa de vida de Francisco Xavier, escrita por Maior (2003). Desde a infância, o personagem tem seu corpo castigado, punido, repetimos, ora em função de sua mediunidade, ora pela maldade dos que o cercavam. Quando menino, constantemente recebe penitências pelo *pecado* de ouvir vozes: Chegou a desfilar em procissão com uma pedra de quinze quilos na cabeça e a repetir mil vezes seguidas a ave-maria (MAIOR, 2003, p. 21-22).

Nesse episódio parece haver, de alguma maneira, a tentativa de purificação do corpo e, consequentemente, da alma, no caso, proposta diretamente pela Igreja Católica, na figura de seus padres e do padre que ordenou tal sacrifício a uma criança.

A narrativa também enfatiza que, ainda quando menino, o sofrimento físico de Chico Xavier é proporcionado por sua madrinha, Rita, com quem fora morar após a morte de sua mãe. Por motivos banais, a madrinha surrava o menino, chegando a feri-lo e a fazê-lo sangrar, conforme o fragmento a seguir: "Numa delas, [das surras] Rita empolgou e enfiou com força demais o garfo na barriga do afilhado" (MAIOR, 2003, p. 24).

Assim, o sangue é um elemento comum entre a narrativa de São Francisco de Assis e a de Francisco Xavier: se o sangue jorra do lado direito de Francisco de Assis (FRUGONI, 2011), representando o ponto extremo de seu sofrimento corporal e de sua semelhança à

figura de Cristo, ele também sai do abdômen do menino Chico Xavier (MAIOR, 2003). Parece-nos, aqui, haver dois casos de mortificação do corpo, realizados de formas diferentes, em personagens e contextos distintos, mas que poderiam remeter *mutatis mutandis* a mais uma característica da "santidade".

Maior (2003) sugere que das surras na infância adveio uma vida adulta também marcada por enfermidades. Uma delas (coincidentemente), nos olhos. Francisco Xavier sofria de catarata no olho esquerdo e sentia muitas dores: Numa noite, se contorcendo de dor, o próprio Chico tomou coragem e pediu socorro a Emmanuel. Não aguentava mais aquela agonia na vista (MAIOR, 2003, p. 74).

No entanto, a história mostra que o sofrimento corpóreo parecia ser algo necessário à sua vida e o médium não obteve êxito em seu pedido, ouvindo de seu guia a resposta: "—Sua condição não exonera você da necessidade de lutar e sofrer, em seu próprio benefício, como acontece às outras criaturas. Se nem Cristo teve privilégios, por que você os teria?" (MAIOR, 2003, p. 74).

A alusão a Cristo — e, a nosso ver, à "santidade" — ocorre explicitamente pelas palavras do próprio autor, por exemplo, quando, após as linhas da citação acima, Maior (2003) comenta: "Chico devia carregar suas cruzes sem resmungos, como um dublê de Jesus" (MAIOR, 2003, p. 74).

Em diversos outros momentos de sua vida, Chico Xavier sofre dores em seu corpo em decorrência da saúde fragilizada (como já dissemos), do excesso de trabalho, da falta de sono em função do serviço ao próximo e do trabalho da psicografia para a produção de seus livros, de jejuns e de privações. Além da catarata, passou por outras provas: uma retenção urinária de mais de 24 horas, quase fatal; um tumor na próstata, e, com o avanço da idade, passou a sofrer crises de angina (a partir de 1976) e repetidas pneumonias.

Como se pode notar, algumas das dores físicas pelas quais o médium passou podem ser consideradas simples decorrências do envelhecimento. No entanto, pensamos que ainda assim, o sofrimento do corpo é notório na vida de Chico Xavier — no sentido do papel do corpo na vida de um santo, conforme Gajano (2002) e Le Goff (2013) sustentam — e tal sofrimento começa na infância e, desde então até a

idade adulta, na forma como o personagem lidava com a dor, segundo a narrativa de Maior (2003).

> Em pouco tempo, Chico definiria a "enfermidade" como a "melhor enfermeira", agradeceria a Deus por suas dores e abençoaria o sofrimento como forma de evolução, uma maneira de resgatar dívidas de encarnações anteriores e de compensar escorregões da temporada atual (MAIOR, 2003, p. 74).

Nesse sentido, embora inserido em um contexto de crenças com pontos divergentes dos dogmas da Igreja Católica, para Chico Xavier o sofrimento corpóreo também é reconhecido como um meio de purificação da alma. Se, no Catolicismo, o sofrimento é concebido como um elemento necessário para se alcançar a vida eterna, no Espiritismo, ele é mais um meio para se atingir a perfeição no decorrer das encarnações.

Para Vauchez (1987), o corpo do santo pode ser considerado um elemento de purificação, por meio de seu sofrimento, e não deve ser fonte de prazer. Dissociados da materialidade física e da ideologia profana, os santos são, comumente, personagens que viveram sob a lei da castidade e que teriam tido, dentre seus inimigos, as "forças obscuras da *libido*" (VAUCHEZ, 1987, p. 292).

Pensamos que essa característica dos santos também possa ser observada nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier. Em tais obras, e também em outras que relatam a vida dos dois personagens, não há menção a relacionamentos amorosos ou sexuais, nem a desejos físicos[8].

Em ambas as narrativas, temos dois protagonistas que viveram a castidade, como observamos nos fragmentos a seguir:

---

[8] Houve uma figura feminina importante na vida de São Francisco de Assis: Santa Clara, uma jovem que, aos 18 anos, deixou sua casa para seguir os preceitos do personagem. Santa Clara fundou a Ordem das Clarissas, inserindo o universo feminino no ideal franciscano. Segundo Frugoni (2011), ao longo de suas vidas, houve certo distanciamento físico entre os personagens, mas eles cultivaram uma grande amizade de modo que foram Clara e suas irmãs quem cuidaram de São Francisco em sua velhice e nas proximidades de sua morte.

> De início, as mulheres reais, as mulheres de carne e osso, estavam distantes do horizonte do futuro santo, que pretendia livrar-se de tudo, decidido a viver na mais absoluta precariedade (FRUGONI, 2011, p. 100).

> — Minha filha, não tenho programa de casamento. (...) Devo me dedicar à família espírita, à família universal. Não posso ficar preso a uma mulher (MAIOR, 2003, p. 113).

Ainda há de se destacar que a importância do corpo na construção da figura do santo ultrapassa sua experiência terrestre e se estende para além de sua morte, sendo alvo de uma veneração que se inicia em seu próprio funeral ou transladação e se estende ao túmulo. Seu corpo passa a ser, como afirma Gajano (2002), "fonte de sacralidade, prestígio e poder" (GAJANO, 2002, p. 101). Conforme a pesquisadora,

> O túmulo "garante" a dupla presença do santo no Céu e na terra, e é por esta razão o lugar privilegiado da mediação entre os fiéis e Deus, a garantia de uma proteção sempre "disponível" contra as calamidades, as doenças, os perigos que podem ameaçar os indivíduos ou a coletividade, e, ao mesmo tempo, uma garantia de salvação para as almas dos defuntos enterrados "junto aos santos" (GAJANO, 2002, p. 101).

Nesse sentido, Frugoni (2011) narra que, doente, Francisco pedira em seus dias finais para retornar a Porziuncola, lugar onde começara sua vida de "santidade". Lá, diante de Clara, o santo passou seus momentos finais. À sua morte e ao seu sepultamento parecem imbricados os milagres e sua canonização, conforme podemos observar em:

> Ao clamor do milagre dos estigmas, ao pranto de Clara e das irmãs durante o funeral solene, sucederam-se o sepultamento em San Giorgio, o imediato florescer dos milagres na tumba e, dois anos depois, em presença do pontífice Gregório IX, a faustosa cerimônia de canonização (FRUGONI, 2011, p. 166).

Frugoni (2011) destaca a grandiosidade do túmulo de São Francisco, localizado no interior de uma basílica, em contraponto aos ideais e à vida de pobreza que o santo vivera:

> Nesse ínterim, frei Elias mandara começar a construção da morada definitiva, uma grandiosa basílica dupla, cujas paredes, entre a metade do século XIII e início do século XIV, recobririam-se totalmente de pinturas.
>
> De Porziuncola conservou-se a minúscula igrejinha, mas perdida no interior da gigantesca Santa Maria degli Angeli, que se eleva sobre ela, engolfando-a. Nem a casa da vida nem a casa da morte, para onde o corpo do santo foi levado já em 1230, respeitaram a pobreza e a humildade de Francisco (FRUGONI, 2011, p. 166).

Por sua vez, a narrativa de Maior (2003) inicia-se pela morte de Chico Xavier, como já vimos anteriormente. No primeiro capítulo, os momentos finais do médium, bem como seu velório e sepultamento, recebem grande ênfase na narrativa de Maior (2003), sobretudo em relação à maneira como as pessoas reagiram diante da morte do médium. O autor relata que uma multidão visitou o corpo do médium, o que nos permitiria, de certo modo, associar o corpo de Francisco Xavier ao corpo de um santo. Os trechos abaixo mostram excertos do velório do médium, na concepção de Maior (2003):

> As quarenta e oito horas de velório foram suficientes para que as caravanas de ônibus chegassem em paz. (...) 2.500 pessoas por hora (...) ao todo 120 mil pessoas. A fila para ver o corpo atingiu quatro quilômetros e chegou a exigir uma espera de aproximadamente três horas.
>
> (...)
>
> Coroas de flores foram enviadas de todo o país por políticos, artistas, admiradores anônimos, enquanto o prefeito decretava feriado na cidade, o Governador anunciava luto oficial por três dias, e o Presidente Fernando Henrique Cardoso divulgava uma mensagem sobre a importância do líder espírita para o país e para os pobres (MAIOR, 2003, p. 13).

Após dois dias de velório, o corpo foi levado ao cemitério, sobre um caminhão de bombeiros, seguido por uma multidão de pessoas e recebido por uma chuva de pétalas de rosas.

> Mais de 30 mil pessoas acompanharam o cortejo a pé. O trânsito parou e um clima de comoção tomou conta da multidão.
>
> A pedido de Chico, as flores das coroas — mais de cem, no total — foram distribuídas a quem acompanhava o corpo.
>
> Na porta do cemitério, o caixão foi recebido com uma chuva de pétalas de 3 mil rosas lançadas de um helicóptero da Polícia Rodoviária Federal, ao som de músicas como Nossa Senhora, o canto de fé de Roberto Carlos (...) (MAIOR, 2003, p. 14).

A narrativa ainda destaca o túmulo de Chico Xavier, em Uberaba, local visitado por muitas pessoas espíritas e não espíritas provenientes de diversas regiões, conforme o fragmento seguinte:

> No cemitério, um mausoléu de mármore branco foi construído para homenagear o morto mais ilustre e visitado da cidade (...) os admiradores continuam a chegar, aos poucos, e fazem questão de visitar o túmulo de Chico para pedir paz e socorro (MAIOR, 2003, p. 269).

Podemos perceber que, se a narrativa de vida de São Francisco de Assis possibilita-nos encontrar no personagem características da santidade (VAUCHEZ, 1987; GAJANO, 2002), também as podemos encontrar, em alguma medida, na narrativa de Francisco Xavier. Tentamos, nos parágrafos acima, destacar tais semelhanças.

Algumas considerações finais

Tecemos neste capítulo uma análise do discurso *mais livre,* inspirada no que podemos chamar de uma *Análise do Discurso*

Tropicalizada, desenvolvida pelos pesquisadores brasileiros. Seguindo o que Charaudeau (1983, p. 57) denomina de *possível interpretativo*, ouvimos o que nosso *corpus* tinha a nos dizer e percebemos que, nas narrativas de vida escritas por Frugoni (2011) e por Maior (2003), são construídas, nos *mundos reais imaginados* pelos autores, imagens de "santidade" para São Francisco de Assis e para Francisco Xavier.

Ao estudarmos a origem e o significado de santidade, compreendemos que essa concepção vai além de personagens reconhecidos e canonizados pela Igreja Católica. Nesse sentido, traçamos um perfil de "santidade" como aquele que seria ligado à vida de um homem extremamente generoso e desprendido, que dedicou sua vida ao bem dos outros; dedicou-se com afinco à caridade, à doação, à pobreza e aceitou o sofrimento. Para aqueles que professam alguma religião cristã ou estudaram o assunto, vemos que este *modus vivendi* aproxima-se dos preceitos pregados por Cristo.

De tal modo, chegamos a um sentido para o termo "santidade" que prescinde das particularidades provenientes das diferentes religiões, mas que confluem para o Cristianismo, tendo Cristo como objeto de identificação e utilizando sua história como modelo de vida. Assim, em nosso ponto de vista, as organizações discursivas das obras de Frugoni (2011) e Maior (2003) corroboram para a construção de imagens "santificadas" tanto para São Francisco de Assis quanto para Francisco Xavier.

Acreditamos, então, que a ideia de "santidade" seja uma questão essencialmente discursiva, construída a partir de determinado projeto de fala, de determinado ponto de vista em determinada situação de comunicação — até mesmo porque a "santidade" (e mesmo aquela que se refere ao processo católico de canonização) é sempre atribuída ao outro. E, no caso específico dos canonizados, ao outro que já morreu e em torno do qual se deve criar um discurso ornado por seus feitos e prodígios.

Referências

BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

CHARAUDEAU, P. *Langage et Discours*. Paris: Hachette, 1983.

CHARAUDEAU, P. Préface. In: BOYER, H. *L'écrit comme enjeu.* Paris: Didier/Credif, 1988. p. 5-7.

CHARAUDEAU, P. Contrato de comunicação. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de Análise de Discurso.* São Paulo: Contexto, 2004.

CHARAUDEAU, P. *O discurso político.* São Paulo: Contexto, 2006.

FRUGONI, C. *A vida de um homem:* Francisco de Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GAJANO, S. B. Santidade. In: LE GOFF, J.; SCHIMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* Bauru: EDUSC, 2002. p. 449-463, v. 2.

LE GOFF, J. *São Francisco de Assis.* 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

MACHADO, I. L. Algumas reflexões sobre a teoria semiolinguística. *Revista Letras & Letras.* Uberlândia, v. 20, n. 2, p. 13-21, jul-dez 2006.

MACHADO, I, L. Algumas reflexões sobre elementos de base e estratégias da Análise do Discurso. *Revista Estudos da Linguagem*. Belo Horizonte, v. 20, n. 1, p. 187-207, jan./jun. 2012a.

MACHADO, I. L. O Prefácio visto como uma prática discursiva onde diferentes vidas e obras se entrecruzam. *Revista de Estudos Linguísticos*. São Paulo, v. 43, n. 3, p. 1129-1139, set.-dez. 2014.

MAIOR, M. S. *As vidas de Chico Xavier*. 2. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.

VAUCHEZ, A. Santidade. In: LE GOFF, J. (Dir.). *Enciclopédia Einaud.* Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987. p.287-300, v. 12.

Capítulo 3

Messianismo como Discurso e como Cenografia

Clebson Luiz de Brito e *Glaucia Muniz Proença Lara*

Introdução

Nosso objeto de estudo neste trabalho está relacionado ao conceito de messianismo, o que exige, inicialmente, uma contextualização. Como explica Cazelles (1984, p. 1312), no seu sentido restrito, o termo tem relação com o caráter sagrado dos reinos da época primitiva. Ele deriva de *messias,* que significa originalmente "ungido do senhor", uma referência ao rito de unção por óleo de oliva que legitimava o rei como aquele destinado pela divindade a levar proteção a seu povo.

Como crença religiosa, o termo refere-se originalmente à crença judaica na vinda de um libertador ou salvador, o *messias*, que poria fim a uma ordem caótica e perversa, estabelecendo uma outra de justiça e felicidade, como explica Vanderlinde (2008, p. 88). Essa crença foi também assumida pelos cristãos, para os quais as profecias do Velho Testamento sobre a vinda do Salvador concretizaram-se em Jesus. Por isso, nessa crença, espera-se, segundo Katz e Popkin (1999, p. 15-20), a *parousia*, isto é, o retorno do Cristo para a instalação de seu reino de mil anos.

Messianismo pode referir-se ainda, em disciplinas como a Antropologia, a Sociologia e a História, a movimentos sociais que, embora à primeira vista sejam muito diferentes entre si, apresentam, de alguma forma, um quadro que alude à crença messiânica. A designação abarca, com efeito, todo e qualquer movimento social em que uma dada coletividade, capitaneada por um líder carismático, manifesta sua recusa diante de intoleráveis condições de existência, bem como a esperança de uma intervenção sobrenatural (QUEIROZ, 1966, p. 250).

Neste trabalho, a partir das especificações apresentadas nos parágrafos anteriores, contemplaremos a problemática de textos que expressam o discurso dito messiânico. Essa problemática parece abranger dois tipos de textos: aqueles que atualizam a crença messiânica e aqueles que, de alguma maneira, extraem sua força persuasiva de uma alusão ao quadro do messianismo. Nosso propósito é, pois, discutir, à luz de noções discursivas que serão descritas nas próximas seções, a relação entre esses dois grupos de textos.

1- A comunicação persuasiva e as cenas da enunciação

Na abordagem aqui assumida, tomamos o discurso como um objeto que engaja enunciador e enunciatário em uma comunicação persuasiva que relaciona *fazer saber* e *fazer crer*. O ato de linguagem é compreendido, assim, como a proposição de um contrato fiduciário, que envolve uma certa confiança mútua entre os parceiros, bem como um contrato de veridicção, que implica papéis ativos para ambos os actantes da enunciação: ao enunciador cabe o *fazer persuasivo* que busca fazer parecer verdadeiro o objeto-discurso oferecido ao outro; ao enunciatário, por sua vez, cabe o *fazer interpretativo*, compreendido como um ato epistêmico em que se julga o discurso recebido, comparando-o com aquilo que já se sabe e com aquilo em que se crê.

Com efeito, a interpretação é um processo de reconhecimento, que pressupõe uma comparação e uma possível identificação entre a "verdade" proposta no discurso (parecer verdadeiro) e a "verdade" contida no universo cognitivo e no universo de crenças do

enunciatário (GREIMAS, 1983, p. 119). A "verdade" do discurso é compreendida nessa perspectiva como um efeito de sentido no interior do ato de linguagem. Ela não deriva, portanto, de uma relação entre a linguagem e uma realidade compreendida como transparente e objetiva, independentemente dos parceiros da troca linguageira. Pelo contrário, a verdade do discurso é da ordem da adesão (ser verdadeiro) do enunciatário ao *contrato de veridicção* (fazer parecer verdadeiro) (GREIMAS, 1983, p. 110).

Nesse sentido, a busca da adesão, que só se dá se o *simulacro de verdade* corresponde ao *saber* e ao *crer* do enunciatário, implica uma necessária adaptação à imagem que o enunciador faz daquele a quem se dirige (GREIMAS, 1983, p. 100). A Semiótica, por isso, prefere falar em *dizer verdadeiro* (veridicção), considerando que, em última instância, a "verdade" se constrói no e pelo discurso. Isso mostra a importância de se examinarem as relações discursivas que se estabelecem entre os co-enunciadores.

A perspectiva semiótica de uma comunicação persuasiva dialoga com noções da retórica. A ideia de *adesão*, termo usado por Greimas (1983), remete-nos à nova retórica de Perelman & Olbrechts-Tyteca (2005, p. 04), projeto teórico que se caracteriza pelo exame das técnicas argumentativas que buscam promover a adesão do auditório às teses que lhe são apresentadas. A concepção de que *fazer crer* é propor um discurso que leva em consideração o outro (leitor/ouvinte) – ou uma representação deste – remete, por sua vez, à questão da adaptação do orador ao auditório, noção cara à retórica de Perelman & Olbrechts-Tyteca (2005), mas também à retórica de modo geral, que, desde Aristóteles, relaciona os elementos aqui explicitados às provas pelo discurso: e*thos, pathos* e *logos.*

Nosso trabalho pretende levar em consideração essa concepção de comunicação persuasiva, que relaciona a teoria semiótica (greimasiana) à retórica. Além disso, recorreremos a algumas noções mais especificamente ligadas à análise do discurso de linha francesa (ADF), como é o caso do que Maingueneau chama de *cenografia*. Trata-se de uma noção que permite, sobretudo, examinar aqueles textos suscetíveis de apresentar uma enunciação que deixa em segundo plano o gênero e o domínio a que pertencem.

A cenografia participa das cenas da enunciação, ao lado da *cena genérica*, que é aquela instituída pelos gêneros, e da *cena englobante*, que diz respeito aos tipos/domínios do discurso (religioso, científico, político etc.). A cena englobante e a cena genérica, que compõem o que Maingueneau chama de *quadro cênico*, necessariamente se fazem presentes no texto, definindo um espaço de estabilidade no qual o enunciado ganha sentido (MAINGUENEAU, 2008a, p. 115-116). A cenografia, por outro lado, não é imposta, sendo instituída de modo estratégico pelo próprio discurso. Ela participa da dimensão persuasiva do discurso, na medida em que este, "desenvolvendo-se a partir de *sua* cenografia, pretende convencer instituindo a cena de enunciação que o legitima" (MAINGUENEAU, 2008a, p. 117; grifo do autor).

Maingueneau (2008a, p. 117) exemplifica o recurso à cenografia com uma referência às dez primeiras *Provinciais* de Pascal, textos nos quais libelos jansenistas são apresentados sob a forma de cartas dirigidas a um amigo da província. Nesse caso, como explica o autor, "a cena epistolar não é uma cena genérica, mas uma *cenografia* construída pelo texto" (MAINGUENEAU, 2008a, p. 117; grifo do autor).

A cenografia implica certos riscos, pois requer que aqueles a quem se dirige participem do universo de sentido a que ela recorre. De fato, seu emprego atribui uma imagem tanto ao enunciador como ao enunciatário[1], além de instituir "uma *cronografia* (um momento) e uma *topografia* (um lugar), das quais pretende se originar o discurso" (MAINGUENEAU, 2008a, p. 117; grifos do autor). Maingueneau relaciona aqui a cenografia à dêixis enunciativa, que não diz respeito ao aqui/agora de surgimento efetivo do enunciado, mas a coordenadas espaço-temporais que legitimam a própria enunciação (MAINGUENEAU, 2008b, p. 89).

Apresentadas as noções e conceitos que guiam a presente reflexão, gostaríamos de entrar na discussão propriamente dita sobre a problemática dos textos que guardam relação com a crença

[1] Em sintonia com a teoria semiótica, utilizamos aqui os termos "enunciador" e "enunciatário", entendidos, respectivamente, como o destinador e o destinatário do objeto-discurso. Lembramos, porém, que não são termos empregados por Maingueneau.

messiânica. A nosso ver, como já apontamos, essa relação pode dar-se de duas formas: uma em que o discurso se configura como messiânico em um quadro cênico religioso e outra em que incide uma cenografia messiânico-religiosa. Os textos que estão ligados ao segundo caso retiram grande parte de sua força persuasiva da relação que passam a ter, por instituição do próprio discurso, com textos que se encaixam no primeiro caso. É isso que procuraremos demonstrar nas seções que seguem.

2- Aspectos enunciativos e retóricos do discurso messiânico

Em um trabalho anterior (ver BRITO; LARA, 2014), procuramos esboçar o que denominamos "retórica do discurso messiânico", isto é, um conjunto de procedimentos ligados à persuasão nesse discurso. Buscamos, assim, determinar o que do ponto de vista da dimensão persuasiva ligava, sob a etiqueta *discurso messiânico*, textos bem diferentes do ponto de vista do nível mais superficial da construção do sentido. Neste artigo, retomaremos e ampliaremos essa discussão, introduzindo noções que não foram contempladas no trabalho citado. Além disso, tomaremos como exemplo um texto ainda pouco conhecido de Padre Vieira: *História do Futuro*, obra que dá voz a um messianismo português/cristão, defendendo a iminência do Quinto Império, um império do Cristo na Terra liderado por Portugal.

O que se constatou em Brito e Lara (2014) é que a imagem do enunciatário no discurso messiânico está ligada a uma situação de vulnerabilidade e de angústia diante de uma realidade tida como opressora, variando, de caso a caso, apenas os problemas de que se vale o enunciador para atualizar essa disposição negativa do enunciatário, embora tais problemas apontem, de modo geral, para uma falta ligada ao desejo de um valor absoluto (ausência total e definitiva de males diversos). Já o enunciador caracteriza-se, sobretudo, por um *ethos* de conhecimento, na medida em que detém um *saber* singular sobre a (única) saída possível para a condição aflitiva.

Essa saída, por sua vez, deve dar-se em uma lógica concessiva, já que se relacionaria a uma intervenção por parte de uma entidade sobre-humana, ligada ao sagrado. A lógica concessiva, como explica Fiorin (2015, p. 149), com base na teorização de Zilberberg, é aquela que, contrária à implicação (fez porque era possível), está ligada a impossibilidades (apesar de impossível, fez). Ela "rompe com as expectativas e dá acesso à descontinuidade do que é marcante na vida" (FIORIN, 2015, p. 149), ou seja, ao *acontecimento*, que se caracteriza ainda por uma realização que sobrevém e que apreende o sujeito (ZILBERBERG, 2007, p. 25)[2].

Avançando um pouco mais, podemos acrescentar a esses dados a realização pelo enunciador de um ato preditivo, que indica *quando* ocorrerá a intervenção da instância tida como redentora. O discurso messiânico configura-se, assim, como o lugar de um ato preditivo que promete (anuncia) ao enunciatário a realização futura de uma plenitude desejada, o que requer uma sustentação. Por isso, é preciso que esse tipo de discurso, em termos semióticos, manifeste a competência do enunciador para tornar verdadeira a previsão oferecida ao enunciatário ou, em outros termos, que ele empregue recursos que possam legitimá-lo, favorecendo a adesão do outro.

3- A retórica messiânica na *História do futuro*, de Padre Vieira

A *História do Futuro,* de Padre Vieira, manifesta os elementos indicados até aqui. A obra deveria conter sete livros, mas acabou contando com apenas dois, em parte em função das implicações do trabalho para o jesuíta, que foi alvo de processo no Santo Ofício. No texto, defende-se, sobretudo com base em leituras de profecias de Daniel e de Zacarias, a iminência do Quinto Império, um

[2] Para Zilberberg (2007), a estrutura do *acontecimento,* por oposição à da *rotina* (ou *exercício*), é marcada por um necessário sincretismo entre o *sobrevir* (modo de eficiência), em que a grandeza se instala, no campo de presença do sujeito, sem nenhuma espera, denegando, de forma abrupta, suas expectativas; a *apreensão* (modo de existência), que remete ao estado do sujeito inicialmente espantado, admirado, impressionado e, dali por diante, marcado pelo que lhe aconteceu; e a *concessão* (modo de junção), que remete à dupla "*embora a, entretanto não b*".

reino terrestre do Cristo a que todos os governos humanos estariam sujeitos. Vejam-se os fragmentos a seguir:

> [...] chamamos Império Quinto ao novo e futuro [império] que mostrará o discurso desta nossa História (VIEIRA, s.d., p. 3 vol. II).
>
> [...]
>
> Este é o sujeito da nossa História [o mundo inteiro], e este o império que prometemos do Mundo. [...] Todos os reinos se unirão em um centro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão em uma só diadema, e esta será a peanha da cruz de Cristo.
>
> [...] a paz lhe tirará o receio, a união lhe desfará a inveja, e Deus (que é fortuna sem inconstância) lhe conservará a grandeza (VIEIRA, s.d., p. 11 vol. I)
>
> [...]
>
> há-de ter [o Quinto Império] outro estado mais perfeito, completo e consumado (VIEIRA, s.d., p. 64 vol. II)

Nesses fragmentos, as formas verbais (*obedecerão*; *rematarão*; *será*; *tirará*; *há de ter*; etc.) indicam um discurso prospectivo, que defende a chegada de um futuro império que traria consigo uma condição de plenitude. Para os cristãos de modo geral, o advento do Quinto Império significaria o fim das guerras e conflitos na Europa graças à unidade política e religiosa em torno do reino do Cristo, unidade essa que se completaria ainda, como explica o narrador em outro trecho, com a conversão de judeus e a eliminação da religião dos muçulmanos e dos turcos, que, na época, avançavam sobre a Europa cristã (VIEIRA, s.d., p. 65, 66 e 68, vol. II.).

Já para o povo português, principal destinatário do discurso preditivo de Vieira e principal beneficiário do advento do Quinto Império, isso significava ainda a retomada de uma proeminência na história, já que Portugal teria papel central no futuro Império global do

Cristo. Estas são as palavras do narrador acerca do que se destinava a Portugal com o advento do Quinto Império:

> [...] tudo o que leio de ti são grandezas, tudo que descubro melhoras, tudo o que alcanço felicidades. Isto é o que deves esperar, e isto o que te espera; por isso em nome segundo e mais declarado chamo a esta mesma escritura Esperanças de Portugal, e este é o comento breve de toda a História do Futuro.
>
> [...] a melhor parte dos venturosos futuros que se esperam, e a mais gloriosa deles, será não só própria da Nação portuguesa, senão única e singularmente sua. Portugal será o assunto, Portugal o centro, Portugal o teatro, Portugal o princípio e fim destas maravilhas; e os instrumentos prodigiosos delas os Portugueses (VIEIRA, s.d.,p. 06 e 08 vol. 01)

Assim, imbricado com um messianismo cristão, revela-se um messianismo mais especificamente português. Em outras palavras, o advento do Quinto Império representaria a redenção de Portugal, como se vê em:

> Naqueles ditosos tempos (mas menos ditosos que os futuros) [tempos das descobertas] nenhuma cousa se lia no Mundo senão as navegações e conquistas de Portugueses. Esta história era o silêncio de todas as histórias. Os inimigos liam nela suas ruínas, os êmulos suas invejas e só Portugal suas glórias. Tal é a História, Portugueses, que vos presento, e por isso na língua vossa. Se há-de restituir o Mundo à sua primitiva inteireza e natural formosura, não se poderá consertar um corpo tão grande, sem dor nem sentimento dos membros, que estão fora de seu lugar. Alguns gemidos se hão-de ouvir entre vossos aplausos, mas também estes fazem harmonia. Se são dos inimigos, para os inimigos será a dor, para os êmulos a inveja, para os amigos e companheiros o gosto e para vós então

> a glória, e, entretanto, as esperanças (VIEIRA, s.d., p.8-9, vol. I)

Veja-se que, para o *mundo* (a humanidade), o Império do Cristo na Terra representaria a restituição da sua condição primitiva ("[..] há-de restituir o Mundo à sua primitiva inteireza e natural formosura, [..]"), o que, no discurso religioso cristão, deve ser entendido como uma volta à condição edênica, paradisíaca. Já para Portugal, como se pode ver no mesmo trecho, o advento do Quinto Império significaria reaver a proeminência dos "ditosos tempos" das descobertas, quando Portugal liderava a expansão ultramarina da Europa. Isso configura o que podemos entender como um ato preditivo da parte do enunciador, que promete (anuncia) ao enunciatário a realização futura de uma plenitude desejada.

Próprio do discurso messiânico, esse ato preditivo volta-se para um enunciatário tido como em condição de vulnerabilidade, de insegurança, como explicamos anteriormente. No texto de Vieira, essa condição é atualizada pela referência a conflitos na Europa do século XVII, os quais atingiam os cristãos como um todo, e, particularmente, à pressão espanhola sobre os portugueses, como se vê neste trecho:

> [...] Considere agora o Mundo o estado em que o mesmo Imperador se achou no ano passado e em que se acha no presente, com os poderosos exércitos do Turco metidos dentro na Áustria, e quase, batendo às portas de Praga, corte do Império, os campos talados, as cidades destruídas, os homens barbaramente mortos a sangue-frio, as mulheres e meninos cativos e transmigrados para a Turquia, os templos e pessoas dedicadas ao templo em abomináveis sacrilégios profanados, e, depois de profanados, abrasados e feitos em cinzas; e neste mesmo tempo em que o ferro de Espanha se havia de unir todo ao ferro do Império, vemo-lo todo infelizmente convertido contra Portugal [...] (VIEIRA, s.d., p. 8-9 vol. II).

Convém observar que os conflitos de que fala o texto são tomados como parte de uma dinâmica histórica cujo desenlace levaria ao advento do Quinto Império. Eles são relacionados, no texto de Vieira, aos pés de barro da estátua da profecia de Daniel e são compreendidos como sinais da última declinação do Império Romano, que seria o último antes do Império do Cristo. Na interpretação dada por Vieira, o Império Romano, que logo deixaria de existir, tinha, no século XVII, uma sobrevida justamente na forma dos diferentes e desunidos reinos cristãos da Europa, o que seria representado pelos diferentes dedos que formavam os pés da estátua da profecia e pela composição frágil desses pés, que eram de barro (enquanto as partes superiores da estátua eram de materiais mais rígidos). Essa leitura pode ser verificada em fragmentos como o que segue:

> [...] o barro dos pés dá estátua significava a debilidade e fraqueza a que o Império Romano, depois de tanta potência, havia de descair, principalmente na sua última idade e declinação, que é o estado em que o vemos.
>
> [...]
>
> Significam os dedos dos pés da estátua as últimas extremidades do Império Romano [os diferentes reinos da Europa cristã] e a sua duração, e, se eu me não engano, no mesmo dia em que isto estou escrevendo se está cumprindo esta profecia (VIEIRA, s.d., p. 8-9 vol. II).

De modo geral, o texto de Vieira promove uma relação entre figuras dos textos proféticos e dados da história, buscando fazer crer no cumprimento das profecias pela explicitação de uma dinâmica ordenada de acontecimentos. Para Vieira, assistia-se, na Europa do século XVII, ao declínio daquilo que seria o último dos quatro impérios humanos (o Império Romano) e à ascensão do Anticristo (o Império Turco e o Islã), acontecimentos que, por sua vez, colocariam num horizonte próximo o advento do Quinto Império. Percebe-se aí, na construção de uma dinâmica histórica ancorada numa interpretação de textos proféticos, um enunciador que busca mostrar-se competente para o ato preditivo, o que tem relação com o *ethos* de conhecimento que caracteriza o discurso messiânico.

Ao mesmo tempo a apreensão dessa dinâmica histórica remete à dêixis enunciativa que legitima o discurso messiânico e sua enunciação: um aqui/agora de véspera de redenção/plenitude. Essa dêixis de iminência da ordem redentora se revela, de forma mais clara, no seguinte fragmento:

> [...] Por agora só digo que me não atrevera eu a prometer esperanças, se não foram esperanças breves. [...] Prometer o Céu para ir esperar por ele ao Limbo, são promessas em que por então se dá o contrário do que se promete. Tais são as esperanças dilatadas. [...] Não me tenha a minha Pátria por tão cruel, que lhe houvesse de prometer martírios com nome de esperanças. Para se avaliar a esperança, há-se de medir o futuro, e não é este o futuro da minha História (VIEIRA, s.d., p. 07 vol. I)

Nesse trecho, o narrador distingue previsões que se cumprem muito à frente (*esperanças dilatadas*) e aquelas cujo cumprimento é iminente (*esperanças breves*). Em seguida, afirma que as suas promessas (os anúncios) não são do primeiro tipo, as quais, pela demora, são, na realidade, negativas; são "martírios". As previsões sobre o Quinto Império aos Portugueses, que seriam seus maiores beneficiários, são esperanças breves, que se cumpririam dentro em pouco.

Neste outro fragmento, é possível constatar essa mesma oposição entre duas formas de futuro, no interior de um recurso de ilustração típico da retórica didática de Vieira. O narrador, citando São Paulo, fala de um futuro que está longe, há de vir e demora em ser futuro, contrariamente àquele de sua promessa, que está perto, já vem e brevemente será presente. Vejamos:

> São Paulo, aquele filósofo do terceiro Céu, desafiando todas as criaturas, e entre elas os tempos, dividiu os futuros em dois futuros: Neque instantia, neque futura. Um futuro que está longe e outro futuro que está perto; um futuro que há-de vir e outro futuro que já vem; um futuro que muito tempo há-de ser futuro —

> Neque futura — e outro futuro que brevemente há-de ser presente: Neque instantia.
>
> Este segundo futuro é o da minha História, e estas as breves e deleitosas esperanças que a Portugal ofereço. Esperanças que hão-de ver os que vivem, ainda que não vivam muitos anos, mas viverão muitos anos os que as virem. (VIEIRA, s.d., p. 07-08 vol. I)

A dêixis enunciativa de iminência de plenitude está relacionada ao *ethos* de conhecimento, observado pela apreensão da dinâmica histórica que desembocaria no Quinto Império. Em Vieira, é a própria proximidade com o advento do Quinto Império que permite a apreensão da dinâmica histórica explicitada. Com efeito, o aqui/agora da enunciação construído pelo discurso veiculado na *História do futuro* corresponde a um acúmulo de saber teológico e a um ponto de desenlace das profecias, o que responderia pela competência do enunciador para o ato preditivo, como se vê a seguir:

> [...] o rio que nasce da fonte, quanto mais caminha e mais se aparta de seu princípio, tanto mais se engrossa, porque vai recebendo novas correntes e novas águas, com que se faz mais largo, mais profundo, mais caudaloso.
>
> Tal é a sabedoria da Igreja, entrando sempre nela as puríssimas correntes da doutrina de tantos Doutores católicos e sapientíssimos, que cada dia a aumentam com novos e tão excelentes escritos em uma e outra teologia, de que o nosso século tem sido mais fecundo e abundante que todos até hoje. (VIEIRA, s.d., p. 76 vol. I).
>
> [...]
>
> Os futuros, quanto mais vão correndo, tanto mais se vão chegando para nós, e nós para eles; e como há tantos centos de anos que estão escritas estas profecias, também há outros centos de anos que os futuros se vão chegando para elas, e elas para os futuros; e por isso nós nos atrevemos a fazer hoje o que os Antigos não fizeram, ainda que tivessem

> acesa a mesma candeia; porque a candeia [metaforicamente: as profecias] de mais perto alumeia melhor (VIEIRA, s.d., p. 57 vol. I).

Em suma, o texto de Vieira constitui um bom exemplo dos aspectos retóricos e enunciativos do discurso messiânico. Nele, a crença messiânica é atualizada no contexto do século XVII. O enunciatário é duplo: 1) um cristão/católico indiferenciado que se encontra oprimido pelos conflitos na Europa e temeroso em relação à expansão do Império Turco e do Islã; e 2) o português-cristão/católico oprimido pelos mesmos conflitos e ainda pela pressão espanhola sobre sua nação e pela perda de uma proeminência do passado. A estes, o enunciador dirige um discurso preditivo que anuncia a plenitude ligada a uma concessiva intervenção sobre-humana pelo advento do Quinto Império. Esse discurso é sustentado pela apreensão de uma dinâmica que, observada no presente, faz prever o futuro, além de ser legitimado por uma dêixis enunciativa de véspera de redenção/plenitude. Do ponto de vista das imagens dos co-enunciadores, observa-se um *ethos* de conhecimento que responde a um *pathos* de vulnerabilidade, insegurança, incerteza.

Os elementos indicados atualizam, assim, o messianismo como discurso no quadro cênico religioso. O discurso messiânico, haja vista o exemplo da *História* de Vieira, parece ser aquele que, no interior desse quadro, ganha sua especificidade por instalar, num horizonte próximo, a aguardada condição de plenitude pela intervenção da instância divina, buscando validar o que se toma como indício dessa proximidade. O quadro do messianismo, porém, pode ser atualizado ou evocado em textos não provenientes do domínio religioso, graças ao recurso da cenografia, que, promovendo uma relação com o quadro do messianismo, configura uma aposta do enunciador na busca da adesão do(s) enunciatário(s), como procuraremos mostrar na próxima seção.

4- O discurso messiânico como cenografia: alguns exemplos

Vamos explorar aqui três textos jornalísticos que se valem de uma cenografia que remete à cena englobante religiosa e, mais especificamente, ao quadro do messianismo. Neles, a informação trazida pelo enunciador-jornalista ganha ares de promessa, anúncio de uma transformação radical à maneira da redenção prometida em discursos como o que examinamos na seção anterior. Esse é o caso da matéria de *Veja* (a capa e a reportagem correspondente) sobre pesquisas com células-tronco:

Imagem 1: Capa de *Veja*

Fonte: Revista *Veja*, ed. 1932, 23 nov. 2005.

Essa capa, já na primeira visualização, leva-nos a observar uma interdiscursividade explícita. De um lado, soma-se ao discurso jornalístico o discurso religioso, que perpassa a abordagem das

chamadas células-tronco, de tal maneira que a ciência médica é alçada à condição divina. Isso se dá tanto pela referência a *milagres* na parte verbal quanto pela imagem alusiva ao afresco de Michelangelo, *A criação de Adão*. De outro lado, a mesma alusão à obra do pintor renascentista evoca um discurso artístico-filosófico ligado, mais especificamente, ao pensamento humanista e ao valor da ciência. Porém, a nosso ver, a alusão e a interdiscursividade não explicam satisfatoriamente os recursos persuasivos e enunciativos da matéria, os quais estão ligados à noção de cenografia no interior das cenas da enunciação.

A matéria de *Veja* integra o *corpus* de Silvestre (2007), que a toma como exemplo do discurso messiânico. Em sua análise, a autora demonstra como a representação discursiva da ciência médica, inclusive na matéria em questão, é a de salvadora de sujeitos vitimizados, fragilizados, que vivem oprimidos por um discurso que exige que "sejam mais saudáveis, mais bonitos e mais potentes" (SILVESTRE, 2007, p. 92). Trata-se, com efeito, de uma representação que atualiza a imagem do enunciatário do discurso messiânico, que, na matéria em questão, é alguém que, de certo modo, rejeita uma realidade cruel, caótica: um mundo marcado por doenças pelas quais se passa ou se poderá passar.

A capa em foco resgata ainda a imagem do enunciador do discurso messiânico. Nesse sentido, o enunciador-jornalista coloca-se aqui como alguém que detém um *saber* sobre uma "instância maior" (uma divindade) – a ciência médica –, que é capaz de resolver os males humanos ligados à saúde. A enunciação se apresenta, assim, como uma espécie de promessa (anúncio) de plenitude, plenitude essa que, como é próprio do discurso messiânico, aproxima-se, como indica a locução adverbial *a cada dia.*

Soma-se a isso que, na perspectiva apresentada pela reportagem de *Veja*, as transformações realizadas pela ciência médica são da ordem do *acontecimento*, que, como efeito daquilo que sobrevém e apreende o sujeito graças a uma concessiva quebra de expectativas, implica um andamento rápido e um tempo breve (ZILBERBERG, 2007, p. 14). Essa abordagem fica mais nítida nos depoimentos e imagens, integrantes da referida reportagem, de pessoas que tiveram sua realidade transformada pelo tratamento com

células-tronco. Reproduziremos aqui, por questão de espaço, apenas um desses depoimentos, que ilustra o que dissemos.

Quadro 1: Depoimento

E ELE FOI À PADARIA SOZINHO

Fotos Oscar Cabral

"Sofri dois infartos. Um em 1999 e o outro no ano seguinte. Parte do meu coração já não funcionava, sentia falta de ar, dor no peito e muita dificuldade para me locomover. Não caminhava, e até comer era difícil. Minha única chance de viver era conseguir um coração novo. Fiquei quase um ano na fila, à espera do órgão, até que fui selecionado para as pesquisas com células-tronco. O transplante durou cinco horas. Fui internado numa sexta-feira e no domingo já estava em casa. No dia seguinte, levantei da cama e fui à padaria sozinho. Estava me sentindo tão bem que comecei a chorar de emoção. O médico pediu calma, disse que eu não podia abusar. Mas era difícil me conter. Eu estava condenado à morte e recebi minha vida de volta através de algumas injeções de células-tronco."

JOSÉ CARLOS DA ROSA, 57 anos, mecânico aposentado, do Rio de Janeiro.

Fonte: Revista *Veja*, ed. 1932, 23 nov. 2005.

No depoimento apresentado, o andamento rápido e o tempo breve são enfatizados, caracterizando a ordem do acontecimento. Isso ocorre graças a um apagamento quase total dos procedimentos ou etapas do processo, descritos vagamente em trechos como *através de algumas injeções de células-tronco*. A rapidez com que o estado

caótico – o sofrimento com doenças cardíacas (como no caso do depoimento em foco) ou com sequelas graves de derrames, leucemia ou esclerose múltipla (como em outros depoimentos) – cede lugar a uma outra condição pode ser observada em trechos como *no dia seguinte, levantei da cama e fui à padaria sozinho*. A lógica concessiva se revela no título atribuído ao depoimento (*E ele foi à padaria sozinho*), que dá à narrativa um componente mágico, dialogando com a figura do *milagre* na parte verbal da capa.

A matéria de *Veja*, desse modo, graças aos elementos indicados, remete ao quadro do messianismo. A estratégia de captação empregada na matéria faz, do ponto de vista retórico, claro apelo ao *pathos,* como bem observou Silvestre (2007), fazendo-o, a nosso ver, graças a uma cenografia que remete ao quadro do messianismo.

A reiteração de elementos muito semelhantes em diferentes textos do jornalismo atual evidencia que estamos diante de algo recorrente: o uso da cenografia messiânica, como evidencia ainda a seguinte capa de *IstoÉ:*

Imagem 2: Capa de *IstoÉ*

Fonte: Revista *ISTOÉ*, ed. 2355, 21 jan. 2015

Nessa capa, mesmo que de forma mais sutil do que na *Veja*, a estratégia de captação do jornalista passa também por uma cenografia messiânica, cujo efeito é novamente a sacralização da ciência médica. Isso é sugerido pelas tonalidades de azul, que realçam, como que sobre uma luz, a mão do médico-cientista e o recipiente de amostras para exame. Soma-se a isso, na parte verbal mais destacada, a forma *salvam,* que remete à condição de vulnerabilidade que marca o enunciatário no discurso messiânico e, ao mesmo tempo, contribui para criar uma enunciação que se configura como promessa/anúncio de redenção.

Por fim, gostaríamos de analisar ainda a foto abaixo, de autoria de Daniel Marenco, foto que integrou a primeira página do jornal a *Folha de S. Paulo* de 30 de novembro de 2012. A imagem foi obtida quando o técnico Luiz Felipe Scolari assumia, em entrevista coletiva, uma seleção brasileira de futebol desacreditada a menos de dois anos da Copa do Mundo de 2014, que se realizaria no país.

Imagem 3: Apresentação de Luiz Felipe Scolari
como novo técnico da seleção 2012

Fonte: Folhapress

Foto: de Daniel Marenco

A substituição do antigo treinador (Mano Menezes) por Felipão, contemplado na foto, ganha uma cenografia religiosa que remete ao quadro do messianismo, extraindo daí seu apelo. Nesse texto visual, o treinador, que foi campeão na Copa do Mundo de 2002, ao assumir a então desacreditada seleção nacional de futebol, reveste-se de uma sacralidade, resultante das estrelas que, sobre o fundo azul, formam como que uma auréola em cima de sua cabeça. Ao mesmo tempo, essa "figura sagrada" está voltada para aquele que vê a imagem (o enunciatário), interpelando-o, ou seja, buscando persuadi-lo a crer, como é frequente nas iconizações cristãs.

Assim, o texto visual em análise recebe uma cenografia que remete ao quadro do messianismo. Graças a esse recurso, a substituição do comando técnico da seleção – cujos resultados, como vimos mais tarde, se mostrariam contraproducentes e mesmo desastrosos – é homologada a uma salvadora intervenção de uma instância messiânica em um contexto de crise.

Conclusão

Fizemos, neste trabalho, uma reflexão sobre a problemática dos textos que manifestam um discurso tido como messiânico, textos esses que separamos em dois grupos: de um lado, aqueles que atualizam a crença messiânica de forma explícita; de outro, aqueles que, de alguma maneira, aludem ao messianismo. Essa divisão nos levou a relacionar os dois grupos por meio das chamadas cenas da enunciação propostas por Maingueneau (2008a), que permitem, ao mesmo tempo, diferenciar e aproximar os textos de ambos os grupos.

No caso dos textos que atualizam a crença messiânica, o discurso inscreve-se em um quadro cênico religioso (domínio discursivo + cena genérica), prevendo como iminente o advento de uma instância redentora ligada ao sagrado. Esse é o caso da obra de Padre Vieira, que mescla um messianismo cristão a um messianismo português, como explicamos. O discurso da *História do futuro* é o lugar de um ato preditivo que dá como iminente a instalação do Império do Cristo na Terra, império que traria pacificação global e que seria liderado por Portugal. Esse ato preditivo, ligado a um *ethos* de conhecimento do enunciador, volta-se para um enunciatário marcado

pela vulnerabilidade e pela incerteza, disposição que é atualizada graças a uma referência aos conflitos na Europa do século XVII, à pressão da Espanha sobre Portugal e, sobretudo, ao avanço do Império Turco (e do Islã) sobre os países cristãos.

Já nos textos do segundo grupo, os mesmos elementos (ou parte deles) são atualizados não no âmbito de um quadro cênico religioso, mas como uma cenografia que remete ao quadro do messianismo. Em outros termos, os textos que empregam essa cenografia retiram grande parte de sua força persuasiva da relação que passam a ter, por instituição do próprio discurso, com textos que se encaixam no primeiro grupo. Esse é caso dos textos jornalísticos que analisamos aqui, textos cuja estratégia de captação passa pela escolha de uma cenografia que promove uma homologação de um dado quadro àquele do messianismo.

Acreditamos ter demonstrado, com a presente reflexão, a importância do estudo do discurso messiânico e de suas atualizações "modernas". De fato, as análises feitas nos permitem observar que a crença messiânica, por seu incontestável apelo emocional, é convertida em discursos que buscam validá-la e fazer crer em sua iminente realização em uma situação tida como severamente negativa. Por outro lado, textos não ligados ao quadro cênico religioso podem, na forma de cenografia, valer-se do apelo emocional que o quadro do messianismo carrega ao sacralizar algum projeto de futuro ou perspectiva de mudança.

Referências

BRITO, C. L. de; LARA, G. M. P. Esboço de uma retórica do discurso messiânico. *Signótica*, v. 26, n. 2, p. 457-474, jul./dez. 2014.

CAZELLES, H. Messianismo. In: POUPARD, P. (org.). *Dictionnaire des religions*. Paris: PUF, 1984, p. 1312-1313.

FIORIN, J. L. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2015.

GREIMAS, A. J. *Du sens II*: Essais sémiotiques. Paris: Seuil, 1983.

KATZ, D.; POPKIN, R. H. *Messianic revolution*: radical religious politics to the end of the second millennium. New York: Hill and Wang, 1999.

MAINGUENEAU, D. *Cenas de enunciação*. Organização de Sírio Possenti e Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola, 2008a.

MAINGUENEAU, D. *Gênese dos discursos*. Trad. S. Possenti *et al.* Curitiba: Criar Edições, 2008b.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação.* A Nova retórica. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

QUEIROZ, M. V. de *Messianismo e conflito social*: a guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SILVESTRE, A. *O sujeito e o páthos na mídia:* uma análise do discurso sobre saúde nas matérias de capa das revistas Veja e Época. 2007. 361f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, São Paulo, 2007.

VANDERLINDE, T. A peregrinação por um novo território. *GEOgraphia* (UFF), v. 10, p. 84-102, 2008.

VIEIRA, A. *História do futuro* I. Editora da Universidade da Amazônia. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000253.pdf. Acesso em 20 ago. 2012.

VIEIRA, A. *História do futuro* II. Editora da Universidade da Amazônia. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000254.pdf. Acesso em 20 ago. 2012.

ZILBERBERG, C. Louvando o acontecimento. Trad. de Maria Lúcia Vissotto Paiva Diniz. Revista *Galáxia*, São Paulo, n. 13, p. 13-28, 2007.

Capítulo 4

Analisando o Discurso Religioso Midiatizado no Programa *De Frente Com Gabi*: Um Constraste Entre os Discursos do Padre Fábio de Melo e do Pastor Silas Malafaia

Denise de Souza Assis e *Mônica Santos de Souza Melo*

Introdução

A religião é uma prática social que se destaca pela sua importância histórica e pela sua contribuição ativa nos processos sociais. Na contemporaneidade, essa importância se estende principalmente pelo fato de a religião ser responsável pela propagação de valores morais e éticos dentro da sociedade. Ademais, é cada vez mais atuante seu papel na formação da identidade de um determinado povo, sendo que as Igrejas e formas de religiosidade são vistas pelos fiéis como uma válvula de escape e um alívio para problemas espirituais e até mesmo físicos. A Igreja funciona, então, como transformadora da vida de seus devotos.

Essa importância da religião na sociedade faz com que as Igrejas se preocupem cada vez mais com a expansão de sua visibilidade, através de novas formas de fazer religião que, muitas vezes, são amparadas pelos dispositivos midiáticos. Dessa forma, percebemos uma aproximação entre o domínio religioso e o domínio

midiático que permite às mídias serem vistas também como propagadoras da fé. Essa articulação dá forma ao que conhecemos como "midiatização do discurso religioso", um processo relativamente recente, que proporciona à religião novos modos de expressão, já que esta não ficará restrita apenas ao espaço dos templos. Esse fenômeno é extremamente importante no que diz respeito à expansão das doutrinas religiosas e da captação de devotos. Segundo Peixoto *et al* (2008), através desse processo:

> [...] as religiões ficam, assim, sujeitas a processos mais reflexivos, os quais contam com a ajuda fundamental dos meios de comunicação, cujos conteúdos fazem-se cada vez mais presentes na organização das interações sociais contemporâneas, seja de indivíduos ou instituições promovendo a divulgação de ideias e a defesa de um ponto de vista (PEIXOTO, *et al.*, 2008, p. 4).

Levando em consideração a importância que permeia as relações entre mídia e religião, objetivamos, nesse trabalho, analisar essa influência através da fala de dois religiosos de vertentes distintas, a saber, o padre Fábio de Melo e o pastor Silas Malafaia. Entretanto, nossa análise se pautará em um programa de televisão no qual a religião não é o foco, o programa *De frente com Gabi*, que era exibido pela emissora SBT. Isso se deu para que assim pudéssemos perceber de forma mais ampla como a esfera midiática ajuda na expansão do discurso religioso. Nosso foco se estabeleceu no estudo da argumentação desses religiosos como forma de analisar como a fala destes contribui para propagação de doutrinas e a captação de devotos. Analisaremos, entre as estratégias argumentativas, principalmente, a utilização dos procedimentos discursivos por esses religiosos.

As perguntas escolhidas pela apresentadora normalmente dizem respeito a temas de interesse social, já que seu programa tem cunho não só de entretenimento, mas também jornalístico, e o compromisso se dá com o interesse público e com os critérios de noticiabilidade. Nas entrevistas selecionadas, a apresentadora discutiu assuntos polêmicos, abordando questões ligadas à própria Igreja, à família, à sexualidade e à vida pessoal de cada entrevistado. Nesse artigo, nossas análises se

centraram em questões concernentes à sexualidade, perpassando por subtemas como "pedofilia" e "relações homoafetivas".

Nosso referencial teórico básico será a Teoria Semiolinguística de Patrick Charaudeau. Vamos nos pautar no Modo de Organização Argumentativo, analisando principalmente a escolha e a utilização dos procedimentos discursivos, que são, segundo Charaudeau (2010), categorias da língua ou procedimentos de outros Modos de Organização do Discurso, que ajudam o sujeito falante a argumentar e produzir efeitos de persuasão. Como trabalhamos com um *corpus* composto por estrato verbal e estrato não verbal, pautaremo-nos, também, nos estudos de Soulages (1999) e Melo (2003) para discutirmos a composição do estrato visual e fílmico das entrevistas, de forma a abarcar mais amplamente a midiatização nesses discursos.

Nos preocuparemos nesse artigo, com uma análise comparativa que nos ajude a entender como a discussão e a divulgação de doutrinas se estabelece em um programa no qual não há foco de doutrinação. Portanto, nossa análise se preocupará em descrever e explicar as estratégias argumentativas utilizadas em entrevistas concedidas por religiosos no programa *De Frente com Gabi,* principalmente, no que diz respeito aos procedimentos discursivos. Isso é importante devido ao fato de a argumentação ser fundamental para o processo de doutrinação e captação de devotos, especialmente, quando consideramos, segundo Melo (2007), a palavra como principal fonte de verdade no discurso religioso.

Nossos objetivos específicos principais são: descrever a configuração do gênero entrevista televisiva de acordo com a noção de gêneros situacionais da Teoria Semiolinguística; descrever a organização argumentativa das respostas das entrevistas selecionadas, identificando as principais teses defendidas pelos enunciadores em torno dos temas discutidos e os procedimentos discursivos utilizados na defesa de tais teses e analisar e interpretar o estrato visual e fílmico das entrevistas.

Os temas abordados ao longo das entrevistas expressam o pensamento da Igreja em relação às mudanças sociais e até mesmo éticas da atualidade, visto que tratam de temáticas de grande importância social, que se tornam mais polêmicas quando estudadas do ponto de vista religioso.

Segundo Maingueneau (2008), mesmo que o discurso religioso não possua nada de marginal, ele normalmente é pouco estudado e necessita de pesquisas e trabalhos mais sistemáticos. Além disso, o autor também explicita o fato de esse discurso englobar "textos cuja simples compreensão implica o conhecimento de um vasto intertexto, que pode não ser acessível a todos" (MAINGUENEAU, 2008, p. 199). No entanto, não podemos esquecer que, segundo Orlandi (1987), todo discurso é incompleto e necessita de outros discursos como complemento. Em virtude disso, a autora explica que o sentido de um discurso se constitui a partir do contexto da enunciação e de características sociais, culturais e históricas, o que faz com que o sentido do discurso escape ao domínio total do locutor.

1- A midiatização do discurso religioso

Primeiramente, é interessante pensarmos em um conceito de mídia, que conforme Hepp (2014), pode se referir a instrumentos técnicos que influenciam de forma direta o processo de comunicação. Podemos citar, dentre esses instrumentos, a televisão, o rádio e as redes sociais, instrumentos estes que estão em constante modificação e interferem nos processos sociais contemporâneos, já que influenciam os diversas práticas sociais. Quando pensamos em midiatização, vemos de forma mais ativa, sua utilidade e importância articuladas a essas práticas sociais, estabelecendo dessa forma, uma *mediação* desses ditos campos sociais. Essa mediação ainda se faz integrada a elementos psicológicos, sociais e culturais.

Segundo Gasparetto (2009), a midiatização é um processo técnico, social e discursivo através do qual as mídias se relacionam com outras esferas sociais, afetando-as e por elas sendo afetadas. Podemos dizer, então, que a religião é afetada por essa influência, já que, muitas vezes, sofre mudanças em seu próprio discurso como forma de adaptação aos dispositivos midiáticos.

Sabemos da importância da religião como uma prática social responsável por propagar doutrinas e dogmas, além de influenciar diretamente a vida do fiel, ditando e moldando comportamentos. Devido a isso, é mais nítida ainda essa forte relação entre discurso midiático e discurso religioso, pois os dispositivos midiáticos

auxiliam, nesse momento, a propagação da fé. A mídia é utilizada pela religião devido, principalmente, à rapidez, à flexibilidade nas informações e à facilidade de contato com o público, o que permite que a religião e as formas de religiosidade possam expandir o seu posicionamento e atingir os seus objetivos, rompendo com o fazer religioso tradicional e buscando novas formas de se aproximar dos fiéis e propagar suas ideias e doutrinas. Isso forma o processo conhecido como *midiatização do discurso religioso.*

Esse fenômeno é relativamente recente, sendo que, no Brasil, país predominantemente cristão e com maior número de católicos no mundo, esse processo vem causando uma modificação no fazer tradicional da religião. Através da relação entre mídia e religião, é permitido aos fiéis acompanhar o fazer religioso nos próprios lares a partir da comodidade que as mídias oferecem. Levando em consideração esse tipo de midiatização, a esfera religiosa a partir do uso do discurso midiático pretende reafirmar o processo de doutrinação religiosa e o contato com os fiéis que, através da influência das mídias, pode se estabelecer de uma forma indireta.

A midiatização do discurso religioso é um processo que permite que as atividades religiosas não se esgotem nos templos, ou seja, quando os fiéis deixam as missas ou os cultos, eles podem continuar tendo acesso ao "fazer" religioso pelas diversas mídias presentes na contemporaneidade. Visto isso, corroboramos o pensamento de Neto (2001), que ressalta que "a cultura midiática não é algo que está fora da experiência religiosa. Muito pelo contrário, ela com suas operações de produção, é hoje, o nicho por onde se instituem dominantemente, as novas formas de religiosidade católica e pentecostal" (NETO, 2001, p. 9).

2-A Argumentação na perspectiva Semiolinguística e os procedimentos discursivos

O interesse pelos estudos da argumentação surgiu na época em que os gregos a consideravam como a "arte de bem falar", o que fazia com que essa disciplina se destacasse como centro da Retórica.

De acordo com Charaudeau (2010), devemos pensar que a argumentação não está limitada a uma sequência de frases ou de proposições ligadas por conectores lógicos, sendo que, na maioria das vezes, o seu sentido só é observado no implícito. Por meio da argumentação, o sujeito falante pode ajudar o interlocutor na modificação de seu comportamento.

Charaudeau (2010) propõe que a argumentação para ser de fato efetivada deve contar com uma proposição sobre o mundo que irá provocar um questionamento em alguém, quanto à legitimidade da proposta; um sujeito que esteja convencido em relação a esse questionamento e um outro sujeito, que é o destinatário e o alvo do discurso. Desse modo, o autor vem nos falar em cena argumentativa.

O linguista francês também descreve o ato de argumentar como uma atividade discursiva, pela qual aquele sujeito que fala participa de uma dupla busca: primeiramente, há uma *busca de racionalidade*, pela qual se espera atingir um ideal de verdade, baseada em uma *experiência* individual e social do sujeito, e em *operações do pensamento,* para se chegar à explicação dos fenômenos do mundo. E depois, há uma *busca de influência* que tende a um *ideal de persuasão*. Entretanto, isso pode ser visto como ambíguo, já que integra um processo lógico, mas também se estabelece a partir da *sedução*. Desse modo, Charaudeau (2010) ressalta que é preciso enxergar a argumentação através de sua vertente racional e lógica, mas não desconsiderar as estratégias de persuasão e sedução.

Charaudeau (2010) coloca a argumentação como totalidade do modo de organização argumentativo, que "tem por função permitir a construção de explicações sobre asserções feitas acerca do mundo" (CHARAUDEAU, 2010, p. 207). Como vimos, a argumentação, segundo o autor, se estabelece tanto pela lógica quanto pela persuasão. Ligada à lógica temos os ditos modos de raciocínio, já ao falarmos de razão persuasiva pensamos no sujeito argumentante e no contrato de comunicação. Para Charaudeau (2010), "não é suficiente que sejam emitidas *propostas* sobre o mundo, é necessário também que estas se inscrevam num quadro de questionamento que possa gerar um ato de persuasão" (CHARAUDEAU, 2010, p. 221). Logo, concluímos que toda a asserção que estiver inserida em um dispositivo argumentativo pode ser considerada uma asserção argumentativa. Nesse quadro, o sujeito colocado no centro do dispositivo deverá tomar uma posição

levando em consideração o desenrolar da argumentação e, por fim, como forma de justificar essa tomada de posição e garantir uma persuasão para o discurso, o sujeito que argumenta fará uso de procedimentos *semânticos, discursivos* e de *composição* nesse processo.

Os procedimentos citados "contribuem, portanto, cada um de maneira particular, para produzir aquilo que tende a provar a validade de uma argumentação" (CHARAUDEAU, 2010, p. 231). Neste artigo, trabalharemos, de forma sintética, com os procedimentos discursivos. Para Charaudeau (2010),

> Os procedimentos discursivos consistem em utilizar ocasionalmente ou sistematicamente certas categorias de língua ou os procedimentos de outros Modos de organização do discurso, para, no âmbito de uma argumentação, produzir certos efeitos de persuasão (CHARAUDEAU, 2010, p.236).

Entre os procedimentos discursivos, destacam-se a definição, a comparação, a citação, a descrição narrativa, a reiteração e o questionamento, que serão definidos e explicados durante nossas análises.

3-O gênero entrevista e o programa *De frente com Gabi*

De forma geral, a entrevista midiática ou televisiva é um gênero que trabalha com uma troca linguageira na qual temos a presença de dois parceiros fisicamente presentes, com alternância dos turnos de fala. Para Charaudeau (2013), na entrevista, um dos parceiros ocupa o papel de "questionador" e o outro assume um papel de "questionado-com-razões-para-ser-questionado". Assim, para esse autor, a alternância da fala dos dois parceiros é regulada e controlada por quem entrevista de acordo com as finalidades dessa situação de comunicação. Segundo Arfuch (2010), entrevistador e entrevistado compartilham uma relação pragmática, na qual prevalece a dinâmica

interacional da entrevista. É possível dizer, segundo essa autora, que o produto obtido na entrevista terá uma autoria conjunta, presente na cena da interação e que demarcará a subjetividade do entrevistado, já que haverá o compartilhamento da voz, da presença e da proximidade. Então, supõe-se que será um diálogo centrado nas expectativas do entrevistado, ressaltando, assim, seus posicionamentos e ideias.

Na perspectiva semiolinguística, o gênero situacional "entrevista jornalística", se configura como um gênero de domínio de comunicação midiático. O programa analisado foi veiculado em uma TV aberta e está disponível na Internet, no *site Youtube.* O programa *De frente com Gabi* era exibido semanalmente no SBT, nas madrugadas de domingo, e se configurava como um programa de entrenimento e informação.

No programa em questão, temos, e um primeiro momento, o domínio de comunicação midiático que comanda a execução do programa e, posteriormente, um domínio religioso com a finalidade de orientar o destinatário sobre as doutrinas das Igrejas, e convencê-lo de que se trata de pensamentos pertinentes que devem ser considerados como verdades absolutas. Por se tratar de uma situação comunicativa midiática, que se insere em um contrato midiático, a finalidade é informar, visto que consideramos o objetivo da instância midiática e, também, de cada religioso entrevistado. Dessa forma, nas entrevistas analisadas, encontramos as instâncias religiosa e midiática. A primeira possui como objeto de discurso convencer o público ouvinte que as doutrinas das Igrejas que representam devem ser vistas como corretas; já a segunda necessita divulgar essas ideias e levá-las ao conhecimento do público. A instância público, que é o cidadão, deve crer, aceitar ou reconhecer a legitimidade do que está sendo propagado pelo religioso, mesmo não estando fisicamente presente fisicamente, essa instância não pode ser desconsiderada.

Nas entrevistas estudadas, a situação de comunicação se dá com a alternância de papéis entre entrevistado e entrevistadora, o que implica que o sujeito comunicante pode ser tanto a entrevistadora quanto o entrevistado, e o sujeito enunciador também pode ser, em um momento, a entrevistadora e, em outro, o entrevistado. Porém, essas duas situações se entrecruzam, sendo ligadas entre si. Em suma, podemos dizer que os religiosos, como Eu-comunicante, assumem a postura de Eu-enunciador no momento em que respondem aos

questionamentos da entrevistadora sem se apagarem no discurso. Isso é perceptível pelo fato de haver a expressão de opinião pessoal dos religiosos, além da revelação das doutrinas de cada Igreja. O religioso se revela como doutrinador que deseja aconselhar o público e expor as ideias propostas por eles como as mais cabíveis e verdadeiras. Entretanto, a instância midíatica também assume papel de Eu-enunciador, no momento em que, representada pela figura da apresentadora, que está amparada pela produção do programa, a entrevistadora questiona, debate e externaliza seus posicionamentos, transgredindo, assim, o papel de quem apenas faz perguntas e espera respostas de seu entrevistado.

Podemos salientar que as entrevistas apresentam o mesmo formato, tendo aproximadamente 55 minutos de duração, divididos em três blocos de discussão e um último bloco denominado "bate bola", no qual a entrevistadora escolhe um tema e o entrevistado deve responder brevemente com apenas uma palavra ou frase. É importante destacar que os nossos sujeitos apresentam posturas e estilos bem divergentes. O padre Fábio de Melo representante da Igreja Católica tem uma postura de galã, que conquista pelo carisma, falar culto e amigável, que se assemelha a um aconselhador. Em contrapartida, Silas Malafaia, líder da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus Vitória em Cristo, é conhecido por sua postura emblemática, altamente polêmica, principalmente ao trabalhar com temas como as relações homoafetivas. O pastor apresenta uma fala tipicamente demarcada por exageros e, muitas vezes, informal, com grande variedade de gírias e termos pejorativos.

4-Os procedimentos discursivos nos discursos dos religiosos: Análise do estrato verbal e não verbal

Assis (2017) destaca que, ao trabalharmos com o discurso televisual, é necessário nos atermos ao fato de a televisão ser formada pelos estratos verbal e não-verbal e perceber que ambos devem ser considerados ao tratarmos desse tipo de dispositivo. Segundo Soulages (2008), cada programa televisivo se apropriará de elementos

específicos que englobam as formas verbais e icônicas de modo que o interlocutor possa apreender o efeito de sentido pretendido pelo enunciador naquele momento. Nesse trabalho, analisamos elementos relevantes para a construção do significado no que diz respeito ao estrato visual e fílmico das entrevistas. Assim, trabalhamos com elementos como cores, luz, planos, variáveis proxêmicas e movimentos de câmera.

As entrevistas analisadas são ambientadas em um cenário simples, no qual predomina a cor preta, e com um mobiliário simples, que possui uma grande mesa de vidro que separa entrevistador e entrevistado. A cor preta e o cenário com pouca luz, incidente apenas para destacar os protagonistas da cena, serve como forma de focalizar apenas a interação que está acontecendo naquele momento, priorizando, assim, o diálogo entre entrevistador e entrevistado. Essa luminosidade também serve para destacar as expressões e gesticulações dos sujeitos, fato que é mais destacado nas entrevistas do pastor, que é altamente gestual e demonstra suas insatisfações através das expressões faciais e nervosismo.

No que diz respeito à análise dos estratos ligados diretamente à comunicação fílmica, nos deteremos primeiramente em abordar, de forma conjunta, as questões das variáveis proxêmicas e da escala de planos. Segundo Melo (2003), "essas estão intimamente ligadas, sendo o tipo de distanciamento desejado com relação aos personagens focalizados determinantes para a escolha do tipo de enquadramento a ser adotado" (MELO, 2003, p. 160). Na entrevista do padre Fábio de Melo, de forma geral, houve uma grande recorrência do *plano próximo*, no qual os personagens aparecem enquadrados da metade do tórax para cima. Já na entrevista do pastor Silas Malafaia, predominou o uso do *primeiro plano*, pelo qual os sujeitos aparecem na tela dos ombros para cima com um foco em suas expressões faciais. Levando em consideração que cada enquadramento cria um efeito de sentido diferente, e quanto mais próximo for esse enquadramento, mais emoção e dramaticidade a instância midiática confere à cena, podemos dizer que houve a preocupação em acentuar essas características na entrevista do pastor Malafaia.

Em relação às variáveis proxêmicas, levamos em consideração a distância entre entrevistadora e entrevistado, e a distância entre os sujeitos da cena e o público. Nas duas entrevistas, a distância entre o

religioso e a comunicadora é fixa e é definida pelo tamanho da mesa que os separa. Ambos se encontram muito próximos, apesar de haver esse obstáculo, marcando, desse modo, certa hierarquia entre eles. Há, portanto, a predominância da *distância social.* No que diz respeito aos ângulos de filmagem, podemos dizer que houve predominância do ângulo *horizontal.* Com esse ângulo, a câmera fica localizada à altura do olhar dos personagens focalizados, podendo haver, então, uma tomada frontal ou uma tomada lateral. Podemos dizer que a escolha desse tipo de angulação diz respeito a uma representação analógica que não altera nem cria efeito de sentido.

Agora voltados para uma análise verbal focalizaremos, principalmente, os procedimentos discursivos utilizados na fala dos religiosos como forma de trazer maior credibilidade ao seu discurso e, principalmente, garantir que seu ideal de persuasão seja alcançado. Preocupamo-nos em centrar nossas análises na temática "sexualidade", perpassando por assuntos como homoafetividade, pedofilia e castidade.

No que diz respeito à fala do padre Fábio de Melo, depreendemos as seguintes teses: (i) pedofilia é crime e doença e precisa ser reconhecida como tal; (ii) a Igreja precisa acolher as escolhas dos outros; (iii) a Igreja não concorda com as relações homoafetivas, mas aceita as escolhas de seus fiéis.

Levando em consideração essas teses centrais, o religioso utilizou diferentes estratégias argumentativas de forma a embasá-las para tentar atingir seus objetivos de persuasão e captação de devotos. Nos detemos a analisar os procedimentos discursivos e verificar qual a importância e o efeito de sentido que eles trazem à fala dos religiosos. Primeiramente, partimos nosso olhar para os momentos em que o padre fala sobre castidade. Na fala de Fábio de Melo, observamos, no exemplo (1), uma *comparação objetiva* que "se faz com um *comparante* verificável" (CHARAUDEAU, 2010, p. 238). Esse comparante é a castidade, que permite uma comparação do comportamento adotado tanto pelos religiosos quanto, no passado, por intelectuais. Há uma oposição entre passado e presente. Entretanto, ao mencionar a Idade Média, o padre remete a um período obscuro, repleto de conflitos e problemas, que não deveria servir de comparação à contemporaneidade. Dessa forma, o padre insere a ideia da castidade como uma opção que possibilita uma entrega total e

exclusiva a essa vocação. Segundo Charaudeau (2010), a comparação é utilizada no discurso como forma de reforçar uma prova, produzindo um efeito de compreensão maior a respeito daquilo que está sendo falado.

> (1) Veja bem, **a castidade não é uma questão só religiosa. Na Idade Média, você tem intelectuais fazendo a opção pela castidade** porque eles compreendiam que a dedicação total ao conhecimento era importante. Eles não se dispersavam [...].

Pelo exemplo (2), ao falar de pedofilia observamos, no discurso do padre, a *definição de um comportamento*. No caso, há a desqualificação da pedofilia e a sua definição como uma doença e um crime, evidenciando, dessa forma, a postura rígida da Igreja em relação a esse tema. Ao definir pedofilia como doença, o padre a coloca como algo que precisa de tratamento médico, podendo ser fruto de um distúrbio mental. Entretanto, ao defini-la como crime, consequentemente, ela é vista como uma prática que precisa de punição legal. É importante ressaltar que, ao incorporar a discussão que diz a respeito ao assunto, às dimensões psicológicas, psiquiátricas e de outros profissionais qualificados, o padre deixa implícito que não cabe à Igreja a prerrogativa ou o papel de julgar os religiosos responsáveis por atos de pedofilia, cabendo julgamentos e punições à justiça comum. A definição serve como uma descrição e ajuda o sujeito que argumenta a persuadir e convencer.

> (2) É uma **doença** que precisa ser tratada e é um **crime** que precisa ser punido.

Ao falar de homoafetividade, o entrevistado enuncia seu ponto de vista sobre esse subtema a partir de uma *opinião*, já que é claro o posicionamento defendido por Fábio de Melo em relação a essa prática. Ademais, o padre resgata a sua legitimidade ao evidenciar sua posição como padre. Isso é feito como forma de justificar a sua tomada de fala e o motivo pelo qual ele se posiciona contrariamente a esse tema. Ao evidenciar sua posição de padre na resposta, Fábio de Melo acaba deixando transparecer a voz da Igreja sobre a prática, ressaltando, mais

uma vez, a desqualificação dessa instituição a ela. Podemos dizer que, ao falar sobre homoafetividade, Fábio de Melo é mais compassivo e amigável em sua fala, o que nos leva a pensar que ele se posiciona de forma tolerante em relação à temática.

> (3) Eu, como padre, tenho o direito de me posicionar contra qualquer situação, desde que não me falte a caridade no meu posicionamento para que aquele que está me ouvindo seja capaz de compreender por que eu penso diferente dele. Que quando falta o amor, falta a caridade e prejudica a compreensão do nosso ponto de vista, do outro, que nós apresentamos a ele. O ódio macula tudo.

Vejamos agora alguns pontos que se destacam na entrevista do pastor Silas Malafaia. Nessa houve uma centralização da temática "relações homoafetivas", assim, nossa comparação foi centrada mais fortemente na postura, estilo e nos procedimentos argumentativos predominantes. Ao falar sobre homossexualidade, depreendemos da fala do pastor, as seguintes teses: (i) a homossexualidade é um comportamento; (ii) a homossexualidade pode ser reorientada; (iii) a homossexualidade não é comprovada pela Genética; (iv) a homossexualidade não é uma doença.

Os procedimentos discursivos encontrados em sua fala e que o ajudaram no embasamento das teses foram: definição, citação e comparação.

Temos em (4) a *definição* de um comportamento, que é a homossexualidade. Malafaia é enfático ao dizer que define homossexualidade como comportamento ou preferência aprendida ou imposta, pretendendo, dessa forma, que o interlocutor acredite que se trata de algo que pode ser revertido ou reorientado. Há, portanto, o uso de uma denominação seguida de uma definição. Mais uma vez, a definição, é utilizada com fins estratégicos. Segundo Charaudeau (2010), essa atividade da linguagem serve para produzir um efeito de evidência e saber para o discurso do sujeito falante. Pelo exemplo (4), é possível dizer que Malafaia traz uma definição científica, pois ele procura respaldo na ciência e na Genética:

> (4) Não. Mas eu não vejo como doença. Vejo como comportamento. Não há nada de doença. Então, a homossexualidade. Um homem e uma mulher por determinação genética, e homossexual por preferência aprendida ou imposta.

Pelo excerto (5), podemos afirmar que, ao responder a pergunta de Marília Gabriela referente aos julgamentos feitos aos homossexuais, o pastor *define* a homossexualidade como pecado condenado pela Bíblia. Assim, cabe ao interlocutor inferir que a homossexualidade como pecado leva o praticante ao inferno. Novamente há a definição da homossexualidade como comportamento e, dessa vez, segundo nomenclatura disposta por Charaudeau (2010), temos uma definição consensual, baseada na Bíblia.

> (5) **Marília Gabriela:** Agora eu vou fazer outra pergunta pra você. Você não acha, outra vez, eu acho pouco herético que criaturas de Deus, digamos, sejam julgadas diante de Deus. Que autoridade, que autorização deu Ele para qualquer ser humano ficar julgando o outro nesse nível?
>
> **Silas Mafalaia**: A autoridade da Bíblia é pra condenar pecado. E eu vou dizer uma coisa pra você. Você sabia que Jesus falou mais sobre o inferno do que sobre o céu nos evangelhos? Por que Jesus falou mais sobre o inferno do que sobre o céu? Pra mostrar o perigo que é ele e pra quem vai pra lá. Então, a Bíblia define o que é pecado. Então, eu não estou aqui pra acusar A, B ou C. Estou aqui pra condenar o pecado.

Outro procedimento discursivo utilizado por Malafaia é a *comparação* como forma de reforçar suas provas e convencer o seu interlocutor. Pelo excerto (6), depreendemos que Marília Gabriela procura fazer com que o pastor compreenda que a exposição dos posicionamentos radicais do pastor sobre a homossexualidade pode estimular a homofobia e incitar a violência. Como previsto, o pastor

discorda do posicionamento da entrevistadora e utiliza uma *comparação por semelhança,* que coloca em evidência uma igualdade. Isso se estabelece na medida em que ele compara a exposição de seus posicionamentos como similar aos conteúdos trazidos pela televisão nas novelas e nos filmes. O pastor espera, então, que o interlocutor perceba que se a televisão apresenta cenas de violência e morte, e isso não influencia ninguém a praticar atos criminosos, as palavras proferidas por ele também não terão o mesmo efeito. Em virtude disso, Malafaia espera que o seu destinatário compreenda que, tendo direito à liberdade de expressão, ele pode externar seus posicionamentos, mesmo que esses desagradem a algumas pessoas.

> (6) **Marília Gabriela:** Mas acontece que todas as pessoas que têm a formação que você tem ou tem esse tipo de disposição esclarecida...Você falando com essa convicção e dessa forma e com essa sua interpretação, pode, eventualmente, estar influenciando pessoas que podem, sim, praticar violência.
>
> **Silas Malafaia:** Aí, minha filha, você vai me desculpar. Mas vamos cortar programas de televisão, vamos cortar novelas, vamos cortar filmes que têm ação porque vai influenciar alguém a matar. Aí a sociedade para. Então, a televisão vai ter que parar agora. Vai ficar só a Marília Gabriela, porque tem entrevista. O cara que mata não vai poder, não vai poder ter mais filme na TV.

No excerto (7), observamos uma resposta do pastor a uma indagação da entrevistadora em relação ao que será feito se houver pastores homossexuais na Igreja de Malafaia. Novamente, o pastor utiliza uma *comparação por semelhança,* ao falar que pastores que forem reconhecidos como adúlteros, homossexuais ou prostitutos são condenados a uma mesma punição. Desse modo, ele aproxima as três categorias, colocando-as no mesmo patamar. Silas Malafaia ainda utiliza a Bíblia para reforçar sua exposição e confirmar que se trata de algo que está estabelecido na Sagrada Escritura, eximindo sua figura de uma possível associação a essa regra de sua Igreja.

> (7) **Silas Malafaia**: Se houver pastores homossexuais, se tiver pastor homossexual, deixa eu falar. Na Bíblia, adultério, homossexualismo, prostituição, o cara é passível de ser excluído daquela congregação. Se um pastor tiver um caso com uma mulher, ele perde o cargo de pastor. Se um pastor tiver um caso de homossexualismo, ele perde o cargo de pastor. Se um pastor for solteiro e tiver uma relação sexual com qualquer uma, vai perder o cargo. Então, a Bíblia trata do mesmo nível.
>
> **Marília Gabriela**: Algum fiel seu, homossexual, chegou a conversar com você sobre esse assunto ou não existe sequer conversa?
>
> Silas Malafaia: O que? É Claro, pede socorro. Olha, a Igreja está lotada de gente clamando por socorro.
>
> **Marília Gabriela**: Você como psicólogo chegou à conclusão de que um homossexual deve e pode...
>
> **Silas Malafaia**: Ser reorientado?
>
> **Marília Gabriela**: É
>
> **Silas Malafaia**: Olha, eu vou pedir, desculpa a minha ousadia de falar com você. Um dia, Gabi, traga aqui Joide, é um pastor que foi travesti na Europa e está casado há doze anos. Eu falando é uma coisa. Você tem que ver. Ele tem foto como travesti, bonitão, peitão, coxão, bá bá bá. Ele tem as fotos. Ouça alguém que foi reorientado.

No excerto (8), Malafaia utiliza outra *comparação por semelhança*. Mais uma vez, essa comparação vem como forma de desqualificação, pois em um primeiro momento ele afirma amar os homossexuais, o que traz um tom afetivo ao seu discurso. Entretanto, ele compara esse amor ao mesmo sentimento que tem por bandidos e assassinos, o que leva o ouvinte a inferir que o pastor coloca a prática homossexual no mesmo nível de um crime passível de punição legal. De acordo com Perelman e Tyteca (1996), a comparação usada como forma de desqualificação serve para realçar o desprezo do

argumentante em relação ao que está sendo dito, já que os seres comparados passam a fazer parte de um mesmo grupo.

O pastor termina sua resposta dizendo que o ser humano é a coisa mais importante. Essa declaração vem como forma de explicitar o legado da Igreja de preocupação, respeito e amor ao próximo independente da prática à qual o ser humano está vinculado.

> (8) Eu amo os homossexuais como amo os bandidos, amo assassinos. Eu aumento o leque, porque eu amo. O ser humano é a coisa mais importante.

Para garantir um efeito de autenticidade para a sua fala, Malafaia utiliza outro procedimento discursivo, que é a citação. Ele expõe nos excertos (9), (10) e (11) citações que se referem a saberes. Citações desse tipo, segundo Perelman e Tyteca (1996), são tomadas como *argumentos de autoridade* que, segundo os autores, são utilizados para garantir atenção ao fato exposto, além de utilizarem figuras ou saberes como forma de provar uma determinada tese. De acordo com Charaudeau (2010), a citação "funciona como uma fonte de verdade, testemunho de um dizer, de uma experiência , de um saber" (CHARAUDEAU, 2010, p. 240).

> (9) Então, primeiro, homossexualismo é comportamento. Então, vamos para a Genética. Gêmeos iguais, eu tô falando de Genética. Gêmeos iguais, embrião que se divide é chamado geneticamente iguais. É homozigóticos. Então, o que que tinha que acontecer? Se um gêmeo é hetero, o outro tinha que ser hetero. Se um gêmeo é homossexual, o outro teria que ser. Então, vamo lá. 35% dos gêmeos que são homossexuais, os outros 75% são heteros. Então, como é que são iguais? Peraí. Eu tô falando é de nascer homossexual, eu tô falando é de Genética.

> (10) É contestável? Eu mando vim na Genética. Quem pode dizer se alguém nasce gay ou não? Não é a psicologia, é a Genética. É a Ciência. Igual aborto. Quem pode dizer onde começa a vida? É a Biologia.

> (11) A criança quando nasce, o primeiro objeto de amor dela é a mãe. Ela faz ruptura dela com a mãe, a partir da figura paterna. A partir da figura paterna, a criança faz diferenciação entre ela, a mãe e o mundo. Eu ouvi, eu cansei de ouvir isso. Sabe de Freud? Que tanto falam? Freud estudou o caso de uma paciente homossexual e descobriu que ela é homossexual pela relação dela com o pai. Manda rasgar o Compêndio de Freud, manda eles rasgarem. Tá lá Estudo de Freud. Ele reorientou a mulher e ela passou a ser heterossexual.

Nos exemplos (9) e (10), as citações referem-se à Genética. O pastor quer convencer novamente seu interlocutor de que tem respaldo científico para fundamentar a homossexualidade é comportamental. Entretanto, ele não nos traz argumentos desenvolvidos e convincentes, mas espera convencer e persuadir apenas com a citação da disciplina Genética. Esse argumento do pastor nos mostra, mais uma vez, que seu discurso é repetitivo e redundante. Além do mais, no primeiro exemplo, o pastor faz uso do termo "homossexualismo", que é visto como pejorativo e que pode remeter a uma patologia. Pelo excerto (11), ao citar Freud, o pastor procura embasar os argumentos anteriores, pois pretende levar o interlocutor a pensar que o pai da Psicanálise, grande estudioso do comportamento humano, enxergou a homossexualidade como comportamental, tentando, novamente, trazer um embasamento científico para seu discurso.

Considerações finais

Mesmo se tratando de um programa no qual não predomina a doutrinação, evidenciamos que a escolha dos entrevistados, que são líderes religiosos e também apresentam uma projeção midiática, fez com que as perguntas feitas pela entrevistadora apresentassem um cunho religioso e tivessem ligação explícita com a Igreja e as doutrinas que cada uma defende. Assim, percebemos que nesse *corpus*, a instância midiática e a instância religiosa estavam em constante articulação para a efetivação dos propósitos de ambas, na

medida em que os dois domínios se preocupavam com a divulgação de informações e com a captação de um determinado público, o que evidencia que o discurso religioso se adapta ao discurso midiático e a mídia cria esse espaço para a religião, o que proporciona a efetivação de uma troca de influências e de interesses.

Nessa troca, constatamos que os dois domínios agem de maneira colaborativa. A instância midiática ganha, principalmente, ao expandir sua visibilidade, visto que o programa não possui cunho religioso e pode, dessa forma, alcançar um universo de público mais amplo e diversificado. E a instância religiosa pode aumentar sua popularidade, atingindo um número maior de pessoas e, consequentemente, alcançando mais adeptos. Ademais, também pode ser privilegiada do ponto de vista financeiro, devido ao fato de o espaço do programa também ser utilizado para a autopromoção dos religiosos, que ganham com vendas de cds e livros, shows e ofertas para as Igrejas.

Ambos possuem posicionamentos conservadores e defendem pensamentos tradicionalistas que são perpetuados pelas Igrejas que representam. No entanto, observamos que Silas Malafaia, ao argumentar, se posiciona de forma polêmica, com um falar forte, que não se intimida diante de contestações e reprovações. Já o padre Fábio de Melo, através de sua fala mais serena, tranquila e que demonstra seriedade, o que lhe faz, muitas vezes, ser associado a um guia e aconselhador, acaba transmitindo uma imagem de mais tolerância. Contudo, sabemos que as duas Igrejas representadas pelas falas dos entrevistados são tradicionais e, portanto, intolerantes no que diz respeito a diversas temáticas polêmicas.

No que diz respeito aos procedimentos discursivos, pudemos perceber que eles são recursos escolhidos pelos falantes como forma de trazer mais credibilidade e informação para seus discursos. Isso diz respeito ao fato de serem categorias linguísticas que são mais facilmente apreendidas pelo destinatário. Entretanto, percebemos que Silas Malafaia utiliza mais desses procedimentos, principalmente, por ter uma face mais polêmica ao tatar de suas convicções. Contudo, esses recursos não são tão bem explorados por esse falante, que, muitas vezes, traz uma fala marcada por repetições, exageros.

Referências

ARFUCH, L. *O espaço biográfico:* dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

ASSIS, D. S. *Igrejas de frente com Gabi: uma análise do discurso religioso midiatizado.* 2017. 204 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Viçosa – Viçosa. 2017.

CHARAUDEAU, P. *Linguagem e discurso*: modos de organização. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

CHARAUDEAU, P. *Discurso das Mídias.* São Paulo: Contexto, 2013.

GASPARETTO, P. R. *Midiatização da religião.* Processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento. Estudo sobre a recepção da TV Canção Nova. 2009. 459 páginas. Tese de Doutorado. Unisinos – São Leopoldo. 2009.

HEPP, A. As configurações comunicativas de mundos midiatizados: pesquisa da midiatização na era da "mediação de tudo". *Matrizes.* São Paulo, v. 8, n. 1, jan./jun. 2014. p. 21- 44.

MAINGUENEAU, D. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In: LARA, G. M. P.; MACHADO, I. L e EMEDIATO, W. *Análises do discurso hoj*e. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MELO, M. S. S. *Estratégias discursivas em publicidades de televisão*. 2003. 302 páginas. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte. 2003.

MELO, M. S. S. Pressupostos de uma Teoria Psicossocial do Discurso: A Semiolinguística. In: CATALDI, C.; GOMES, M. C. A.; MELO, M. S. S. (Org.). *Gênero discursivo, mídia e identidade.* Viçosa: Editora UFV, 2007. p. 105-113.

MELO, M. S. S. O argumento de autoridade como estratégia no discurso religioso midiatizado. In: *Anais do IV Simpósio Internacional de Análise do Discurso*. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

NETO, A. *Processos Midiáticos e construção de novas religiosidades*: Dimensões Discursivas. Porto Alegre: Editora Galáxia, 2001. p. 151-164.

ORLANDI, E. P. *A linguagem e seu funcionamento:* as formas do discurso. 2. ed. Campinas: Pontes, 1987.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da Argumentação* – A Nova Retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PEIXOTO, M. C. L. *et al*. A religião na mídia laica: os cadernos especiais "Ano 2000, busca pela fé" e "Religião", *da Folha de S. Paulo. e-com:* Belo Horizonte, v. 2, n. 2, nov. 2008.

SOULAGES, J. C. *Les mises en scènes visuelles de l´information.* Paris: Nathan, 1999.

SOULAGES, J. C. Instrumentos de análise do discurso nos estudos televisuais. In: LARA, G. M. P.; MACHADO, I. L.; EMEDIATO, W. (Orgs.). *Análise do discurso hoje.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 255-277.

Capítulo 5

Interações Discursivas entre Alguns Poetas da Idade Média Francesa e Divindades Cristãs

Ida Lucia Machado

"Não quero viver num mundo sem catedrais. Preciso de sua beleza e de sua transcendência. Preciso delas contra a vulgaridade do mundo. [...] Um mundo sem estas coisas seria um mundo no qual eu não gostaria de viver. E, no entanto existe um outro mundo no qual eu não quero viver: um mundo onde o corpo e o pensar independente não são condenados e onde coisas que fazem parte do melhor que podemos experimentar são estigmatizados como pecados."(Pascal Mercier)

Gostaríamos de abordar aqui algumas trocas discursivas que poetas da Idade Média francesa realizaram[1], através da observação de fragmentos de textos contendo representações do imaginário religioso desses autores. Esperamos poder trazer à luz as longínquas vozes daqueles que em suas produções literárias, concebidas em uma sociedade predominantemente cristã, dialogavam com Deus, seus santos e anjos (e também com Satã[2], o grande antagonista de Deus).

---

[1] E ainda realizam, pois seus textos – os que chegaram até nós – são hoje lidos/interpretados por novos destinatários, bem diferentes dos primeiros…

[2] Na Idade Média Satã era conhecido como "o diabo".

Este estudo visa compreender melhor tais relações e as identidades por ela forjadas. O desejo de realizar uma análise que também busca ressaltar o lado sociológico de uma sociedade impregnada pelos discursos da Igreja[3], talvez possa nos ajudar a desvelar um pouco da história e do imaginário social e religioso daquela época.

Conceitos que se preocupam com o social dos discursos, ou seja, conceitos vindos da sociologia já se integram aos da análise do discurso na Teoria Semiolinguística, criada por Patrick Charaudeau (1983, 1992) e por nós adotada como prática de abordagem de diferentes *corpora*. Utilizaremos aqui a reunião de saberes contida na Semiolinguística, aplicando-os na análise de trechos escritos sob a forma de poemas nos séculos XII e XIII, ou seja, escritos vindos do gênero literário; assim, consideraremos que cada fragmento poético e mesmo cada verso aqui reproduzido, carrega em si algo que pode ser inserido na narrativa de vida do poeta ou escritor, um ser medieval com suas crenças, temores, esperanças e também com seu modo próprio de reproduzir histórias de sua época.

Dividiremos nosso texto em duas partes. Na primeira, exporemos os recortes que constituem o *corpus,* oriundos de três produções literárias, que traduzimos (livre e exclusivamente para o presente texto) do francês para o português. Comentaremos algumas características da época em que foram produzidos, assim como também algumas particularidades de seus autores ou *sujeitos-comunicantes*, seguindo a terminologia de Charaudeau (1983). Na segunda parte procederemos à análise discursiva do referido *corpus*. Nela serão ressaltadas algumas estratégias que, em geral, pareciam já estar ligadas à simples evocação divina na Idade Média. Pelo que pudemos constatar, os textos literários medievais, além de deixarem entrever a presença e as marcas que seus respectivos autores lhes deixaram, são também representativos da vida em sociedade naquela época.

Abrimos aqui um parêntese para explicar que os comentários gerais sobre a Idade Média que aqui faremos, aqueles cujas fontes não

[3] Isto é, a Igreja católica, que mais que uma mera religião na época, era também uma instituição poderosa. Basta dizer que todos os reis da Idade Média deviam se entender com e obedecer ao Imperador desta Igreja, que a todos comandava em sua sede, no Vaticano. É para destacar seu lugar de instituição aliás, que grafamos a palavra "Igreja" com um "i" maiúsculo.

são citadas, decorrem de estudos por nós realizados entre 1993/2012, época em que ministramos cursos de Literatura da Idade Média na graduação em Letras - Francês, na Faculdade de Letras da UFMG. Porém, mesmo depois desse período continuamos a nos interessar e a investigar essa época da história literária francesa, usando alguns de seus casos para ilustrar nossos escritos com base na análise do discurso[4]. Fechamos o parêntese.

Os motivos que levavam as pessoas da Idade Média a se dirigirem ou a invocarem o santo nome de Deus e sua corte celestial podem ter tido como causa, entre outras, três grandes razões: (i) o nome de Deus era por vozes clamado, não com respeito, mas em acessos de raiva e desespero, por grande parte do povo ou dos fiéis. Isso deu origem a expressões que em francês são consideradas insultuosas, pois geradas por sentimentos não muito piedosos (bem ao contrário) tais como: *Nom du nom de Dieu!* (Nome do nome de Deus) ou *Bon Dieu de bon Dieu*! (Bom Deus do bom Deus). Ora, segundo os Mandamentos da Igreja, o nome de Deus não deve nunca ser invocado em vão... pois é justamente o que acontece nestas duas expressões, usadas para praguejar contra algo ou alguém. No *Dictionnaire Larousse de Synonimes* (1977), no verbete *Dieu* (Deus), encontramos também outra expressão considerada ofensiva no discurso religioso francês: *Sacré nom de Dieu!* (Sagrado nome de Deus!)[5].

Um outro motivo que levava as mulheres e os homens medievais a chamar por Deus eram as preces, contendo pedidos variados: de ordem material (recuperar uma vaca, uma cabra perdida, um dinheiro roubado) ou sentimental (curar um ente querido de alguma doença, proteger um parente que partia para a guerra, por exemplo).

---

[4] Um exemplo entre outros: o livro de nossa autoria, *Parodie et Analyse du Discours* (2013) utiliza alguns excertos literários vindos da Idade Média francesa.

[5] Deve-se notar que, na língua portuguesa utilizada no Brasil**,** certas expressões que recorrem à religião católica em certos pontos do país (em Minas**,** por exemplo) perderam o sentido religioso: denotam apenas uma surpresa (boa ou má), tal como "Meu Deus!" ou o "Nossa". Este "Nossa" vem de Nossa Senhora e por vez é transformado, na língua falada**,** em um "Nó"... Uma expressão cujo uso foi desviado do sentido primeiro religioso é "Cruz credo!" que é frequentemente dito para expressar um grande espanto ou uma forma de sortilégio para proteger quem fala contra algum mal.

Finalmente, o terceiro motivo, que aqui destacamos, mais por sua ligação com a análise do discurso que praticamos, é que o apelo a Deus (e à corte celestial) poderia funcionar como uma boa estratégia para influenciar o destinatário imediato do texto literário, seu leitor ou ouvinte: sem dúvida, eis uma boa maneira de argumentar: apelar à autoridade divina. Existem muitas outras razões, é claro; aqui nos limitaremos a essas três.

Deve-se notar que, para pessoas inseguras, pobres, vivendo do dia a dia, sem nenhuma instrução, sem nenhuma expectativa de futuro, como acontecia com a maior parte dos camponeses, era tranquilizante pensar que havia uma certa estabilidade no mundo e que esta era mantida por um Deus onipotente. Isso fatalmente implica no fato de que não ter que escolher esse ou aquele rei ou Senhor lhes fosse talvez cômodo, por mais triste que isso possa parecer hoje. O conformismo católico reforçava não só o poder da Igreja junto aos reis e Senhores feudais como também era um campo fértil para que esta instituição religiosa catequizasse cada vez mais os seus fiéis, ensinando-lhes obediência e respeito às leis estabelecidas pelos governantes que ela apoiava.

Ainda nessa Introdução, queremos ressaltar que nenhum dos fragmentos das produções literárias aqui utilizados, foi considerado por seus autores (ou pelos leitores/ouvintes da época, acreditamos) como uma narrativa pertencente a um mundo surreal, fora da realidade. Como nelas aparecem o diabo, um santo que fala com os humanos, um anjo enviado por Deus com uma carta que Ele próprio escrevera, poder-se-ia pensar que os autores usavam e abusavam do "maravilhoso". No entanto, devemos estar atentos para isso. Na Idade Média, os acontecimentos maravilhosos eram vistos e qualificados pela Igreja a seu modo, o que difere é claro, de nossa visão atual do "maravilhoso".

Para melhor explicar a questão, é preciso escutar um historiador: Le Goff (2006, p.114-115) explica que, no início da Idade Média francesa, nem todas as pessoas eram cristãs, havia muitas crenças e cultos a vários deuses e a elementos da natureza, como árvores, por exemplo. Para ser mais aceita na mente dos recém-convertidos, a Igreja decidiu que só os santos (depois de mortos)

poderiam também realizar milagres[6], a mando de Deus é claro. Isso já estabeleceu uma diferença entre os prodígios dos santos cristãos e as mágicas de feiticeiros não-cristãos.

Mas, como o povo já tinha muitas crenças arraigadas em seu imaginário religioso, considerado em seu sentido amplo, a Igreja decidiu que, para lutar contra esse "paganismo", dois modos se faziam necessários: (i) destruir estátuas, objetos de culto (mesmo árvores que não foram poupadas!)[7]; (ii) transformar certos locais propícios ao culto pagão em locais de culto cristão: foi este o caso de certas fontes ou lagos. Sabe-se que feiticeiras e seres misteriosos amam a água e narrativas medievais sempre os mostram perto ou em contato com esta. Nesse sentido, várias produções literárias do grande escritor medieval do século XIII, Chrétien de Troyes, mostram como a água e suas fontes favorecem ou guardam feitos mágicos onde o "maravilhoso" confunde-se ou imbrica-se, de forma natural, com aquilo que poderemos chamar de "cristianamente correto"...

A esse propósito, gostaríamos de aqui lembrar uma narrativa que mistura o não-cristianismo ao cristianismo. Em uma antiga compilação feita por Pepita de Leão (1944, p. 9-12) encontramos uma bela lenda sobre uma das esposas de *Charlemagne* ou Carlos Magno, primeiro Imperador dos Romanos (800) até sua morte[8]. A lenda gira em torno de uma suas esposas, a que se chamava Fastrada e que realmente existiu (783-794).

Diz essa lenda que Carlos Magno construiu uma igrejinha às margens de um belo lago, em um local chamado Aix-la-Chapelle. Como amava muito esta capela e sempre vinha nela se recolher, contribuiu para que o local fosse aos poucos crescendo, até se tornar uma cidade[9]. Mas, por que o rei tinha tal apego ao local? É que o

---

[6] Os santos funcionavam como um canal de comunicação entre os seres humanos e Deus.

[7] Tal furor religioso dos católicos da época não deixa de nos lembrar o furor de membros de certos membros religiosos fanáticos de outra religião, nos dias de hoje, que destruíram todo um belo legado de monumentos na Síria. O que vem provar que "furor" e "religião" não podem se combinar nunca.

[8] Além de ter sido também Rei dos Lombardos a partir de 774 e Rei dos Francos (a partir de 768).

[9] Aix-la-Chapelle é hoje uma cidade que se situa na Alemanha. Lembremo-nos que a configuração do mapa da Europa na época de Charlemagne era bem diferente da atual.

Arcebispo Turpin, um de seus paladinos, percebeu que Carlos tinha uma ligação obsessiva com sua esposa Fastrada, misteriosa princesa oriental, o tempo em que ela junto a ele viveu e mesmo depois de ter morrido. O imperador não saía mais de perto do corpo da falecida e negligenciava os negócios importantes de seu governo. Turpin, que já desconfiava de Fastrada, enquanto ela era viva, lembrou-se de que ela usava sempre um estranho anel: ora, depois de morta, tal anel não estava mais em seu dedo. Em um momento de distração de Carlos, Turpin procurou o misterioso objeto no corpo da princesa morta e descobriu que ela o havia guardado em sua boca, na certa quando sentiu que ia morrer. Turpin desconfiou assim que o anel tinha um sortilégio e que era isso que mantinha Carlos preso a esta mulher. Para quebrar o feitiço, o arcebispo atirou o anel nas profundezas de um lago. Imediatamente Carlos se esqueceu da morta! Porém, ao passar pelo lago (em cujas águas profundas repousava o anel...) sentiu uma atração inexplicável pelo local. Daí ter ali feito edificar uma capela.

Temos aí, a presença do maravilhoso oriental, com seus feitiços e mistérios vindo se fundir no cristianismo. Tal como o desejava a Igreja. Foi assim que ela reagiu diante de fatos que não podia explicar e aceitou até a existência de animais fantásticos (dragões, unicórnios) que estavam por demais arraigados na imaginação do povo. Segundo as palavras de Le Goff, a Igreja

> [...] encontrou um palavra para designar esse imaginário pagão e esses seres que oscilavam entre os dois imaginários [o pagão e o cristão], ou seja o "maravilhoso". Sem nenhuma dúvida, o maravilhoso era inferior ao milagre: ele não tinha seu caráter sagrado, religioso. Ao contrário disso, ele conservava a ideia de uma realidade sobrenatural, que era na maior parte das vezes, invisível, mas que podia também permitir aparições, como acontecia com os anjos e demônios [do imaginário religioso cristão]. (LE GOFF, 2006, p. 115, trad. nossa)

Em resumo, o termo "maravilhoso" restringiu-se a prodígios não explicados mas incorporados à Igreja. Nos excertos do *corpus* selecionado, tudo o que há de extraordinário deve-se a "milagres" cristãos. Os escritores que os narravam agiam como se tudo fosse

natural e normal: a conversa de um homem com o diabo, a aparição de um santo e finalmente uma carta escrita por Deus e trazida a um humano por um de seus anjos.

Finalmente, cabe ainda dizer que o *corpus* que ilustra este capítulo de coletânea foi por nós inteiramente retirado do livro organizado por Berthelot e Cornilliat, intitulado *Littérature - Moyen Age et XVI siècle* (1988, p. 55, 61, 62 e 75-76).

1- O *corpus*: exposição dos fragmentos e mais alguns comentários sobre a Idade Média

Como já foi dito, no mundo ocidental europeu, na alta Idade Média francesa, a religião dominante era o catolicismo e o culto devia ser feito a Deus, Jesus e à Santíssima Trindade, bem como a Maria, aos santos e aos anjos celestiais... O clero ensinava o povo a amar um só Deus, que no entanto se dividia em três, a santa Trindade: nela havia Deus o Pai, Deus o Filho (Jesus) e o Espírito-Santo. O povo recorria a um ou a outro, conforme seus pedidos e necessidades. Segundo Le Goff, Deus

> [...] era uma espécie de comandante, um pouco distante e também um juiz severo; Jesus, ao contrário, era o grande confidente de todos; e o Espírito Santo era quem concedia aos indivíduos e às associações religiosas [...] a devoção, a piedade, a fé que lhes permitia esperar a salvação, isto é, a vida eterna no além. (LE GOFF, 2006, p. 92, trad. nossa)

Na mente da Igreja e daqueles que a ela se converteram, os estrangeiros que não professassem seus dogmas eram considerados como seres ímpios, que deviam ser combatidos ou, pelo menos, convertidos. De modo geral, os "outros" (bárbaros e povos orientais) eram vistos como "infiéis" (*infidèles*).

Sem dúvida, trata-se de um problema que mostra o alto grau de intolerância que está nas bases da criação do mundo europeu. Isso vem de longe e poderia explicar em parte a existência de tantas guerras nos dias de hoje, em pleno século XXI. Por maior boa vontade

daqueles que sempre tentaram se colocar acima das infrutíferas querelas religiosas e que sempre lutaram pela igualdade entre os povos, pautada no respeito às diferenças, o menosprezo por tudo que difere daquilo que a sociedade ocidental colocou como protótipo do belo ou do normal (cor da pele, costumes, cultura, religião) continua ainda a vigorar no mundo, ainda que isso seja hoje combatido por aqueles que pregam a igualdade tanto cultural quanto genérica dos seres humanos.

Na França, a laicidade que mostrou-se tão atuante desde os últimos anos do século XIX e que tão bons resultados produziu[10], parece ter se esfacelado um pouco, pois entramos em uma era de crises identitárias na qual cada grupo quer defender o seu modo de ser e pensar contra o do "outro", visto como invasor ou usurpador. Um retorno, de certo modo, à Idade Média...

Sem mais tardar, observemos os excertos escolhidos para ilustrar este capítulo.

O primeiro deles se deve ao poeta medieval Rutebeuf; foi escrito na segunda metade do século XIII, mais precisamente em 1262. Trata-se do "Milagre de Teófilo". O tema é a sempiterna luta do homem entre o Bem e o Mal.

> (a) *Após um pacto feito com o misterioso Saladin, que o incita a renegar Deus, Teófilo (ou seja, o futuro São Teófilo, pois aqui estamos diante da vida de um santo) reflete sobre as consequências de seu ato.*
>
> "Ah! Infeliz de mim, o que vai me acontecer? Devo ter perdido o bom senso para agir assim. O que farei agora, pobre de mim? Se eu renego São Nicolau, São João, São Tomé e Nossa Senhora, o que espera minha pobre alma? Ela será queimada no fogo do negro inferno. Ela terá que ficar lá. É uma habitação horrível, é verdade. No fogo eterno não existem pessoas amáveis, mas, ao contrário, gente má, pois são diabos: ser mau faz parte de sua natureza; e sua casa é tão

[10] Como por exemplo a escola laica que o ministro da educação Jules Ferry implantou na França, em 1880. Todos tinham direito ao ensino gratuito e livre de dogmas religiosos.

> obscura que ali não se vê jamais o sol brilhar, é um poço cheio de lixo. É para lá que eu irei. [...] Deus me expulsará de sua casa; e com razão. [...] Mas, ele [Saladin] diz que me fará recuperar minha fortuna e meus bens. Ninguém nunca vai saber de nada [sobre o pacto que fiz]: eu o farei. Deus só me fez mal: nunca mais vou servi-lo. Estou decidido a prejudicá-lo: serei rico, agora que estou pobre; se Deus me detestar, eu também o detestarei, assim estaremos quites, [isso] se Saladin me der tudo o que me prometeu."

Saladin intercede junto ao diabo para tentar ganhar a causa de Teófilo:

> "Um cristão veio me procurar e eu estou defendendo sua causa; pois tu não és meu inimigo... Estás me ouvindo Satã? [...] Eu lhe prometi quatro vezes o que ele perdeu: faz sua essa promessa, pois ele sempre foi um homem muito honesto. Torne-o mais rico do que era. Dê-lhe riquezas sem fim...[...] venha já, porque sua demora me enfastia, eu te espero. [...]"

Então, chega o diabo e diz:

> "Tu me explicastes bem o que era necessário: aquele que te pediu tantas coisas não se esqueceu de nada; [desse modo] tu me obrigas a realizá-las." (RUTEBEUF, *Le miracle de Théophile*. In: BERTHELOT et CORNILLIAT, 1988, p. 55)[11]

Pouco se sabe sobre o poeta que assina esta obra. Como Rutebeuf não tinha sobrenome, supõe-se que era alguém pobre e sem nobreza de berço. Assim, como acontecia na época, imagina-se que ele sempre ou quase sempre trabalhou "por encomenda" para aqueles que apreciavam seu talento e tinham condições de recompensá-lo financeiramente. Rutebeuf passou por fases diversas e sua vida alternava entre fasto e pobreza. É interessante notar que, em várias de suas composições literárias, seus personagens, como ele, passam por fases de prosperidade e felicidade alternadas a fases de pobreza e

[11] É preciso esclarecer que o texto supracitado, em sua versão original, foi escrito em versos, ainda que aqui Berthelot e Cornilliat (1988, p. 55) apresentem-no em sua transcrição para prosa.

amargura. Sem chegar ao extremo de dizer que essa obra é autobiográfica, podemos afirmar que, como sempre acontece, aquele que narra uma história (mesmo se ela estiver sob a forma de versos) sempre deixa algo de si, de seu cotidiano em sua produção escrita.

Entre as variadas composições atribuídas a Rutebeuf, figuram algumas que se inserem no gênero hagiográfico, que era bastante usual e procurado por leitores ou ouvintes de sua época. Assim, o primeiro segmento do *corpus* faz parte da narrativa ou da história de vida de um santo católico, São Teófilo. Como quase todos os santos, ele foi submetido a tentações e por vezes a elas sucumbiu.

Podemos notar que, no imaginário cristão da época, o grande temor do povo em geral estava no fato de morrer em pecado e perder a alma para o diabo: em lugar do paraíso celestial, ir para o inferno arder nas chamas eternas. Rutebeuf deixa isso bem claro no diálogo interior travado por Teófilo, personagem dividido entre o Mal e o Bem: ele acredita que ao deixar a pobreza na qual se encontra, ou seja, voltar a ser feliz e próspero no aqui e agora, acarretará na perda de sua alma, pois infringirá às leis da Igreja, já que recorreu a um mago (Saladin) que se comunica diretamente com o diabo para dele obter os benefícios solicitados por Teófilo: voltar a ser rico. Enfim, como Teófilo acabou por tornar-se santo da mesma Igreja que abjurou, é fácil perceber que, em algum momento de sua vida (contido na narrativa de Rutebeuf, mas, não apresentado aqui) arrependeu-se do pacto que fizera com o Mal e conseguiu o perdão divino.

Vejamos, a seguir, o segundo excerto, retirado da obra de Jean Bodel. Há dúvidas quanto à data exata de sua aparição, talvez no final do século XII ou por voltas de 1210, já no século XIII. O trecho que traduzimos abaixo traz um excerto do *Jeu de saint Nicolas* (Jogo de São Nicolau) e tem a forma de uma troca dialogal entre um santo e três jovens ladrões um tanto quanto ingênuos, que têm como cognomes: Pincédé, Cliquet e Rasoir.

> (b) *O "Jogo de São Nicolau" faz parte de um subgênero da época, conhecido como "Milagre" (BERTHELOT; CORNILLIAT, 1988, p. 61, trad. nossa). Os "milagres" relatavam geralmente histórias ligadas à religião e não hesitavam em fazer apelo ao maravilhoso. Deve-se ressaltar que, para os autores supracitados e, sobretudo, para*

Berthelot (que traduziu essa obra do francês antigo para o moderno) o tema deste Milagre foi inspirado por uma lenda grega, do século X. Jean Bodel usa a mesma história de tal lenda, mas ele a moderniza, nela deixando marcas de seu estilo. O autor em pauta amava o humor e mesmo um humor iconoclasta, irreverente, como é possível notar neste excerto.

"(São Nicolau acorda os bandidos adormecidos)

São Nicolau. – Malfeitores, inimigos de Deus, levantem-se. Vocês já dormiram mais que o suficiente. Vocês serão enforcados, sem nenhuma esperança de salvação: provocaram sua própria desgraça, roubando o tesouro e o dono da albergue [também] agiu mal acolhendo vosso feito.

Pincedé. – Mas o que se passa? Quem nos acorda? Deus! Eu dormia tão bem!

São Nicolau. – Filhos de uma puta, vocês vão todos morrer, a forca já está pronta; vocês irão perder a vida se não seguirem meu conselho.

Pincedé. - Grandioso Senhor que nos assombrastes, quem és tu para nos passares assim tanto medo?

São Nicolau. - Rapaz, eu sou São Nicolau, que coloca no bom caminho os que dele se desviaram. Voltem atrás, devolvam o tesouro do rei! Vocês cometeram um grande crime, quando entraram nesse negócio. A imagem que estava colocada em cima do tesouro estava lá para protegê-lo. Recoloquem-na, com cuidado, lá onde estava. Recoloquem [também] o tesouro em seu lugar, se vocês dão valor à vida, e a imagem sobre ele. Agora, vou-me embora.

(os ladrões)

Pincédé. – *Per signum sancte crucifix*! Cliquet, o que acha disso? E você, Rasoir, o que me diz?

Rasoir. – Por minha fé e para minha grande tristeza, parece que esse Senhor falou a verdade.

> Cliquet. – E eu sinto também uma grande dor por causa disso [devolver o tesouro], mas, nunca tive tanto medo de alguém como agora."
>
> (BODEL, *Jeu de Saint Nicolas*, versos 1274 a 1313 (≈1200), in: BERTHELOT; CORNILLIAT, 1988, p. 61-62, trad. nossa.)

Cabe esclarecer que o tesouro roubado era de um rei pagão e que ele estava protegido pela estatueta de uma entidade pagã; São Nicolau era considerado como protetor dos estudantes, logo, dos jovens, ingênuos, sem experiência, e que agiam sem pensar, como aconteceu no caso dos três ladrões.

Finalmente, observemos o terceiro excerto. Ele foi escrito por Gautier d'Arras, no *Romance de Eracle* ou *História de Héraclius*, em 1177. Trata-se também de uma antiga história, que Arras retomou e sobre a qual praticou uma tradução bem livre. Eracle seria aquele que recuperou a verdadeira cruz do Cristo, que estava nas mãos dos infiéis (op. cit., p. 76-77) e a levou para Jerusalém. "A infância e até mesmo o nascimento de Eracle são narrados sob o prisma do prodígio, aqui interpretado como uma série de milagres cristãos" (BERTHELOT e CORNILLIAT, 1988, p. 76). Eracle teve como pais um casal cristão romano, que era estéril. O filho desse casal representa, pois, uma graça divina, um milagre. Eracle veio ao mundo com um destino já traçado pelo poder divino. Mostra assim uma coragem fora do comum "e assim será notado pelo imperador de Constantinopla." (op.cit.)[12].

[12] Maiores informações podem ser obtidas em: SOUZA, Guilherme Queiroz (2014), autor de uma tese intitulada *A recepção do mito de Heráclio por Gautier d'Arras*. No resumo de seu trabalho o pesquisador explica que "[...] em *Eracle* (fim do século XII), romance octossilábico tripartite (6570 versos), Gautier adaptou a trajetória biográfica do soberano bizantino, do nascimento à morte. Especialmente na terceira parte da obra, o autor baseou-se na *Reversio Sanctae Crucis*, texto litúrgico que popularizou o mito heracliano no imaginário cristão ocidental. Na *Reversio*, [...] celebram-se o triunfo de Heráclio contra os persas e a recuperação da relíquia da Santa Cruz e de Jerusalém."

(c) O *Romance de Eracle*

A dama que concebeu seu filho
Colocou-o no mundo no dia devido
E saibam que ela o teve em uma hora
Que exceto Deus nenhum homem nunca o soube,
E que a criança foi a mais bela coisa
Vista por um homem dessa terra.
Eles chamaram-no de Dieudonné (dádiva de Deus)
Porque Deus o havia dado.
Em seguida foi batizado
Eracle, foi o que eu ouvi dizer.
No terceiro dia depois de seu batismo
Chegou-lhe uma carta bem fechada;
Deus nosso Senhor a havia transmitido
Por intermédio do santo anjo que a colocou
No berço onde a criança estava deitada.

(GAUTIER D'ARRAS, *Roman d'Éracle*, vers 219 a 233 (1177), in: BERTHELOT; CORNILLIAT, 1988, p. 76, trad. nossa.)

Como foi dito, o jovem Eracle realizará atos prodigiosos que Arras se encarregará de narrar. Como aconteceria anos depois, em um conto de fadas (por exemplo, o conto da Bela Adormecida, dos Irmãos Grimm, posteriormente, retomado por Perrault), o bebê recebe dons especiais e extraordinários quando nasce. A diferença desse romance para o conto é que nele não são fadas quem dão dons à criança; aqui é Deus quem lhe lega poderes, mas sempre com um fim preciso: fazê-lo recuperar a cruz de Cristo e depois dar-lhe o trono de imperador de Bizâncio. A mãe de Eracle está bem consciente de que a criança é predestinada e a educa com grandes cuidados. Desde que Eracle (aos 5 anos) sabe ler, ela lhe passa a carta divina, cuja leitura dá grande alegria ao menino, conforme nos narra Arras no prosseguimento do Romance.

2- Um olhar discursivo lançado sobre o *corpus*

Antes de tudo, o que dizer do ponto de vista sociológico da sociedade medieval onde tais obras foram produzidas? Elas refletem uma visão dos escritores sobre o mundo em que viviam: mundo no qual a Igreja era soberana e onde inúmeros fatos inexplicáveis eram atribuídos a Deus... ou ao diabo.

Nessa sociedade, como já foi dito, verifica-se a supremacia da Igreja Católica na vida do povo, que era dividido em hierarquias. Na primeira e mais importante figuravam o rei ou soberano e sua corte; na segunda, os vassalos que possuíam uma terra legada pelo rei e que a ele deviam uma obediência cega. A terceira era aquela constituída pelo que agora chamamos de "povão": os servos, camponeses e pequenos artesãos. Acima de tudo e, mesmo do rei, estava Deus e sua imperiosa e arbitrária vontade. O clero tinha, pois, onde se apegar para propagar suas ideias ou melhor que isso, impô-las como *modus vivendi* para todos. Os bons seriam recompensados (mas, após a morte). Os maus, naturalmente, iriam arder no inferno.

A vida nessa sociedade obedecia a padrões rígidos. Porém, por vezes, os autores de textos literários tentavam deles escapar e o faziam por meio da ironia, da paródia ou da derrisão (MACHADO, 2006, 2013). A nosso ver, temos aí uma prova de coragem ou de audácia de tais escritores, já que uma grande maioria escrevia sob encomenda de nobres senhores, que não queriam ler ou ouvir críticas sobre os temas que solicitavam. A liberdade de criação dos escritores (artistas em geral) era submetida a uma dura prova...

Nos três excertos agora apresentados, somos confrontados a estilos de escrita diversos. O excerto (a) é o mais clássico de todos e deu origem a vários outros escritos, como o famoso *Fausto,* de Goethe (1832), história do homem que vendeu a alma para o diabo. Aliás, sempre achamos curioso – e um pouco cômico – esse grande mercado de compra e venda de almas, que, por sinal, era muito comentado no imaginário cristão da Idade Média. O patrão do mercado, o chefe-mor deste comércio, era o diabo. "Venda-me tua alma e eu te darei em troca riquezas e felicidades durante toda tua vida terrena" parecia ser seu mote persuasivo.

Um imaginário cristão tão maniqueísta, dividiu pois as crenças, temores e esperanças do homem medieval: de um lado havia o Bem, com sua corte de sacrifícios diversos na vida terrestre; do outro havia o Mal, acompanhado de prazeres terrenos, alguns mesmo proibidos pela religião... mas com o inferno no fim do caminho. O homem não tinha escapatória: ou escolhia uma vida eterna ao lado de Deus e seus santos ou optava pelo sofrimento sem fim ao lado de Satã e sua corte. Tudo dependia da prática social do ser humano, de sua obediência aos dogmas religiosos da Igreja. Ele podia até ser um assassino ou melhor dizendo, um matador de infiéis, sem problemas alguns de consciência. É o que vemos, por exemplo, nas "guerras santas" [13] como aquelas empreendidas por Carlos Magno e seus paladinos na famosa obra literária *Chanson de Roland* (*Canção de Rolando*), de 1070. Ora, se era Deus quem ordenava ao homem medieval convertido ao cristianismo de matar o "outro", ele o eliminava com bom gosto e com a certeza de estar ganhando pontos a seu favor na contabilidade celestial. Tal é a estranha lógica da Igreja, que foi introduzida na cabeça dos cristãos. Talvez para amenizar um pouco a força brutal dessa dicotomia, a Igreja criou o purgatório: lugar onde as almas dos menos bons – após vários sofrimentos – podiam ainda se recuperar para alcançar os céus.

O excerto (b) é o mais irreverente de todos. O mais simpático e humano talvez... O (c) é marcado pelo poder real acordado por Deus aos futuros reis e soberanos, que desde cedo recebiam um tratamento especial.

Examinemos cada um deles.

(a) Antes de tudo, devemos dizer que a primeira coisa que nos chamou a atenção neste segmento foi o nome dado ao mago, ao interlocutor direto do diabo: Saladin, nome oriental. Ora, tal figura está ligada ao misticismo, à feitiçaria, enfim ao diabo. Ele é um mediador entre as "compras" ou o "comércio" deste, no vasto mercado de venda das almas contra os prazeres terrestres. Por ocupar uma posição nada louvável aos olhos da Igreja católica, o personagem

[13] Chamamos a atenção para a combinação absurda do sintagma em questão. Uma guerra é algo desumano, horrível. Como pode ser "santa"? Por que um grupo de homens acredita que sua religião é melhor que a do "outro" e, logo, Deus estará com ele?

em questão não poderia ser francês: Saladin é, pois, o "outro", o homem vindo do Oriente, lugar privilegiado dos infiéis ou ímpios. Não podemos dizer que o escritor é preconceituoso por associar um oriental ao diabo. Não, ele está em um período longínquo e ao escrever reproduz sentimentos ligados aos pensamentos de seu povo, de sua cultura. Ele retrata o imaginário cristão de sua época e ao fazê-lo nos faz entrever como os europeus viam os povos do Oriente: de modo misterioso, pois pouco sabiam deles e como o desconhecido sempre causa um certo receio... de modo negativo.

Outra coisa que nos chamou a atenção no excerto (a) foi o trecho que mostra o solilóquio de Teófilo. Nelo percebemos a profundidade de reflexão de um ser humano ao pesar os prós e os contras de uma decisão que deve tomar. Usamos o termo "solilóquio" apenas pela forma: na verdade o que temos aqui é um diálogo entre os "eus" de um homem, ser dividido, por sua própria natureza. Deve-se notar que um desses "eus" já concorda com a decisão implacável de Deus a seu respeito: Teófilo será castigado e isso está na ordem das coisas. No entanto, o outro "eu" revolta-se contra essa divindade que agora não o socorre e só lhe dá mágoas. Isso aparece no enunciado "Deus só me fez mal: nunca mais vou servi-lo". É como o grito de um servo dedicado contra seu Senhor feudal, que sabe que este trabalha mas não lhe dá o devido valor.

O solilóquio atinge assim a dimensão social da Idade Média, ultrapassando as dúvidas religiosas de um futuro santo. Aí notamos um dos grandes talentos de Rutebeuf, enquanto escritor: nas entrelinhas desse trecho, há o esboço do homem pobre e servil da Idade Média, esmagado por hierarquias que não lhe permitem subir na vida.

De certo modo, a revolta de um dos "eus" de Teófilo é também reveladora do senso de irreverência humorística do escritor. Assim, quando o personagem afirma "se Deus me detestar eu também o detestarei e assim estaremos quites", temos aí um desafio à divindade que revela a insolência de um escritor medieval que sabia, por experiência própria, o que era equilibrar-se entre a pobreza e a riqueza.

Acreditamos que também exista a presença do humor na resposta do diabo ao apelo de Saladin: "Tu me explicastes bem o que

era necessário: aquele que te pedia tantas coisas não se esqueceu de nada". Logo, para o diabo, tudo já foi dito e redito: como Deus (mas menos rígido) ele também tem o poder de captar a essência do ser humano, sua busca de felicidade na terra. A franqueza rude desses personagens parece também esconder certa derrisão. Saladin está a usar toda a sua retórica para convencer o diabo, mas em certo ponto de sua fala não hesita em dizer que já está cansado de esperar pelo diabo: ou ele aparece ou... perderá um bom negócio (dentro do já falado "mercado de almas"). Enfim, como Teófilo desafiou Deus, Saladin desafia também o diabo.

O que se vê, de modo geral, é um diálogo entre os personagens e figuras religiosas. Os homens usam suas melhores palavras para dirigir-se à divindade celeste e ao diabo mas mantêm uma retórica nobre só até um certo ponto. De modo geral, o ser humano conclama a divindade (seja ela do Bem ou do Mal) a colocar-se em pé de igualdade com ele. A insolência desses seres, retratada pelo poeta face a uma Igreja toda poderosa não deixa de ter um sabor especial e revela mais uma faceta do homem medieval em sociedade: sua alegria, sua irreverência. Pois mesmo que o excerto (a) tenha um tom sombrio, macabro, no fundo ele não esconde o prazer do homem medieval, que não tem medo das palavras.

(b) Como já falamos em humor e vamos voltar ao assunto, acreditamos que aqui cabe não uma definição, pois o tema é vasto! Gostaríamos apenas de explicar como nós percebemos tal estado de espírito. Entre tantos que escreveram sobre o assunto, ficaremos com as palavras de Guirlinger:

> A palavra humor é inglesa, foram os ingleses que a inventaram, se não foram eles que inventaram a coisa em si. Trata-se de uma forma de pensamento inteligente que se compraz em apresentar a realidade mas tornando-a risível e, ao mesmo tempo, revelando seus paradoxos [...] (GUIRLINGER, 199, p. 40, trad. nossa)

Evidentemente, a encenação do humor através das palavras depende de cada escritor, de seu estilo e modo de escrever. Como por vezes humor e ironia se misturam, Guirlinger (1999, p. 41-42, trad.

nossa) procura explicar seu ponto de vista: "O humor é diferente da ironia. Se a ironia é a brincadeira por trás do sério, o humor é o sério por trás da brincadeira". E o mesmo autor ainda esclarece que "é preciso compreender que pelo humor não nos distanciamos daquilo com o que brincamos, muito pelo contrário, simpatizamos com o objeto de nossa brincadeira" (ib.).

Trouxemos para o excerto tal ponto de vista, pois, através dele, examinaremos as palavras de São Nicolau. O santo está ali, faz uma aparição milagrosa, a mando de Deus, como reza a Igreja. No entanto, seu modo de falar destoa do esperado. Antes mesmo de estudar o humor contido nas palavras do santo, cabe ressaltar a presença, no contexto da narrativa, da ironia de situação: "espera-se uma coisa e é outra que ocorre" (MACHADO BORGES, 1988, p. 150). É bem verdade que o discurso do santo começa de forma solene: ele se dirige a jovens bandidos com um rigor pomposo, recheado de ameaças. Sua fala é grandiloquente. No entanto, após a intervenção de um dos bandidos, Pincedé (pega-dados), que pouco liga para aquela eloquência toda, São Nicolau deixa de lado o tom solene e lança uma imprecação: "Filhos de uma puta, vocês vão todos morrer". Por que essa mudança de tom? Ora, o santo percebe que sua retórica nobre não surtirá nenhum efeito naquele auditório. Sábio argumentador, muda logo de tática e passa a utilizar a linguagem do povo. Aí sim, ele causa medo em todos.

O humor do santo revela-se quando Pincedé lhe pergunta quem é ele, agora com todo o respeito. Bonachão, São Nicolau lhe responde de modo simpático: "Rapaz, eu sou São Nicolau, que coloca no bom caminho os que dele se desviaram" e com essa entrada em cena, ele pode dar tranquilamente seus conselhos: os três meliantes devem devolver o tesouro e repor no lugar a estatueta que ali estava "para protegê-lo". Continua a falar mais calmamente e anuncia sua partida de modo informal "Agora já vou-me embora".

Nota-se, nas entrelinhas, o sorriso do santo ao falar da estatueta supostamente protetora do tesouro. Uma leitura mais completa mostraria ao leitor que tal estatueta era de um ídolo pagão. Logo, não tinha forças para proteger nada de ninguém. São Nicolau parece achar graça no fato mas, não desrespeita a estatueta e nem ordena aos jovens para destruí-la (como o fizeram alguns padres e reis

obcecados em provar que só a fé cristã tinha valor). São Nicolau prefere tratar o fato com humor.

Outra coisa que nos chamou a atenção na animado conversação santo *versus* três ladrões foi o uso de uma expressão em latim lançada por um deles, Pincedé: *Per signum crucifix!* Ou seja, "pelo sinal da cruz!". Isso mostra que todos eram católicos; daí a aparição do santo, o "milagre". No âmbito da narrativa, a expressão em latim parece-nos uma estratégia por parte do narrador, que dá assim mais vida ao seu texto, ao intertextualizá-lo. A expressão vem da missa, lembra Igrejas, vozes de padres. Nada melhor que isso para provar a força da Igreja na vida dos ladrões.

Mas o humor se manifesta de outra forma. Os três ladrões acordam entre si que é melhor seguir os conselhos do santo e devolver o tesouro. No entanto, todos lamentam sua perda! Nenhum exalta o milagre, a aparição do santo, os seus valiosos conselhos, o poder da fé! Todos lamentam, de forma muito humana, as riquezas que tiveram em mãos e o fato de ter que renunciar a elas...

Na verdade, como diz Cliquet, é o medo que os leva a tomar essa decisão: não a fé em Cristo. Por tais razões, o texto nos faz sorrir...

(c) O excerto final é mais clássico, mais pesado e os personagens não têm a profundidade dos outros de (a) e (b). Aqui há, aparentemente, pouca reflexão: os personagens agem como marionetes, seguindo a vontade de Deus. Este não foge ao seu papel de "comandante", visão que o imaginário da Idade Média tinha da divindade suprema, como já foi dito. Ele ordena e os seres humanos cumprem o que foi ordenado. É tudo. O humor aqui parece não ter lugar.

O curto fragmento de uma narrativa de vida ou da saga de um homem, aqui rapidamente analisado, faz parte de um texto maior, todo em versos, onde é retratada a vida de um ser humano excepcional, um dom de Deus à humanidade, já que é ele quem vai resgatar a cruz de Cristo das mãos dos infiéis (os palestinos, mais uma vez). Enfim, Eracle vai lutar muito, mas sua guerra é "santa", pois é comandada pelo Senhor Supremo a quem ele vai obedecer desde sua mais tenra idade.

O excerto é ilustrado ou se vê iluminado por dois milagres: em primeiro lugar, Eracle nasce de pais que eram inférteis. Em segundo lugar, um anjo deixa uma carta de Deus no berço do recém-nascido. E este, já com cinco anos de idade, pode ler tal carta; aliás, só seus olhos podiam fazer isso. Mas Eracle não é um santo: será um bravo guerreiro. Aqui Deus se serviu de um ser humano para realizar seus desígnios.

Em relação aos excertos precedentes, aqui temos uma história de vida contada com uma retórica imbuída de fé cristã. É uma história que mostra um dos grandes desse mundo, um eleito de Deus.

É lógico que tal tipo de narrativa devia agradar muito à Igreja. Vê-se que Arras segue sua lógica, ao contar que Deus escolhe quem vai governar, pois Eracle irá se tornar um imperador. Há um conformismo político que é preciso passar ao povo: a narrativa em questão segue esse caminho. A história é edificante e mostra o lugar dos poderosos na hierarquia medieval. Como já foi dito, isso visava evitar rebeliões. Eracle será imperador pois Deus assim o quis: ponto e basta.

O poder da Igreja na Idade Média ultrapassa pois as portas das locais de prece e torna-se bem político. Quanto mais o povo for pobre e ignorante melhor. Há todo um edifício de hipocrisia e falsa piedade construído pela instituição Igreja na Idade Média. Evidentemente, estamos generalizando**,** pois em seu meio devia haver bons elementos com fé em Deus e com o desejo sincero de ficar do lado do povo e mesmo se posicionar contra os mandos e desmandos dos poderosos.

No âmbito de uma análise discursiva, notamos em (c) um procedimento interessante, uma estratégia para envolver o leitor (ou ouvinte) na história narrada ou recitada/cantada sob a forma de versos. O escritor faz seu leitor nela entrar, tornando-se quase que um personagem ou uma testemunha dos fatos narrados. Assim o verso "E saibam que ela o teve em uma hora..." convida o leitor/ouvinte a seguir o raciocínio daquele que conta uma história de vida. Tal procedimento faz com que a troca ou interação discursiva seja sempre reativada, independentemente do tempo. Melhor explicando: houve uma troca na época em que a saga de Eracle foi publicada; muitas outras ocorreram depois. Agora, somos nós quem assumimos o papel de sujeito-destinatário desse curioso processo de renovação constante

do enunciado. Devemos tal ideia a Vuillaume (1990, p.29) que fala do processo de "ficção secundária" (op.cit.), ou seja: o escritor faz com que o narrador entre em interação direta com seu leitor e ambos com a história que está sendo contada. Esse tipo de ficção "cola-se" à ficção principal; no presente caso, a história de vida de Eracle.

Dissemos há pouco que, aparentemente, o excerto (c) não continha humor. Talvez não tenha esse elemento tal como aparece nos fragmentos (a) e (b). No entanto, acreditamos que a presença do narrador, que fala diretamente ao leitor para exprimir sua desconfiança face aos milagrosos fatos que envolvem a vida de Eracle, pode provocar-nos um sorriso. Examinemos os versos "Em seguida foi batizado // Eracle *foi o que ouvi dizer*" (grifos nossos). Assim agindo o narrador: (i) escapa da cega credulidade religiosa com que muitos devem ter acolhido tal saga ou (ii) ele se protege: sua narrativa nada mais é, no fundo**,** que o relato de uma outra.

O que é bem verdade, literalmente falando. Gauthier d'Arras, conforme nos explica Souza (2014) baseou-se em outra antiga obra para escrever seu *Roman d'Éracle*[14]. Logo, se seu texto contém fatos inverossímeis não é por sua culpa! Aí reside uma postura insólita do escritor: a de alçar seu narrador à qualidade de personagem e a de marcar que**,** já naquela época, o autor era um e o narrador da história era outro...

Sem dúvida o poder da Igreja, de Deus e de seus santos foi bem difundido pela literatura da Idade Média. No entanto, para nosso *corpus* escolhemos três excertos de textos entre tantos outros. Curiosamente, eles vieram novamente confirmar uma percepção por nós já exposta em um capítulo de livro (MACHADO, 2006, p. 247-257): a de que na longínqua Idade Média, por muitos chamada de idade das trevas, com suas superstições, doenças, diferenças sociais, etc. ainda havia lugar para o riso e para o humor mesmo em textos literários que se referissem à sacrossanta instituição eclesiástica.

[14] Ver nota número 11.

Algumas palavras para concluir

Ao começar este capítulo de livro dissemos que tentaríamos melhor compreender as relações e as identidades que os escritores de nosso *corpus* deixaram ver ou entrever ao conceber suas narrativas e seus personagens. No entanto, ao chegar ao fim do capítulo vimos que essa promessa foi um pouco precipitada: o conceito de identidade é por demais fluido e mutante para podermos captá-lo após a leitura/análise de apenas algumas linhas dos três autores medievais que nos acompanharam ao longo dessas páginas. Como diz Bauman (2005, p. 19) "As identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas à nossa volta". Em nosso caso, as "pessoas à nossa volta" seriam os escritores e nós mesmos como suas leitoras e analistas de seus discursos.

Bauman (2005, p. 26) na entrevista que concedeu a Benedetto Vecchi, em 1925, e que deu lugar ao livro Identidade, ao refletir sobre essa questão complexa, lembra-se de alguns ditos de Jorge Luis Borges. Por uma coincidência, as ideias do escritor argentino evocadas por Bauman (op. cit.), podem também aplicar-se aos escritores medievais que ousaram transgredir certas normas, pois Borges fala da complicada situação daqueles que devem realizar uma tarefa "que não é proibida para outros homens, mas proibida para eles". E Borges cita (apud BAUMAN, 2005, p. 26) o caso de Averróis quando tentou traduzir Aristóteles para o árabe. "Confinando ao círculo do Islã" como diz Borges, Averróis deve ter tentando imaginar "o que é uma peça teatral sem jamais ter suspeitado do que fosse um teatro" (op.cit.).

Assim, o exercício retórico praticado pelos escritores medievais que buscavam alguma autonomia crítica para falar de seus personagens era obtido por meio da inclusão da ironia e do humor. O que não era nada fácil, pois deviam manter uma escrita que agradasse àqueles que a tinham encomendado o que, *a priori*, não comportaria visões ou comentários críticos do escritor.

Assim, há tarefas difíceis e acreditamos que a proposta no início deste capítulo é uma delas. Assim, talvez fosse melhor falarmos de "pistas" que os escritores em pauta deixaram em seus discursos e que podem nos conduzir a algumas características de suas personalidades. Melhor explicando: iremos apenas aproximarmo-nos

do conceito de identidade e ainda de modo bem suave ou, como se diz em francês, *en passant*...

Segundo Kaufmann (2004, p. 124, trad. nossa), para o indivíduo em geral, "A vida verdadeira é feita de vários papéis que lhe oferecem a possibilidade de refazer sempre seu repertório de identidades." Vemos aí que o sociólogo considera tanto os papéis sociais quanto os papéis não-sociais como elementos que contribuem para a formação identitária de um indivíduo. Essa ideia se coaduna com as ideias do criador da Teoria Semiolinguística que sempre considerou que, em um texto escrito, o autor (ou sujeito-comunicante) ao dar a palavra a um narrador (ou sujeito-enunciador) pode assumir uma grande quantidade de papéis ou de encenações linguageiras, como se sua vida, no fundo, fosse um teatro (MACHADO, 2001, p. 50).

Nessa ótica, a identidade

> [...] fabrica continuamente um sistema unificado de valores, que funciona sob a forma de uma grade de percepção do mundo, dando sentido ao pensamento e à ação, utilizando para isso imagens, que se constroem sempre pela redução do real. Redução às vezes extrema, e que pode mostrar apenas alguns traços ou ideias muito simplificadas (Dortier, 2002, *apud* KAUFMANN, 2004, p. 110)

Foi ao ler a citação acima que percebemos nitidamente que nós não teríamos como escapar dessa simplificação se quiséssemos aqui abordar o conceito de identidade dos três autores medievais com os quais aqui trabalhamos. Fomos também influenciadas pelo seguinte enunciado: "O indivíduo é o produto de uma história da qual ele busca tornar-se o sujeito" (GAULEJAC, 1999, p. 92, trad. nossa)

O que tentaremos aqui será pois mostrar algo que possa destacar os autores medievais com os quais trabalhamos, neste capítulo, de outros. Algo que possa caracterizá-los no contexto dos excertos aqui mostrados. Enfim, tentaremos vê-los como indivíduos de um determinado período histórico que buscaram por meio de seus escritos, deixar algo de si, de sua situação como escritores e seres sociais. Assim, talvez fosse melhor falarmos de "pistas" que os

escritores em pauta deixaram em seus discursos e que podem nos conduzir a algumas características de suas personalidades. Melhor explicando: iremos apenas aproximarmo-nos do conceito de identidade e ainda de modo bem suave ou, como se diz em francês *en passant*... Estamos conscientes que, assim agindo, estaremos formulando apenas breves percepções no domínio identitário.

Assim, o excerto de Rutebeuf parece-nos conter vestígios de sua vida ou, ao menos, marcas de sua experiência de vida, que vão se colar na pele do personagem Teófilo, com sua identidade complexa, não fechada, sempre em construção. A reflexão que Rutebeuf faz passar para a voz de Teófilo é bastante profunda para um personagem medieval. Tal personagem é pois fruto da construção bem elaborada de um escritor que tem consciência da duplicidade humana. Ora, quem assume esse tipo de ideias não vê a vida como um monobloco bem ordenado pela religião e pelo poder instituído, mas, ao contrário, tem a sutileza de enxergar um mundo ondulante, fluido, deslizante.

Bodel, em sua vida real, sofria de lepra, a terrível doença da Idade Média, que transformava os pobres doentes em párias isolados do mundo. Além disso, o imaginário medieval acreditava que os leprosos estavam a receber um castigo divino, por causa de algum grande pecado cometido em vida. No caso do pobre Bodel, sua doença o impediu de partir para as Cruzadas; ora, se pudesse ter ido, segundo as crenças religiosas da época, ele teria obtido indulgência plena. O excerto aqui apresentado foi feito antes que o escritor escrevesse um belo poema no qual dá seu adeus à sociedade para se retirar do mundo, ou seja, ir para um leprosário. Mesmo assim, Bodel era alguém – vê-se pelo excerto – que amava os jogos de palavra, os implícitos irônicos, enfim tinha o dom de fazer humor e de ironizar. E assim, ele deixa entrever que na sociedade de seu tempo havia também lugar para a crítica alegre.

Arras, o autor da saga de Eracle, – pelo menos no excerto escolhido – mostra-se mais enigmático, ele não se expõe como os outros. Seu modo de escrever (e por consequência, de viver) seria mais conforme ao que se esperava de um escritor medieval? A questão demanda um outro artigo. Em todo caso, ele não passou à posteridade como um poeta maldito (caso de Rutebeuf) ou como o poeta leproso (caso de Bodel).

Seja como for, os escritores medievais que ilustraram este texto amavam brincar com as palavras (caso de Rutebeuf e Bodel) ou com a organização textual e narrativa (caso de Arras). E assim puderam criar, cada um a seu modo, diferentes mundos ou espaços por onde fizeram circular diferentes personagens. Tentamos observá-los pelas frestas desses mundos de papel na tentativa de entender/decifrar um pouco de suas identidades e de seus comportamentos diante da religião que os envolvia e que de certo modo, influenciava seus escritos. Mas não totalmente, esperamos! Os verdadeiros artistas devem sempre ser homens livres.

Referências

BAUMAN, Z. [1925] *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar editor, 2005.

BERTHELOT, A. et CONILLIAT, F. *Littérature. Textes et documents. Moyen Age et XVIe siècle*. Collection Henri Mitterand. Paris: Nathan, 1988, p.55, 61, 75-76.

CHARAUDEAU, P. *Langage et Discours*. Paris: Hachette, 1983.

CHARAUDEAU, P. *Grammaire du sens et de l'expression*. Paris: Hachette, 1992.

GAULEJAC, V. *L'Histoire en héritage*. Roman familial et trajectoire sociale. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

GUIRLINGER, L. *De l'ironie à l'humour, un parcours philosophique*. Paris: Éditions Pleins Feux, 1999.

KAUFMANN, J.-C. *L'invention de soi*. Paris: Pluriel, 2004.

LA CHANSON DE ROLAND (auteur inconnu). Paris: Petit Larousse, 2010.

LE GOFF, J. *Le Moyen Âge expliqué aux enfants*. Paris: Édition du Seuil, 2006.

LEON, P. de. *Carlos Magno e seus cavaleiros*. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, 1944.

MACHADO BORGES, I. L. *Essai d'analyse du fonctionnement de l'ironie comme élément de communication*. Thèse de Doctorat, Toulouse II, France, 1988.

MACHADO, I. L.Uma teoria de análise do discurso: a Semiolinguística. In: MARI, H.; MACHADO, I. L.; MELLO, R. de (org.) *Análise do Discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2001, p.39-62.

MACHADO, I. L. Le paysage comme stratégie de captation et de persuasion chez Chrétien de Troyes. In: LÉVÊQUE, L. (éditeur) *Paysages de mémoire*. Paris: L'Harmattan, 2006, p.247-257.

MACHADO I. L. *Parodie et Analyse du discours*. Paris: L'Harmattan, 2013.

SOUZA, G. Queiroz (2014), *A recepção do mito de Heráclio por Gautier d'Arras*. Tese, UNESP/Assis, 2014. Disponível em: www.repositorio.unesp.br

VUILLAME, M. *Grammaire temporelle des récits*. Paris: Minuit, 1990.

Capítulo 6

Considerações sobre o Domínio de Prática Discurvisa Religioso[1]

Mônica Santos de Souza Melo

O objetivo desse capítulo é apresentar algumas reflexões em torno do domínio de prática religioso e do discurso religioso, tecidas a partir da leitura de autores que abordam o tema, sob várias perspectivas, dentre as quais as abordagens sociológica de Bourdieu e filosófica, de Foucault. Nosso trabalho, contudo, se insere nos Estudos Discursivos, por isso vamos tentar articular as reflexões mencionadas acima e outras referências que vão surgir ao longo do texto a uma visão discursiva das práticas religiosas. Recorreremos, para isso, em especial, à noção de domínio de prática discursiva e à descrição dos elementos componentes da situação de comunicação, nos termos da abordagem semiolinguística de Patrick Charaudeau. Pretendemos, com esse trabalho, compreender um pouco melhor o discurso religioso à luz das suas condições de produção. Estamos cientes de que a temática em questão é bastante ampla e complexa, porém, nesse espaço nos restringimos à abordagem de alguns aspectos, a saber, as características do domínio de prática religioso, a relação entre religião e outros campos, como a política, a ciência e a mídia e as características gerais do discurso religioso.

Temos a convicção de que o discurso religioso, apesar de sua importância, ainda demanda estudos mais sistemáticos. Essa é a avaliação de Maingueneau (2008), que afirma que, embora pertença a

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, processo n.304833/2014-2.

um *corpora* de prestígio, este tipo de discurso é geralmente pouco estudado, provavelmente pelo fato de que sua compreensão implica o conhecimento de um vasto intertexto, nem sempre acessível a todos. Independente da dificuldade de se tratar do tema, ele merece ser investigado, uma vez que a religião mantém, ao longo dos séculos e até os dias de hoje, uma grande influência na sociedade. Bauman (1998, p. 209) reconhece que a religião é um fenômeno antropológico, que atribui um sentido existencial e social ao homem, por intermédio do conjunto de rituais e símbolos de que se constitui. Porém, ela não deve ser vista como um fenômeno puramente individual, uma vez que afeta as relações sociais, o que inclui, também, questões de natureza ideológica. Esse aspecto vem sendo destacado desde Marx (2005), quando afirma que "a religião é o ópio do povo", por fortalecer, segundo este autor, o capitalismo, ao difundir a tese de que a população deve se manter passiva diante da situação de dominação imposta por esse modelo econômico. Essa posição tem sido mais recentemente alvo de críticas, uma vez que vem surgindo, especialmente no âmbito da igreja católica, movimentos religiosos que promovem uma visão mais crítica das relações entre classes, como é o caso da Teologia da Libertação.[2]

Na atualidade, os conflitos em função da intolerância religiosa, os debates em torno de temas polêmicos que esbarram nos princípios religiosos, tais como as relações homoafetivas, a relação entre religião e Estado, a atuação cada vez maior de religiosos na política, tudo isso nos faz perceber que o escopo da religião não se restringe aos templos tampouco se limita a orientações de natureza espiritual, mas sua influência é constante na vida em sociedade.

Iniciaremos nossa reflexão abordando as características gerais do domínio de prática religioso para, em seguida, discutir a relação entre o domínio religioso e outros (especificamente o político, o midiático e o científico). Finalmente, identificaremos algumas características do discurso religioso. Nossas considerações e exemplos se pautam, sobretudo, nos fundamentos e práticas das religiões cristãs. Isso não significa, contudo, que não possam se estender a outras

[2] Segundo Camilo (2011), a Teologia da Libertação é um "movimento sócio-eclesial que surgiu dentro da Igreja Católica na década de 1960 e que, por meio de uma análise crítica da realidade social buscou auxiliar a população pobre oprimida na luta por direitos." (CAMILO, 2011, p.1)

religiões. Essa possibilidade, no entanto, não será objeto desse texto, mas é uma tarefa para trabalhos futuros.

Partimos de uma identificação dos domínios de prática social como lugares de produção das interações sociais que se organizam em setores de atividades. Para Chauraudeau (2010):

> Os *domínios da prática* são lugares de produção das interações sociais organizadas em setores de atividade social que se definem por um conjunto de práticas finalizadas. Eles resultam de um jogo de regulação das relações de força que aí se apresentam, e instauram um recorte do espaço social como lugar simbólico de uma atividade ordenada de atores sociais em torno de uma finalidade que implica regras de troca. Em termos bourdieusianos, poderíamos falar de "campos" da prática social. (CHARAUDEAU, 2010, p. 286)

Adotando essa perspectiva, o domínio de prática religioso se compõe de uma série de interações e práticas que têm a Igreja (na figura de autoridades como padres, bispos, pastores, etc.) como instância produtora de discursos e a população em geral– e o fiel, de forma específica - como instância de recepção. Esses "atores" se relacionam num espaço não apenas físico, mas também simbólico, regido por regras que revelam uma relação hierárquica entre as instâncias de produção e recepção do discurso.

No conceito de domínios da prática, Charaudeau (2010) apresenta alguns parâmetros que vão nortear a nossa descrição do domínio religioso, os quais traduzimos a partir das seguintes perguntas: como a religião se define como espaço de poder simbólico dentro da sociedade? Como esse poder se consolida na relação entre o domínio religioso e outros, tais como o político, o científico e o midiático? Quais são os atores sociais envolvidos nas práticas religiosas, o tipo de relação entre eles, dentro desse espaço simbólico, e as finalidades que os orientam? O que caracteriza o discurso religioso e quais as regras que orientam as trocas linguageiras entre os protagonistas nelas envolvidos? Vamos, a seguir, tentar apresentar algumas reflexões em torno desses pontos.

1- A religião como instância de poder

Para Van Dijk (2008), as relações de poder social pressupõem uma estrutura ideológica e se manifestam na interação, através das ações reais ou potenciais de um grupo pelas quais ele exerce um controle social sobre outro. Esse controle das ações, segundo o autor, pressupõe um controle cognitivo, que inclui desejos, planos e crenças. Assim, a manutenção desse poder social se faz de forma indireta, através de persuasão que, por sua vez, se efetiva por meio do discurso. Esse poder relaciona-se, ainda, ao campo e à extensão dos agentes de poder. Em geral, o poder desses agentes, assim como a extensão de suas ações, se restringem a um domínio social (política, religião, direito), mas pode ultrapassá-lo.

Abordando as relações de poder no âmbito religioso, Lemos (2005) destaca que:

> A religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos. Ela pode tanto fornecer a explicação e a justificação das relações sociais como construir o sistema de práticas destinadas a reproduzi-las. (LEMOS, 2005, p. 28)

Nesse sentido, a religião é uma instância de poder pela sua onipresença e por proporcionar aos fiéis uma compreensão, a partir de preceitos definidos e mediados pelas diversas igrejas, das relações sociais. É comum, portanto, que os indivíduos recorram a ela para compreender seu lugar no mundo, para compreender a si mesmos e para balizar valores e comportamentos. Essa influência, que afeta o comportamento moral, ético e político do fiel e, consequentemente, a sua própria identidade, é ressaltada em Lemos (2005), quando afirma:

> É exatamente por trabalhar com questões simbólicas que os discursos religiosos interferem na elaboração e difusão dos símbolos culturalmente disponíveis, dos conceitos normativos, das noções de fixidade e de identidade. Ao interferir na elaboração e difusão

> destes elementos em conexão com outros campos da cultura, os discursos religiosos penetram no âmago das concepções de vida das pessoas. (LEMOS, 2005, p. 127)

A relação entre religião e poder foi estudada por autores como Foucault e Bourdieu, nos âmbitos da Filosofia e da Sociologia, respectivamente. Aqui retomaremos alguns dos pontos de vista desses pensadores, não com a intenção de fazer uma apresentação exaustiva do pensamento desses autores em torno do tema, mas buscando neles elementos que nos permitam compreender as finalidades das instâncias envolvidas na produção e recepção do discurso religioso.

Uma das discussões mais consistentes em torno da relação entre religião e poder é o trabalho de Foucault (2004). O tema da religião foi abordado em trabalhos em que Foucault estuda a chamada "genealogia do sujeito moderno" e se encontra em estudos que tratam de temas como a sexualidade e a loucura. O autor considera que a religião – especificamente o Cristianismo – interfere decisivamente na constituição desse sujeito. Aborda o chamado poder pastoral, que apresenta algumas características, dentre as quais a possibilidade de proporcionar a salvação àquele que nele crê.

Para Foucault, aquele que detém os procedimentos de conquista da verdade detém igualmente o poder exercido por este mesmo regime de produção da verdade. No Cristianismo, de modo mais específico, as regras que proporcionam o saber, a verdade e o poder vêm, em grande parte, da palavra de Deus traduzida – acredita-se – na Bíblia e nos documentos da Igreja. No entanto, outros elementos se articulam a esses, de forma a tornar o discurso religioso um instrumento de captação e dominação dos fiéis.

Para Foucault, o poder pastoral instituído pelo cristianismo difere do tradicional, pois não visa o triunfo sobre os dominados. Caracteriza-se pela presença de indivíduos que passaram a desempenhar, na sociedade cristã, o papel de verdadeiros condutores ("pastores") em relação ao grupo ("ovelhas") e cuja função – pelo menos, teoricamente, acrescentamos – é garantir o bem-estar desse grupo e promover a "salvação" individual. Essa salvação, contudo, depende da obediência, por parte do indivíduo, de uma série de leis

que não coincidem, necessariamente, com as leis comuns já existentes na sociedade, impostas no âmbito jurídico. As leis do domínio religioso seriam disseminadas pelo pastor, que é também responsável por zelar pelo seu cumprimento. A obediência incondicional ao pastor é, então, condição essencial para se obter a virtude e, consequentemente, a salvação.

O pastorado, para Foucault (2004), consiste numa categoria de indivíduos singulares, que não se definem inteiramente por seu status, sua profissão nem por sua qualificação individual, intelectual ou moral, mas por serem indivíduos que desempenham, na sociedade cristã, o papel de condutores, de pastores em relação aos outros indivíduos que são como o seu rebanho. (FOUCAULT 2004, p.65) Para Foucault, a partir do momento em que se solidificou como uma força de organização política e social, o cristianismo introduziu esse tipo de poder, havendo, simultaneamente, a instituição de responsáveis (padres, pastores) que assumiram a função de pastores da comunidade cristã, com os encargos associados a essa função.

A existência desse tipo de poder acarreta, para Foucault (2004), algumas implicações: a primeira, o fato de que cada indivíduo é levado obrigatoriamente a buscar a salvação. A segunda implicação é que essa salvação só pode ser atingida caso se aceite a autoridade do outro (o padre, o pastor), que poderá ter acesso às ações dos indivíduos e o poder de autorizá-las ou não. Trata-se de uma nova forma de análise e controle de comportamento e culpabilização que se acrescenta às tradicionais estruturas jurídicas que todas as sociedades possuem. Por fim, Foucault aponta um terceiro fato decorrente do chamado poder pastoral: a instituição da figura do pastor como alguém que, além de auxiliar o indivíduo a obter a salvação, pode exigir dos fiéis uma obediência absoluta.

Como afirma Foucault (2004):

> "(...) o pastorado trouxe consigo toda uma série de técnicas e de procedimentos que concerniam à verdade e á produção da verdade. (...) Ele ensina a verdade, ele ensina a escritura, a moral, ele ensina os mandamentos de Deus e os mandamentos da Igreja." (FOUCAULT, 2004, p. 69)

O pastor é, portanto, aquele que possui a autoridade, além do atributo da sabedoria e a função de ensinar a palavra de Deus, a moral cristã e os mandamentos. Baseia-se, para isso, no conhecimento do que se passa no interior do fiel.

O poder que a religião exerce na sociedade é também objeto de reflexão de Bourdieu, no âmbito da Sociologia. Para esse autor, as práticas religiosas interferem nas relações de classe, uma vez que contribuem para reprodução e permanência da ordem estabelecida. Segundo ele:

> Em uma sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social (no sentido de estrutura das relações estabelecidas entre os grupos e as classes) ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la. (BOURDIEU, 1974, p. 52)

Para Bourdieu (1974), a religião é vista como veículo de um poder simbólico. Trata-se de uma estrutura que se organizaria em torno de um sistema de práticas e de representações que tendem a justificar a hegemonia das classes dominantes e, ao mesmo tempo, impõem aos dominados uma espécie de resignação diante das condições de existência. Retomaremos esse ponto ao abordar a relação entre religião e política, abaixo.

Como instância de poder simbólico, o domínio religioso mantém relação com o político, o midiático e o científico, como veremos, rapidamente, a seguir.

2- Religião e política

Ao abordarmos a relação entre religião e poder, antecipamos a discussão em torno da relação entre religião e política, uma vez que a influência exercida pela religião afeta, em grande parte, as relações

entre os indivíduos em termos do embate entre classes sociais e das atividades de regulamentação social que são intrínsecas ao campo político.

Bourdieu (1974) fala que a religião, como sistema simbólico, é veículo de poder e de política, e, como tal, cumpre funções políticas em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social, em função de sua eficácia simbólica. Acredita, também, que essas funções variam entre as diferentes classes sociais em diferentes sociedades e épocas diferentes. Para Bourdieu (1974)

> A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem. (BOURDIEU, 1974, p. 69)

A visão resumida acima leva a crer que a religião pode ser um fator ou instrumento que favorece a legitimação de um poder instituído ou de uma situação de dominação quando omite, de forma mais ou menos consciente, do âmbito de suas práticas discursivas, as discussões em torno das desigualdades sociais e de suas prováveis causas, ou quando atribui esse tipo de desigualdade a explicações religiosas, levando o fiel a uma acomodação que o desestimula a adotar uma postura politicamente crítica em relação à ordem social. Nesse sentido é que se torna importante a análise do real papel político que a religião tem desempenhado no meio social ou na constituição do sistema cultural.

3- Religião e Mídia

A fim de manter seu poder de influência nos vários setores da vida social, as igrejas têm investido no uso da mídia, através de programas de rádio, TV e das mídias digitais, o que vem permitindo que os indivíduos continuem recorrendo a ela para compreender seu lugar no mundo, para compreender a si mesmo e para balizar valores e comportamentos.

Há, na atualidade, uma conjuntura complexa que favorece o uso das novas tecnologias pelas religiões. Trata-se do processo de midiatização do discurso religioso, do qual decorre a criação de um novo ambiente, que é um espaço privilegiado de ressignificação da religião. Esse novo ambiente permite que a mensagem não se restrinja ao espaço dos cultos, mas permaneça em circulação em outros espaços, o que favorece uma maior interação do público nas práticas simbólicas religiosas.

A utilização dos meios de comunicação por parte das igrejas não é um fenômeno recente, porém tem adquirido maiores proporções em função da crescente influência e utilização das mídias, especialmente as digitais. De acordo com Pereira (2014), o ordenamento bíblico "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura", que justifica o uso dos dispositivos midiáticos pelos agentes religiosos cristãos na divulgação do evangelho a todos os povos, encontra na atualidade uma nova configuração. Assim, vivencia-se na atualidade uma nova cruzada, a "cruzada midiática" que busca fazer avançar novos métodos de evangelização via rádio, televisão, mídia impressa e internet.

De acordo com Gasparetto (2011):

> O surgimento do fenômeno midiático religioso se deve de modo especial a três fatores: primeiro, o desenvolvimento da Modernidade. Segundo, na conjunção de transição de milênio, o surgimento de outras formas, expressões e práticas de religiosidade-espiritualidade, principalmente no panorama católico ocidental latino-americano; e terceiro, o papel marcante do campo midiático e das novas tecnologias de informação e comunicação eletrônicas na construção e

> divulgação das outras formas e estratégias de religiosidade. (GASPARETTO, 2011: 108)

A midiatização, para o autor, consiste num fenômeno técnico, social e discursivo por meio do qual as mídias se relacionam com outros campos sociais, afetando-os e por eles sendo afetados. Nesse processo estão envolvidos os meios (fornecidos pelo campo midiático), os demais campos com os quais este se relaciona (no nosso caso, o religioso) e os indivíduos envolvidos.

Nesse processo, a instituição, representada pela Igreja, afeta e é afetada pela mídia e pelos atores sociais, que, por sua vez, são membros de uma sociedade e estão inseridos em complexas relações sociais. No Brasil, uma das primeiras e mais expressivas produções é a "Santa Missa em seu Lar", programa transmitido ininterruptamente pela TV brasileira desde 1963. Atualmente há no Brasil uma série de programas religiosos de diversos gêneros, veiculados pela rádio, pela TV e, mais recentemente, pela internet, além do uso das diversas redes sociais. Esse processo vem se ampliando em função do desenvolvimento das mídias, que favorecem a circulação cada vez mais rápida da informação.

Para Stasiak e Barichello (2007), o espaço midiatizado resulta de uma hibridização de formas discursivas, tais como texto, imagem e som, originando o chamado "hipertexto". Para esses autores, "esse formato acelera o processo de circulação de informações e ambienta a comunicação em um plano sistêmico de estruturas de poder, gerenciado pelo Estado e por grandes organizações, transformando a vida humana nas suas formas de sociabilização." (STASIAK e BARICHELLO, 2007, p. 109)

Ao recorrer a diversas formas de comunicação para ampliar seu espaço de atuação dos templos para os lares dos fiéis, o discurso religioso deve, necessariamente, adaptar-se, apropriando-se de características do discurso midiático e desenvolvendo uma nova forma de linguagem apropriada a esse campo. Essa linguagem assume uma configuração bem diferente da tradicional e adota procedimentos bastante diversificados, dos quais poderíamos destacar seu caráter mais interativo. Ou seja, nessas novas interações, os fiéis não são meros espectadores ou ouvintes, mas participantes ativos.

Não se pode ignorar o fato apontado por Charaudeau (2006) de que a comunicação midiática funciona segundo uma lógica econômica e uma lógica simbólica. De acordo com a lógica econômica, os organismos midiáticos agem como uma empresa e têm a finalidade de fabricar um produto que vai ocupar um espaço no mercado de troca de bens de consumo. De acordo com a lógica simbólica, esses produtos fazem parte de um mecanismo de formação da opinião pública.

Quando o discurso religioso "incorpora" o midiático, há uma espécie de hibridismo que faz com que os indivíduos pertencentes à instância de produção procurem se adaptar a uma nova situação de comunicação. Com isso, o locutor tem de se submeter às restrições de um novo "contrato". Esse reconhecimento das restrições impostas por uma nova situação de comunicação vai repercutir sobre as características discursivas dessas interações, fazendo com que o falante passe a adotar diferentes estratégias, uma vez que ele visa produzir diferentes efeitos sobre o interlocutor, recorrendo a procedimentos de ordem linguageira, que dizem respeito ao uso de certas categorias de língua, organizadas em função da finalidade do ato de comunicação.

Em síntese, o processo de midiatização do discurso religioso consiste na adoção, por parte da Igreja, de variados dispositivos midiáticos para se comunicar com o fiel. Consequentemente, essa instituição passa a ser afetada pela natureza desses dispositivos. Assim, a instância de produção é remodelada, o que repercute sobre os atores envolvidos nessa nova "encenação". Os seres sociais (sujeitos comunicantes, nos termos de Charaudeau) – padres, pastores e demais representantes – assumem novos papéis, convertendo-se em apresentadores, animadores, entrevistadores e até anunciantes de produtos. Da mesma forma, na instância de recepção, os fiéis e crentes (sujeitos interpretantes) assumem o papel de telespectadores e/ou internautas. Porém, os sujeitos envolvidos nesse processo não abrem mão de seus papéis sociais, o que deixa evidente a complexidade do esquema enunciativo do qual passam a fazer parte.

4-Religião e ciência

Sabemos que a relação entre ciência e religião é bastante complexa, especialmente se se considera a variedade de religiões do mundo. Quando se trata das religiões cristãs, como é o nosso caso, acreditamos que é possível adotar alguns parâmetros identificados por Portugal (2014), a partir do estudo de Barbour (1998). Para esses autores a relação entre ciência e religião pode ser classificada a partir de quatro parâmetros: do conflito, da independência, do diálogo e da integração.

Para Portugal, a tese do conflito é a mais conhecida e se fundamenta, fortemente, no debate em torno da oposição entre criacionismo e evolucionismo, enfatizando a oposição entre o caráter subjetivo da religião e o caráter objetivo e materialista da ciência. O conflito entre ciência e religião é também abordado por Russell (1977), que, além das teses evolucionistas de Darwin, vê, também, as descobertas de Galileu como outro episódio marcante nesse embate. Tal oposição só se sustentaria, porém, se se considerarem as vertentes fundamentalistas da igreja. Essa posição é contestada por autores como Agostinho, Tomás de Aquino, Calvino e Lutero que reconhecem que a Bíblia tem várias passagens metafóricas que não podem ser lidas literalmente.

Acredita-se, ainda, que um modo de evitar conflitos entre ciência e religião é ver as duas como independentes, ou seja, cada uma tendo seu próprio método e objetos de interesse específicos. Para Portugal, essa tese, no entanto, não se sustenta, uma vez que a autonomia entre religião e ciência seria apenas relativa.

Rejeitando-se parcialmente as teses do conflito e da independência, pode-se vislumbrar a possibilidade de integração e diálogo entre ambas, já apontadas por Barbour. Portanto, embora historicamente posicionamentos da Igreja tenham se mostrado contrários aos da ciência, constituindo verdadeiros obstáculos ao seu desenvolvimento, mais recentemente algumas manifestações têm sinalizado a possibilidade de compatibilidade entre os dois campos, como é o caso da Igreja Católica, que tem assumido uma nova postura em relação ao conhecimento científico, postura essa evidenciada por atitudes como a reabilitação pública e oficial das ideias de Galileu e a

defesa da tese da compatibilidade entre evolucionismo e criacionismo. Verifica-se, portanto, uma possibilidade de interface entre os domínios científico e religioso. Essa tendência é assumida em documentos tais como a encíclica católica *Fides et Ratio* e a declaração *Aos homens de pensamento e de ciência,* publicados no Concílio Vaticano II. De acordo com esse último:

> Talvez nunca como hoje, graças a Deus, foi tão bem-vinda a possibilidade de um profundo acordo entre a verdadeira ciência e a verdadeira fé, servindo uma e outra a única verdade. Não impeçais este precioso encontro. Tende confiança na fé, a grande amiga da inteligência. Este é o desejo, o encorajamento, a esperança que vos exprimem antes de separarem, os Padres de todo o mundo reunidos em Roma no Concílio.[3]

Esse documento reforça a possibilidade de cooperação entre ciência e fé, reiterando a ideia de que religião e ciência não são incompatíveis, mas ambas podem atuar de forma colaborativa em benefício da fé cristã.

5- O discurso religioso: algumas características

À primeira vista poderíamos dizer que o que define o discurso religioso é o fato de ser produzido em situações de comunicação pertencentes ao domínio de prática religioso. Porém, essa definição circular não abrange, obviamente, todas as manifestações do discurso religioso, sobretudo considerando a interseção entre os vários domínios, dentre os quais o religioso, o midiático e o científico, abordados acima.

[3] Disponível em https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-intelletuali.html. Acesso em 26 jun 2015.

A religião se constitui, como vimos, de uma série de práticas que funcionam como atividades que regulam o comportamento do público leigo. Essas práticas envolvem o uso do discurso associado na maioria das vezes a rituais, com a finalidade de doutrinar, ou seja, incutir pensamentos, crenças, valores simbólicos e, consequentemente, regular comportamentos. Podemos pensar, então, que o discurso religioso é aquele que se propõe a doutrinar um conjunto de fiéis leigos, propondo a eles orientações de ordem espiritual e comportamental a partir de um conjunto de princípios previamente definidos, que se pautam num amálgama das ordens do humano e do divino, do terreno e do sobrenatural. Esse discurso não se fecha, contudo, em si mesmo, mas se relaciona com as diversas práticas sociais e discursivas, mantendo interseções com os domínios político, midiático, científico, como apontamos acima, assim como outros, tais como o jurídico e o econômico.

Não é difícil perceber que a religião, assim como a política, não pode agir sem a palavra. No domínio religioso os documentos (no catolicismo, por exemplo, a Bíblia, as encíclicas, e demais documentos oficiais publicados pelo Vaticano) orientam os discursos que a partir deles são produzidos (homilias, pregações) e definem os meios e as finalidades da ação religiosa sobre a instância leiga. A palavra no discurso religioso estabelece finalidades que vão do *saber-saber* (informação) ao *saber-crer* (persuasão) e, finalmente, ao *fazer-fazer* (incitação).

O discurso religioso possui, portanto, um caráter pragmático, no sentido de que leva o outro a uma ação. Porém, essa disposição para agir, por parte do fiel, depende desse identificar, entre as instâncias envolvidas, uma relação de autoridade que sinaliza uma submissão entre o fiel (leigo) e as autoridades religiosas. A obediência por parte do fiel é proveniente da crença de que, acatando o que é determinado, ele será recompensado e que, desobedecendo, estará, de alguma forma, ameaçado.

As instâncias de produção e de recepção do discurso religioso possuem características bastante peculiares. Essas instâncias têm sido tratadas no âmbito da Sociologia e também dos Estudos Discursivos, sendo que essas abordagens se complementam, no sentido de permitir a compreensão dos seres e das circunstâncias envolvidos na circulação desse tipo de discurso.

No âmbito da Sociologia, temos, mais uma vez, Bourdieu (1974), para quem a religião se manifesta por uma série de representações, dentre elas um conjunto de símbolos específicos e de alocuções proferidas pelos seus representantes. Dentre os símbolos que remetem ao domínio religioso, temos representações arquitetônicas e iconográficas que caracterizam o espaço sagrado. Quanto às alocuções, essas pertencem à instância de produção do discurso religioso e incluem pregações, sermões, homilias, e também palestras, entrevistas, publicações nos diversos meios de comunicação e pronunciamentos em geral, que podem não se restringir ao espaço tradicional dos templos. São proferidas por padres, pastores, possuindo, contudo, sua origem em documentos aprovados pela "alta cúpula" da Igreja. Esses "especialistas" religiosos são socialmente reconhecidos como detentores de um conhecimento específico compartilhado por poucos. A esse grupo corresponde um domínio erudito de um conjunto de normas e conhecimentos explícitos e sistematizados por representantes legitimados pela instituição e incumbidos de reproduzir esses conhecimentos. Essa legitimidade inclui mecanismos de controle que vão se efetivar a partir de seus discursos e de suas práticas.

Paralelamente a essa instância de produção, a ação religiosa supõe, na instância de recepção, a existência de um grupo de pessoas que busca ter acesso a algum conhecimento que possa nortear suas ações e sua compreensão do mundo. Aqui se encontram os fiéis – leigos, nos termos de Bourdieu. Esse grupo possui, segundo o autor, um domínio prático de esquemas de pensamento e de ações que são comuns a todos os membros do grupo.

Essa oposição entre os detentores de um conhecimento da ordem do sagrado e os "ignorantes" relaciona-se à dicotomia sagrado e profano. Sendo assim, a dinâmica do domínio religioso se constitui das relações de transação entre os especialistas e os leigos, relações essas de que se baseiam em interesses diferentes. Para Bourdieu (1977):

> os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do

> sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes. (BOURDIEU, 1977, p. 86)

No âmbito dos estudos discursivos, essa oposição entre as instâncias de produção e de recepção do discurso religioso é abordada por Orlandi (1987), em termos de uma *assimetria.* A primeira instância é composta por Deus, pela Igreja e seus representantes (que falam em nome do plano espiritual) e a segunda se compõe dos fiéis (que fazem parte do plano terreno). Esses dois planos são afetados por um valor hierárquico, por uma desigualdade, uma vez que o celebrante reproduz a voz de Deus, que é imortal, eterno, onipotente, onipresente, onisciente, enquanto os ouvintes são mortais e passageiros. No entanto, a autora admite haver, nas práticas discursivas, situações em que se cria uma *ilusão da reversibilidade* entre os dois planos (o plano terreno e o espiritual). Essa ilusão, segundo Orlandi, pode ter duas direções: de cima para baixo, ou seja, de Deus para os homens, momento em que Ele compartilha suas propriedades por meio de sacramentos, bênçãos, de milagres; de baixo para cima, quando o homem se alça a Deus, principalmente, através da obediência à palavra de Deus.

Sendo assim, constata-se que a assimetria entre especialistas e fiéis se origina da relação de poder que se instaura entre as instâncias de produção e de recepção do discurso religioso. Esse poder, por sua vez, deriva da autoridade que se atribui aos especialistas religiosos. Adotando a descrição de Weber (2005), podemos dizer que a autoridade religiosa se baseia na tradição, na lei e no carisma.

Essa autoridade baseia-se, primeiramente, na tradição, uma vez que se associa a uma Igreja que, como instituição, norteia e regula os comportamentos e as práticas discursivas daqueles que a ela estão vinculados.

A autoridade da instância de produção do discurso religioso se pauta também na lei, uma vez que os sujeitos que falam em nome da Igreja devem possuir uma formação, isto é, uma competência específica

que permite a produção ou reprodução de conhecimentos e que legitima sua posição de representantes daquela instituição. A lei ou o regulamento atribuem poder ao indivíduo, ainda, pelo fato de este possuir um direito de impor normas ou regulamentos, direito esse legitimado pela posição que ocupa e por um conjunto de regras que estabelecem sua competência objetiva, o que dá a ele certa superioridade. Essa autoridade está mais ligada a uma atuação profissional e não sofre influência de motivações pessoais ou emocionais.

Finalmente, a autoridade da instância de produção do domínio de prática religioso se baseia no carisma de seus representantes. O carisma do indivíduo está ligado a certos dons pessoais de influência sobre o comportamento dos outros. Baseia-se em dons gratuitos do indivíduo, ligados a poderes mágicos, espirituais ou sobrenaturais, atitudes heroicas ou ao seu discurso. Portanto, o carisma se pauta fortemente na imagem pessoal positiva dos representantes das Igrejas, imagem essa que pode favorecer o envolvimento emocional do fiel e sua captação e consequente adesão aos valores e padrões de comportamento propostos. Temos, aqui, o papel fundamental dos padres, pastores e demais representantes das igrejas que interpelam diretamente o fiel.

Considerações finais

Nesse texto procuramos refletir a respeito de algumas características da religião e do discurso religioso, articulando contribuições do âmbito da Sociologia, da Filosofia e da Análise do Discurso. Procuramos ao longo do texto identificar alguns elementos que pudessem nos levar a definir a religião em termos de domínio de prática discursivo, relacionando-a a outros domínios, especificamente, o político, o midiático e o científico. Por fim, procuramos levantar alguns traços definitórios do discurso religioso, centrando nossa atenção nas especificidades que permeiam a relação entre as instâncias de produção e recepção desse tipo de discurso. Ao desenvolver esse percurso nos chama a atenção o número de questões que ainda precisam ser respondidas e, consequentemente, as inúmeras possibilidades de pesquisa que se abrem nesse campo. Esperamos que as reflexões trazidas ao longo desse texto colaborem, de alguma forma, para que o leitor possa vislumbrar algumas dessas questões.

Referências

BARBOUR, I. *Religion and Science:* Historical and Contemporary Issues. Londres: SCM Press, 1998.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CAMILO, R. A. L. A teologia da libertação no Brasil: das formulações iniciais de sua doutrina aos novos desafios da atualidade. *Anais do II Seminário de Pesquisa da Faculdade de Ciências Sociais*. Goiânia: UFG, 2011.

CHARAUDEAU, P. *O Discurso das mídias*. São Paulo: Contexto, 2006.

CHARAUDEAU, P. Um modelo sócio-comunicacional do discurso: entre situação de comunicação e estratégias de individualização. In: STAFUZZA, G. e PAULA, L. de (Org.). *Da análise do discurso no Brasil à análise do discurso do Brasil.* Uberlândia: EDUFU, 2010. p. 259-284.

FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade e política.* Rio de Janeiro: Forense, 2004.

GASPARETTO, P. R. *Midiatização da religião.* Processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento. São Paulo: Paulinas, 2011.

LEMOS, C. T. *Religião, gênero e sexualidade*. O lugar da mulher na família camponesa. Goiânia: Editora da UCG, 2005.

MAINGUENEAU, D. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In: LARA, G. M. P.; MACHADO, I. L. e EMEDIATO, W. *Análises do discurso hoje.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. v. 1.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

ORLANDI, E. P. *A linguagem e seu funcionamento:* as formas do discurso. 2. ed. ver. e aum. Campinas, SP: Pontes, 1987.

PEREIRA, W. M. *Os imaginários sociodiscursivos na argumentação sobre a homossexualidade na revista Ultimato.* Dissertação de Mestrado. Viçosa: Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos UFV. 2014.

PORTUGAL, A. C. Cristianismo e ciência moderna: para além da oposição. In: SPICA, Marciano Adilio e MARTÍNEZ, Horacio Luzán. *Religião em um mundo plural.* Debates desde a Filosofia. Pelotas: NEPFIL online, 2014. 312 p. – (Série Dissertatio-Filosofia) p. 38-77

STASIAK, D. e BARICHELLO, E. M. E. *Midiatização e comunicação organizacional.* INOVCOM, v. 2, n. 1, 2007, p. 50-58.

VAN DIJK, T. *Discurso e poder*. São Paulo: Contexto, 2008.

WEBER, M. *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História, 2005.

Capítulo 7

O Riso no Discurso Religioso Cristão: Questões de Rejeição e de Aceitação

Rony Petterson Gomes do Vale

Introdução

> *Não se poderia dizer que o riso é uma atitude inocente. Na iconografia e na estatuária das catedrais, aliás, são sempre os diabos que riem; Jesus e os anjos só esboçam um vago sorriso*
>
> *(MINOIS, 2003, p. 222)*

Nosso objetivo, neste ensaio, é traçar um percurso analítico que, ao mesmo tempo, nos dê uma ideia das possibilidades e das impossibilidades das relações interdiscursivas entre o Discurso Religioso Cristão e Discurso Humorístico. Nessa busca, procuraremos desvelar como o clero construiu representações e imaginários sociodiscursivos que, por séculos, mantiveram o riso e suas formas, senão excluídas, pelo menos incrustadas nas brechas do Discurso Religioso Cristão e, por conseguinte, deram ao cristianismo o estigma de religião triste.

Devemos advertir de antemão que este ensaio não aborda de forma sistemática todos os momentos de rejeição e de aceitação do

riso na história do Discurso Religioso Cristão (doravante, DRC): ele pontua momentos importantes, salta outros; fixa demoradamente em períodos determinados, passa por outros mais rapidamente (às vezes, nem passa); busca ressaltar as coerções sociais e discursivas impostas ao riso e às suas formas (linguageiras) no decorrer dos quase dois mil anos de cristianismo e, ao mesmo tempo, descrever os espaços de liberdades (e de estratégia) concedidos aos clérigos para dar vazão ao fenômeno (incontrolável) do riso; tenta, por fim, mesmo assumindo um "tom" historiográfico, construir uma ideia da organização da orientação discursiva do DRC sobre o imaginário e as representações sociodiscursivos referentes ao problema do riso no ocidente.

Oferecemos, portanto, somente pontos de partida para pesquisas futuras: deixamos em aberto mais questionamentos do que demonstramos verdades absolutas sobre o riso no DRC; apontamos alguns caminhos pelos quais a Análise do Discurso Religioso e os estudos discursivos do riso e do humor podem seguir.

Dois pontos, contudo, devem ser colocados ainda nesta introdução: 1) como consideraremos o riso e suas formas neste trabalho; e 2) o que entendemos por DRC. Em (1), Vale (2012; 2013) defende que o riso possui duas faces: (i) uma *psicossociofisiológica*, que se relaciona às "atitudes responsivas" verbais e não verbais (o esgarçar dos dentes, a gargalhada estridente, o sorriso de canto de boca, o prazer desperto na alma etc.); e (ii) uma outra, *linguageira*, que se consubstancia nas *formas do riso* e *formas reduzidas do riso*. Essas formas, por sua vez, constituem a *linguagem do riso* que, de acordo com Bakhtin (2010a), tinha o potencial de gerar, na Idade Média e no Renascimento, tanto gêneros primários (gracejos, obscenidades, chistes etc.) quanto gêneros secundários (paródias e pastiches de textos sacros, ou seja, toda uma LINGUA SACRA PILEATA[1]) relacionados à hilaridade.

[1] Lat. "A língua sacra em gorro burlesco". Essa expressão latina servia para designar os grupos de obras paródicas nos fins da Antiguidade (semelhante ao que acontecia à GRAMMATICA PILEATA como, por exemplo, a *Vergilius Maro Grammaticus* do século VII), apontados por Bakhtin (2010b, p. 388-391).

Em (2) assumimos que o DRC pode ser considerado como uma subespécie do Discurso Religioso[2], partilhando, com este último, a característica de ser um discurso constituinte; porém, reserva-se ao DRC a especificidade de estar ligado diretamente ao cristianismo, iniciado no século I de nossa era, e à Igreja Cristã, institucionalizada no século IV como religião oficial do Império Romano. Enquanto discurso constituinte, o DRC é paratópico por excelência, ou seja, busca transcender a sociedade, voltando-se para as coisas do "céu", do "divino", numa espécie de lugar não lugar (cf. Maingueneau, 1999, 2006 e 2010); todavia, vai se configurar como manifestação do poder secular da Igreja, não somente engendrando gêneros discursivos relativamente dependentes dos ritos (a saber: o Credo, o Pai-nosso, a Ave Maria e as liturgias ligadas ao culto) e outros independentes (como, por exemplo, as encíclicas, as bulas papais, os éditos eclesiásticos etc.), mas também influenciando, de modo mais ou menos forte, na constituição de outros discursos como, por exemplo, o discurso político ou o discurso jurídico, a depender da época e da sociedade. Por fim, o DRC é estruturante no sentido de que impõe aos sujeitos do discurso papéis previamente definidos (reflexo de sua organização hierárquica moldada no exemplo do exército romano), acarretando práticas discursivas ritualizadas e rígidas de produção e de recepção. Exemplificando: em linhas gerais, a cargo do alto clero (papas, cardeais, arcebispos etc.) e dos doutos em teologia ficariam as decisões dogmáticas e as reflexões mais sofisticadas das escrituras; ao baixo clero (padres, monges etc.), a execução das práticas rituais (como, por exemplo, a missa e o batismo); e aos fiéis, a recepção mais ou menos passiva desse discurso[3]. É claro, com a evolução do cristianismo, também o discurso passará por mudanças; mas, para os nossos objetivos, essa definição, mesmo que provisória e esquemática, dá uma ideia de como o DRC estabelece limites e coerções imperativas aos seus sujeitos.

---

[2] O judaísmo e o islamismo também apresentam, em seus discursos, algumas dessas características; todavia, o impacto dessas religiões no mundo ocidental não alcançou o nível do cristianismo, difundido a partir do século XV no novo mundo pelas nações cristãs envolvidas nas grandes navegações.

[3] Essas práticas discursivas ritualizadas, como a proibição à livre interpretação da bíblia pelos fiéis e a adoção, pelo catolicismo romano, do texto iconográfico e estatuário, serão motivos de críticas dos reformadores no século XVI, dando origem ao protestantismo na Europa.

Diante do exposto, tomaremos, neste ensaio, como recorte histórico para essa análise do DRC, o início de sua organização institucional a partir da confluência do cristianismo crescente e o poder central de Roma. Isso conferirá à Igreja uma organização estrutural muito semelhante às do Estado e do Exército romanos, numa espécie de "profissionalização" das atividades religiosas. É a partir desse momento que desejamos observar como o riso e as suas formas passam a ser representadas pelo/no DRC, gerando imaginários sociodiscursivos que, embora tenham variado no decorrer dos séculos, ainda têm o potencial de marcar as aberturas e as objeções sobre o riso no discurso religioso atualmente.

1- O riso no cristianismo primitivo

No mundo da Antiguidade, ria-se às gargalhadas no Olimpo e na terra, ouvindo Aristófanes e suas comédias, ria-se às gargalhadas até Luciano. Desde o século IV, os homens deixaram de rir, e começaram a chorar sem parar e pesadas correntes se apoderam do espírito entre as lamentações e os remorsos de consciência.
(HERZEN, 1954, p. 223, *apud* BAKHTIN, 2010a, p. 80 – nota 34)

Na epígrafe desta seção, Herzen parece assumir certos radicalismos como, por exemplo, acreditar que o riso deixara de ocorrer abruptamente no século IV. Linhas depois, ele ainda continuaria: "ninguém ri na igreja". O importante nessas passagens não é o radicalismo das colocações de Herzen, mas sua percepção de que algo aconteceu, no decorrer século IV d. C., que modificou sensivelmente e significativamente a relação dos homens com o riso na sociedade ocidental. Ficam as perguntas: seria o resultado de uma mudança na relação dos homens com os deuses ou com Deus? Seria a institucionalização da Igreja pelo Estado Romano? Seria a reconfiguração da representação do Diabo?

Sabemos, com base em Gaader, Hellern e Notaker (2005), que o cristianismo primitivo tem seu início com os doze apóstolos, seguidos por cristãos judeus e cristãos gentios. Mas é com Paulo de Tarso que o cristianismo atinge o mundo greco-romano. Durante os quatro primeiros séculos de nossa era, esse cristianismo passará por mudança até ser institucionalizado como religião oficial pelo Imperador Romano Constantino. Nesse momento – podemos dizer – a Igreja, Católica e Romana, inicia o trabalho de reorganização do seu discurso: os dogmas e os textos fundadores, ou o arquivo, serão determinados nos concílios, tendo por base não somente a Bíblia, mas também a interpretação desta última pela "tradição", ou seja, "com a ajuda do Espírito Santo a Igreja [e somente ela] será capaz de compreender e revelar a mensagem de Deus de maneira cada vez mais clara" (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 197).

É a partir desse momento que desejamos começar a tratar do riso e de suas formas entre os primeiros cristãos: buscaremos compreender por que motivo o riso da Antiguidade se deteriorou diante do movimento cristão romano. Veremos que as condenações ao riso têm sua base no *archéon* (principalmente, nos textos fundadores) religioso cristão que se constitui nos primeiros séculos de nossa era. Acreditamos que é esse *archéon* que, de certo modo, marcará as primeiras representações objetivas do riso, ditando, assim, os imaginários sociodiscursivos no DRC.

1.1- Da condenação do riso ritual pagão ao "Jesus nunca riu!"

Voltaire observa uma coisa notável no cristianismo primitivo: "os cristãos dos dois primeiros séculos tinham horror dos templos, dos altares e das imagens. [...] Tudo mudou depois com a disciplina, quando a Igreja conseguiu atingir uma estrutura mais fixa." (VOLTAIRE, 2008, p. 441). Disso podemos inferir que a questão do ritual não era uma prática bem estabelecida entre os primeiros cristãos, talvez porque alguns ainda se viam como judeus; outros, por possuírem uma herança pagã fortemente arraigada (no caso dos gregos e dos romanos). Aliás, isso pode ser inferido das condenações de certos rituais pagãos em documentos cristãos tardios, como os *Atos de São Dásio*. De acordo com Minois (2003, p. 98), esse documento

relata a eleição de São Dásio, pelo Imperador Romano Diocleciano, para representar o papel de "rei cômico", com tarefa e licença para *fazer rir* durante toda uma semana. Todavia, parte desse ritual considerava que o escolhido deveria, ao final, ser realmente sacrificado – devido a isso, sempre eram escolhidos escravos ou condenados à morte. Daí a recusa de São Dásio e a sua decapitação.

Ainda na Antiguidade, quando os cultos cristãos começam a se estabelecer (a partir da organização disciplinar, como afirma Voltaire), vemos uma deterioração do riso herdado dos rituais pagãos, como admite Bakhtin:

> Nas formas e no próprio culto religioso herdados da Antiguidade, penetrados pela influência do Oriente, e influenciados em parte por certos ritos pagãos locais (sobretudo da fecundidade), observam-se embriões de alegria e de riso às vezes dissimulados na liturgia, no rito dos funerais, do batismo ou do casamento, ou mesmo em várias outras cerimônias. Mas nesses casos os embriões de riso são sublimados, destruídos e asfixiados. (BAKHTIN, 2010a, p. 68)

Com isso, podemos ver que, a reboque da regulamentação dos rituais, o problema do riso (saber se era ético ao cristão rir/fazer rir, e qual tipo de riso era permitido) começa a se estabelecer, e o DRC (a favor/contra o riso) passa a buscar seus argumentos nos textos fundadores (o *archéon* disponível na época). De fato, os livros que comporiam mais tarde o Novo Testamento (os evangelhos, as epístolas etc.) determinariam o tom das primeiras REGULAE[4] sobre o riso. Primeiramente, evidencia-se, conforme Minois (2003, p. 120-121), que nesse texto fundador não há passagens nas quais o riso (ou o fazer rir) se apresenta em Jesus. Em seguida, os apóstolos, Pedro, Tiago e, mais categoricamente, Paulo, assumem a voz de reprovação ao riso: "Nada de sentenças grosseiras, estúpidas ou escabrosas, é inconveniente" ao cristão, diz Paulo, nos Atos, 2, 13. Por fim, o "tom está dado" e o riso passará por várias condenações apoiadas na máxima "Jesus nunca riu", de São João Crisóstomo: no oriente, com

[4] Lat. "regras"; "régua".

as *Grandes Regras*, no século IV; e, no ocidente, com a *Concordiam Regularum* e a *Regula Magistri*, no século V, e a *Regula ad Monachos*, no século VI.

É importante ressaltar que essas REGULAE surgem no momento em que a religião cristã torna-se aliada do Estado Romano, assumindo uma parcela representativa do poder e, desse modo, procurando estabelecer a harmonia e a ordem no mundo espiritual e secular do Império, ou seja, os cristãos (leia-se: o clero) passam da posição de dominados para de dominantes. Isso de modo algum, de acordo com Minois (2003, p. 124), favorece as formas do riso, como, por exemplo, o humor e a ironia, pois são, por natureza, subversivas, o que se contrapõe ao "tom pomposo e peremptório das encíclicas e dos decretos conciliares". Segue que o DRC – podemos dizer – vai se consolidando, nesse momento, como discurso constituinte na sociedade europeia.

2- A Igreja Cristã Romana e a diabolização do riso na Alta Idade Média

Como vimos, o problema do riso no DRC dos primeiros cristãos esbarra na natureza divina e humana de Jesus:

> O fato de que Jesus era um homem é claramente ilustrado nas descrições que temos dele nos quatro evangelhos. Aí podemos ler sobre toda uma gama de emoções humanas. Jesus era capaz de sentir alegria e tristeza; podia ser terno e compassivo, mas também severo e reprovador. Ele sofria tentações como qualquer outro ser humano e durante suas últimas horas de vida travou uma batalha interna contra o medo da morte. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 177)

Homem e Deus, Jesus teria a potência da hilaridade, ou seja, era capaz de rir; mas, de acordo com os evangelhos, não riu. Mas sentia paixões tão fortes quanto a paixão que desencadeia o riso. As discussões sobre esse tema vão cruzar toda a Idade Média. O que nos

interessa, aqui, é mostrar que as apologias e rejeições ao riso partem do contato do pensamento clássico (principalmente, de Platão e de Aristóteles) com o pensamento do alto clero, agora que a Igreja se institucionaliza como poder secular e temporal. Pois, se Cristo era homem, e, de acordo com Aristóteles, é "próprio do homem rir", bem provável que Jesus, senão riu, pelo menos sentiu a paixão que leva ao riso. Assim, no que se segue, procuraremos apresentar como, na Alta Idade Média, o pensamento cristão ocidental lutou para achar uma solução para a questão do riso.

2.1- Riso: obra do Diabo desde o Gênesis

A serpente falante leva Adão e Eva, os quais não tinham motivo algum para rir enquanto estavam no Éden (lugar de paz, de tranquilidade e de pureza), a comer o fruto proibido da Árvore da Ciência do Bem e do Mal. Nesse momento, homem e mulher se depararíam com a dor (e o praguejar), a feiura (e o escárnio), o envelhecimento (e o grotesco), o trabalho árduo (e a fadiga), a mentira (e o engodo), a nudez (e o desejo) e a vergonha (e o ridículo) e, por fim, a noção de pecado e o medo da morte. Agora sim havia motivos para rir: rir da própria inferioridade diante de Deus e da própria decadência.

> O riso vai se insinuar por todas as imperfeições humanas. É uma constatação da decadência e, ao mesmo tempo, um consolo, uma conduta de compensação, para escapar ao desespero e à angústia: rir para não chorar. Eis aí o que os pais da igreja recriminam: em lugar de chorar sobre nossa decadência, o que seria marca de arrependimento, rimos de nossas fraquezas, e essa é nossa perda. Vemos nosso nada e rimos dele: um riso diabólico. (MINOIS, 2003, p. 112)

Está oferecida, portanto, aos cristãos a paternidade do riso: ele nasce do pecado original, impulsionado pelo Diabo. Sua natureza está marcada agora pelo maior inimigo da cristandade (o Diabo), uma vez que, nesse momento, Roma deve deixar de sê-lo: a Igreja passa a ser parte constituinte do aparelho ideológico (juntamente com o Direito

Romano e o Latim) do Império. A esse ponto, podemos fazer uso dos comentários irônicos de Voltaire:

> Quando uma religião é legalmente estabelecida num Estado, todos os tribunais se ocupam imediatamente em impedir que seja modificada a maioria dos atos que eram praticados nessa religião antes que ela fosse publicamente aceita. [...] A antiga máxima era que é preferível obedecer a Deus que aos homens; a máxima oposta é hoje aceita, ou seja, que seguir as leis do Estado é obedecer a Deus. [...] Assim, não se usa mais nenhum andaime que serviu para construir o edifício. (VOLTAIRE, 2008, p.441)

A relação Mal/Roma é trocada pela relação Mal/Diabo. Todavia, o riso, cria agora do Diabo, insiste em conviver no meio dos fiéis e do clero. Era preciso reificar a relação Riso/Diabo. Assim, o diabo hebreu (advogado, caluniador... mas longe de ser o ser supremo dos infernos e das legiões do mal) torna-se o próprio opositor de Deus e o riso, sua melhor diabrura, passa a macular o homem, a maior das criações divinas.

Isso, em termos de discurso, indica uma mudança na orientação argumentativa da Igreja: o imaginário agora deve sustentar uma ética sobre o riso na qual seja apagado o papel demonizador – principalmente, no que diz respeito ao simbolismo presente no livro do Apocalipse de São João – de Roma e dos romanos. O mal agora é responsabilidade do Diabo, que assume a representação, ao mesmo tempo, de bode expiatório e de antagonista direto de Deus. Seu poder (simbólico e representado pelo medo) aumenta sensivelmente nesse período. O riso é sua arma no campo de batalha da fé, sua armadilha para fisgar o homem comum e o clero. É a sua vingança definitiva, reptílica, permanente e insistente contra Deus.

2.2- Gênese da ética cristã contra o riso

Além do bode expiatório na figura do Diabo, solidifica-se, nesse mesmo período, uma espécie de ética cristã contra o riso. Isso porque o riso, devido à sua força perigosa e, por vezes, subversiva,

deveria ser, na impossibilidade de sua destruição, submetido a métodos de enfraquecimento, supervisão e regulamentação (MINOIS, 2003). No campo da ética, o cristianismo não se diferenciou de outras religiões monoteístas, pois:

> As religiões com frequência não fazem distinção entre o plano ético e o plano religioso. Os costumes da tribo, as regras ou os princípios morais da casta são tão religiosos quanto os sacrifícios e as orações. [...] A noção do ser humano como uma criação divina implica que ele é responsável perante Deus por tudo o que faz, ritual, moral, social e politicamente. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 34)

O *topos* do riso, no entanto, parece ter assombrado os pensadores cristãos durante vários séculos. Suas teorias são numerosas, afirma Minois (2003), como as dos pensadores gregos e romanos da Antiguidade – dos quais, inclusive, se servem tanto para a apologia (*vide* aqui: seção 3) quanto para a rejeição do riso. Com isso em mente, elencaremos somente alguns desses pensadores, suas principais fontes e como suas "teorias" afetaram a orientação discursiva da Igreja na Idade Média.

2.3- O pensamento greco-romano prepara o ataque ético cristão contra o riso

Os pensadores cristãos da Alta Idade Média, na tentativa de conciliar o cristianismo e a filosofia clássica, percebem que havia uma grande quantidade de prédicas (éticas e retóricas) sobre o riso. Nas "mãos" da *intelligentsia* cristã, essas prédicas e reflexões se transformaram em argumentos de autoridade. A esse respeito, Minois (2003, p. 69-76) nos apresenta um quadro geral das principais fontes, a saber: os estoicos, os pitagóricos, e Platão, no mundo grego; além de Plutarco, no mundo romano. Com base em Minois (2003), apresentaremos, num primeiro momento, o que cada uma dessas fontes diz sobre o riso em linhas gerais; num segundo momento, procuraremos vislumbrar como essas ideias podem ser percebidas nos discursos dos "pais" da Igreja.

∴

Havia na Grécia Antiga o que se podia chamar de filósofos apáticos. Entre suas linhas mestras de pensamento, encontra-se principalmente a defesa de uma maior seriedade do ser. Assim, os estoicos, cientes da ridicularização que deve passar o "ser filósofo", se abstêm do riso, do zombar, do fazer rir e das idas às comédias. Para eles, "aquele que ri dissocia-se do objeto de seu riso, toma distância em relação à ordem do mundo, em lugar de integrar-se nela" (MINOIS, 2003, p. 70). Já os pitagóricos, a exemplo de Pitágoras, não riem, pois a vastidão do universo representado pelos números os teria tornado impassíveis às paixões. Sentem na pele a ironia das comédias por seus "rostos de quaresmas". Mas é Platão quem demostra maior aversão ao riso. Para esse filósofo, o riso representa uma paixão de natureza ambivalente, mistura de dor e prazer, uma combinação malévola de bem e mal, de desejo e inveja (MINOIS, 2003, p. 71). Por conseguinte, o fazer rir, principalmente na forma da comédia, deve, a exemplo dos outros tipos de *mimesis* (como a tragédia e a poesia, especialmente), ser banido da república ideal. Por sua vez, no mundo romano, Plutarco se apresenta como o grande agelasta. Seu radicalismo leva-o a propor a equação "rir = ateísmo". Ser ateu é ridicularizar os "mistérios sagrados" e a "loucura dos crentes". Para ele, devem ser evitadas desde as cócegas (que acarretam as convulsões e o desfalecimento do riso) até as zombarias. Embora seja adepto da possibilidade da existência de um *riso alegre* (esvaziado de escárnio[5]), não abre mão da prudência em relação ao rir e ao fazer rir, não devendo aquele que é reprimido rir durante o processo, ou seja, para Plutarco, o *riso bom* (que condena o comportamento de um ser querido) é impossível.

Passadas em revista tais fontes, vejamos como tais ideias são refletidas e refratadas no discurso dos "pais" da Igreja. Apoiados em Minois (2003, p.125 *et seq.*), podemos dizer que os "pais" da Igreja são, com certeza, aqueles que mais contribuíram para a demonização

[5] Cf. Propp (1992), o riso pode ser classificado em tipos de acordo com o alvo e a presença ou não de uma intenção escarnecedora, a saber: *riso zombeteiro* (voltado para os vícios); *riso maldoso* (destruidor de tudo); *riso bom* (cujo alvo visado é alguém pelo qual se nutrem sentimentos ligados ao amor); *riso cínico* (cujo prazer resulta da desgraça alheia); *riso alegre* (esvaziado de qualquer tipo de maldade ou de escárnio); *riso ritual* (teatralizado e mecanizado).

do riso. Tertuliano, por exemplo, condena, categoricamente, todos os espetáculos impudicos e as comédias. Basílio de Cesaréia não permite o riso, pois este ofende a lei de Deus: em nenhuma situação o rir e o fazer rir é desejável nessa vida, visto que o riso é igual aos pecados do corpo; o resultado: a danação no inferno. Para Santo Ambrósio, o riso é contrário às palavras do Cristo; as brincadeiras não combinam com a disciplina eclesiástica, nem mesmo com função pedagógica; o estilo das conversas deve ser sempre austero; e não devemos rir na Terra para não chorarmos no céu. Para Santo Agostinho, o riso é desprezível, o ato mais ínfimo ligado ao homem; a razão deve sempre prevalecer ao riso. Ele condena as pessoas que fazem rir (bufões e bobos), porquanto fazem os homens se alegrarem com a insensatez dos outros. E são as lágrimas o dever de todo cristão. Já São João Crisóstomo, talvez o maior agelasta entre os "pais", considera quaisquer formas do riso como diabólicas, satânicas e infernais, uma vez que estas arrastam o homem para o pecado em todas as circunstâncias: na rua, no teatro, nas igrejas, nas reuniões privadas etc. Para ele, a proposição "Jesus nunca riu" basta para elucidar o papel da Igreja em relação ao riso.

Como vimos, os "pais" da Igreja ditaram o tom das prédicas eclesiásticas contra o riso na Alta Idade Média. Todavia, havia, dentre eles, algumas vozes que admitiam certas aberturas para o riso, mesmo que globalmente o recusassem. Entre essas vozes podemos citar São Jerônimo e São Clemente. Conforme Minois (2003, p. 128-129), São Jerônimo considerava dois tipo de riso: um convulsivo, excessivo e sonoro, portanto mal; e outro, moderado, "cujo exercício pode ser tolerado, para a educação da juventude cristã". Já São Clemente, possuidor de um caráter humanista, entende que o riso é inerente à natureza do homem; logo, a proibição do riso é algo impossível. Porém, a medida das coisas é a parcimônia: o "sorriso" se apresenta como modelo a ser seguido, evitando, desse modo, entregar-se à paixão que comanda o riso (cf. PLATÃO). Com efeito, São Clemente opta por uma regulamentação do riso em todas as situações e condições possíveis, mas se apoia em Cícero e Quintiliano, ou seja, pelo uso da VRBANITAS[6] nas questões do riso.

[6] Cf. Vale (2013, p. 212), de caráter retórico e normativo, o conceito de VRBANITAS (lat. "urbanidade") "diz respeito (i) às características que contribuem para a constituição do *ethos discursivo* do orador, afastando-o de virtudes indesejáveis

Essa forma de aceitação do riso não é fruto somente do entendimento de São Jerônimo e São Clemente: havia entre os "pais", ainda de acordo com Minois (2003), a possibilidade do uso do riso (zombeteiro e sarcástico) contra o mal (ou o que o representava). Mas uma diferença é estabelecida a partir da confluência da *eutrapelia*[7]/VRBANITAS greco-romana e a ética cristã da CARITAS[8]: "zombar do pecado sem zombar do pecador, das heresias, sem atingir os heréticos..." (MINOIS, 2003, p. 133). Assim, judeus, pagãos, heréticos, gnósticos etc. tornam-se alvos implícitos das zombarias de Santo Agostinho, São Irineu, Tertuliano, Comodiano, Prudêncio entre outros. O mais importante ao evidenciar essas vozes e esse uso do riso zombeteiro é mostrar que o entendimento do riso pelos pensadores cristãos não se fechava ao que foi dito por aqueles pensadores clássicos que viam no riso somente utilidades negativas (estoicos, pitagóricos e Platão). Com efeito, na impossibilidade de impor ao monge (e ao cristão) a negação do riso, o alto clero procurou, também, organizar uma contrapartida à ética da negação do riso.

Vemos, desse modo, que a regulamentação do riso constitui uma parte importante do *archéon* da DRC no fim da Idade Antiga e início da Idade Média. Todavia, as proibições (e certa aceitação moderada) dos "pais" da Igreja referentes ao riso, embora servissem para todos os cristãos em geral, atingiam de forma mais rigorosa o clero (principalmente, o baixo clero: padres, monges e presbíteros). Com efeito, acreditamos ser importante mostrar como, nos mosteiros, os abades e os monges lidaram com essas prescrições e coerções em relação ao riso e às suas formas.

---

como a RVSTICITAS (lat. "rusticidade") e (ii) à captação dos afetos dos ouvintes (auditório) para o sucesso da argumentação com a utilização do riso no discurso".

[7] Cf. Vale (2013, p. 256), esse conceito "prescreve ao homem *astos* (gr. "urbano") a justa medida no uso do riso. Assim, conforme postula Aristóteles, esse homem livre e urbano deve utilizar o riso com parcimônia, procurando se afastar do exagero, próprio do bufão, e da ausência de graça, própria do rústico."

[8] Lat. "carestia, preço alto; amor; caridade".

3- O riso na formação do monge: o "catecismo jocoso" nos mosteiros medievais

Imitemos o exemplo do profeta que diz: decidi, vigiarei o meu caminho para não pecar com a língua, coloquei uma mordaça na boca, emudeci em humilhação, abstive-me de falar mesmo de coisas honestas. E se nessa passagem o profeta nos ensina que às vezes, por amor ao silêncio, deveríamos nos abster dos discursos lícitos, tanto mais deveremos nos abster dos discursos ilícitos para evitar a pena desse pecado. [...] Mas as vulgaridades, asneiras, e as palhaçadas nós as condenamos à reclusão perpétua em qualquer lugar, e não permitimos que o discípulo abra a boca para fazer discursos de tal feitio.[9]

É interessante pensar que, para o senso comum, a Idade Média é considerada um longo período uniformemente marcado pelas trevas e pela tristeza; todavia – e isso nos interessa particularmente – é nesse período que as discussões sobre as relações do riso com sentimentos como, por exemplo, a alegria, o ódio, a doença (no caso do riso sardônico), e com atitudes sociais, em especial, o escárnio e a zombaria etc. se intensificam, principalmente devido ao poder da ética cristã estabelecida no ocidente. Isso, como já afirmamos, teria um impacto ainda maior no interior da Igreja, atingindo, de forma peremptória, a prática do riso nos mosteiros.

Sobre esse ponto, Le Goff (2000), abordando mais de perto o RISVS MONASTICVS[10], nos diz que a Igreja, não sabendo lidar com o fenômeno, vai, num primeiro momento, rejeitá-lo totalmente; já num segundo momento, com uma maior racionalização desse *topos*, são percebidas aberturas, mesmo sobre a forte codificação das práticas do riso pela escolástica. Em relação ao monge, continua Le Goff, o ócio e

[9] Leitura de uma REGULA do século XIV na abadia do romance *O nome da Rosa* (cf. ECO, 1986, p. 188)

[10] Lat. "riso monástico ou riso dos monges"

o riso tornam-se seus maiores inimigos. Nas REGULAE dos séc. V, por exemplo, o riso é colocado em oposição direta ao silêncio (virtude que o monge deve almejar a todo custo). Apesar disso, e embora sendo o riso proibido e ilegítimo, nosso autor garante: "nossos bons monges certamente tiveram momentos de diversão nos mosteiros" (LE GOFF, 2000, p. 77). Daí os IOCA MONACHORVM[11]: um tipo de "anedota" escrita sobre os próprios monges, curas, judeus etc. que continham também uma série de perguntas e respostas engraçadas sobre a fé e a Bíblia. Esses "jogos" – como veremos mais adiante – serviam para aliviar a pressão da fermentação nos tonéis de vinho da austeridade e seriedade da vida monástica medieval.

Bakhtin (2010a) discute essa questão de perto, mostrando certos fatores que contribuíram na adoção dos IOCA MONACHORVM, além de algumas características desses "jogos" e de outras formas do riso desenvolvidas no "interior da Igreja". Para o teórico russo, o RISVS MONASTICVS nada mais é que um reflexo do carnaval e do riso ritual (como, por exemplo, o RISVS PASCHALIS[12]) dentro dos muros dos mosteiros, ou seja, mesmo sob a proteção da Santa Igreja, os monges seriam, de algum modo, atingidos por fatores sociais e culturais. Esses momentos de festa (por vezes legitimadas pela própria Igreja) realizados fora dos mosteiros levavam os monges a "renegar de certo modo a sua condição social (como monge, clérigo ou erudito)" (BAKHTIN, 2010a, p. 12). Assim, mesmo eclesiásticos de alta hierarquia e doutores em teologia tendiam a abdicar de sua GRAVITAS[13] na forma dos IOCA MONACHORVM: "nas suas celas de sábios escreviam tratados mais ou menos paródicos e obras cômicas em latim" (BAKHTIN, 2010a, p. 12). Todavia, como vimos, mesmo nesse espaço de abertura, havia toda uma argumentação para impedir que o riso saísse do controle. Daí um passo para compreendermos os IOCA MONACHORVM como uma espécie de aceitação do riso regulamentada, numa espécie de "catecismo jocoso" (BAKHTIN, 2010a, p. 73) para determinados fins. Mas quais?

Em Vale (2013, p. 86-87), discutimos as finalidades do riso na Idade Média. Com base em Alberti (1999), argumentamos que os

---

[11] Lat. "jogos monásticos ou jogos dos monges"

[12] Lat. "riso pascal" – ritual cristão no qual era permitido o riso (cf. Bakhtin, 2010a)

[13] Lat. "gravidade"; "austeridade"

pensadores da teologia cristã, ao regulamentarem as prescrições, consideravam o riso ligado a duas concepções de alegria, a saber: i) a LAETITIA TEMPORALIS[14], relacionada às coisas terrestres e passageiras; e ii) o GAVDIVM SPIRITVALIS[15], a verdadeira felicidade, alcançada somente após a morte, mas passível de ser contemplada ainda em vida, observando-se as coisas (prédicas!) divinas.

Em vista disso, é permitido sim fazer rir, visando, todavia, a: 1) DELECTATIO[16] – o repouso e a distração, entre as tarefas, necessários ao espírito; e 2) VTILITAS[17] – *moral*, ensinando sobre coisas úteis para a vida e o que se deve fazer para não cair em pecado; *linguística*, permitindo aos jovens escrever coisas cômicas (tipo de pecado perdoado na adolescência do monge), de modo que esses pudessem aperfeiçoar o uso da gramática da língua (latina) e a estilística dos textos; e *retórica*, utilizando os IOCVNDA EXEMPLA[18] (limitados em quantidade e em qualidade) como argumento nos sermões, para aliviar a seriedade desses últimos e para chamar a atenção dos fiéis para o ensinamento *sério* que viria na sequência. Como exemplo de VTILITAS, podemos citar, com base em Bakhtin (2010a), o *Vergilius Macro Grammaticus*. Esse tratado semi-paródico, utilizado em alguns mosteiros europeus ainda no século XX, procura transportar todas as categorias da gramática latina para o plano da erotização, constituindo uma forma mnemônica (e burlesca) das regras gramaticais.

Como podemos perceber, as formas do riso estavam vivas dentro dos mosteiros. Os clérigos estavam inteirados dos riscos do seu uso. A Igreja, sabendo da impossibilidade de fazer o monge abdicar totalmente do riso, tenta institucionalizar as suas formas, dando-lhes funções mais ou menos rígidas; "mas é curioso observar que a corrente, embora já depurada e retificada, ainda persista: a corrente das boas e velhas brincadeiras clericais sobre as coisas da religião, mesmo as mais delicadas – sobretudo as mais delicadas" (FEBVRE,

---

[14] Lat. "alegria temporária".

[15] Lat. "alegria própria do espírito humano".

[16] DELECTATIO, -ONIS – "deleitação, deleite, prazer, encanto, distração".

[17] VTILITAS, -TATIS – 1) "utilidade, vantagem, proveito"; 2) "serviços prestados"; 3) "necessidade".

[18] Lat. "exemplos agradáveis"; "exemplos aprazíveis".

2009, p. 154). Essa corrente, conforme nos diz Febvre (2009), ainda estaria com toda a sua força em pleno século XVI, momento em que outro riso (cristão) surgiria: o riso dos reformadores.

4- As "guerras de religião" e o riso dos reformadores

O século XVI, na Europa, é marcado pelo advento da Reforma que, entre outros fatores[19], constituirá uma guinada na forma como o DRC passa a se relacionar com o riso. Isso porque, nesse contexto, estabelecer-se-á uma nova função para o riso que deveras fora combatida pela CARITAS cristã, a saber: zombar não somente dos vícios, mas também dos pecadores, ou melhor dizendo, daqueles que não professam a "verdadeira fé".

De fato, agora o riso está aliado ao ódio religioso: é uma *arma*, como outra qualquer, nas lutas religiosas. Mais do que nunca, uma desconfiança paira sobre o riso e as suas formas, pois "os confrontos religiosos tornaram flagrante a ameaça de desvio cético ou ateu que o riso representa e a tendência a surgir uma contra-religião" (MINOIS, 2003, p. 296). Sobre tais confrontos, Febvre (2009, p. 243 *et seq*.) nos diz que, na Europa, diante das primeiras campanhas dos evangelistas e dos reformistas[20], certos soberanos passaram a romper com a Igreja de Roma e a instalar em seus territórios "igrejas reformadas", sob autoridade real ou imperial, levando seus súditos a se separarem, automaticamente, de Roma[21]. Nesse contexto, todavia,

---

[19] Entre esses fatores, merece destaque a invenção da imprensa, que propiciará a maior difusão, principalmente, dos panfletos religiosos e, mais tarde, a criação da caricatura, voltada, inicialmente, para dessacralização das coisas da Igreja.

[20] Embora não houvesse ainda, nesse período, um consenso sobre como a "nova fé" seria direcionada, com base Febvre (2009), podemos elencar, esquematicamente, algumas das diretrizes dos reformadores como, por exemplo: os ensinamentos se baseiam somente no Evangelho; o poder do papa é usurpador; o monastério é uma vida não natural; condena-se o culto aos santos e as peregrinações; e Deus deve ser cultuado de modo interior e pessoal.

[21] Em algumas nações (como, por exemplo, a Inglaterra), data do mesmo período o início da desativação e eliminação dos mosteiros (FEBVRE, 2009).

"nem católicos nem reformados renunciam em fazer prevalecer sua fé, se necessário, por meios violentos" (FEBVRE, 2009, p. 243).

Nesse impasse, reformadores austeros, pessoas cultas que liam, escreviam e buscavam escapar à idolatria católica, viam no riso uma arma, ao mesmo tempo, de agressão (argumentativa) aos heréticos e de obtenção de novos fiéis. Nas palavras de Bakhtin (2010a, p. 86-87 – grifo nosso) "a fim de ganharem a popularidade, de serem acessíveis ao povo e de conquistarem a confiança, os chefes protestantes recorreram a elas [a formas cômicas] nos seus panfletos e mesmo nos seus tratados teológicos", uma vez que "naquela época, era absolutamente necessário *estar armado* do riso não oficial para aproximar-se do povo que desconfiava de tudo que era sério, que tinha o hábito de estabelecer parentesco entre a verdade livre e seus véus e o riso". Desse modo, por exemplo, Lutero caçoa do Diabo e satiriza todo aquele que não segue a "verdadeira fé": "Quando Deus e os anjos escutam um judeu peidar, quantas gargalhadas e cambalhotas dão" (apud MINOIS, 2003, p. 297).

Dentro desse quadro, não quer dizer que a liberdade é absoluta. Também entre os reformadores existem os agelastas. Calvino, por exemplo, critica enfaticamente os reformadores zombeteiros (protestantes e católicos), dizendo que eles não possuem religião, o que se deve ao fato de que "quando o riso diz respeito ao sagrado, a conflagração é terrível, porque o sagrado é sério por excelência, é intocável. Fazê-lo objeto de escárnio é sacrilégio e blasfêmia" (MINOIS, 2003, p. 295). Com efeito, inserir brincadeiras nas coisas sagradas é passível de reprimendas severas, tanto por reformadores quanto por católicos (*verbi gratia*, as condenações do Concílio de Trento de 1545-63).

Do exposto, podemos afirmar que as metáforas de guerra na citação de Bakhtin evidenciam como seria determinado o papel do riso nessas lutas religiosas: dessacralizar uma tradição estabelecida (a Igreja Romana e aqueles que a representam: clérigos e fiéis), pois suas verdades não suprem mais as necessidades de uma geração que sente a mudança dos tempos (a Renascença). Nesse contexto, enquanto o riso de Rabelais ainda ecoa numa gargalhada contra todos e contra tudo, a Reforma leva o riso a outro patamar: agora é legítimo, mesmo que arriscado, utilizar o riso e suas formas para evangelizar e, quando possível, agredir os "não escolhidos" da "nova fé".

Considerações finais

Embora a linguagem e o riso sejam considerados as marcas definitivas do homem, o riso se apresenta, pelo menos no domínio das práticas religiosas cristãs, sob suspeita: a diabolização do riso e uma ética contra as suas formas criadas pelos pensadores cristãos deixaram uma mácula difícil de ser extirpada tanto pelos discursos de alguns dos "pais" da Igreja que acreditavam no uso moderado do riso (baseados na *eutrapelia* de Aristóteles ou na VRBANITAS dos romanos), quanto pelas práticas do riso, realizadas de forma mais ou menos consentida, dentro da Igreja (*verbi gratia*, os IOCA MONACHORUM) nesses dois mil anos.

Nesse passo, não é de espantar a surpresa que atualmente provocam o riso e as suas formas quando presentes nos discursos de alguns expoentes da Igreja Cristã (tanto católica quanto protestante) – como exemplo, podemos citar, aqui no Brasil, os discursos do Padre Léo e do Pastor Cláudio Duarte. Talvez, essas reações de surpresa e, ao mesmo tempo, de rejeição e aceitação dessa relação, aparentemente incestuosa, do riso (e, por conseguinte, do Discurso Humorístico[22]) com o DRC sejam parte da responsabilidade pela morte de Deus que Foucault (2016, p.533-534), apoiado em Nietzsche, afere ao homem por este ter colocado, no lugar de Deus, o seu pensamento e a sua linguagem (*linguagem do riso*!), esfacelando seu próprio rosto no riso, num retorno ao jogo das máscaras.

Referências

ALBERTI, V. *O riso e o risível*: na história do pensamento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; FGV, 1999.

BAKHTIN, M. M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 2010a.

[22] Admitiremos, portanto, o riso como índice de que essa relação interdiscursiva entre esses dois discursos não se constituem em uma via de mão única, ou seja, também o Discurso Religioso pode vir a "se nutrir" de expedientes discursivos (linguísticos e enunciativos) do Discurso Humorístico. O mapeamento dessas relações interdiscursivas é, atualmente, um dos objetivos de nossas pesquisas.

BAKHTIN, M. M. *Questões de literatura e de estética*: a teoria do romance. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2010b.

ECO, U. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1986.

FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI*: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GAARDER, J; HELLERN, V; NOTAKER, H;. *O livro das religiões*. 8ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HERZEN, A. *Sobre a arte*. Moscou: Editora Iskousstvo, 1954.

LE GOFF, J. O riso na Idade Média. In: BREMMER, J.; ROODENBURG, H. (orgs) *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 65-82.

MAINGUENEAU, L. L'analyse des discours constituants. In: MARI, H. et al. (orgs) *Fundamentos e dimensões da análise do discurso*. Belo Horizonte: Carol Borges-NAD/FALE/UFMG, 1999, p. 45-58.

MAINGUENEAU, D. *Discurso literário*. São Paulo: Contexto, 2006.

MAINGUENEAU, D. *O discurso pornográfico*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

PROPP, V. *Comicidade e riso*. São Paulo: Ática, 1992.

VALE, R. P. G. Lingua pileata: Bakhtin, linguagem do riso e Análise do Discurso. *Inventário* (revista on-line), v. 1, 2012a. Disponível em: <http://www.inventario.ufba.br/11/LINGUA%20PILEATA%20BAKHTIN%20finalizado.pdf>.

VALE, R. P. G. do. *O discurso humorístico*: um percurso de análise pela linguagem do riso. 2013. 279 f. Tese (Doutorado) – Curso de Letras, UFMG, Belo Horizonte – MG, 2013.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Editora Escala, 2008.

Capítulo 8

Polêmica Discursiva: O Pastorado Feminino Batista em Cena

Sandra Ramos Carmo e *Edvania Gomes da Silva*

Introdução

Neste texto, analisamos aspectos da polêmica discursiva, constituída na/pela relação entre dois posicionamentos da Convenção Batista Brasileira - CBB, acerca da legitimidade do pastorado feminino. Para tanto, recorremos aos pressupostos teóricos da Escola Francesa de Análise de Discurso, mais especificamente, aos trabalhos de Dominique Maingueneau (2005 [1984]; 2010).

O referido autor analisa, no livro *Gênese dos discursos* (2005 [1984]), dois posicionamentos discursivos, o jansenismo e o humanismo devoto, cuja relação se estabelece de forma polêmica em um mesmo espaço discursivo. Partindo, portanto, daquilo que postula Maingueneau acerca da polêmica discursiva, procuramos, dentro do espaço discursivo que constitui a polêmica em torno da legitimidade do pastorado feminino, analisar os discursos que rechaçam e os que aprovam o referido pastorado, considerando as três dimensões do polêmico: a dimensão enunciativo-pragmática, a dimensão sociogenérica e a dimensão semântica (MAINGUENEAU, 2010).

Para compreendermos o funcionamento das dimensões supracitadas, analisamos dois artigos de opinião do *O Jornal Batista* que tratam da legitimidade, ou não, do pastorado feminino. Salientamos, ainda, que, em alguns momentos, foi necessário recorrer

à teoria da Argumentação na Língua de Ducrot (2009) para explicar, mesmo que em nota, alguns fenômenos linguísticos e polifônicos que são citados por Maingueneau (2010) ao tratar das três dimensões do discurso polêmico.

1- As três dimensões do polêmico

Em um de seus recentes trabalhos acerca da polêmica discursiva, Maingueneau (2010), ao caracterizá-la como uma forma de registro, procura estudá-la a partir de três dimensões que para ele são indissociáveis, a saber: a dimensão enunciativo-pragmática, a dimensão sociogenérica e a dimensão semântica.

O registro, tal como propõe Maingueneau, é uma unidade transversa[1]. Dentre as unidades transversas, além do registro polêmico, objeto de estudo deste texto, há também o registro cômico e o didático, por exemplo. Ainda de acordo com o mesmo autor, os registros são divididos em três tipos: linguísticos, funcionais e comunicacionais.

Os registros linguísticos são definidos sobre uma base enunciativa e/ou textual. Já os registros funcionais, como o próprio nome indica, estão relacionados às funções que exercem e têm sua classificação, inicialmente, apoiada nas funções da linguagem postuladas por Jakobson. Por fim, os registros comunicacionais são definidos a partir da combinação dos traços linguísticos e funcionais e não se limitam a um único gênero discursivo. Como exemplo desse tipo de registro, temos o "discurso cômico", o "discurso de divulgação", o "discurso didático", entre outros. Segundo Maingueneau, em virtude dos vários fatores que uma atividade comunicacional envolve, diferentemente do que ocorre nos demais tipos de registros, nos registros comunicacionais as fronteiras que separam um registro de outro não são tão claras.

Assim, definido como registro comunicacional, o discurso polêmico possui algumas características importantes que ajudam na sua delimitação e compreensão. A primeira delas é que o registro polêmico pertence aos gêneros instituídos, os quais não dizem respeito

[1] As unidades transversas são tratadas por Maingueneau (2006) como unidades tópicas que atravessam os gêneros discursivos, os quais são selecionados pelo analista no processo de análise.

à conversação oral e espontânea, e pode estar presente em gêneros que não têm necessariamente um "caráter explicitamente polêmico" (MAINGUENEAU, 2010, p. 193), como por exemplo uma peça de teatro ou um romance. Maingueneau chama a atenção para o fato de que esse tipo de registro não se restringe a um único gênero e encontra-se situado além das interações corriqueiras. Assim, ao contrário do bate-boca entre dois indivíduos em conflito, a polêmica discursiva não está limitada a um tempo de realização específico e pressupõe sempre sucessão de trocas enunciativas, ou seja, os enunciados polêmicos são construídos à medida que o conflito ocorre.

Por fim, o registro polêmico caracteriza-se por estar associado a traços linguísticos que caracterizam certa "violência verbal" muito embora Maingueneau entenda que, por ser uma concepção vaga, essa última característica não seja tão relevante para os estudos discursivos, já que essa é uma noção muito intuitiva, não sendo, em muitos casos, possível traduzi-la com facilidade.

Além dessas características, Maingueneau discute três dimensões do registro polêmico que permitem compreender a funcionalidade desse tipo de registro. A primeira delas é a dimensão enunciativo-pragmática. Esta é a dimensão mais imediata do discurso polêmico e indica uma relação de equilíbrio entre o plano linguístico e o pragmático no processo de análise, pois é necessário "colocar ênfase não somente nas *marcas* enunciativas, mas também na força ilocucional da enunciação, no interior de certa *encenação* da atividade discursiva" (MAINGUENEAU, 2010, p. 190).

As marcas enunciativas às quais o autor se refere podem ser identificadas no plano linguístico, por meio de marcadores do discurso que direcionam os posicionamentos de refutação ou de aprovação, em especial os conectivos: "entretanto", "certamente", "mas"; ou, por meio de outros fenômenos linguísticos, como a negação polêmica, apóstrofes, injúrias e termos avaliadores; ou ainda, por fenômenos polifônicos como a citação e a ironia. Contudo, ainda segundo Maingueneau, não é uma tarefa fácil identificar, na superfície textual, os traços que produzem certa agressividade e, por isso, a análise não pode ficar restrita à identificação das marcas enunciativas. A saída é, ainda segundo Maingueneau (2010), considerar o dispositivo pragmático pelo qual essas marcas ganham sentido. Ao tratar do "dispositivo pragmático", Maingueneau considera as produções

verbais construídas a partir da relação entre lugares, papéis e normas. Nesse último aspecto, o analista deve:

> [...] reconhecer a dimensão teatral da enunciação polêmica, que supõe a existência de um terceiro espectador, frequentemente considerado como alguém que assume as normas subjacentes ao debate. Trata-se do bom senso, dos valores democráticos, do catolicismo, da defesa dos pobres etc., é porque os adversários pressupõem a existência de normas que se impõem a ambos que eles podem polemizar (MAINGUENEAU, 2010, p. 192)

A dimensão teatral à qual Maingueneau se refere diz respeito à necessidade de validar os posicionamentos envolvidos na polêmica, trazendo para a cena da enunciação um "terceiro espectador", ou seja, alguma norma que regulamente o que está sendo posto como verdade em cada posicionamento. Para exemplificar, vejamos o trecho abaixo, que faz parte do texto "Imposição de mãos sobre as mulheres", parte I, de autoria do pastor Zaqueu Moreira de Oliveira:

> **Excerto 1**
>
> **Não existe no Novo Testamento nada que confirme ou que negue a prática da imposição de mãos sobre mulheres na igreja primitiva, para qualquer ministério.** O ensino sobre a unidade Cristã afirma que Cristo é tudo em todos (Cl 3.11), não havendo distinção entre homem e mulher (Gl 3.28). É extraordinária a forma como Jesus valorizou a mulher, embora vivesse em uma sociedade que a tratava como um ser humano inferior (negritamos).

No exemplo acima, o enunciador mobiliza um terceiro espectador[2], o Novo Testamento, utilizado como referência para

[2] Nos textos analisados neste trabalho, o terceiro espectador, aquele que "assume as normas subjacentes ao debate", está sempre associado à figura divina que se materializa ora da pessoa de Jesus Cristo, ora por meio dos textos bíblicos.

validar o posicionamento favorável ao pastorado defendido pelo posicionamento do referido enunciador.

Há, ainda, dois outros aspectos importantes sobre a enunciação polêmica que são sinalizados por Maingueneau em seu estudo. O primeiro refere-se à dinâmica de trocas, segundo a qual a polêmica pressupõe a existência de um enunciado provocativo[3] anterior que suscitou, em um segundo locutor, a necessidade de respostas, movimento que não se limita apenas a um turno de fala, podendo ganhar amplitude, seja na duração ou na ressonância da discussão. O segundo aspecto situa a enunciação polêmica numa tensão que transita entre a dimensão da oralidade e a da escrita. Em um discurso polêmico, pela força ilocucionária da denúncia, é possível encontrar marcas de oralidade que indicam o embate com o adversário, isso porque "sempre que uma violência se exerce por meio da linguagem, alguma coisa da ordem do corpo e da oralidade está implicada" (MAINGUENEAU 2010, p. 193).

A dimensão sociogenérica, por sua vez, considera as práticas discursivas, situadas em um tempo e em um lugar, como espaço privilegiado para estudar o polêmico e permite, ainda, relacionar o texto analisado com outros textos que, juntamente com este, produzem sentido. Chamamos a atenção para o fato de que esse aspecto interacional, que se constitui na relação entre diferentes textos e que é possibilitado pela dimensão sociogenérica, remete, em alguma medida, ao conceito de memória discursiva, conforme apresentado por Pêcheux (2007 [1983]), que define a memória como a "condição do legível em relação ao próprio legível" (PÊCHEUX, 2007 [1983], p. 52). Isso porque, há, segundo Maingueneau, um vínculo entre a dimensão sociogenérica e a noção de acontecimento enunciativo. Ainda segundo o referido autor:

---

[3] De acordo com Maingueneuau (2010), um enunciado provocativo pode surgir de um texto base que dá início à polêmica, mas isso nem sempre acontece. Nos casos em que acontece, a polêmica surge a partir de um enunciado que fora ouvido ou lido por um segundo autor, o qual entende ser necessário responder à suposta provocação, permitindo assim a construção de uma série de outras respostas. A partir daí, "todo um metadiscurso se desenvolve então e, em relação a ele, cada um procura enquadrar sua própria enunciação, reenquadrando o conjunto de debate a seu favor" (MAINGUENEAU, 2010, p. 193).

> Cada texto polêmico implica um quadro comunicacional, um gênero ligado a um suporte e a lugares de difusão, que lhe prescreve um modo de existência; ele se inscreve, além disso, em uma temporalidade específica, constitui um acontecimento enunciativo que adquire sentido em relação a outros da mesma série (MAINGENEAU, 2010, p.193).

Esse acontecimento enunciativo do qual trata Maingueneau, apesar de não ser exatamente o mesmo acontecimento do qual trata Pêcheux (2006 [1983])[4], pois abarca outros aspectos, como por exemplo, o quadro comunicacional e o gênero do discurso no qual o texto polêmico se insere, aproxima-se desse, pois também considera uma temporalidade específica, a qual pode ser vista como relacionada à noção de memória. Nessa perspectiva, o registro polêmico só produz efeitos de sentido quando materializado em textos cuja periodicidade permite o confronto e a argumentação entre os locutores envolvidos no espaço de enunciação, fazendo funcionar uma dinâmica de trocas, ligada também à dimensão enunciativo-pragmática, como veremos mais adiante.

A tensão entre polêmica e generacidade é outro ponto que destacamos nessa segunda dimensão, já que o polêmico, às vezes, não está presente em gêneros concebidos como tipicamente polêmicos, mas aparece em outros, cuja natureza não é, em princípio, voltada à polêmica, a exemplo do romance e da poesia, o que mostra que esse tipo de registro não se restringe a um gênero específico. No entanto, o que interessa para Maingueneau, que trabalha com base em um espaço histórico, é a configuração do discurso polêmico: a respeito de que se polemiza? quem polemiza? em quais suportes?[5] passando por quais circuitos? etc. A busca pela identificação da dimensão sociogenérica deve considerar ainda a temporalidade da polêmica que deve estar

---

[4] Pêcheux (2006 [1983], p. 17) define o acontecimento como o encontro entre uma atualidade e uma memória.

[5] O suporte é definido por Maingueneau & Charaudeau (2006, p. 461) como objeto do conhecimento composto de todos os elementos constitutivos da escrita e que contribuem para a construção do sentido. É esse conceito de suporte que assumimos neste trabalho, uma vez que tomamos como fundamento teórico os conceitos desenvolvidos no âmbito da Escola Francesa de Análise de Discurso.

sempre associada às várias configurações sócio-históricas e à temática do conflito, o que, a depender da natureza da temática e do tempo do embate, produz uma "memória polêmica", circunscrita ao público fiel que acompanha, como em uma "espécie de folhetim", o desenrolar do confronto. Nos excertos a seguir, vemos como essa memória polêmica tem um ciclo duradouro:

> **Excerto 2**
>
> Pela segunda vez estou abordando o assunto supramencionado, procurando ser fiel às práticas bíblicas, desde que nós batistas proclamamos que a Palavra de Deus é a nossa única regra de fé e prática.

> **Excerto 3**
>
> Resisti o quanto pude para omitir-me de opinar sobre tal assunto. [...] O trabalho da mulher é importante? É. Muitas delas, com o que fazem, poderiam até ser pastoras, segundo alguns. Poderiam, mas não devem. Também não encontro respaldo bíblico, para que o sejam.

Os dois excertos fazem parte de dois artigos de opinião, publicados no *O jornal Batista*, em fevereiro de 1999, cerca de um ano depois dos textos utilizados em nossas análises, publicados no mesmo jornal. O primeiro, cujo título é "Ordenação de Mulheres", de autoria do então pastor da Igreja Batista da igreja do Recife-PE, o Pr. Anderson Alves Queiroz; e o segundo artigo "Consagração de mulheres ao ministério pastoral", foi escrito por Lygia Lobato de Souza Motta, à época diaconisa e membro da Igreja Batista da Praça do Carmo, Rio de Janeiro, ambos contrários à ordenação feminina. Vemos, nos dois excertos, a marcação de uma temporalidade ("Pela segunda vez estou abordando o assunto supramencionado" e "Resisti o quanto pude para omitir-me de opinar sobre tal assunto"), o que mostra que o tema do pastorado feminino é algo que retorna àquele jornal, o que indica que, para os leitores de *O Jornal Batista*, o tema do pastorado feminino é abordado em vários artigos, garantindo um funcionamento quase que folhetinesco, como defende Maingueneau

(2010), quando trata do que chama de "memória polêmica". Destacamos, ainda, que, desde a publicação do primeiro artigo acerca da ordenação feminina, em 1976, o assunto ganhou espaço nas páginas do referido jornal, sendo que, nas décadas de 1980 e 1990, o debate em torno da polêmica sobre o pastorado feminino foi ainda mais intenso. Tudo isso, defendemos aqui, permitiu a emergência de uma memória polêmica.

Por último, temos a terceira dimensão apontada por Maingueneau: a dimensão semântica, a qual, de acordo com o autor, se apresenta menos evidente, pois implica na localização da identidade semântica dos discursos envolvidos na polêmica, "ligando a interação polêmica ao funcionamento do campo discursivo do qual participam os posicionamentos em conflito" (MAINGUENEAU, 2010, p. 195).

Nesse sentido, para que a polêmica se estabeleça, é necessário que a fronteira pela qual se define uma certa identidade discursiva seja ameaçada, ou seja, é preciso que sujeitos que ocupam certo lugar julguem como inaceitáveis os enunciados de outro e decidam pelo conflito com a suposta fonte desses enunciados. Dinâmica que só é possível analisar quando o analista consegue identificar a fronteira constitutiva da identidade discursiva e, ao mesmo tempo, verificar como os discursos interagem a partir de uma relação entre um interior e um exterior enunciativo.

Com base na análise da polêmica discursiva entre o jansenismo e o humanismo devoto e na hipótese do primado do interdiscurso[6], também apresentada no livro *Gênese dos discursos* (2005 [1984]), Maingueneau reafirma que a relação com o outro é um traço constitutivo do discurso polêmico e tal traço é localizável no interior do interdiscurso. Nesse contexto, o constante confronto entre "discurso

[6] A noção de interdiscurso é a base das análises empreendidas por Maingueneau e, por isso, na obra *Gênese dos discursos* (2005 [1984]), o autor concebe a hipótese do primado do interdiscurso "na perspectiva de uma heterogeneidade constitutiva, que amarra, numa relação inextricável, o Mesmo do discurso e do seu Outro" (MAINGENEAU, 2005 [1984], p. 33). Isso mostra que, para o referido autor, todo discurso é constitutivamente heterogêneo, pois só existe devido à relação que mantém com outros discursos. É essa relação que se apresenta como um espaço de regularidades pertinente para a análise, pois somente nesse espaço é possível identificar a identidade dos discursos. Por isso, Maingueneau considera o interdiscurso, e não o discurso, como principal unidade de análise.

agente" (aquele que se encontra na condição de tradutor) e "discurso paciente" (aquele que se encontra na condição de traduzido) só pode ser construído sob a forma de um simulacro. Nas palavras do autor:

> Adotando esta perspectiva, somos levados a minimizar os traços do que seria "o" polêmico e a nos interessar principalmente pelas modalidades de existência de diversos posicionamentos, pela maneira como eles se instituem no interdiscurso. Importância particular deve então ser atribuída aos modos de integração do adversário, do "discurso paciente" em um "discurso agente". Na interação polêmica, esse adversário com o qual o discurso agente se confronta só é acessível sob a forma de um "simulacro", construído sob medida pelo discurso que o incorpora para desqualificá-lo (MAINGUENEAU, 2010, p 196).

Para tornar mais clara a proposta de Maingueneau, recorremos a mais um excerto do *corpus* deste trabalho, que traz um exemplo de simulacro. Vejamos:

> **Excerto 4**
>
> Li no nosso querido O Jornal Batista dois artigos que favorecem a possibilidade de mais **essa inovação** vir ser aplicada entre os Batistas Brasileiros (negritamos).

No excerto acima, o enunciador se posiciona contrariamente ao pastorado feminino e traduz a expressão "pastorado feminino", utilizada por aqueles que são favoráveis à referida prática, por meio da expressão "essa inovação". Em alguns casos, o termo inovação reflete algo positivo, contudo, no que diz respeito a esse espaço enunciativo, o termo representa uma discordância em relação às orientações bíblicas e, consequentemente, não deve ser aceito pelo cristão. Nesse sentido, ao traduzir o discurso paciente (que nesse excerto é representado pelo posicionamento favorável ao pastorado feminino), o discurso agente (posicionamento contrário ao pastorado feminino), por meio de um simulacro, procura desqualificar e desautorizar os

argumentos de seu interlocutor. Vale salientar ainda que não é o sujeito pragmático (o pastor que assina o texto) que concebe o discurso do outro como uma "inovação", mas o lugar de onde ele fala, ou seja, o lugar de representante autorizado da Convenção Batista Brasileira e da Ordem de Pastores Batistas do Brasil.

Assim, levando em consideração a proposta teórico-metodológica que fundamenta as pesquisas de Maingueneau, no que diz respeito às dimensões do registro polêmico, analisamos, no próximo tópico, textos elaborados pelo discurso batista, que materializam a polêmica acerca da legitimidade do pastorado feminino.

2- A polêmica entre os batistas da CBB

O *corpus* selecionado para análise reúne excertos de dois textos que materializam posicionamentos divergentes sobre a legitimidade do pastorado feminino, discutidos pela Convenção Batista Brasileira (CBB). Na análise dos referidos textos, consideramos a abordagem teórica de Maingueneau, acima discutida, sobre as dimensões enunciativo-pragmática, sociogenérica e semântica do discurso polêmico. Para tanto, verificamos o funcionamento das três dimensões e sua interrelação no processo de construção da polêmica, já que, como propõe Maingueneau, embora os pesquisadores, em suas análises, privilegiem uma ou outra dimensão, de acordo com os objetivos da pesquisa, as três dimensões "são por definição indissociáveis" (MAINGENEAU, 2010, p. 197).

Assim, para atender a proposta da análise, priorizamos, no que diz respeito ao aspecto enunciativo-pragmático, o uso recorrente da negação polêmica, como fenômeno linguístico, e da citação e da alusão, como recursos polifônicos[7]. Em relação à dimensão

[7] No livro, *Novas tendências em Análise do discurso*, Maingueneau, ao trabalhar a heterogeneidade enunciativa, proposta por Authier-Revuz, discute a polifonia com base na perspectiva de Ducrot. Assim, apoiado nesse autor, Maingueneau defende que "há polifonia quando é possível distinguir em uma enunciação dois tipos de personagens, os **enunciadores** e os **locutores**" (MAINGUENEAU, 1997, p. 76) e apresenta alguns fenômenos nos quais a polifonia pode ser identificada, tais como a ironia, a citação, a pressuposição, o discurso direto, entre outros. Entretanto, neste trabalho, não temos como proposta de análise identificar locutores e enunciadores, conforme a teoria de Ducrot, mas mostrar como alguns fenômenos polifônicos

sociogenérica, mostramos como são instauradas as práticas discursivas, considerando questões que: i) identificam os locutores; ii) mostram de "onde falam"; e iii) indicam os suportes de cada texto. Todas essas questões contribuem para a análise da identidade semântica dos discursos envolvidos na polêmica, bem como para identificação da presença constitutiva do outro e do confronto, o que faremos mediante a identificação de simulacros, marcados no interior do interdiscurso, pois essa é, como dito acima, uma das características da dimensão semântica.

Os dois textos analisados foram publicados no *O Jornal Batista* da Convenção Batista Brasileira, no ano de 1998, em abril e novembro, respectivamente. Os excertos do primeiro texto, sob o título de "Imposição de mãos sobre as mulheres", parte II[8], escritos pelo pastor Zaqueu Moreira de Oliveira, à época, presidente do Seminário Teológico de Recife, apresentam uma defesa em relação à mulher "pastora", termo pelo qual ele opta, e que é reforçado pela expressão "imposição de mãos", que faz referência ao momento consagratório de um pastor ou de uma pastora.

O segundo texto, "O pastor pode ser uma mulher?", foi publicado no mesmo jornal e é assinado pelo pastor Antonio Conde, que, naquele momento, era pastor da igreja Batista em Araraquara, São Paulo. O texto de Conde é escrito como uma resposta a dois textos ("Imposição de mãos sobre as mulheres, parte II", escrito pelo pastor Zaqueu e "Há mulheres Líderes na Bíblia?", de autoria do pastor Luiz Modesto Menezes), ambos publicados na edição nº. 15 *d'O Jornal Batista*, do ano de 1998. Contudo, analisamos apenas a parte do texto de Conde que se refere à segunda parte do artigo publicado pelo pastor Zaqueu, já que para este dispensa a maior parte de suas críticas, e desconsideramos, em nossas análises, o texto do Pastor Luiz Modesto Menezes.

(damos destaque para a citação e a alusão, devido à recorrência destes nos textos sob análise) contribuem para o processo interdiscursivo do discurso polêmico. Ou seja, a proposta é verificar como, por meio desses fenômenos, o discurso do outro é retomado no/pelo discurso do mesmo.

[8] A primeira parte do texto, sob o título "Imposição de mãos sobre mulheres, parte I", não será analisado aqui, porque faz parte de um outro número do jornal e, principalmente, porque não diz muito acerca do funcionamento da polêmica discursiva.

Assim, no texto, "Imposição de mãos sobre as mulheres", parte II, o autor trata da oposição entre o contexto antigo e o atual de inserção da mulher nos trabalhos da igreja cristã e, para isso, inicialmente, realiza uma construção argumentativa polêmica, ao indicar o lugar de onde fala o seu adversário para marcar o seu lugar de militante do pastorado feminino. É o que verificamos no excerto a seguir:

> **Excerto 5**
>
> O maior argumento contrário ao pastorado feminino está no fato de que **Jesus não escolheu para o grupo apostólico nenhuma mulher**. **E deveria ser assim mesmo**. Era o trabalho inicial quando Jesus preparava os continuadores de sua obra. Seria muito arriscado deixar nessa posição pessoas que seriam rejeitadas pela cultura da época. **Sabedoria divina que não se pode contestar!** (Negritamos).

O lugar do enunciador, como defensor do pastorado feminino, é marcado na oposição que este institui em relação ao discurso daqueles que se opõem ao referido exercício pastoral das mulheres. O posicionamento do opositor encontra-se materializado no argumento de que "Jesus não escolheu para o grupo apostólico nenhuma mulher". O mais interessante é que, em um primeiro momento, o enunciador parece corroborar o argumento de seu opositor, pois afirma que "deveria ser assim mesmo". Entretanto, essa suposta aliança com o opositor não se mantém na continuidade do excerto, pois o enunciador mostra que o motivo que levou Jesus a não escolher mulheres para seu grupo apostólico não é o mesmo apontado por aqueles que são contrários ao pastorado feminino. Nesse caso, a oposição se dá não pela negação do que está na Bíblia, o que seria insustentável para um posicionamento que se diz cristão, mas pela inserção de uma nova direção argumentativa, que se estabelece a partir do mesmo argumento utilizado pelo opositor, só que, agora, redirecionado. Em outras palavras, o enunciador parte do argumento de que não havia mulheres no grupo apostólico de Jesus, já que essa é uma constatação inegável, mas dá uma outra explicação para essa ausência, mostrando que ela se deve ao fato de Jesus Cristo não querer se opor aos costumes daquele

período, a fim de evitar que seus "escolhidos" fossem rejeitados pela "cultura da época".

Nesse exemplo, identificamos dois recursos da dimensão enunciativo-pragmática mobilizados pelo enunciador para direcionar a sua argumentação e construir os sentidos do texto: o primeiro é o uso da negação polêmica[9] como recurso argumentativo. Ao utilizar esse recurso, o enunciador situa o seu posicionamento e o daqueles aos quais se opõe, e, a partir deste recurso, insere na cena enunciativa o segundo recurso: a presença de um terceiro expectador, o próprio "Deus", que valida o posicionamento do enunciador, pois esse último recorre a uma frase exclamativa para mostrar que se trata de "sabedoria divina", a qual "não se pode contestar!".

Esses dois recursos representativos da dimensão enunciativo-pragmática possibilitam a identificação da dimensão semântica, verificada no interior do interdiscurso, sendo este marcado pela presença de um posicionamento religioso tradicional e um posicionamento religioso mais liberal.

O confronto discursivo construído a partir da retomada do lugar do outro pode ainda ser realizado a partir de outras construções argumentativas, conforme podemos ver no excerto a seguir:

Excerto 6

Sem dúvida alguma, **a maior objeção ao pastorado feminino é o preconceito**. Vinte séculos de cristianismo não foram suficientes para alijá-lo da mente humana de tal modo que o

[9] No quadro da teoria polifônica de Ducrot (1987), o fenômeno da negação pode aparecer nas seguintes formas: descritiva, metalinguística e polêmica. No caso da negação polêmica, identificada em nossas análises, a mesma é apresentada pelo autor como sendo um fenômeno que se mostra através dos marcadores linguísticos responsáveis pela presença da polifonia em um enunciado. Dessa forma, ao rejeitar o enunciado do outro, o enunciador traz para a enunciação a presença do enunciador que é refutado. Sobre esse processo, Maingueneau (1997), ao explicar Ducrot, afirma que: "a enunciação da maior parte dos enunciados negativos é analisável como encenação do choque entre duas atitudes antagônicas, atribuídas a dois 'enunciadores' diferentes: o primeiro personagem assume o ponto de vista do rejeitado e o segundo, a rejeição desse ponto de vista (MAINGUENEAU, 1997, p. 80)."

> cristão absorvesse a expressão bíblica: **"Não há homem nem mulher, por todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gl 3.28). Esta não foi uma citação do "preconceituoso" Paulo, mas do Espírito Santo através dele**. Hoje, as igrejas estão repletas de homens e mulheres que aceitam a teoria, **mas** não a prática, da igualdade do ser humano. **Entre tais pessoas estão mulheres** que não consultam médicas, não aceitam serem defendidas por advogadas, nem moram em casas construídas por engenheiras. **É a idéia de que a mulher só pode ser professora, assistente social, nutricionista e, sobretudo, dona de casa** (negritamos).

Aqui, temos o recurso da citação[10] usado para corroborar o argumento de que as mulheres podem (e devem) receber a imposição de mãos. A citação, retirada da carta de Paulo aos Gálatas, é usada para reforçar o principal argumento mobilizado nesse excerto: o de que "a maior objeção ao pastorado feminino é o preconceito". Para reforçar esse argumento, o enunciador rotula Paulo, o autor da carta, como sendo também preconceituoso. Dessa forma, o enunciador mostra que toda a humanidade é preconceituosa, inclusive aqueles que são seguidores do Cristo. Além disso, o jogo argumentativo estabelecido pelo uso do operador "mas" marca a relação que se estabelece entre o enunciador e o seu opositor no espaço discursivo. Nesse sentido, por meio do referido operador argumentativo, o enunciador mostra que há uma oposição entre o "'preconceituoso'

[10] Para explicar o funcionamento do fenômeno da citação e da alusão, conforme aparecem nas análises, recorremos aos pressupostos teóricos de Authier-Revuz (1990), que trata das heterogeneidades enunciativas. Para a autora, um discurso nunca é homogêneo, pois ele retoma sempre outros dizeres e essas retomadas são responsáveis pela heterogeneidade discursiva, a qual pode ocorrer de forma mostrada (heterogeneidade mostrada) ou não mostrada (heterogeneidade constitutiva). No caso da citação, essa é definida pela autora como uma forma de heterogeneidade mostrada marcada, já que permite a retomada de outros dizeres de forma explícita, os quais são recuperáveis no nível do enunciado. Já a alusão é um caso de heterogeneidade mostrada não-marcada, pois a sua identificação não aparece de forma explícita na superfície do enunciado, sendo o seu reconhecimento feito por meio da interpretação do todo.

Paulo" e o Espírito Santo que fala "através dele" ("Esta não foi uma citação do "preconceituoso" Paulo, **mas** do Espírito Santo através dele"); e também uma oposição entre a teoria e a prática da igualdade ("aceitam a teoria, **mas** não a prática, da igualdade do ser humano)". Dessa forma, o enunciador mobiliza dois mecanismos da dimensão enunciativo-pragmática que produzem a cena enunciativa a partir do posicionamento com o qual o referido enunciador polemiza: a citação de autoridade, para fundamentar o argumento de que a mulher pode ser pastora, já que "todos são um em Cristo"; e o uso do operador argumentativo "mas", para produzir um efeito de separação entre os que são "preconceituosos" e os que "aceitam, na prática, a igualdade do ser humano". Além disso, nesse excerto, identificamos também o funcionamento da dimensão semântica, que pode ser verificada na construção do simulacro, característica dessa dimensão. O simulacro ocorre quando o enunciador retoma o discurso daqueles que se opõem ao pastorado feminino para reinterpretá-lo e rotulá-lo, chamando-o de "preconceito" ("a maior objeção ao pastorado feminino é o preconceito"). No exemplo abaixo, identificamos mais uma forma, utilizada pelo enunciador, de marcar o posicionamento do adversário. Vejamos:

> **Excerto 7**
>
> A igreja Católica Romana, **tão dogmática e fechada em toda a sua história**, apesar de suas restrições sobre o assunto, tem permitido discuti-lo. Atualmente, os Batistas têm pastoras na Europa, na América do Norte, na África e na Ásia. Os Batistas do Sul dos Estados Unidos têm pastoras desde 1964. Hoje no Brasil há pastoras entre os Episcopais, Metodistas e grupos carismáticos. **Mas que dizer dos Batistas Brasileiros? Será que em pleno alvor do século XXI agem como se houvesse a sacralização do ministério pastoral?** Alguns consideram que a inclusão das mulheres nesse serviço da igreja é profanação (negritamos).

Ao citar a "Igreja Católica Romana", o enunciador recorre a uma explicativa ("tão dogmática e fechada em toda a sua história"),

que funciona como um pré-construído[11], o qual exerce um efeito de memória, mostrando como a referida igreja é vista pelos enunciadores batistas. Dessa forma, o enunciador mostra que, numa escala argumentativa[12] que vai do menos dogmático e fechado ao mais dogmático e fechado, a igreja católica ocupa a parte superior da escala. Depois dos católicos, o enunciador mostra que outros grupos batistas (na Europa, na América do Norte, na África, na Ásia e também os Batistas do Sul dos Estados Unidos) aceitam, desde 1964, o pastorado feminino. Por fim, o texto mostra que outras igrejas protestantes também têm mulheres pastoras. Essa escala argumentativa indica que, se, "até mesmo", a "mais dogmática e fechada" das instituições religiosas aceita discutir o assunto do pastorado feminino, os batistas brasileiros não devem agir de forma diversa, procedendo como "se houvesse a sacralização do ministério

[11] O conceito de pré-construído é discutido por Pêcheux [1997 (1975)] na obra *Semântica e discurso*: uma crítica à afirmação do óbvio. Para o autor, o pré-construído diz respeito ao que está "sempre já aí" presente no enunciado e que também preexiste em discursos anteriores, uma vez que "algo fala sempre antes, em outro lugar e independentemente" (PÊCHEUX, 1977 [1975], p. 162). Entretanto, tais discursos quando retomados, no momento da enunciação, ressurgem sob uma "interpelação ideológica que fornece-impõe a 'realidade' e seu 'sentido' sob a forma de universalidade" (PÊCHEUX, 1997 [1975], p. 164). Nesse sentido, o pré-construído remete a uma construção discursiva exterior e anterior, mas o faz de forma independente, isto é, sem mostrar explicitamente a ligação com o enunciado anterior. Dessa forma, o que é formulado no momento da enunciação "surge" como se fora uma verdade absoluta, proferida pelo sujeito do discurso que "tende absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como puro já-dito do intradiscurso" (PÊCHEUX, 1997 [1975], p. 167).

[12] A escala argumentativa é apresentada por Ducrot (1981) como uma categoria que classifica os enunciados conforme a força que exercem no discurso. Essa classificação é verificada pela presença de operadores argumentativos usados para estabelecer a relação argumentativa entre os enunciados. No caso da análise acima, tal classificação é representada pelo operador "tão". Para explicar o funcionamento dos operadores argumentativos, Ducrot apresenta duas noções básicas, a saber: classe argumentativa e escala argumentativa. Ao explicar o funcionamento desses conceitos operacionalizados por Ducrot, KOCH & ELIAS (2016) mostram que a classe argumentativa "designa o conjunto de elementos que apontam ou orientam para *uma mesma conclusão*", já a escala argumentativa é constituída por enunciados que, em uma mesma classe, apresentam "*uma gradação de força (crescente ou decrescente) no sentido de uma mesma conclusão"* (KOCH; ELIAS, 2016, p. 61-62, grifos das autoras).

pastoral". Assim, o enunciador, novamente por meio da argumentação, só que agora com base em um escala argumentativa, defende que o pastorado feminino deve ser aceito entre os batistas brasileiros. Aqui, além do pré-construído, introduzido por meio da explicativa, e da escala argumentativa. A dimensão enunciativo-pragmática se mostra por meio do recurso a uma oração condicional ("como se houvesse a sacralização do ministério pastoral"), a qual produz o efeito de sentido de que não há, de fato, tal sacralização. Há, ainda, algumas perguntas retóricas[13] ("Mas que dizer dos Batistas Brasileiros? Será que em pleno alvor do século XXI agem como se houvesse a sacralização do ministério pastoral?"), que são direcionadas aos batistas brasileiros que se opõem ao pastorado feminino. Nesse caso, a resposta, dada pelo próprio enunciador, retoma o posicionamento do outro por meio do pronome indefinido "alguns" ("Alguns consideram que a inclusão das mulheres nesse serviço da igreja é profanação"), o que minimiza a força argumentativa da tese dos adversários.

O segundo texto aqui analisado, publicado alguns meses depois, no mesmo jornal, mostra uma "memória polêmica", que permite à comunidade Batista assistir ao desenrolar da polêmica como em um tipo de "folhetim polêmico", conforme mostra Maingueneau (2010), quando trata da já referida "memória polêmica". Além desse aspecto, ligado à dimensão sociogenérica, destacamos como o enunciador desse segundo texto transita entre as dimensões da oralidade e da escrita. Essa relação entre oral e escrito se mostra tanto nas construções argumentativas, marcadas pelo constante uso de termos avaliadores, quanto por meio do recurso polifônico da negação polêmica, ambos indícios do funcionamento da dimensão enunciativo-pragmática. Vejamos o primeiro excerto do referido texto:

[13] As perguntas retóricas são estratégias que geralmente são utilizadas em textos argumentativos com o objetivo de antecipar possíveis dúvidas ou respostas do leitor e não têm a intenção de obter uma resposta, mas buscam levar esse mesmo leitor à reflexão. Para Bakthin/Volochinov (2006 [1929]), as perguntas retóricas têm um valor persuasivo e, de alguma maneira, se situam na fronteira entre o discurso citante e o discurso citado, de modo que "podem ser interpretadas como uma pergunta da parte do autor, mas também como a pergunta de um personagem" (BAKTHIN/VOLOCHINOV, 2006 [1929], p.174).

Excerto 8

Li no nosso querido O Jornal Batista dois artigos que favorecem a possibilidade de mais essa **inovação** vir ser aplicada entre os Batistas Brasileiros. Confesso que senti um misto de tristeza e de alegria. Fiquei triste porque o **espírito de imitação** tem afrontado verdades bíblicas, procurando **com sutilezas induzir o povo de Deus** a praticar o que **as escrituras não ensinam**. De outro modo alegrei-me porque: 1º) Começa a aparecer, como que saindo de suas **trincheiras**, os que advogam a idéia **dessa prática antibíblica**. (...) 2º) Os artigos do exemplar de 13 a 19/04 deste jornal, e que apoiam a imposição de mãos sobre as mulheres, **não oferecem nenhum texto bíblico aplicado convenientemente**, e os argumentos dos articulistas não conseguem alterar as convicções do povo batista brasileiro (negritamos).

Ao iniciar seu texto, o enunciador marca seu lugar como aquele que possui uma proximidade com o jornal e com o coenunciador do jornal, o que, de certo modo, o torna apto a se dirigir aos leitores d'*O Jornal Batista*. Além disso, o uso do termo avaliador "nosso querido" demonstra uma construção mais ligada à dimensão oral, menos formal. Em seguida, ao se referir aos artigos escritos pelo Pastor Zaqueu Moreira, o enunciador utiliza termos avaliadores que qualificam tanto aqueles que defendem o pastorado quanto a própria tese. A esta chama de "inovação", àqueles de "articulistas". Interessante notar que, nesse caso específico, os dois termos são compreendidos como algo negativo, pois o termo inovação está diretamente ligado ao que o enunciador nomeia de "prática antibíblica"; e, no caso dos "articulistas", estes são entendidos como aqueles que divulgam essa prática e procuram, movidos por um "espírito de imitação" e "com sutilezas", induzir o povo de Deus a "praticar o que as escrituras não ensinam", pois "não oferecem nenhum texto bíblico aplicado convenientemente". A negação polêmica aparece duas vezes ("o espírito de imitação procura com sutilezas induzir o povo de Deus a praticar o que as escrituras não

ensinam"; e "Os artigos /.../ não oferecem nenhum texto bíblico aplicado convenientemente"), e marca o embate entre os dois posicionamentos (favoráveis e contrários ao pastorado feminino), tal como ocorre em um campo de batalha.

Esse cenário bélico é reforçado pelo modo como o enunciador percebe o seu oponente: "como que saindo de suas 'trincheiras'", o que mostra a construção de uma cena de guerra. O operador argumentativo "de outro modo" é usado para introduzir um outro ponto de vista, assumido pelo enunciador, que, no período anterior, se mostra triste, devido aos artigos publicados *n'O Jornal Batista*, mas, no período introduzido pelo operador argumentativo "de outro modo", mostra-se feliz porque, embora desaprove o posicionamento do seu interlocutor, sente-se alegre pelo fato deste ter se revelado por meio da publicação dos artigos no jornal, pois, assim, pode combatê-lo. A última negação polêmica do excerto é modalizada por meio da relativa explicativa "aplicado convenientemente". Trata-se de uma relativa em que houve o apagamento do pronome relativo (*que*) e da cópula (verbo *ser* - *seja*). Nesse caso, o enunciador mostra que, mesmo que, no artigo do adversário, tenham sido usados textos bíblicos, esses não foram aplicados convenientemente. Por último, o enunciador procura desarticular seu opositor, afirmando que os argumentos deste não conseguem "alterar as convicções do povo Batista". Nesse caso, há o pré-construído de que o povo batista tem convicções, as quais vinculam-se, provavelmente, a uma memória acerca dos ensinamentos da Bíblia.

Ainda no que diz respeito ao texto sob análise, verificamos que o confronto discursivo instaurado se mostra como um "sistema de trocas" e marca a força ilocucional do enunciado. Por isso, o enunciador do texto sente-se desafiado, pelo enunciador dos textos que defendem o pastorado feminino, a respondê-lo. É o que vemos no excerto abaixo:

Excerto 9

> O motivo dessa minha resposta é demonstrar a fragilidade da argumentação naqueles dois artigos que tentam defender a imposição de mãos sobre mulheres para o ministério, mas, antes, por convicção e consciência, devo deixar registrado**: não sou machista, nem feminista, sou**

> **humanista.** Reconheço o grande valor da mulher e, especialmente, da mulher cristã, **sobejamente** demostrando em nossas igrejas quer como indivíduos, quer como organização (negritamos).

Ao responder ao adversário, o enunciador marca seu lugar no espaço discursivo e, para isso, recorre ao uso da negação polêmica "não sou machista, nem feminista", mostrando que seu posicionamento não está vinculado a uma atitude supostamente preconceituosa como querem mostrar seus interlocutores. Além disso, ao afirmar "sou humanista", o enunciador procura mostrar que sua postura, apesar de não ser favorável ao exercício pastoral da mulher, tem como objetivo a valorização do ser humano. Não há uma explicação sobre o motivo pelo qual o pastor diz se filiar a um pensamento humanista, entretanto, pelas referências que faz logo após esse comentário sobre a relevância do trabalho da mulher para a sociedade e para a igreja, supomos tratar-se de uma necessidade de mostrar sua preocupação com as ações e valores humanos, independentemente do sexo. Assim, para justificar seu argumento de que não se trata de um posicionamento machista, mas de uma preocupação com os valores humanos, especialmente com o trabalho feminino, o enunciador utiliza, em um mesmo período, dois modalizadores, "especialmente" e "sobejamente". A força argumentativa desses modalizadores, ambos vinculados à dimensão enunciativo-pragmática, indica que o enunciador busca mostrar ao leitor que se preocupa com a valorização do trabalho da mulher nas atividades da igreja. Dessa forma, o referido enunciador busca desmentir, ante os leitores, as críticas que lhe são feitas por aqueles que são favoráveis ao pastorado feminino, pois mostra que, diferentemente do que afirmam seus opositores no espaço discursivo, ele se preocupa com as mulheres e valoriza o trabalho por elas exercido. Em outro momento do texto, o enunciador mostra que seus adversários interpretam de maneira descuidada os textos bíblicos. Vejamos:

> **Excerto 10**
>
> Gálatas 3.28 – **Qual o assunto em tela? É sobre ministério pastoral que o texto está tratando?** Não! Se não, o argumento não procede. O texto citado está tratando de igualdade de todos alcançarem a salvação por Cristo, sem a lei. Por

> descuido, **o texto foi mal aplicado no afã desmedido em se consagrar mulheres ao ministério pastoral** (negritamos).

A busca pela adesão dos leitores ao seu posicionamento é feita pelo enunciador através do uso de duas perguntas retóricas "Qual o assunto em tela? É sobre ministério pastoral que o texto está tratando?". Aqui, o objetivo é chamar o leitor para reflexão de que o texto bíblico (Gálatas 3,28), utilizado por seu interlocutor para justificar o exercício pastoral feminino, é usado de forma inadequada. Tal objetivo se mostra pela resposta imediata dada pelo enunciador às suas próprias perguntas, baseando-se no argumento de que o texto bíblico citado está descontextualizado, pois não tem como tema original o pastorado de mulheres e sim a salvação concedida por Cristo. O recurso argumentativo que funciona a partir das perguntas retóricas está situado na dimensão enunciativo-pragmática e tem a função de levar o leitor a concluir que o texto usado por seu interlocutor não tem validade e, ainda, de reforçar a dimensão semântica. Essa dimensão pode ser verificada quando observamos a presença de um simulacro, construído pelo enunciador do discurso agente, ao recategorizar o "desejo" de consagrar mulheres ao pastorado como sendo "afã desmedido".

O outro argumento alvo de crítica do pastor Conde é o fato de o pastor Zaqueu utilizar o exemplo da Igreja Católica Romana, que, segundo esse último, permite a discussão sobre o exercício sacerdotal da mulher, como referência para a Igreja Batista. Conforme podemos verificar nos excertos a seguir:

> **Excerto 11**
>
> **Outro argumento caquético** que foi apresentado é o caso da Igreja Católica Romana "tão dogmática e fechada em toda a sua história, apesar de suas restrições sobre o assunto, tem permitido discuti-lo" (negritos nossos).

> **Excerto 12**
>
> **Desde quando a Igreja Católica é paradigma para o povo Batista**? Se ela está revendo suas

> posições quanto a mulher no "sacerdócio" é mais um motivo para não a admitemos [sic]. **A bíblia sim, e sempre. A Igreja Católica Romana não, e nunca** (negritos nossos).

Nesses exemplos, chamamos a atenção para dois recursos que visam refutar o argumento do seu adversário no espaço discursivo. O primeiro, presente no exemplo 11, é o uso da rotulação avaliativa "outro argumento caquético", que serve como forma de esvaziar e enfraquecer o argumento do pastor Zaqueu. Para o enunciador do texto contrário ao pastorado feminino, a Igreja Romana não pode servir de referência para a comunidade Batista. Essa tese é reforçada pelo segundo recurso, localizado no exemplo 12, a aforização[14] "A bíblia sim, e sempre. A igreja Católica não, e nunca". A referida aforização materializa a imagem de um enunciador com um *ethos* profético. Tal enunciador tem o poder de falar, pois possui um argumento inquestionável, o qual se fundamenta em um dogma de fé dos batistas, segundo o qual a bíblia é a revelação do próprio Deus e só ela pode nortear as decisões dos membros da referida religião.

Ainda no exemplo 12, o pastor, por meio da pergunta retórica, "Desde quando a Igreja Católica é paradigma para o povo Batista?", refuta, mais uma vez, o argumento de que a Igreja Católica possa servir de referência para os Batistas. Essa construção faz emergir uma memória que remete a um confronto histórico de amplitude muito maior, o qual está relacionado às diferenças entre os dogmas e doutrinas dos católicos e dos batistas. A memória retomada/reconfigurada nesse confronto permite a identificação da dimensão sociogenérica da polêmica, no que diz respeito a um espaço

[14] De acordo com Silva (2013, p. 427), "Maingueneau apresenta a noção de aforização para tratar de um tipo especial de enunciados /.../. Trata-se de enunciados supostamente sem texto ou, mais especificamente, de aforizações". Ainda segundo a referida autora, "para Maingueneau, a aforização tem um funcionamento enunciativo diverso daquele instituído na/pela enunciação textualizante. Em outras palavras, a lógica de funcionamento de enunciados como provérbios, máximas, *slogans*, frases feitas, etc. difere da lógica de funcionamento de um texto. Trata-se, ainda segundo Maingueneau (2010b), de uma diferença de ordem e não de dimensão" (SILVA, 2013, p. 427).

histórico, o qual não fica restrito apenas à discussão da legitimidade ou não do pastorado feminino.

No que diz respeito ao último argumento do pastor Zaqueu Moreira, o qual defende a importância de se aceitar o pastorado feminino, uma vez que igrejas de outros países já permitem a consagração de mulheres, devendo tal atitude servir de exemplo para os Batistas do Brasil, a crítica feita pelo pastor Antônio Conde é a seguinte:

> **Excerto 13**
>
> **O fato de países estrangeiros estarem adotando mulheres pastoras não é relevante e nem aconselhável**. Muitas coisas nas últimas décadas têm entrado no país e em nossa cultura e só tem feito mal ao nosso querido Brasil: "amor livre", "rock'n roll", "drogas", "desmantelamento da família", os "movimentos teológicos de todos os matizes" e um não acabar de novidades. Hoje estamos sofrendo pela **atitude simiesca de nosso povo**. E nós Batistas corremos o mesmo risco do povo de Israel quando entrou na terra. Não estamos sabendo valorizar a nossa eleição, aculturando-nos com povos que se têm desviado de Deus (negritamos).

A negação polêmica que introduz o excerto é a base argumentativa utilizada pelo enunciador do texto para contrapor-se ao posicionamento do pastor Zaqueu. Tal negação polêmica é ratificada, primeiramente, pela comparação do pastorado feminino com outros movimentos introduzidos no país, quais sejam: "amor livre", "rock'n roll", "drogas", "desmantelamento da família", "movimentos teológicos de todos os matizes". Vale salientar que todas essas "coisas que têm entrado no Brasil nas últimas décadas" são avaliadas negativamente pela memória discursiva que atravessa a religião batista, portanto, compará-las ao pastorado feminino é uma forma de desqualificar esse último. Além disso, as rotulações avaliativas, que fazem referência aos efeitos dessas incorporações: i) "um não acabar de novidades", que faz referência à importação de elementos da cultura estrangeira; e ii) "atitude simiescas de nosso povo", que faz referência à suposta aceitação, em nossa cultura, dessas "novidades",

também reforçam a avaliação negativa das referidas "novidades". A negação polêmica é ratificada, em um segundo momento, pela comparação que é feita entre os Batistas e o povo de Israel. Para tanto, o enunciador faz alusão aos textos bíblicos que narram como os israelitas acabaram incorporando práticas de outros povos, contrariando as ordens do próprio Deus. Os recursos da dimensão enunciativo-pragmática mobilizados no texto permitem verificar que, segundo o pastor Antonio Conde, a aceitação da ordenação feminina, proposta pelo pastor Zaqueu Moreira, é uma forma de aculturar-se a padrões não estabelecidos por Deus.

Conclusão

Nas análises, verificamos que a polêmica é construída com base na relação entre as três dimensões do discurso polêmico, apresentadas por Maingueneau (dimensão enunciativo-pragmática, sociogenérica e semântica), ora com predominância de uma, ora de outra. Essa relação mostra uma construção argumentativa que nos permitiu constatar algumas diferenças entre os posicionamentos dos sujeitos envolvidos na polêmica e, consequentemente, como a Convenção Batista Brasileira concebe a legitimidade ou não do sacerdócio feminino.

Assim, nos textos da CBB, verificamos que o enunciador, defensor do pastorado feminino, ataca menos o seu opositor e apresenta seus argumentos apoiados em uma recontextualização dos textos bíblicos. O discurso desse enunciador, sob uma perspectiva enunciativo-pragmática, é marcado pela interpretação dos textos bíblicos como forma de validar os argumentos do referido enunciador, sendo que o recurso às escrituras sagradas é feito por meio da citação direta, funcionando como recurso de autoridade, do operador argumentativo "mas", da escala argumentativa e das perguntas retóricas. Em relação à dimensão sociogenérica, constatamos a importância do funcionamento do suporte discursivo da polêmica, *O Jornal Batista*, que mostra uma temporalidade interna e permite, assim, ao público alvo (a comunidade batista) acompanhar o desenrolar do conflito. As características dessas duas dimensões favorecem a identificação da dimensão semântica. Em relação à referida dimensão, verificamos a construção de um simulacro em que

a não aceitação do pastorado feminino é recategorizada como preconceito. Ainda em relação à dimensão semântica, pudemos identificar, no interior do interdiscurso que trata da legitimidade do pastorado feminino, o funcionamento de dois discursos, um discurso religioso tradicional e um discurso religioso mais liberal (ou menos conservador).

O enunciador com posicionamento contrário ao pastorado feminino, por sua vez, apresenta traços linguísticos com características que revelam uma agressividade verbal explícita em relação ao posicionamento adversário. Essa agressividade verbal materializa-se nos excertos pela grande quantidade de termos avaliadores, utilizados pelo enunciador para referir-se ao posicionamento dos que são favoráveis ao pastorado feminino e também pelo recurso da negação polêmica, no qual o enunciador procura destituir a validade do posicionamento do seu adversário, como nos exemplos: "o espírito de imitação procura com sutilezas induzir o povo de Deus a praticar o que as escrituras não ensinam"; "Os artigos /.../ não oferecem nenhum texto bíblico aplicado convenientemente"; "O fato de países estrangeiros estarem adotando mulheres pastoras não é relevante e nem aconselhável". Os enunciados negativos, ao serem mobilizados nesses exemplos, tanto marcam o posicionamento do enunciador que é contrário ao pastorado feminino, quanto trazem para a cena enunciativa a perspectiva assumida por seu adversário: a de que o sacerdócio feminino pode ser legitimado pela Bíblia.

Na dimensão sociogenérica, por sua vez, verificamos como, na cena polêmica, a temática do pastorado feminino permite a retomada de outros temas polêmicos que são historicamente debatidos entre os cristãos evangélicos, como por exemplo, as diferenças entre os dogmas e doutrinas dos católicos e dos batistas. Por último, em relação à dimensão semântica, constatamos que a identidade do discurso contrário ao pastorado feminino se mostra por meio de um simulacro que procura recategorizar a defesa em relação à consagração de mulheres pastoras como um "afã desmedido". Portanto, para o enunciador contrário ao pastorado feminino, a aprovação de mulheres ao pastorado é um abuso e não tem respaldo bíblico.

Em síntese, apesar das diferenças apresentadas em relação a cada posicionamento, as análises mostraram que o discurso polêmico

se constitui por meio da relação entre a dimensão enunciativo-pragmática (que se mostra no uso recorrente da negação polêmica, como recursos linguísticos, e de citações e alusões, como recursos polifônicos), a dimensão sociogenérica (por meio de práticas discursivas, considerando questões que identificam os locutores e os suportes de cada texto) e a dimensão semântica (construção de uma identidade discursiva, marcada, principalmente, pela presença de simulacros). Dessa forma, as dimensões enunciativo-pragmática e sociogenérica contribuem para a análise da identidade semântica dos discursos envolvidos na polêmica, o que indica que o discurso polêmico nasce nas brechas de uma rede interdiscursiva e mostra também que esse discurso estabelece uma rede de filiações conceituais para poder se constituir.

Referências

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidades enunciativas. *Cadernos de Estudos Linguísticos*. v. 19. Campinas: UNICAMP/IEL, 1990.

BAKHTIN, M. / VOLOCHINOV, V.N. *Marxismo e filosofia da linguagem.* 12. ed. Trad. Michel Lahud e Yara F. Vieira. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2006 [1929].

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de análise do discurso*. Trad. Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2006.

CONDE, A. O pastor pode ser uma mulher? *O Jornal Batista.* 47. ed. Rio de Janeiro, nov. 98, p.8.

DUCROT, O. Argumentação retórica e argumentação linguística. *Letras de hoje*. Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 20-25, jan./mar. 2009.

DUCROT, O. *O dizer e o dito*. Rev. Téc. Trad. GUIMARÃES, E. Campinas, SP: Pontes, 1987.

DUCROT, O. *Provar e dizer:* leis lógicas e leis argumentativas. São Paulo: Global, 1981.

KOCH, I. V.; ELIAS, V. M. *Escrever e argumentar*. São Paulo: Contexto, 2016.

MAINGUENEAU, D. Unidades Tópicas e não-tópicas. Trad. Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva. In: *Cenas da Enunciação*. Organização: Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva, Sírio Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2006, p. 9-24.

MAINGUENEAU, D. *Gênese dos discursos*. Trad. Sírio Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2005 [1984].

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

MAINGUENEAU, D. *Registro*: as três facetas do polêmico. In: Doze conceitos em Análise do Discurso. POSSENTI, S.; SOUZA-E-SILVA, M. C. P. de (Orgs.). Trad. Adail Sobral [et. al.]. São Paulo: Parábola Editorial, 2010, p. 187-198.

OLIVEIRA, Z. M. de. Imposição de mãos sobre mulheres. (parte I). *O Jornal Batista*. ed. 12, Rio de Janeiro, p. 9, 29 mar. 98.

OLIVEIRA, Z. M. Imposição de mãos sobre mulheres (parte II). *O Jornal Batista*. ed. 15, Rio de Janeiro, p. 9, 19 abr. 98.

PÊCHEUX, M. *O discurso*: estrutura ou acontecimento. 3. ed. Campinas, SP: Pontes, 2006 [1983].

PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, P.; DAVALLON, J.; DURAND, J.-L.; PÊCHEUX, M.; ORLANDI, E. P.; NUNES, J. H. *Papel da memória.* 2. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007 [1983], p. 49-56.

PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio*. Campinas, SP: UNICAMP, 1997 [1975].

SILVA, E. G. da. Aforização e religião*:* circulação de enunciados na internet. In: *D.E.L.T.A*, n. 29, Especial, 2013, p. 423-441.

SILVA, E. G. da. Memória e gênesis de subjetividades no discurso religioso. In: MILANEZ, Nilton; BARROS-CAIRO, Cecília; PEREIRA, Túlio Henrique. *Entre a Memória e o discurso*. São Carlos: Clara Luz, 2010. 181 p.

Capítulo 9

Discurso Religioso, Argumentação e Cognição da Fé

Wander Emediato e *Eduardo Assunção Franco*

Introdução

Tentar entender o que leva muitas pessoas a terem fé, fazerem escolhas religiosas e, em diversos casos, se converterem e mudarem de confissão religiosa ou até mesmo se tornarem sem religião[1] ou ateus são questões relevantes que interessam às ciências humanas e sociais. Esses fatores já foram bastante estudados na sociologia, na antropologia, na teoria das religiões, na psicologia social, entre outros. Nosso objetivo é verificar até que ponto, e como, a análise do discurso poderia tratar de questões religiosas no âmbito da linguagem, ou seja, como uma problemática do discurso e, em certa medida, refletir sobre o problema da influência. Isso implica relacionar os estudos do discurso com os estudos sobre cognição e argumentação. Nosso objetivo, aqui, se limita a propor uma problematização possível, e ensaística, do fenômeno da cognição social religiosa, e da argumentação religiosa, sem pretensão de demonstrar nenhuma relação entre a fé e mecanismos mentais internos – inatos ou adquiridos – ou de superestimar fenômenos complexos como o da influência.

---

[1] Os sem-religião ou não-afiliados ocupam a terceira posição, em termos numéricos, no Brasil e no mundo. No Brasil, eles representam 8% da população, sendo que deste grupo apenas 0,32% são ateus e 0,07% agnósticos.

1- Sociedade e religião

O conceito de religião é definido por alguns teólogos:

> Religião é a realização socioindividual (em doutrina, costume, frequentemente ritos) de uma relação do homem com algo que o transcende e a seu mundo, ou que abrange todo o mundo, que se desdobra dentro de uma tradição e de uma comunidade. É a realização de uma relação do homem com uma realidade verdadeira e suprema, seja ela compreendida da maneira que for (Deus, o Absoluto, Nirvana, Shûnyatâ, Tao). (KUNG, 1986 apud LIBANIO, 2001, p. 55).

Para Libanio (2001), a religião cumpre o papel de responder a uma dimensão profunda do homem. Ela se configura numa matriz antropológica da qual nascem as religiões e para a qual elas se dirigem. É nessa confluência que se estrutura a religiosidade. O teólogo (2001, p. 55) explica que a fé surge quando o homem se sente "interpelado por uma palavra revelada de Deus e a acolhe como exigência ética de vida". Mas o que leva as pessoas a terem fé e a se converterem a uma religião? O que mantém acesa a fé religiosa e em que situações esta fé é amplificada, exaltada e problematizada através de discursos?

As primeiras noções de fé são dadas pela família. No Brasil, o catolicismo está presente desde a chegada dos colonizadores portugueses, em 1500, e é até hoje a religião que congrega a maior parte da população (64,6%). As famílias católicas introduzem seus filhos no mundo da fé com poucos meses de vida, pelo batismo. Por meio da catequese, eles são preparados, na infância e na juventude, para outros sacramentos, como a primeira comunhão e o crisma. Na fase adulta, recorrem à igreja para o sacramento do matrimônio; e, à beira da morte, recebem a unção dos enfermos (antiga extrema-unção). A experiência religiosa, como se pode notar, faz parte da vida da maior parte das pessoas e, em muitos casos, ela é, inclusive, independente da fé (um cético pode batizar o seu filho, por exemplo, se sua esposa ou família valorizar esse sacramento. Em muitos casos, pode tratar-se de uma convenção social, mais do que propriamente de fé).

As famílias evangélicas também cuidam de repassar para seus filhos as doutrinas e as práticas religiosas das igrejas às quais são filiadas. A participação de pais e filhos nos cultos, aos finais de semana, é um compromisso sagrado. No Brasil, há uma variedade muito grande de igrejas evangélicas, que utilizam diferentes maneiras de formar e acolher seus fiéis. Muitas delas contam com escolas dominicais de formação, grupos de jovens e até acampamentos de fé.

Mas é possível viver sem fé religiosa? Como explica Moscovici (1988), *on n´achève pas les religions*, como pretendeu a revolução francesa:

> Espetáculo singular: uma sociedade sem religião. Eis a novidade absoluta que a Revolução francesa colocou sob os olhos dos homens. Já havíamos visto a burguesia triunfar do absolutismo no continente, uma monarquia cair na Inglaterra sob as ondas delirantes de um povo em revolta. Mas uma nação que coloca os direitos humanos no lugar dos mandamentos divinos e segue os princípios da filosofia no lugar de respeitar os dogmas da fé, isso nunca se tinha visto. (MOSCOVICI, 1988, p. 84. Tradução nossa).

A partir da revolução francesa, com efeito, o tema da laicidade e da separação entre Estado e Igreja difundiu-se e, apesar da forte presença da religião em todas as repúblicas ocidentais, as relações entre o que é da ordem do estado e da sociedade cidadã e da fé religiosa modificaram-se em grande medida. Há ainda uma transversalidade inegável entre esses diferentes espaços, mas a religião não constitui um poder estabelecido e constitucional nessas sociedades, embora possa ser vista como um aparelho ideológico do estado (ALTHUSSER, 1970), ao lado de outros, como a mídia, a família, o aparelho jurídico, militar etc.

Laica ou não, é difícil imaginar uma sociedade sem religião. Para Durkheim (apud MOSCOVICI, 1988), uma sociedade não perdura sem religião, pois ela necessita de crenças e ritos. Sem eles, nenhuma sociedade se conservaria e não conseguiria inspirar em seus membros a adesão e o respeito que lhes são indispensáveis.

> Pois uma fé é, antes de tudo, calor, vida, entusiasmo, exaltação de toda atividade mental, transporte do indivíduo além de si mesmo. Ora, como ele poderia, sem sair de si, acrescentar energias às que ele já possui? Como ele poderia se superar apenas por suas próprias forças? A única fonte de calor na qual podemos nos aquecer moralmente é a que forma a sociedade de nossos semelhantes; as únicas forças morais nas quais podemos nos sustentar e ampliar as nossas são as que pertencem também ao outro... as crenças só são ativas quando são partilhadas. (DURKHEIM, 1968, apud MOSCOVICI, 1988, p. 84. Tradução nossa).

A força da religião e da fé, mesmo na sociedade contemporânea tão marcada pelo cientificismo, pelo individualismo e pelos valores do consumo e do capitalismo, mostra-se ainda forte e sua presença se faz reconhecer em vários espaços de práticas sociais, da política às artes. Isso se dá apesar da dissolução que haveria, para Durkheim, da consciência outrora comum em proveito da autonomia de julgamentos e de sentimentos da vida moderna, quando as crenças se diversificam e os deveres e virtudes passam a receber interpretações diferentes de acordo com as circunstâncias. Se, na origem, a religião abraçava tudo e todos, ela passa, com a complexidade do mundo moderno, a abarcar porções cada vez menores da vida social (DURKHEIM, 1968).

Fenômenos como o da secularização e da mobilidade religiosa estão sendo verificados no Brasil e em outros países, principalmente em relação ao cristianismo, a partir de 1980 até os dias de hoje. Os institutos de pesquisa têm verificado que um número cada vez maior de pessoas vem se afastando das igrejas ou migrando de uma para outra. A Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) verificou, no censo de 2010, que o percentual de católicos baixou de 73,8% para 64,6%, em relação ao ano 2000. Segundo Camurça (2013), neste mesmo período, o percentual de evangélicos subiu de 15,4% para 22,2%. Chama ainda atenção o grupo dos sem-religião, que neste intervalo de 10 anos, aumentou de 4,8% para 8% da população, totalizando 15,3 milhões de pessoas. Teixeira (2013)

acrescenta que, dentro deste grupo, apenas 0,32% se disseram ateus e 0,07% agnósticos. Isso significa que a grande maioria tem fé, mas não se vincula a nenhuma igreja ou religião.

Os dados estatísticos das religiões em âmbito mundial, divulgados em 2012 pelo *Pew Research Center,* apontam para uma prevalência cristã e um percentual significativo de pessoas não-afiliadas. O cristianismo continua hegemônico, congregando 31,5% da população mundial ou 2,2 bilhões de adeptos; em segundo lugar vem o islamismo, reunindo 23,2% da população do planeta ou cerca de 1,6 bilhão de adeptos; e em terceiro lugar aparecem os não-afiliados, que abrangem 16,3% da população da terra, que representam 1,1 bilhão de adeptos.

Outra informação importante é saber onde se localizam as populações adeptas dessas religiões majoritárias e das não-afiliadas no mundo. Teixeira (2013) esclarece que, entre os cristãos, 25,7% estão na Europa, 24,4% na América Latina e Caribe e 23,8% na África Subsaariana. Já os muçulmanos se concentram na Ásia-Pacífico (61,7%), Oriente Médio e Norte da África (19,8%) e na África Subsaariana (15,5%). Os não-afiliados se encontram na Ásia/Pacífico (76,2%), Europa (12%), América do Norte (5,2%) e América Latina e Caribe (4%).

Ao lado do crescimento de uma onda de secularização religiosa, ou seja, do distanciamento das pessoas em relação à fé e às práticas religiosas, nota-se também um fenômeno de ressurgência religiosa, principalmente nos ramos islâmico e evangélico de linha pentecostal. Mesmo na Europa, onde há evidências secularizantes mais significativas, observa-se a ocorrência de novas ondas religiosas.

No caso particular da França, Teixeira (2013) cita os estudos de Philippe Portier, que tratam da "dessubstancialização" da civilização católica. No país, ela baixou de 90% da população, em 1952, para 42%, em 2008, sendo apenas 8% de praticantes regulares. Ao mesmo tempo, verifica-se, entre a população francesa, uma proliferação religiosa, de várias denominações, que atinge 75% dos franceses. Conforme Teixeira (2013, p. 21), "cresce o circuito dos 'neoprotestantes', bem como a circulação pelos meandros da 'nebulosa místico-esotérica' e da 'espiritualidade leiga'". Portier (apud TEIXEIRA, 2013) verifica a coexistência, entre os franceses, de

uma busca pela autonomia religiosa e uma angústia pela incompletude.

Para Libanio (2001), a urbanização em massa que ocorreu em alguns países, como o Brasil na década de 1970, as mudanças arquitetônicas nas cidades e a "ocultação" das igrejas trouxeram reflexos para a prática religiosa e o cultivo da fé. O teólogo explica que a fé se construiu sobre o imaginário espacial e as alterações que ele sofreu, por efeitos urbanísticos e também da ciência, atingiu a compreensão de fé nele envolvida.

O estudioso analisa como o perfil das grandes cidades, em comparação com as pequenas, interfere na formação religiosa das populações:

> A parte arquitetônica das cidades maiores termina também por ocultar a visibilidade das construções das igrejas. Antes elas gozavam de imensa visibilidade, ocupando os outeiros das pequenas cidades. Basta visitar Ouro Preto para ter uma ideia desse momento espacial da fé, dominando a cidade. Nas grandes cidades, já não se distingue a presença das igrejas. Algumas ainda continuam imponentes, refletindo templos antigos. Hoje, em muitos casos, sobretudo na Europa, tornaram-se lugar de visitação turística. O que ficou não foi necessariamente o sagrado, mas a arte. (LIBANIO, 2001, p. 64).

Observem como esta análise de Libanio se coaduna com os estudos que Paveau (2013) faz sobre a cognição social ao ressaltar a força exercida pela tecnologia e pelo que essa autora denomina *ferramentas sociocognitivas*, que comportam tanto os suportes textuais e os tecnodiscursos, bem como as edificações urbanas ou as estruturas museológicas. O meio ambiente e a ecologia que a pesquisadora afirma interferirem na percepção das pessoas está presente nessas mudanças arquitetônicas das grandes cidades, que tiram as igrejas do centro aglutinador das populações, interferindo na sua formação de fé e em suas práticas religiosas. Vale lembrar o papel que a arquitetura gótica cristã teve, sobretudo na Idade Média, com sua função estética ao mesmo tempo acolhedora, em seu espaço

interno, e repulsiva, no seu espaço externo, com seus gárgulas e figuras grotescas a afugentar os infiéis.

A prevalência do capitalismo, após a queda do Comunismo na década de 1980, também alterou as normas do consumo e trouxe reflexos para a religião. Por exemplo, durante muito tempo, o domingo era consagrado como "dia do Senhor", no qual as famílias se reuniam com o padre ou o pastor para celebrar a sua fé. Essa prática era facilitada pelo fato de domingo o comércio não abrir as portas. No Brasil, desde o início do século XXI, sob o protesto de muitas lideranças religiosas, isso mudou porque foram aprovadas leis que permitem que o comércio funcione aos domingos. O cumprimento do preceito religioso de ir à missa todos os domingos se tornou mais difícil. A solução encontrada foi inaugurar mais horários de missa aos domingos e durante os dias da semana.

As igrejas evangélicas ousaram ainda mais e abriram horários de culto, de domingo a sábado, quase que de duas em duas horas. Assim os fiéis podem participar bem cedinho, antes de irem para o trabalho, no horário do almoço ou no início da noite, antes de voltarem para casa. Algumas, como a Igreja Universal do Reino de Deus, criaram temáticas para cada dia da semana. Assim aqueles que querem se tornar "vencedores" vão ao culto na segunda-feira, enquanto os que querem afastar a inveja e o mau-olhado se dirigem ao templo na terça-feira.

Apesar de todos esses elementos que corroboram para a dessubstancialização da fé e para a perda da centralidade da religião na vida moderna, a influência dos princípios religiosos e sua reverberação nos discursos mundanos e profanos é inegável. É comum, por exemplo, observarmos trechos de salmos, provérbios e enunciados bíblicos em discursos políticos, midiáticos e até publicitários. Nas redes sociais, eles circulam em diferentes formas avatares (poemas, citações bíblicas, paródias, etc.).

Se é difícil medir a influência real da religiosidade e sua relação com os meios de persuasão utilizados, é ainda mais difícil negar a sua presença constante em diferentes gêneros discursivos e práticas sociais. Não se deve, portanto, nem subestimar (ou superestimar) a força persuasiva das religiões em atitudes, comportamentos e falas de sujeitos, nem simplificar seus processos

persuasivos em nome de uma descrição sistemática de procedimentos linguístico-discursivos ou formais. Daí o caráter ensaístico de nosso texto, que busca tão somente refletir e mapear, na medida do possível, alguns lugares possíveis da persuasão religiosa e sua circulação em diferentes situações de discurso.

2- Fé e cognição social

Para a análise do discurso, o fenômeno cognitivo não é de fácil tratamento, pois este sempre esteve relacionado com o processamento interno, mental, de fenômenos externos, e a AD nunca tratou de elaborar uma teoria da mente nesse sentido. De modo geral, para a análise do discurso, é o mundo social, externo, que se impõe ao homem e determina, em grande parte, o funcionamento de seu discurso, num fenômeno que poderíamos chamar, aqui, na esteira de Giddens (2002), de reflexividade institucional e social e, em consonância com Auroux (1995, 1998, 2000), segundo o qual a *linguagem não está no cérebro*, de fenômeno da cognição externa ou de *externalidade da mente*.

As hipóteses sobre cognição social entre analistas do discurso convergem para a integração de elementos da situação atuando sobre as práticas dos sujeitos e os modos como eles interpretam os parâmetros situacionais e são, em certa medida, orientados por esses dados externos. Há, portanto, que se considerar implicações externas (parâmetros situacionais) e internas (interpretações subjetivas sobre a situação de discurso e as atitudes dos participantes). Para Charaudeau, por exemplo, esses parâmetros são de ordem contratual e apontam para uma espécie de pré-compreensão do mundo da ação. Para Van Dijk (2011), que critica os modelos de explicação causais, em que a situação externa determina as atitudes e as formas do discurso, o contexto é um modelo mental que controla o discurso por meio dos aspectos relevantes da situação social e está relacionado com o processo de interpretação subjetiva que cada participante faz da situação em curso. O pesquisador acrescenta os aspectos da cognição à sua teoria:

> (...) de acordo com a minha teoria de contexto, a influência do discurso sempre passa por uma

> interface cognitiva. As falas num debate não influenciam as falas seguintes por si mesmas, de maneira direta, mas, obviamente, apenas através da interpretação dos receptores. (VAN DIJK, 2002, p. 182).

Frente a essa teoria do contexto, que vislumbra a influência e o controle das pessoas, o indivíduo enquanto sujeito se impõe por meio do papel de intérprete. A tese principal de Van Dijk (2002, p. 169) em relação aos modelos de contexto é que "a definição, interpretação, representação ou construção pelos participantes de sua situação social, em termos de modelos de contextos subjetivos, influencia o modo como eles falam, escrevem, leem e entendem". Vemos aí a importância da interpretação subjetiva da situação social na formação dos modelos de contexto (mentais e subjetivos) e de como eles interferem no comportamento social, político, religioso e linguístico dos indivíduos.

O pesquisador ressalta a importância da cognição para estudo do discurso:

> Já deixei claro antes que isso não significa que eu reduzo a contextualização a um mero fenômeno mental, mas somente que um componente crucial de uma teoria das relações entre situação e discurso precisa ser uma teoria cognitiva sobre como os membros representam as situações comunicativas como modelos de contexto. (VAN DIJK, 2002, p. 170).

Marie-Anne Paveau (2013) enfatiza mais propriamente a hipótese externalista, na linha de Sylvain Auroux, sem, no entanto, desconsiderar a interação entre fatores internos (mentais e subjetivos) e externos (sociais). Sua ênfase é dada sobre o papel da constituição da memória discursiva e dos pré-discursos, os elementos pré-linguísticos e doxais, sobre a matéria discursiva, assim como a função das ferramentas sociocognitivas, externas, sobre os sujeitos sociais, e os componentes ambientais e ecológicos, numa noção bastante ampla de contexto. Os pré-discursos funcionam como uma espécie de operador da partilha, da transmissão e da circulação do sentido nos

grupos sociais. Seu papel é instrucional na produção e interpretação do sentido do discurso. Paveau desenvolve também o conceito de cognição socialmente distribuída nos meio-ambientes materiais da produção discursiva (sua natureza prática, tecnológica, técnica, estrutural).

Com efeito, pensar a cognição socioreligiosa implica considerar a circulação social da espiritualidade religiosa não só nos seus lugares tradicionais de prática ritual (cultos, celebrações, manifestações oficiais), mas em todo um conjunto de espaços, falas, estruturas, objetos materiais e imateriais, práticas e tecnologias que funcionariam como dispositivos sociocognitivos da religiosidade: no artesanato popular, na música, na literatura, nos provérbios, nas lendas, na mídia, nos cemitérios e na iconografia religiosa, nos roteiros turísticos, nos *souvenirs* de viagem, nos conflitos religiosos, na sátira religiosa, na mídia, no discurso político, enfim, em todos os objetos e seres, humanos ou não humanos, e até mesmo os fenômenos da natureza, capazes de suscitar o pensamento religioso em algum de seus aspectos constituintes. A cognição religiosa está distribuída no meio-ambiente social, urbano e ambiental e não apenas nos lugares oficiais e tradicionais de sua celebração.

3- Argumentação, Retórica e Religião

O estudo da argumentação deve se situar dentro de uma problemática da influência social (CHARAUDEAU, 2008), mas isso não implica nenhum prejulgamento sobre o potencial de eficácia das argumentações. Postular que a argumentação possui um potencial persuasivo qualquer ou que sua função é justamente a de persuadir é uma coisa. Relacionar argumentações e formas argumentativas à influência e à persuasão efetivas é outra muito diferente. Para estudiosos da argumentação, como Angenot (2008), o potencial persuasivo da argumentação é bem limitado. Com efeito, não é difícil admitir que argumentar, em certa medida, persuade muito menos do que narrar, por exemplo. A maioria de nossas crenças e valores não foram fundados em argumentações racionais, mas em narrativas, sobretudo míticas e religiosas.

Pensar a argumentação no domínio religioso nos coloca diante de alguns obstáculos importantes. O primeiro deles diz respeito às diferentes situações em que as pessoas se encontram diante do discurso religioso e poderiam, assim, estar sob a influência do mesmo. A principal situação que se nos apresenta, nesse sentido, é a da missa, da celebração e do culto, em que os fiéis estão reunidos para ouvir e celebrar a palavra de Deus e as mensagens de suas religiões e profetas. Podemos pensar em argumentação nesse momento? A palavra do padre, do sacerdote ou do pastor estaria articulada para modificar as crenças dos fiéis, influenciá-las de algum modo, ou fazê-los agir em certa direção? Em princípio, diremos que não, pois é de se supor que os fiéis já creem na palavra de Deus, narrada ou representada pelo sacerdote e não estariam ali para serem convencidos ou persuadidos de algo em que já acreditam. A missa está dirigida então aos não fiéis eventuais que ali estariam e que seriam, neste momento, convertidos à fé? Também não nos parece sensato acreditar que templos, rituais religiosos e cultos sejam feitos para captar não fiéis, embora eles possam, é claro, ser espaços de captação e de conversão.

Somos então levados a pensar que a influência, nessas situações religiosas, deve ser buscada na dimensão retórica, e não na argumentação *stricto sensu*. Dos três gêneros retóricos clássicos sistematizados por Aristóteles – deliberativo, judiciário e epidítico – é neste último que nos parece se desenvolver a influência do discurso religioso, especialmente nas situações de culto. Não se trataria, portanto, de convencer o fiel, nem modificar as suas crenças, nem de convertê-lo a uma fé, já que ele já a possui, mas de amplificá-la, alimentá-la, reforçá-la, não deixá-la esvair-se, tampouco desviar-se, mas manter as ovelhas coesas junto ao pastor e ao rebanho. A finalidade do culto é, portanto, propagandística (*propagare*)[2] e pedagógica (*docere*).

Poder-se-ia objetar, quanto a isso, que os gêneros deliberativo e judiciário também funcionam no interior do discurso religioso, e não

[2] Vem do latim *propagare*, etimologia que remete à agricultura, para designar a reprodução das mudas das parreiras. Em 1622, o Papa Gregório XV instituiu uma comissão de cardeais para difundir o catolicismo nos países não-católicos: a *Congregatio de Propaganda Fide* ("Congregação para Propagar a Fé"), referida informalmente como a Propaganda. Logo o termo passou a ser usado para qualquer organização empenhada em difundir doutrinas religiosas ou políticas.

apenas o epidítico. Em termos, podemos imaginar situações deliberativas – e mesmo judiciárias – reunindo a instituição religiosa e seus fiéis: por exemplo, nos processos de beatificação e de canonização é importante o testemunho de fiéis sobre o caráter santo de um candidato – testemunho de fenômenos por ele realizados – milagres –, e sobre sua vida de santo. As hagiografias medievais – como a *Legenda Aurea*, de Jacopo de Varazze (1260) –, narravam a vida de santos e tinham pretensão documental fundada em testemunhos de fiéis. Através dessas narrativas, buscava-se orientar a conduta dos fiéis em direção às virtudes dos santos. Processos judiciários também fazem parte da história das religiões, em que se multiplicam julgamentos e condenações até mesmo capitais, como na *Inquisição Católica*, ou a excomunhão, sendo as mais amenas as penas deferidas pelos padres no confessionário, como a de fazer várias orações. Aliás, a repetição é um procedimento retórico antigo que vale tanto para o culto (repetição ritual) quanto para as orações e que possui um potencial cognitivo que vai além do seu efeito mnemônico: repetição consolida automatismos. O julgamento e a condenação são atos, inclusive, potenciais no imaginário religioso, independente de processos formais: Deus julga, em silêncio, o comportamento de cada um de nós, e a perspectiva de uma condenação (inclusive ao inferno) está ancorada no imaginário religioso e popular. Deus é, portanto, juiz (judiciário) e ao mesmo tempo Rei, Soberano (deliberativo). No entanto, as condições para a deliberação, nesse caso, não pertencem à democracia, nem à *pólis* (o reino de Deus não é deste mundo). Igualmente, as condições de julgamento também não pertencem às leis do homem, mas d´Ele.

Por essas razões, mais uma vez, a argumentação – ou a retórica – religiosa parece se situar, de modo privilegiado, no universo epidítico da propaganda e da amplificação e não atende aos requisitos de uma definição no interior dos gêneros judiciário e deliberativo. Não se trata de um tribunal cidadão nem de uma assembleia política, mas de espaços e ritos de amplificação dos sentimentos, dos valores e das crenças em torno da comunhão fático-religiosa.

No entanto, vale ressaltar que Perelman & Olbrechts-Tyteca, na chamada Nova Retórica, situam o conhecimento religioso nos acordos sobre o real e na categoria das verdades.

> Nós aplicamos, ao que nomeamos *verdades*, tudo o que dissemos sobre os *fatos*. Falamos geralmente de *fatos* para designar objetos de acordo precisos, limitados; por outro lado, designaremos sob o nome de *verdades* sistemas complexos, relativos a ligações entre fatos, que se trate de teorias científicas ou de concepções filosóficas ou religiosas transcendendo a experiência. (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 1958, p. 92, tradução nossa).

As verdades religiosas, como as científicas, possuem, portanto, um alcance mais geral na Nova Retórica e reivindicam o acordo dos seus auditórios sobre as ligações entre fatos que justificariam e legitimariam o seu estatuto de verdade. Não se trata apenas de reclamar uma fé cega no sistema complexo, mas de acreditar que ele está sustentado e fundamentado em um conjunto de evidências e de ligações entre fatos (os fatos narrados nos textos fundadores de cada religião não possuem estatuto ficcional, pois reivindicam o real). Trata-se, assim, de uma crença na fundamentação do sistema complexo de verdade, mais que um conhecimento tácito sobre todas as ligações entre fatos e evidências que o constituem. Por exemplo, não se exige do fiel que ele tenha o conhecimento enciclopédico dos fundamentos religiosos (isso seria mais esperado em um teólogo), mas que ele acredite que a verdade religiosa possui seus fundamentos e eles estão, inclusive, escritos, materializados e armazenados em algum lugar (bibliotecas, livros sagrados, instituições religiosas, etc.).

No entanto, quando se trata dos acordos sobre o preferível, valores concretos, como *solidariedade*, *fidelidade*, *lealdade* e *disciplina* estão entre os acordos que devem reger os comportamentos imaginários dos fiéis. Por exemplo, um fiel, seja de que religião for, deve ser fiel aos seus fundamentos e princípios, ser leal com seus semelhantes, bem como solidário com aquele que necessita – e a solidariedade não é um valor apenas cristão. Além disso, exige-se uma disciplina – moral e também do corpo. Ir ao culto, praticar os fundamentos, ter uma certa conduta que inclui, em variados casos, um regime do *vestuário* (comedimento, discrição, pudor), da *gestualidade* – ajoelhar-se na igreja, levantar as mãos aos céus –, assim como da

vocalidade – cantar, orar em voz alta, repetir certos trechos no momento adequado, etc. Já entre os valores abstratos mais disseminados e partilhados no âmbito da fé religiosa estão a *justiça*, o *bem*, o *absoluto* e o valor abstrato da *verdade* (sim, pois a verdade, além de constituir um acordo sobre o real, é também tratado na Nova Retórica como um valor abstrato. Charaudeau, vale destacar, o trata como um *domínio de avaliação*).

Os valores, assim considerados, apesar de estarem *fora do real* – pertencem ao *preferível* – remetem a uma atitude em relação ao real, este último comportando os acordos (fatos, verdades e presunções) que possuem pretensão ao universal. Os valores intervêm, assim, como base das argumentações religiosas, engajando os fiéis em suas escolhas, comportamentos e atitudes, o contrário sendo susceptível a sanções e julgamentos do grupo. Afinal, a religião vive dessa alteridade, dessa subjetividade comunitária.

Pelas razões expostas acima, podemos considerar o ambiente social em que a persuasão religiosa atua, para além dos cultos, que se limitariam ao reforço e amplificação da fé. Trata-se de, nesses casos, socialmente, amplificar a fé, disciplinar as condutas, julgá-las e, em certos casos, condená-las, colocando o fiel diante de si mesmo, de sua comunidade, dos fundamentos de sua igreja e de sua relação com o Senhor. Em seus templos, as igrejas se encarregam de "formar" as pessoas para a fé, oferecendo cursos de catequese, escolas dominicais, celebrações e cultos. Há aquelas, como a Igreja Universal do Reino de Deus, que fixam dias para que as pessoas possam buscar solução para problemas específicos (financeiros, drogas, alcoolismo, doenças, solidão, amor, etc.). Dessa maneira, às segundas-feiras os cultos visam ao sucesso financeiro, às terças-feiras o combate ao mau-olhado e à inveja e às quintas-feiras é dia de resolver problemas amorosos e, quem sabe, até encontrar um (a) namorado (a) no templo.

Por outro lado, inúmeras outras situações, embora mundanas, concorrem para a propagação da fé religiosa na atualidade, entre as quais poderíamos citar a mídia – mídia de referência, mídia popular, mídia religiosa – e as artes populares – pinturas, esculturas, artesanatos, canções – a música popular brasileira, em especial a mineira, é densa de religiosidade –, o cordel, as narrativas e lendas, etc.

4- Mídia, Fé e propaganda religiosa

O uso da mídia é um recurso que as igrejas vêm utilizando cada vez mais com o propósito de evangelizar, divulgar seus projetos, captar – eventualmente – novos fiéis e fidelizar os que já possui. Há algumas décadas, as igrejas Católica e Evangélicas vêm adquirindo ou fundando emissoras de TV e de rádio, portais, sites, espaço nas redes sociais, jornais, revistas e outras publicações impressas e digitais. A programação é diversificada e consta de transmissão de celebrações religiosas, divulgação de testemunhos de superação e cura, debates, entrevistas, além do entretenimento. A despeito daquelas que reproduzem, em novos suportes, as celebrações oficiais, há aquelas que se constroem na *hibridização* entre o gênero religioso e o propriamente midiático, ou seja, entre o discurso religioso e o discurso da informação, como os jornais Folha Universal e Opinião Católica. Vale a pena se deter em pelo menos um dos aspectos que essa hibridização entre religião e informação acarreta: a tematização/problematização. Em outros artigos, discutimos os vínculos do jornalismo de referência (como Folha de SP, Le Monde, O Globo, Le Figaro, etc.) com a problematicidade ética, em especial com a *ética cidadã*. O discurso religioso, discurso constituinte por excelência (MAINGUENEAU, 2008 [1984]), investe em um discurso não constituinte e mundano, em sua origem profano e laico, que é o do jornalismo. Isso não se faz sem consequência, pois o discurso religioso irá predominar sobre a ética cidadã jornalística e investir esse tipo discursivo de problematicidade religiosa, ou seja, de uma ética religiosa. Esse procedimento enquadra o mundo social na ética religiosa e oferta essa esquematização ao leitor-destinatário do jornalismo religioso, idealmente o próprio fiel. Isso pode ser notado no exemplo abaixo, recolhido da Folha Universal, jornal evangélico:

Folha Universal

1992

www.folhauniversal.com.br

Dois

Fernando de Noronha

3B

Fim dos Tempos

3B

Pés na moda

2B

Escândalos tiram crédito das instituições

Figura 1 - Folha Universal (n. 705. De 9 a 15 de outubro de 2005).

Notemos que a tematização (escândalos de corrupção política) é tema recorrente do jornalismo de referência. No entanto, sua problematização se altera no jornalismo religioso, pois não se trata agora de inseri-la na ética cidadã, mas na ética religiosa. O problema, aqui, será o de perda dos fundamentos morais, da degenerescência moral que assola o país e tira crédito das instituições. O foco é no problema da virtude e do vício. Também notamos, no Jornal Espírita, como essa problematização religiosa se apresenta:

Flores: na janela e no charco - as do Bem e as do Mal

jornal espírita

Fanático: Kardec ou Quevedo?

CRIANÇAS

Educar com amor, para transformar más tendências em qualidades morais

Figura 2 - Jornal Espírita (n. 302. Outubro de 2000, Ano XXV).

A tematização é sobre Educação, tema que igualmente poderia figurar em um jornalismo de referência, remetendo a uma problemática cidadã (crise na educação, falta de investimentos, etc.). A problematização, aqui, remete aos princípios e virtudes religiosas, de modo a situar o seu leitor-destinatário diante de si mesmo, de sua comunidade e dos fundamentos religiosos. O uso da mídia como ferramenta sociocognitiva ganha uma grande importância em uma sociedade caracterizada por um processo complexo de circulação de textos, impressos, digitais e eletrônicos. A presença das igrejas nesses diferentes suportes é notável. A atuação midiática das igrejas não se limita, porém, às problematizações ético-religiosas. Os jornais funcionam também como *house organ*, ou seja, como mídias corporativas auto-referenciais. Falam da própria igreja e de seus atores, pastores, fiéis, associações, encontros, cultos, etc. A mídia religiosa encena, assim, a organização institucional, suas hierarquias e sua comunidade, sua participação, suas ações. Ela reflete, ainda, modelos de orientação religiosa, como podemos notar nos temas e problematizações da Folha Universal que caracteriza sua posição em relação ao mérito pessoal: orientações sobre como abrir um negócio, obter sucesso financeiro, profissional, etc.

Conclusão

Devemos entender a cognição religiosa no âmbito da cognição social e a problemática da influência religiosa nas diferentes práticas que sustentam a religiosidade em alguma medida. Ela não se limita apenas à percepção das informações ou da apreensão e aquisição mental do aprendizado religioso (na catequese, no batismo, nos sacramentos, etc.). Alguns autores observam que o sintagma "cognição social" representa a junção de dois elementos que demonstram a influência que o meio social pode trazer para a percepção mental. O ser humano vive em sociedade, convive com familiares, amigos e colegas de trabalho. Frequenta a escola, a igreja e se diverte no cinema, em parques ou em bares. A convivência com outras pessoas, estudos e a frequência a determinados lugares interferem na sua cognição e na sua experiência, inclusive, espiritual.

Daí o sintagma "cognição social", que se torna cada vez mais relevante para a Análise do Discurso. Os analistas precisam levar em

conta a cognição social como um fenômeno amplo e complexo quando se interessam pelo fenômeno da persuasão e da influência. Não podem ser desprezadas as atitudes e ações que os discursos sociais exercem em relação aos seus membros, gerando influências, controles, reforços e "silenciamentos" discursivos. Mas também não podem superestimar o poder das formas semióticas e discursivas sobre as mentes, pois os sujeitos são interpretantes ativos e vivem em práticas sociais complexas com diversos fatores determinantes. Os discursos e suas formas trazem reflexos nos discursos das pessoas, afetam as suas identidades, orientam parte significativa de suas percepções e de suas ações no mundo social, mas é na interação social que os próprios discursos são construídos.

Uma igreja se relaciona com seus fiéis de diferentes maneiras que podem ser significativas no modo como experimentam a religiosidade. Se ela é adepta da teologia da prosperidade e propõe que os fiéis vençam a pobreza, ganhem dinheiro, prosperem financeiramente e que isso não vai lhes fechar a porta do céu[3], eles receberão esse tipo de influência, que os poderá estimular a tomar atitudes para cumprir esse objetivo. Se, ao contrário, a prosperidade e a luta para obter sucesso financeiro forem condenadas moralmente e inseridas no rol dos pecados, isso poderá trazer reflexos para a cognição social dos fiéis dessa igreja e de outras pessoas que estejam interessadas em se filiar a ela. A experiência não será a mesma. Exaltação do mérito e do sucesso ou da humildade constituem orientações que podem ser contraditórias. Isso pode ser notado, por exemplo, nas atitudes críticas que católicos e outros praticantes assumem em relação às igrejas que defendem e promovem o ideal de prosperidade, refletindo um discurso que separa o mundano do divino, as vicissitudes terrenas dos ideais sagrados. Valores concretos como "força", "determinação", "competência" e " mérito", amplificados e reforçados por igrejas evangélicas de ideal protestantes se chocam com valores como "justiça", "abnegação", "solidariedade", "caridade|", "desprendimento das coisas terrenas", caros ao cristianismo católico (mas nem sempre praticados, de fato) e que são

[3] É famosa a frase bíblica de que é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino do céu (Mt 19, 24). Weber (2001) postula que ela compõe a ética católica.

fortemente amplificados na narração da vida e das virtudes dos santos, modelos de comportamento para os católicos.

A eficiência do discurso das instituições, suas estratégias de comunicação e sua força de convencimento são elementos que ajudarão a formar a cognição social. No caso do discurso religioso, no entanto, a força maior está nos próprios fundamentos religiosos, sagrados ou relevantes para os fiéis, que servem como fonte normatizadora dos comportamentos e das crenças suscetíveis de circular em diferentes formas e práticas sociais, o que ressalta o valor constituinte – e fundador – do discurso religioso. No entanto, as pessoas, mesmo sendo fiéis às suas igrejas, não vivem apenas uma experiência religiosa no mundo. Elas trabalham, sofrem restrições nas relações de trabalho e de consumo, são desafiadas continuamente no mundo social para além da vida religiosa que podem ter. Amam, odeiam, pecam, são bons e maus, são humanos. A igreja procura exercer a sua influência, sem se desprender da realidade social onde vivem os seus adeptos, pois a sociedade moderna, como percebeu Durkheim e outros, não é mais a sociedade da idade média em que a religião gozava de certa centralidade.

A instituição e seus porta-vozes, buscam assegurar a continuidade e perenidade dos fundamentos, podendo, excepcionalmente, reinterpretá-los à luz dos problemas que surgem na sociedade. Os porta-vozes legítimos são os sacerdotes, padres, pastores e representantes oficiais das igrejas. O Papa, por exemplo, assume um papel enunciativo relevante na igreja católica, seja para defender a perenidade dos fundamentos e dos dogmas, seja para reinterpretá-los à luz do contexto social, como faz, por exemplo o Papa Francisco em relação a vários dogmas da igreja e que, certamente, influencia o pensamento de vários fiéis e oficiais de sua igreja (o homossexualismo, a excomunhão de divorciados, a ambição no mundo capitalista, a perda da solidariedade, a pedofilia, etc.). Também é o caso dos sujeitos que se apresentam como porta-vozes do Islamismo: uns interpretando o Alcorão no sentido da Guerra Santa – o jihadismo – outros, moderados, destacando o papel da paz, da união e da bondade na palavra do profeta Maomé. As informações e as propostas de participação não chegam até as pessoas desprovidas de formações e imaginários discursivos, que procuram influenciá-las, controlá-las e convocá-las para a reflexão situando-as no contexto

social, na conjuntura política, econômica e ideológica. Retornando, para concluir, à questão colocada por Moscovici, sobre a possibilidade de existir uma sociedade sem religião, tudo aponta para uma resposta negativa: pode até existir uma sociedade sem igrejas – se o Estado autoritariamente assim o decidir –, mas isso não eliminará jamais as formas elementares da religiosidade, que circularão explicita ou clandestinamente na necessidade humana de espiritualidade. Suas narrativas, seus provérbios, seus discursos, seus cantos, seus lamentos, suas escrituras, pinturas, festas, danças, e mesmo seus atos falhos, sempre trarão de volta os traços dessa memória e desses pré-discursos primeiros.

Referências

ALTHUSSER, L. Idéologie et appareils idéologiques d´État. *La pensée.* Revue du rationalisme moderne 151, juin 1970, p. 3-38.

AMOSSY, R. *Les idées reçus*. Sémiologie du stéréotype. Paris: Nathan, Armand Colin, 1991.

ANGENOT, M. *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique*, Paris: Mille et Une Nuits, 2008, 450 p.

AUROUX S. La réalité de l´hyperlangue. *Langages* 127, Paris: Larousse, 1995, p. 110-124.

AUROUX, S. *La raison, le langage et les normes*, Paris: PUF, 1998.

AUROUX, S. Le langage et la science, In AURAOUX, S. (Dir.) *Histoire des idées linguistiques* 3, Sprimont: Mardaga, p. 529-532.

CHARAUDEAU, P. L'argumentation dans une problématique d'influence, *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], n. 1. 2008, mis en ligne le 02 octobre 2008. URL: <http://aad.revues.org/index193.html>.

DURKHEIM. E. *Les formes élementaires de la vie réligieuse*. Paris: PUF, 1968.

GIDDENS, A. *A constituição da sociedade.* São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade.* São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. (Org.). *Modernização reflexiva:* política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997.

MAINGUENEAU, D.; COSSUTTA, F. L'analyse des discours constituants. In: *Langages*, 29 e année, n. 117, p. 112-125. 1995.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Trad. S. Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008 [1984].

MOSCOVICI, S. *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard, 1988.

PAVEAU, M-A. *Os pré-discursos*. Campinas: Pontes, 2013.

PERELMAN, C. & OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado da argumentação*. A Nova Retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1958].

VAN DIJK, T. *Discurso e Contexto*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

VAN DIJK, T. *Cognição, Discurso e Interação*. São Paulo: Editora Contexto, 2002.

ISBN: 978-85-7758-324-9