



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA APLICADA**  
**MESTRADO ACADÊMICO EM LINGUÍSTICA APLICADA**

**FRANCISCO GEILSON ROCHA DA SILVA**

**O SIGNO IDEOLÓGICO *FÉ* NO DISCURSO NEOPENTECOSTAL DE EDIR  
MACEDO: O BLOG OFICIAL DO BISPO SOB AUSCULTAÇÃO BAKHTINIANA**



**FORTALEZA – CEARÁ**

**2018**

FRANCISCO GEILSON ROCHA DA SILVA

O *SIGNO IDEOLÓGICO*FÉ NO DISCURSO NEOPENTECOSTAL DE EDIR MACEDO: O  
BLOG OFICIAL DO BISPO SOB AUSCULTAÇÃO BAKHTINIANA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Linguística Aplicada do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em Linguística Aplicada. Área de concentração: Linguagem e Interação. Linha 3: Estudos Críticos da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. João Batista Costa Gonçalves

FORTALEZA – CEARÁ

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Silva, Francisco Geilson Rocha da Silva.

O signo ideológico fé no discurso neopentecostal de Edir Macedo: o blog oficial do bispo sob auscultação bakhtiniana [recurso eletrônico] / Francisco Geilson Rocha da Silva Silva. - 2018.

1 CD-ROM: il.; 4 1/4 pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 219 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Abaiara, 2018.

Área de concentração: Linguística Aplicada.

Orientação: Prof. Ph.D. João Batista Costa Gonçalves.

1. Enunciado Macediano. . . 2. Fé. . 3. Signo ideológico. . 4. Relações Dialógicas. . 5. Atualização. .  
I. Título.

FRANCISCO GEILSON ROCHA DA SILVA

O SIGNO IDEOLÓGICO *FÉ* NO DISCURSO NEOPENTECOSTAL DE EDIR MACEDO:  
O BLOG OFICIAL DO BISPO SOB AUSCULTAÇÃO BAKHTINIANA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Linguística Aplicada do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Linguística Aplicada. Área de concentração: Linguagem e Interação. Linha 3: Estudos Críticos da Linguagem.

Aprovado em: 19 de dezembro de 2019.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. João Batista Costa Gonçalves (Orientador)  
Universidade Estadual do Ceará – UECE



Prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho  
Universidade Federal do Ceará – UFC



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Claudiana Nogueira de Alencar  
Universidade Estadual do Ceará – UECE

Ao Senhor da minha vida, Jesus Cristo, por cuja graça fomos (e somos) salvos. À minha querida e preciosa esposa, Rosângela, pelo permanente incentivo. A todos os colegas e professores do PosLa.

## AGRADECIMENTOS

Era uma vez, um jovem, debutando no Curso de Letras da Universidade Estadual do Ceará – UECE, pelos idos de 2011, e que, nem mesmo, trazia em sua “lista de possibilidades” para o futuro qualquer menção de, um dia, concluir um mestrado acadêmico, muito menos na área de Linguística Aplicada, algo, para ele, irrealizável. Para esse jovem, numa linguagem bem familiar aos que sonham com coisas “impossíveis”, um mestrado desse nível seria “muita areia para o seu caminhão”, por isso, não seria nem razoável alimentar pretensões que posteriormente não fossem se concretizar.

De fato, já no final do primeiro semestre, mais precisamente na disciplina de “Semântica e Pragmática”, ministrada pelo distinto professor Ruberval, esse jovem passou a cogitar, ao final do curso, fazer a tal seleção para o mestrado. Mas ainda não era um projeto concreto, mas um devaneio, um delírio, gerado, talvez, em razão da fertilidade das discussões transcorridas em sala de aula e também do fato de o mencionado professor sempre nos motivar elencando as vantagens da opção pela vida acadêmica.

Mas os semestres, as disciplinas, as leituras, os trabalhos, as provas, os seminários, a iniciação científica, os artigos, as publicações foram passando e, junto com eles, múltiplos encorajamentos foram “aterrizando”, vindo dos colegas e também de alguns professores. Na verdade, estavam alertando esse jovem do “perigo” de ter, sim, o perfil de um aluno de mestrado. Dessa maneira, o sonho de entrar, cursar e concluir um mestrado em Linguística Aplicada foi se tornando sucedâneo das pessimistas projeções de outrora, que o amarravam a posturas de imobilidade e timidez, além de subjugar-lo a sentimentos derrotistas e de extrema desvalorização do que produzia.

Nascia, assim, não mais um devaneio, um delírio, mas um propósito possível, que passou a ser acompanhado diuturnamente da consciência de que era preciso, para isso, haver dedicada preparação, que não podia ser coberta apenas nos meses que antecedessem o certame, mas ao longo do próprio curso. Era preciso, pensava o jovem, aproveitar cada disciplina, especialmente àquelas com fortes aproximações do que se cobrava na seleção para o mestrado, bem como no próprio programa. Às leituras, seguiam-se diálogos com professores e também com alguns de seus orientandos – graduandos, mestrandos e doutorandos –, com uma maneira de pavimentar ainda mais o percurso até o destino almejado.

No final de 2016, esse jovem, pôde, enfim, festejar a tão sonhada aprovação na turma de mestrado do ano de 2017.1. Era a realização de algo cortejado interiormente por muito tempo,

uma caminhada longa e complicada, mas que agora era recompensada com o ingresso num seleto espaço.

Evidente que o “jovem” da história refere-se a minha pessoa. E, após esse ligeiro *flash back*, quero, nesse momento, dedicar algumas linhas para manifestar minha gratidão a todos os que contribuíram para o meu ingresso no mestrado, bem como para a conclusão dessa curta, mas complicada e desafiadora “jornada” de dois anos.

Antes de tudo, agradeço a Deus pela força e sabedoria a mim concedidas, sem as quais não teria conseguido nem o acesso ao mestrado, que dirá a conclusão do mesmo. Sua presença sempre foi uma constante, sobretudo, no custoso trabalho de escrita da dissertação. Houve momentos em que, de tão desgastado e esgotado pelo peso do trabalho, não conseguia progredir na escrita e, então, suplicava Seu auxílio. Mesmo sem merecer, nunca deixei de ser atendido acima de minhas expectativas e necessidades.

Também agradeço a minha amada esposa, Rosângela Rocha, pelo encorajamento inicial de cursar o mestrado em Linguística Aplicada e, ao longo desses dois anos, pelo ininterrupto incentivo de concluí-lo com excelência. Sou grato também pela admiração que a mim sempre dispensou, bem como pela sua enorme paciência, entendendo as ocasiões em que precisei me abster do lazer e de alguns momentos ao seu lado para me dedicar à conclusão do trabalho.

À Cecília, minha “filhota” linda, uma criança carinhosa, de espantosa inteligência e sensibilidade, sempre tão esperta e cheia de vida, pois apesar de não entender ao certo o que eu tanto fazia na frente da tela de um computador pôde, à sua maneira, manifestar conformação e paciência comigo pelos inúmeros momentos em que tive que me ausentar de momentos divertidos ao seu lado. Mesmo não podendo, em várias situações, dar a ela a atenção, por vezes, solicitada, sempre me brindava com um sorriso que manifestava a mim terno e compreensivo amor. Um incentivo a mais na continuação da jornada.

Agradeço de igual maneira aos meus pais, Francisco Florentino e Fátima Rocha, bem como a minha irmã, Gesiane Rocha, pois apesar da distância geográfica, sempre estiveram ao meu lado, concedendo apoio, passando confiança e, inclusive, cuidando da minha filha para que eu pudesse trabalhar de modo mais concentrado, quando havia necessidade. Além disso, nunca se privaram da gentil manifestação de orgulho e alegria por me verem nessa posição.

À minha amiga e “irmã” caçula, que Deus me concedeu, Maria Caroline (a Carolzinha), pela leitura e pela revisão desse manuscrito. Muito obrigado pela força, pelo incentivo, pelas orações e pela gratuita e até injustificada admiração que você sempre manifestou por mim.

Ao meu orientador, Prof. Dr. João Batista Costa Gonçalves, antes de tudo, um ser humano admirável, simples, atencioso, alguém em quem consigo facilmente enxergar competência,

rigor, dedicação, seriedade associados à generosidade e sincero desejo de dar sua contribuição para que eu pudesse entregar um trabalho sério, bem executado e relevante. Sem dúvida, uma responsabilidade e também uma grande honra ter sido seu orientando durante esses anos. Aprendi demais estando ao seu lado. Gostava demais dos nossos encontros para orientação que, muitas vezes, se tornava um espaço para diálogos enriquecedores até para a alma.

Além do prof. João, também externo meu reconhecimento a todos os professores do PosLa, pela grata oportunidade de ter aprendido e crescido com vocês. Vocês são corresponsáveis pelo nosso êxito.

Aos meus colegas da turma de mestrandos 2017.1, homens e mulheres da mais alta envergadura, dedicados, disciplinados, resilientes, além de possuidores de rara competência. Ao lado de vocês, nesses dois anos, tive experiências singulares, humanizadoras e que fizeram de mim um homem diferente. Obrigado, do fundo do meu coração, pelo auxílio prestado a minha pessoa.

Minha gratidão também se estende à igreja da qual faço parte, Igreja do Evangelho Pleno, no Monte Castelo, na qual tenho servido desde janeiro de 2012, como pastor auxiliar, labutando e batalhando ao lado desses irmãos “pela fé uma vez por todas entregue aos santos”. Obrigado por terem compreendido e aceitado amavelmente minha ausência em vários momentos, por dedicação à pesquisa.

À banca examinadora, formada pelo professor Glauco, pela professora Claudiana, além do meu orientador, João Batista. Desde a minha qualificação, há um ano, pude perceber empenho de vocês em, não apenas apontar as imprecisões, os desajustes e as limitações do trabalho, mas em trazer contribuições que pudessem enriquecer a pesquisa e encorpar o texto que iríamos produzir. Muito obrigado mesmo, pois as colocações de vocês foram esclarecedoras e me acompanharam nesse processo de escrita da dissertação.

Agradeço à FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo investimento em mim realizado ainda nos tempos de graduação. O tempo da iniciação científica foi determinante para que se consolidasse em mim a aspiração pelo mestrado.

Estendo minha gratidão também à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), por ter me proporcionado amparo financeiro que me proporcionou maior tranquilidade e um tempo de qualidade para a execução da pesquisa.

À Universidade Estadual do Ceará – UECE, por ter sido a responsável direta pela concretização de tudo isso. Gosto sempre de dizer que, em minha vida, há um antes e haverá um “pós-Uece”, tamanha a sua importância na minha vida.

E, por fim, ao PosLa (Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada), por nos proporcionar, há 20 anos, com excelência e comprometimento, a chance de cursarmos uma pós-graduação de excelência acadêmica.

*Tudo é meio, o diálogo é o fim. Uma só voz  
nada termina e nada resolve. Duas vozes são o  
mínimo de vida, o mínimo de existência.*

(M. Bakhtin)

*Pasmo sempre quando acabo qualquer coisa.  
Pasmo e desolo-me. O meu instinto*

*de perfeição deveria inibir-me de acabar;  
deveria inibir-me até de dar começo.*

*Mas distraio-me e faço. O que consigo é um  
produto, em mim, não de uma aplicação de  
vontade, mas de uma cedência dela. Começo  
porque não tenho força para pensar; acabo  
porque não tenho alma para suspender. Este  
livro é a minha cobardia.*

(Bernardo Soares [Fernando Pessoa])

*Quero falar das velhas verdades*

*Pois o novo às vezes soa estranho demais.*

*Quero ouvir as verdades eternas*

*Boas-novas que não perdem o frescor.*

(Eduardo Mano)

## RESUMO

A pesquisa aqui apresentada filia-se aos estudos bakhtinianos e tem como aporte teórico as contribuições do Círculo de Bakhtin, sobretudo, Bakhtin (2011, 2015a, 2015b), Medviédev (2016) e Volóchinov (2017), a partir das quais nos lançamos à tarefa de analisar o discurso neopentecostal do bispo Edir Macedo – líder maior da Igreja Universal do Reino de Deus – veiculado nos textos do seu *blog* oficial. A partir da concepção de que todo signo é ideológico e de que não existem signos ou *enunciados* que não estejam permanentemente em diálogo com outras *vozes* discursivas, manifestando ininterruptamente responsividade em relação a outros dizeres, selecionamos, para constituir nosso *corpus*, 4 (quatro) textos para serem analisados a partir das noções de *signo ideológico*, de *dialogismo (relações dialógicas)*, de *significação* e de *tema* para, em linhas gerais, verificar de que forma o *signo ideológico fé* é atualizado semântico-discursivamente nesse discurso. Verificamos que essa atualização ocorre como resultado das *relações dialógicas* e da contraposição de vozes mantidas no interior do *enunciado* macediano com o discurso bíblico, o discurso protestante histórico e o discurso neopentecostal. Essas *vozes* tanto se refletem, como também são refratadas no discurso macediano, gerando, como resultado, o *tema* que esse signo passa a assumir no *enunciado* sob análise. Para a construção desse *tema*, *significações* historicamente atreladas ao signo *fé*, sobretudo, atreladas ao *enunciado* bíblico e ao discurso protestante histórico, são desestabilizadas. A conclusão a que chegamos é que o *signo ideológico fé* comparece no *enunciado* macediano assumindo o sentido de um “ingresso” para o “sucesso”, uma “ação instrumental”, uma “mercadoria valiosa” e um ato de “sacrifício”, apta para ser manipulada pelo fiel, em consonância com o discurso neopentecostal, mas em franca contradição com as *significações* desse signo verificadas no *enunciado* bíblico e no discurso protestante histórico.

**Palavras-chave:** Enunciado macediano. Fé. Signo ideológico. Relações dialógicas. Atualização.

## ABSTRACT

The research presented here is related to the Bakhtin studies and has as its theoretical contribution the contributions of the Bakhtin Circle, especially Bakhtin (2011, 2015a, 2015b), Medviédev (2016) and Volóchinov (2017), from which we task of analyzing the neo-Pentecostal discourse of Bishop Edir Macedo – main leader of the Igreja Universal do Reino de Deus – published in the texts of his official blog. From the conception that every sign is ideological and that there are no signs or statements that are not permanently in dialogue with other discursive voices, expressing uninterrupted responsiveness to other sayings, we have selected, to constitute our corpus, four (4) texts to be analyzed from the notions of ideological sign, dialogism (dialogical relations), signification and theme, in general, to verify how the ideological sign faith is updated semantically-discursively in this discourse. We find that this updating occurs as a result of the dialogical relations and the contraposition of voices maintained within the Macedonian enunciation with the biblical discourse, the historical Protestant discourse and the neopentecostal discourse. These voices are both reflected, as they are refracted in the macediano discourse, generating, as a result, the theme that this sign begins to assume in the statement under analysis. For the construction of this theme, significations historically linked to the faith sign, especially linked to the biblical statement and the historical Protestant discourse, are destabilized. The conclusion we reach is that the ideological sign faith appears in the Macedonian statement assuming the sense of a "ticket" for "success", an "instrumental action", a "valuable commodity" and an act of "sacrifice", fit to be manipulated by the faithful in consonance with the Neo-Pentecostal discourse, but in clear contradiction with the meanings of this sign verified in the biblical statement and in the Protestant discourse of history.

**Keywords:** Macediano statement. Faith. Ideological sign. Dialogical relations. Update.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1-</b>	<b>Modelo teórico-metodológico da presente pesquisa.....</b>	<b>65</b>
<b>Figura 2 -</b>	<b>Imagem do texto “Sucesso pela Fé”.....</b>	<b>141</b>
<b>Figura 3 -</b>	<b>Imagem do texto “21º. Dia do Jejum de Daniel: Maravilhas da Verdadeira Fé”.....</b>	<b>156</b>
<b>Figura 4 -</b>	<b>Esboço da estrutura argumentativa verificada em “Maravilhas da Verdadeira Fé”.....</b>	<b>169</b>
<b>Figura 5 -</b>	<b>Imagem do texto “O Tesouro da Fé”.....</b>	<b>173</b>
<b>Figura 6 -</b>	<b>Imagem do texto “Loucuras da Fé”.....</b>	<b>183</b>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....</b>	<b>15</b>
<b>2</b>	<b>A PERSPECTIVA CÍRCULO-BAKHTINIANA DA LINGUAGEM.....</b>	<b>24</b>
2.1	A PROPOSTA TEÓRICA DO CÍRCULO.....	26
2.2	A PALAVRA NA VIDA: O ENUNCIADO.....	32
2.3	A REALIDADE DIALÓGICA DA VIDA.....	39
2.4	A PALAVRA ENQUANTO SIGNO IDEOLÓGICO.....	46
<b>2.4.1</b>	<b>A ideologia: múltiplas vozes em torno de um conceito.....</b>	<b>48</b>
<b>2.4.2</b>	<b>O signo ideológico.....</b>	<b>53</b>
2.5	SIGNIFICAÇÃO E TEMA: FORMAS DE NEGOCIAR SENTIDOS.....	60
2.6	TENTATIVAS DE ARREIMATE DO “INCLASSIFICÁVEL”.....	64
<b>3</b>	<b>TIPOS RELATIVAMENTE ESTÁVEIS DE ENUNCIADOS ELETRÔNICOS: O BLOG.....</b>	<b>67</b>
3.1	OS GÊNEROS DO DISCURSO SOB AUSCULTUAÇÃO BAKHTINIANA.....	68
3.2	A DIMENSÃO VERBO-VISUAL DO GÊNERO/ENUNCIADO.....	71
3.3	O BLOG COMO GÊNERO.....	75
<b>4</b>	<b>A EXPRESSÃO RELIGIOSA NEOPENTECOSTAL BRASILEIRA.....</b>	<b>82</b>
4.1	O PROTESTANTISMO HISTÓRICO BRASILEIRO.....	83
4.2	O PENTECOSTALISMO E SUAS FORMAÇÕES.....	91
4.3	O DISCURSO NEOPENTECOSTAL MACEDIANO SOB A PERSPECTIVA DA LINGUÍSTICA APLICADA (LA): POSSIBILIDADES DE ENCONTRO.....	98
4.4	O NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO: DISTINTIVOS E ESPECIFICIDA- DES.....	103
4.5	O BISPO MACEDO, A IURD E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: O “CÍRCU- LO” MACEDIANO.....	108
<b>4.5.1</b>	<b>O bispo Edir Macedo.....</b>	<b>109</b>
<b>4.5.2</b>	<b>A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).....</b>	<b>114</b>
<b>4.5.3</b>	<b>A teologia da prosperidade.....</b>	<b>120</b>
<b>5</b>	<b>O SIGNO IDEOLÓGICO FÉ NO DISCURSO MACEDIANO.....</b>	<b>126</b>
5.1	TIPO DE PESQUISA .....	127
5.2	CONSTITUIÇÃO DO <i>CORPUS</i> .....	131

5.3	PROCEDIMENTOS DE COLETA E ANÁLISE.....	132
5.4	ANÁLISES E DISCUSSÕES.....	134
5.4.1	“Sucesso pela Fé” .....	140
5.4.2	“21º. Dia do Jejum de Daniel: Maravilhas da Verdadeira Fé”.....	155
5.4.3	“O Tesouro da Fé”.....	172
5.4.4	“Loucuras da Fé” .....	181
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	200
	REFERÊNCIAS .....	203

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Vivemos na era da informação, do acesso sem fronteiras à internet, da propalada globalização. Tempo das chamadas “sociedades midiáticas”, “eletrônicas” (OLIVEIRA, 2013), imagéticas e afeitas ao espetáculo. Nesse contexto, a mídia tem exercido função doutrinadora, ditando comportamentos, costumes, crenças e espalhando – até impondo – posicionamentos ideológicos sobre todos os assuntos.

Esse quadro traz consigo consideráveis efeitos. Um destes refere-se à atual possibilidade de os indivíduos “das múltiplas culturas” terem acesso a “diversas visões da vida humana”, as incontáveis “propostas de sentidos, de crenças e de interpretações da realidade em seu todo e do lugar do ser humano no mundo” (OLIVEIRA, 2013, p. 9).

Dentro desse contexto, naturalmente questiona-se a possibilidade de ainda se ceder espaços ao fenômeno religioso como articulador de sentidos, visto que, nessa conjuntura, usualmente a religião é reputada como algo cujas contribuições são tidas como ultrapassadas e atreladas a modelos de sociedade já superados, apenas um tipo de “consolação diante dos males e carências da vida humana” (OLIVEIRA, 2013, p. 12), asfixiada pela suposta onicompetência da ciência e da tecnologia, hegemônicas hodiernamente. Dessa forma, a religião estaria fora de lugar para o ser humano contemporâneo, retida às esferas da subjetividade e da escolha privada de cada um.

Porém, o fenômeno religioso parece não ter esgotado suas contribuições à contemporaneidade. Muitos estudiosos ainda alimentam um parecer favorável à religião, pois, segundo estes, “a análise do fenômeno religioso é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada das sociedades da modernidade tardia” (OLIVEIRA, 2013, p. 10). A religião ainda é, para esses intérpretes, um importante espaço de articulação de sentidos da vida que merece ser investigado e levado em consideração, mesmo num mundo considerado “emancipado e autossuficiente” (OLIVEIRA, 2013, p. 87).

Isso ocorre porque, como observa Oliveira (2013, p. 87), mesmo que apregoem “o fim do papel social da religião”, isso “[...] não significa o fim da crença religiosa”, pois as pessoas permanecem religiosas, “mesmo que a sociedade seja atea em seus princípios e seus mecanismos”. É fato que a religião não mais organiza nossa sociedade, mas os indivíduos continuam a crer em Deus ou em alguma outra divindade, o que torna o fenômeno religioso ainda muito instigante e atrativo. Além disso, por mais que a religião não prescreva as normas da nossa organização social, inegavelmente influencia a vida social e política brasileira (SIEPIERSKI, 1997).

Essa atratividade vem se refletindo no alargamento do número de pesquisas e estudos científicos em torno da religião<sup>1</sup> e do discurso religioso em diversas áreas como Ciências Sociais, Ciências da Informação, Ciências da Comunicação, Sociologia da Religião, Filosofia da Religião, Ciências da Religião, Psicologia da Religião, Teologia, Linguística e Linguística Aplicada (LA).

Essas zonas disciplinares pressupõem a religião, tomada genericamente, e também o discurso religioso como um importante campo de articulação de significados, sentidos e cosmovisões. Para as Ciências Sociais, por exemplo, a religião é “referência clássica [...], espaço de manifestações e representações simbólicas” (AUGUSTIN; CALGARO; OLIVEIRA, 2010). Para Benedetti (2011, p. 11), “a linguagem religiosa sempre se constituiu como a expressão mais acurada das relações sociais”, como um tipo de “linguagem sobre o mundo”.

O crescente número de artigos acadêmicos, pesquisas científicas e programas de pós-graduação voltados para o aspecto religioso presente nas práticas sociais, confirmam o reconhecimento acadêmico de que esse fenômeno tem muito a nos dizer, enquanto espaço de múltiplas semioses, representação coletiva e formas de configuração social.

As três grandes referências da Sociologia, Émile Durkheim (**Formas Elementares da Vida Religiosa**), Max Weber (**A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**) e Karl Marx (**Introdução à Crítica da Filosofia e do Direito em Hegel; A Ideologia Alemã**), dedicaram-se a estudar e escrever sobre a religião (GUIMARÃES, 2012). Podemos incluir a obra e o pensamento do célebre psiquiatra suíço, Carl G. Jung, cujas contribuições são tributárias do seu fascínio pelo fenômeno religioso e do seu contínuo esforço em compreendê-lo. Esse interesse rendeu uma vasta produção escrita da qual se pode destacar: **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental, Interpretações Psicológicas do Dogma da Trindade, Símbolo da Transformação na Missa, Psicologia e Religião Oriental e Resposta a Jó** (PORTELA, 2013).

---

<sup>1</sup> “Religião” aqui tomada como “relegere” e “religare”. “Relegere”, a crença religiosa de uma maneira geral, termo presente nos textos de Cícero, tem a ver com a consciência religiosa, a piedade e o escrúpulo com crenças e práticas cuja origem remonta à religião romana e sua relação de respeito aos deuses. “Religare”, termo ligado à religião cristã, está presente nos textos de Lactâncio, Tertuliano e Santo Agostinho e designa a “verdadeira religião”, como os cristãos passaram a entender, e o ato de religar o homem com Deus. Cícero entendia que o “relegere” era o sentido etimológico original de “religio” (religião), ao passo que Lactâncio entendia que a “religio” estaria relacionada ao “religare”. Azevedo (2010) esclarece essa relação ao dizer que “antes da origem etimológica proposta por Lactâncio ser entendida [...] como o significado original de religião, o termo [...] se desdobrava em torno de duas concepções. Aquela proposta por Cícero, sobretudo relacionada com a experiência da religião dos antigos romanos, portanto com o politeísmo; e a definição proposta por pensadores cristãos para definir a nova religião, monoteísta, que surgia.

O interesse da Academia pelo fenômeno religioso é uma das formas de se confirmar o íntimo relacionamento existente entre a religião e o ser humano, de modo que estudá-la, descrevê-la e entendê-la confunde-se, de certo modo, com o estudo, a descrição e a compreensão da nossa espécie. Ao contrário do que pensam os avessos a esse campo de estudo, ocupar-se da religião e do discurso religioso como objeto de pesquisa acadêmica não implica enfronhar-se subjetivamente em matéria de fé, mesmo porque a religião envolve o indivíduo e também o social. Apesar de se reconhecer a histórica conexão entre religião e fé, visto que o vislumbre do religioso de alguma maneira envolve a compreensão das formas de comprometimento do ser humano com Deus, essa busca sempre conduziu homens e mulheres a considerarem não apenas dimensões teológicas sobre o vínculo entre o humano e o divino, mas igualmente a designar aspectos e características da própria humanidade.

Sobre o nexo entre o religioso e o humano, e também sobre como o trabalho com o fenômeno religioso desemboca num discurso sobre a existência humana, Zilles argumenta:

Se compararmos o fenômeno religioso com o fenômeno social ou similar, podemos dizer que designamos a estrutura especial do homem definida por sistema de relações com os outros homens. Poder-se-ia descrever o fenômeno religioso como um mundo de estrutura estritamente relacional? Mas com o que ou com quem o homem se relaciona na religião? No fundo de toda a situação verdadeiramente religiosa encontra-se a referência aos fundamentos últimos do homem: quanto à origem, quanto ao fim e quanto à profundidade. O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo [...] (ZILLES, 1991, p. 6).

Nessa mesma linha, Alves aponta o estudo da religião como revelador do próprio ser humano, de modo que uma ciência da religião também seria uma ciência por meio da qual vemos a nós mesmos: “conta-me sobre o teu Deus e eu te direi quem és” (ALVES, 2008, p. 95).

Portanto, nenhuma ciência dita social deve se furtar do direito e da responsabilidade de observar a religião e o discurso religioso como um meio de deslindar relações sociais, formas de organização social, de discernir como se forma a cultura, como se engendram cosmovisões e se constroem representações do mundo, da vida e das pessoas. O próprio Marx, como já mencionamos, ocupou parte do seu tempo refletindo sobre o fenômeno religioso, vendo-o como uma das formas de produção imaterial (espiritual), “cuja história não pode ser desvinculada do desenvolvimento econômico e social global da sociedade” (LÖWY, 1997, p. 161 *apud* GUIMARÃES, 2012, p. 12).

Essa pesquisa, porém, não se vincula à área da Sociologia, mas à Linguística Aplicada (LA), especialmente à “Linha 3”, do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada – Polsa (UECE), a saber, aos Estudos Críticos da Linguagem, linha de pesquisa que problematiza a linguagem enquanto prática social, que enxerga a língua e o social como duas

realidades totalmente imbricadas. Pensamos ser o discurso religioso, enquanto forma de agir sobre o mundo e sobre as pessoas, um território capaz de ensejar interessantes reflexões críticas sobre a linguagem, pois através desse discurso podemos identificar formas de operação ideológica, relações de poder, construção, negociação e [des]naturalização de sentidos nos processos de interação sociodiscursiva.

Além de ligado a uma linha de pesquisa cujo bojo é a reflexão sobre a linguagem como prática social, esta pesquisa de igual modo atrela-se ao conjunto dos estudos bakhtinianos, pesquisas e trabalhos que tem como referencial teórico de base os conceitos e as categorias gestadas pelo chamado “Círculo de Bakhtin”<sup>2</sup>, que realizam não apenas análise de discurso, mas análise dialógica de discurso (ADD)<sup>3</sup>, isto é, pesquisas fincadas teoricamente e metodologicamente na Metalinguística<sup>4</sup> de Bakhtin.

Objetivamos também com essa pesquisa nos unir a outros trabalhos comprometidos com análise do discurso religioso e/ou envoltos pela temática religiosa, que igualmente recorrem aos conceitos bakhtinianos como, por exemplo, Ribeiro (2005), Meirelles (2005), Sepulveda e El-Hani (2006), Lacerda (2010) e Gonçalves (2015).

Sobre a pertinência da LA nos estudos que envolvem o discurso religioso, vemos que paulatinamente as pesquisas em LA vêm revelando uma maior solicitude à investigação e à análise de problemas que envolvem o uso da linguagem em circunstâncias de ação, seja em recintos institucionais – como o espaço religioso – ou cotidianos, desde que envolva os sujeitos em ação no mundo (LOPES, 1998). A religião e o discurso religioso encerram essas “circunstâncias de ação”, possibilitando a nós, pesquisadores em LA, a observação e análise dos sujeitos que mobilizam a língua no espaço religioso como “pessoas em ação no mundo”

<sup>2</sup> Convencionou-se chamar de “Círculo de Bakhtin” – mas não sem polêmica – ao conjunto da obra e formulações desenvolvidas em torno da linguagem, a partir das reflexões de um grupo de intelectuais, de diferentes áreas, que se reuniam na Rússia, no início do século XX, entre as décadas de 20 e 30 (PAULA, 2013), dos quais Bakhtin, Volóchinov e Medviédev são os mais conhecidos. Conforme Brait (2016), a questão sobre quem, de fato, integrava o grupo é bastante disputada.

<sup>3</sup> Discutiremos sobre a Análise Dialógica do Discurso (ADD) na seção 2: “Trajetória teórica da pesquisa sob auscultação” e também na seção 4: “Metodologia/ análise”.

<sup>4</sup> Da mesma forma que a ADD, iremos discorrer sobre a “Metalinguística” na seção 2: “Trajetória teórica da pesquisa sob auscultação” e também na seção 4: “Metodologia/ análise”. É válido destacar também que a expressão “Metalinguística”, presente na tradução brasileira de **Problemas da Poética de Dostoiévski** (BAKHTIN, 2015a) e que dá nome à disciplina criada por Bakhtin para dar conta das *relações dialógicas* presentes em todo *enunciado* (discutiremos mais sobre tais “relações” e sobre o *enunciado* na seção teórica do presente trabalho), é substituída por alguns estudiosos pela expressão “Translinguística” (FIORIN, 2011 *apud* ZAKIR, 2016; PAULA, 2013; ZAKIR, 2016). A hipótese defendida por Souza (2002) é que o problema referente ao nome da disciplina criada por Bakhtin – se “Metalinguística” ou “Translinguística” – tem relação com a recepção francesa da obra de Bakhtin, ao relacioná-la com as ideias de Benveniste alinhavadas no ensaio **Semiologia da língua** (1969), na qual o linguista francês disserta sobre “a necessidade de ultrapassar a noção saussureana do signo” através, sobretudo, de uma “análise translinguística dos textos” (BENVENISTE, 1969, p. 89 *apud* SOUZA, 2002, p. 50).

(LOPES, 1998, p. 110) cujos enunciados nos proporcionam o acesso “a como as pessoas agem no mundo através do discurso” (LOPES, 1998, p. 110).

Diante dessas considerações, afirmamos que a presente pesquisa tem no discurso religioso seu objeto de estudo e investigação, mais especificamente, volta-se para o discurso neopentecostal de Edir Macedo, bispo maior da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), veiculados nos enunciados verbo-visuais selecionados do blog oficial do principal líder iurdiano.

Um instigante fenômeno da religiosidade brasileira, inicialmente apontado pelo Censo de 2000 (IBGE), confirmado pelo mais recente Censo publicado em 2012 – Censo 2010 (IBGE) – e por pesquisa recente (2017) feita pelo Datafolha, é o crescimento da igreja evangélica no Brasil nas últimas duas décadas.

O Censo divulgado em 2000 revelou a maior eclosão numérica de evangélicos registrada até então – 15,4% da população brasileira –, crescimento confirmado no Censo seguinte (2010), no qual a igreja evangélica é mostrada como detentora de 22,2% da população, e agora (2017), em pesquisa realizada pelo Datafolha, os evangélicos já aparecem como a opção de fé de 32% dos brasileiros (FOLHA DE S. PAULO, 2017), contrastando, por exemplo, com a acelerada diminuição do rebanho católico-romano no Brasil, apontada nos dois Censos supracitados e também nesse estudo do Datafolha. Tal crescimento resulta do florescimento de “um tipo especial de protestante, do qual fazem parte os pentecostais<sup>5</sup> e neopentecostais<sup>6</sup>, que projetou na opinião pública um termo hoje tão conhecido de todos: os evangélicos” (CAMPOS *apud* SOUZA; MARTINO, 2004, p. 107).

Os evangélicos, principalmente os de matiz neopentecostal, deixaram de ser apenas uma forma de contestar a realidade e a sociedade, passando a desenvolver “mecanismos internos de inserção no panorama cultural e político do ‘mercado religioso’ brasileiro” (2004, p. 108). Também se deve a esses evangélicos a responsabilidade por tirar “do protestantismo aquela imagem convenientemente autoconservada [...] de que era ‘um pequeno povo mui feliz’, como afirmavam os cânticos espirituais de origem norte-americana [...], na década de 1950” (CAMPOS *apud* SOUZA; MARTINO, 2004, p. 108).

Mas, para uma melhor compreensão do neopentecostalismo, recorreremos às tipologias adotadas por Mariano (2010, p. 23) para descrever as “formações pentecostais”.

---

<sup>5</sup> Movimento de renovação carismática dentro do protestantismo, iniciado na primeira década do século XX, com acentuada ênfase nos chamados “dons do Espírito Santo”, que tem nas Igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil suas maiores representantes (MARIANO, 2010). Discutiremos melhor esse assunto na seção 4.

<sup>6</sup> A seção 4 traz uma análise do “neopentecostalismo” com mais vagar.

Para o sociólogo, o pentecostalismo pode ser subdividido em três linhas: pentecostalismo clássico<sup>7</sup>, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo (MARIANO, 2010). Todas elas serão discutidas de maneira mais vertical na seção 4 (quatro) deste trabalho. Nesse momento, nos deteremos em apenas discorrer resumidamente sobre o assunto.

A divisão mencionada anteriormente tem fundamento nos três distintos momentos vivenciados pelo pentecostalismo no século anterior, geradores de acentuadas diferenças institucionais, éticas e doutrinárias nos grupos e denominações surgidas a partir de cada uma dessas ocasiões específicas.

O pentecostalismo clássico foi a forma inicial de pentecostalismo surgida nos primeiros anos do século passado, cujos representantes mais conhecidos são as igrejas Congregação Cristã (1910)<sup>8</sup> e Assembleia de Deus (1911)<sup>9</sup>, cujas principais marcas são: acentuado anticatolicismo, rejeição do mundo exterior (ascetismo), membresia majoritariamente formada por pessoas pobres e de baixa escolaridade, ênfase no batismo no Espírito Santo seguido da experiência do “falar em línguas”<sup>10</sup>.

O deuteropentecostalismo ou “segundo pentecostalismo” (“deutero”, palavra grega, significa “segundo”) surgiu na década de 50 com os movimentos de evangelização em massa, cruzadas em praças públicas, dando evidente destaque à cura divina. Teologicamente, não diferia consideravelmente do pentecostalismo clássico, com exceção na ênfase mais acentuada que davam à cura física, sobretudo, nas grandes reuniões de evangelismo em massa que realizavam.

O neopentecostalismo, o terceiro da tipologia, é herdeiro direto dessas formações pentecostais. O movimento, surgido a partir da década de 70, com considerável crescimento nos anos 80 e 90, não nasceu no vácuo, mas emergiu com uma feição inovadora e com um claro propósito de modificar a agenda do pentecostalismo da “segunda onda”. As principais rupturas giram em torno da negação do sectarismo e ascetismo de viés puritano – tão marcante nas formações pentecostais anteriores –, postura de afirmação do mundo, indisfarçável apego às coisas materiais, “aburguesamento” de uma parcela de sua membresia, crescente

<sup>7</sup> No contexto da obra citada, termo utilizado para designar a antiguidade dessas denominações (MARIANO, 2010).

<sup>8</sup> Igreja pentecostal brasileira fundada pelo imigrante e missionário italiano Louis Francescon, em São Paulo, em 1910 (MARIANO, 2010; BLEDSOE, 2012).

<sup>9</sup> Maior grupo pentecostal e a maior denominação evangélica do Brasil, fundada pelos missionários de origem sueca, Gunnar Vingren e Daniel Berg, em 1911 (BLEDSOE, 2012).

<sup>10</sup> Também conhecido por “glossolalia”, do grego “glossa” – “língua” e “laleo” – “falar”, que expressa a crença pentecostal na capacidade externada pelos aderentes de, ao serem “batizados pelo Espírito Santo”, conseguirem falar com fluência numa linguagem desconhecida. Segundo os pentecostais, tal experiência encontra suas raízes no livro de Atos dos Apóstolos, no qual é narrado o recebimento do Espírito Santo por parte dos primeiros cristãos e o recebimento do dom de línguas, no capítulo dois do texto bíblico.

acomodação à sociedade (MARIANO, 2010, p. 8-9), franca adequação à cultura de consumo, busca por poder e reconhecimento social, além da teologia da prosperidade<sup>11</sup>.

Para Mariano (2010, p. 9), o neopentecostalismo é a “vertente pentecostal mais recente e dinâmica, responsável pelas principais transformações teológicas, axiológicas, estéticas e comportamentais por que vem passando o movimento pentecostal” no mundo, especialmente na igreja evangélica brasileira.

Esse movimento esboça um explícito contraste com o pentecostalismo clássico: simpatiza com os apetrechos terrenos e se exaspera em obter “a retribuição divina agora e sempre” (MARIANO, 2010, p. 44), características que vem gerando sensíveis transformações na religiosidade local, oferecendo “ao Brasil um novo rosto como fenômeno religioso, uma nova imagem, um novo discurso, [...] construindo uma nova forma de crer” (GONÇALVES, 2013, p. 15).

Dessa forma, o movimento neopentecostal se apresenta como um instigante fenômeno e mote para interessantes discussões e análises por parte de pesquisadores das Ciências da Religião, Sociologia da Religião, Ciências Sociais, Filosofia da Religião, Linguística, LA e outras áreas também<sup>12</sup>. Destas, destaque para as Ciências Sociais cujos pesquisadores têm multiplicado artigos, dissertações e teses acerca desse assunto (BLEDSOE, 2012).

Dentre as principais denominações neopentecostais está a Igreja Universal do Reino de Deus (doravante IURD). A IURD se destaca como a grande representante do ethos<sup>13</sup> neopentecostal. Adepta da teologia da prosperidade, habituou-se a anunciar “um Deus que é dono do ouro e da prata”, propenso a distribuir benesses financeiras para os fiéis “dispostos a colocá-lo à prova nos dízimos e nas ofertas” (DIAS; CAMPOS, 2012, p. 356). Como destaca Swatowski (2007), a IURD oferece, por meio da mídia, rituais e objetos aparentemente capazes de solucionar os problemas das pessoas. Para tanto, faz uso da fé que, “nesse

---

<sup>11</sup> Pode ser definida como um conjunto de crenças, valores e posicionamentos, surgidos nos Estados Unidos, que afirma a legitimidade da busca, por parte dos crentes, do favor divino para a vida material e financeira, de modo que o sucesso e a prosperidade são sempre creditados à benção de Deus sobre o fiel. Na teologia da prosperidade, a salvação deixa de ser apenas a espera pelo “céu” para ser também uma fonte de benesses materiais para o agora.

<sup>12</sup> Apesar de obviamente lidar com a religião e o discurso religioso, a Teologia ausenta-se dessa lista por, curiosamente, contribuir muito pouco nas pesquisas sobre o neopentecostalismo. Segundo Bledsoe (2012), “dificilmente se encontra uma análise teológica desse movimento realizada por um estudioso brasileiro.” Pesquisadores evangélicos filiados ao campo teológico, por exemplo, têm oferecido uma limitada avaliação do movimento (BLEDSOE, 2012).

<sup>13</sup> A palavra “ethos” tomada aqui no sentido sociológico-antropológico, isto é, como conjunto de práticas, costumes, hábitos, comportamentos, cultura e valores de determinado grupo.

contexto, torna-se um meio de receber tais bênçãos de Deus e de sair de uma condição de sofrimento, inferioridade ou exclusão social” (SWATOWSKI, 2007, p. 115).

É exatamente o discurso do principal líder da IURD o objeto de análise dessa pesquisa. Para sermos mais específicos, o signo ideológico fé no discurso do bispo Macedo como um meio de auscultar relações dialógicas, posicionamentos axiológicos, apreciações valorativas e ideologias presentes nesse enunciado. O discurso macediano se nos apresenta como um complexo e interessante universo que desejamos analisar, na tentativa de auscultar os processos de resignificação do signo ideológico fé nesse discurso. E para a concretização dessa tarefa, assentamo-nos na filosofia bakhtiniana do signo, associada à categoria de ideologia, pensada e desenvolvida pelo Círculo de Bakhtin<sup>14</sup>.

Para o Círculo, ideologia não é concebida como disfarce da realidade, mas como a totalidade dos produtos imateriais (manifestações superestruturais) gerados pelo homem; também pode ser compreendida designando cada uma dessas manifestações superestruturais (arte, ciência, filosofia, direito, religião etc.). Além dessas duas formas de entender a ideologia, há ainda uma terceira, isto é, a ideologia como sinônimo de axiológico, avaliativo. Dentro dessa última perspectiva, todo enunciado é sempre ideológico, pois além de originar-se da produção imaterial, vir ligado a alguma manifestação superestrutural, porta um posicionamento responsivo-avaliativo sobre as coisas, sem sombra de neutralidade (FARACO, 2009).

Pensando no aspecto refratário de tudo que é ideológico, especialmente o signo ideológico, é que Medviédev afirma serem as palavras, que compõem um enunciado, originadas não do dicionário, mas de outros enunciados, “como expressão da avaliação social”, como palavra viva, “palavra da comunicação, saturada de tarefas concretas dessa comunicação”, passando de uma totalidade enunciativa a outra, “sem esquecer o seu caminho” (MEDVIÉDEV, 2016, p. 185).

Em virtude disso, a palavra fé, um dos principais motes do discurso macediano, pode ser considerada produto ideológico (VOLÓCHINOV, 2017), palavra portadora de posicionamentos ideológicos dialogicamente constituídos, coincidente com o domínio dos signos, pois “[...] onde não há o signo também não há ideologia” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 91).

Como um fenômeno possuidor de uma materialidade exterior, “qualquer signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também parte material

---

<sup>14</sup> Grupo de estudiosos da linguagem composto por Mikhail M. Bakhtin, Valentin N. Volochínov e Pavel N. Medviédev, que desenvolveu uma série de conceitos importantes para os estudos linguísticos.

dessa mesma realidade” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 94) e está sujeito a processos de constituição responsiva e dialógica, por meio das quais sempre se atualiza dentro de novos enunciados, manifestando entonações de determinados horizontes socioculturais.

Nessa perspectiva constitutiva do signo ideológico, conscientes da emergência deste como consequência da interação verbal que se dá “na comunicação incessante [...] nos grupos organizados ao redor de todas as esferas das atividades humanas” (MIOTELLO, 2013, p. 170), lançamos nosso olhar investigativo sobre os processos de constituição do signo ideológico fé dentro de uma área particular da criação ideológica (VOLÓCHINOV, 2017), no caso, o discurso religioso neopentecostal macediano, pois todo signo ideológico, para ser satisfatoriamente compreendido, precisa ser ponderado com base no ponto de vista, no lugar valorativo e na situação que condiciona e constitui sócio historicamente seu(s) sentido(s).

Ancorados nesse aporte teórico e na percepção de que as palavras sofrem modificações semântico-discursivas, sendo ressignificadas, ao passarem de um enunciado concreto a outro, preocupamo-nos em analisar como se dá a atualização do signo ideológico fé no discurso de Edir Macedo nos textos do seu blog oficial, verificando as vozes com as quais o enunciado macediano estabelece relações dialógicas e, ao mesmo tempo, reconhecendo sentidos em disputa e as prováveis contradições ideológicas portadas pelo signo fé nos textos analisados, como resultado do processo de atualização dialógica.

Como uma forma de cumprir os objetivos estabelecidos nessa pesquisa e, ao mesmo tempo, de disponibilizar aos nossos interlocutores um material razoavelmente organizado, o presente texto está assim planejado: na primeira seção, dedicamos um espaço para discutirmos o referencial teórico da pesquisa, sobretudo, os conceitos e as categorias diretamente mobilizados nas análises; na seção seguinte, nossa preocupação é de nos deter, ainda que de modo superficial e resumido, no blog, enquanto gênero discursivo, e em discutir a abordagem verbo-visual de enunciados; na próxima seção, iniciamos uma aproximação do nosso objeto de estudo, no caso, o discurso neopentecostal macediano, pois, nessa seção, discorreremos sobre o protestantismo histórico, o pentecostalismo e suas formações, o neopentecostalismo e sobre a “tríade neopentecostal”: o bispo Edir Macedo, a IURD e a teologia da prosperidade; na penúltima e mais importante seção, externamos a metodologia da nossa pesquisa e partimos para a realização das análises do nosso corpus; na seção final, tecemos algumas palavras no afã de “encerrar” a nossa discussão, fazendo ligeiras recapitulações e traçando um quadro geral dos resultados a que chegamos na presente pesquisa.

## 2 A PERSPECTIVA CÍRCULO-BAKHTINIANA DA LINGUAGEM

*“Posto que a filosofia não conseguiu transformar o mundo, cabe continuar a interpretá-lo”.*

(Theodor W. Adorno)

Numa das mais famosas passagens de Marx nas **Teses sobre Feuerbach**, ele assim pontua: “[...] os filósofos já interpretaram o mundo; trata-se, agora, de transformá-lo” (MARX *apud* MATOS, 1993, p. 22). A crítica se endereçava a Feuerbach e a todos os filósofos cujos esforços dirigiam-se à tentativa de entender a realidade, de abstraí-la, sem que de tal atividade resultassem consequências práticas e concretas. Era um apelo direto para que os filósofos assumissem como sua principal tarefa, a transformação do que está posto, ao invés de apenas aventurarem-se na interpretação do real.

A transformação ainda não aconteceu. A injustiça, a desigualdade, o preconceito, a falta de acesso à saúde e à educação avançam a passos largos. Pessoas permanecem sendo excluídas e marginalizadas pela cor da pele ou pela religião que abraçam. Apesar de o nosso planeta produzir alimento suficiente para toda a população do mundo, a concentração de renda, a falta de vontade política, a desinformação aliada à disseminação de uma cultura alimentar de *fastfood* de outros provimentos pouco nutritivos ainda fazem com que milhões de pessoas sejam vítimas da fome, todos os anos. Passar fome e viver como um miserável dificilmente será a opção de alguém em sã consciência. A indignação origina-se de estruturas sociais injustas cujos beneficiários são sempre provenientes de uma minoria, condenando, dessa forma, a maioria à exclusão social (BETTO, 2006).

Por outro lado, essa difícil realidade manifesta-se a filósofos, cientistas sociais, linguistas aplicados e a pesquisadores da realidade social como um convite a que permaneçam fazendo suas leituras da realidade; leituras cada vez mais críticas, através de análises comprometidas com o rigor acadêmico, mas, sobretudo, implicadas numa proposta de mudança social e na diminuição do sofrimento humano.

Mesmo que nossa pesquisa seja uma análise “dialógica” do discurso<sup>15</sup>, é análise de discurso, com diferenças das propostas de análise francesa – de Michel Pêcheux – e britânica – de Norman Fairclough –, contudo tem o mesmo compromisso social em vista, a saber, a análise como um meio de procurar formas de modificação de ações em curso na realidade social, visando à transformação social de maneira mais ampla, sem imediatismos,

---

<sup>15</sup> Falaremos com mais vagar sobre a “análise dialógica do discurso” (perspectiva teórico-metodológica da nossa pesquisa) no tópico “A proposta teórica do Círculo”, de presente seção.

mas cumulativamente, pois fazer análise de discurso é também uma maneira de, através da análise, oferecer possibilidades “[...] de o analista propor novas formas de ação, novos modos de representar, novos jeitos de ser que sejam intermediados pelo discurso” (GOMES, 2018, p. 75).

Nossa pesquisa, de uma maneira geral, lista-se entre os trabalhos cujos esforços estão direcionados no intuito de que a realidade permaneça sendo lida, interpretada e analisada criticamente e de que, a partir dos resultados dessas leituras críticas, mudanças sociais possam emergir. É uma pesquisa linguística que, na realidade, objetiva funcionar como prática social transformadora, por engajar-se na luta por um “vir-a-ser-transformador no terreno escorregadio da linguagem e do social” (ALENCAR, 2006, p. 58).

No entanto, esse primeiro momento do nosso trabalho está separado para que especifiquemos as bases conceituais sobre as quais essa pesquisa se alicerça, discutindo a teoria a partir da qual lançaremos nosso olhar crítico sobre o nosso objeto de investigação, no caso, o discurso do bispo Edir Macedo, propagado em seu blog oficial.

Esse trabalho ancora-se no pensamento bakhtiniano. Todavia, ancorar-se nas ideias do filósofo russo exige que estejamos cientes de estarmos, de igual maneira, sinalizando como nosso aporte teórico as ideias desenvolvidas pelo Círculo de Bakhtin. Isso envolve, indiretamente, uma sucessão de conceitos, fruto dos diálogos, das discussões e estudos concretizados por esses pensadores na primeira metade do século XX, mas que não serão todos eles mobilizados nessa pesquisa.

Nosso trabalho, como será indicado na metodologia dessa pesquisa, compromete-se com uma análise de discurso fundamentada na metalinguística<sup>16</sup> bakhtiniana, com foco nas relações dialógicas que ocorrem nos enunciados concretos, através da interação verbal entre sujeitos (interlocutores) reais.

Além da noção de signo ideológico, pela correlação teórica existente entre esses conceitos e pela própria natureza da pesquisa, interessa-nos também a discussão de ideologia feita pelo Círculo, o conceito de dialogismo (e relações ideológicas), de significação e tema.

Por conta de nossa análise se voltar para o enunciado concreto, sabendo de igual modo que estes se materializam por meio de formas-padrão “relativamente estáveis” (BAKHTIN, 2011, p. 262), a saber, através de gêneros discursivos, dedicaremos um espaço para a discussão do gênero que molda os textos do nosso corpus, no caso, o gênero blog, sem

---

<sup>16</sup> Disciplina desenvolvida por Mikhail Bakhtin na obra **Problemas da Poética de Dostoiévski**, também conhecida como “Translinguística”, cujo objeto de estudo é o “discurso bivocal” – o discurso voltado para o outro.

perdermos de vista as contribuições de Bakhtin em **Estética da Criação Verbal** (doravante ECV) acerca dos gêneros discursivos.

O capítulo, por conseguinte, organiza-se da seguinte forma: primeiramente, articulamos uma síntese da proposta teórica do Círculo de Bakhtin; posteriormente, discutimos brevemente o conceito de enunciado em Bakhtin; após isso, prolongamos nossa discussão conversando sobre a vida enquanto realidade dialógica; em seguida, partimos para o tópico no qual dissertamos sobre os múltiplos olhares concedidos ao fértil conceito de ideologia, com especial atenção à percepção do Círculo bakhtiniano sobre esse conceito; logo após, separamos um espaço para nos pronunciarmos sobre o signo ideológico, conceito-chave dessa pesquisa; por fim, finalizamos o capítulo teórico com uma articulação dos conceitos de significação e tema, noções fundamentais para a análise do corpus da nossa pesquisa.

## 2.1 A PROPOSTA TEÓRICA DO CÍRCULO DE BAKHTIN

Propor uma discussão com foco definido no Círculo de Bakhtin impõe, de imediato a quem está escrevendo, a assunção de um posicionamento diante dos muitos caminhos a que essa discussão poderia conduzir, dado a riqueza do assunto advinda, evidentemente, dos intercâmbios disciplinares mantidos pelos pensadores que compunham esse Círculo e dos conhecimentos produzidos como resultado do diálogo intelectual mantido por esses estudiosos.

Poderíamos, a princípio, dissertar sobre as problemáticas e as polêmicas que envolvem a autoria de muitas das obras nas quais nós, pesquisadores filiados ao pensamento bakhtiniano, nos fundamentamos para refletir sobre os conceitos e as ideias desses pensadores ou até mesmo para desenvolver trabalhos e pesquisas que tenham como aporte teórico-metodológico as contribuições desses intelectuais. Essa discussão renderia boas linhas, pois pululam na esfera acadêmica artigos, ensaios e livros que se debruçam exatamente no problema da autoria no afã de fazer prevalecer, como pontua Faraco (2003 *apud* GRILLO, 2016), que as obras do Círculo são de Bakhtin, publicadas sob heterônimos, por razões desconhecidas, ou que as obras publicadas sob os nomes de Medviédev e Volóchinov<sup>17</sup> são originalmente desses autores, ou a questão pode ser resolvida a partir da ideia de coautoria.

---

<sup>17</sup> A tradução mais atual da obra **Marxismo e Filosofia da Linguagem** para o português, de Sheila Grillo e Ekaterina V. Américo, de 2017, não traz “Voloshinov” nem “Volóchinov”, mas “Volóchinov”. Optamos utilizar “Volóchinov”, como está na tradução mais recente.

Nossa opção, porém, é discorrer sobre o Círculo bakhtiniano a partir das contribuições conceituais, ou mais precisamente, a partir da proposta teórico-metodológica advinda como resultado do trabalho desses pensadores, tendo como base de discussão o conhecimento e as contribuições valiosíssimas legadas à posteridade por esses intelectuais, como herança dos trabalhos por eles produzidos, ao longo de muitas décadas. Como externa Brait (2016, p. 11, grifo da autora), “o conhecimento produzido em diálogo intelectual por esses cientistas/literatos, filólogos, filósofos/professores/artistas integra o que pesquisadores contemporâneos denominam, não sem polêmica, *Círculo (de Bakhtin)*”. E é exatamente desse terreno que pretendemos seguir a discussão adiante.

Ancorar-se nas ideias e conceitos de Bakhtin é atrever-se a desbravar um verdadeiro universo conceitual que impõe ao leitor, além de paciente investigação, uma boa dose de esforço e lucidez para saber relacionar e fazer conversar textos espalhados em várias obras escritas não apenas pelo teórico russo, mas também por outros integrantes do chamado Círculo de Bakhtin, do qual se destacaram, além do autor de **Problemas da Poética de Dostoiévski** (doravante PPD), autores como Matvei I. Kagan, Lev V. Pumpiánski, Ivan I. Sollertínski, M. Iúdina, K. Váguinov, B. Zubáلكin, mas, sobretudo, ao lado de Bakhtin, Pável N. Medviédev e Valentin N. Volóchinov.

Tal necessidade ocorre porque os conceitos desenvolvidos por esses pensadores não encontram acabamento final em nenhuma obra específica, mas se acham fragmentados ao longo dos textos por eles produzidos. Por essa razão, somente a leitura “dialógica”<sup>18</sup> desses escritos possibilita uma razoável compreensão “dos posicionamentos essenciais diante da linguagem, da vida e dos sujeitos que aí se instauram e se constituem” (BRAIT, 2013, p. 9), assumidos pelo Círculo.

Tentar compreender a proposta teórica do Círculo demandaria enorme esforço e bem mais espaços do que dispomos nessa pesquisa, haja vista não ser esse o objetivo central desse trabalho. Mas isso não significa total impossibilidade de resumidamente descrevermos as principais contribuições gestadas por esse grupo de intelectuais de áreas distintas, que se agruparam entre os anos de 1920 a 1970, em prolíficos “Círculos de discussão e construção de uma proposta singular em relação à linguagem e seus estudos” (BRAIT, 2015, p. 9).

A arquitetura conceitual desenvolvida por esses pensadores certamente legou a toda uma geração de estudiosos incomensuráveis possibilidades de análise e percepção sobre como funciona a linguagem, abrindo enorme precedente para refletirmos sobre de que forma

---

<sup>18</sup> No sentido de “fazer conversar”.

nossos enunciados e a nossa comunicação se estruturam, já que nenhuma produção discursiva nasce do aleatório e apenas do individual, mas obedece de certa maneira “a padrões de utilização por meio de gêneros relativamente sistematizados” e também a esquemas relativamente sistematizados “de apropriação da palavra alheia” (CASTRO, 2015, p. 118).

Também é através do fruto das discussões encetadas por esses filósofos da linguagem que se pode pensar numa compreensão menos ingênua e mais amadurecida de “alguns posicionamentos essenciais diante da linguagem”, dos sujeitos e da vida (CASTRO, 2015, p. 118). A proposta teórica do Círculo abrange mais do que discussões formais em torno da língua; é preocupação com a linguagem em sentido amplo (verbal e não-verbal); atenção aos discursos e suas formas de fazer sentido na interação verbal; é visão do social como parte constituída e constituinte dos processos que se desenrolam na e pela linguagem; é discernimento da literatura enquanto esfera de criação ideológica, lugar no qual as refrações de outras esferas ideológicas (direito, ética, religião, educação etc.) são refratadas, como algo muito além do mero reflexo de realidades extraliterárias; é o ser humano retratado na qualidade de ente responsável e posicionado historicamente diante do mundo que o cerca.

Por essa razão, as concepções teórico-analíticas do Círculo não ganharam guarida apenas na Linguística ou nos estudos literários, mas despertou o interesse de outras áreas como a Pedagogia, que encontrou em Bakhtin um interlocutor prolífico das ideias de Vigotski<sup>19</sup>; as Ciências Sociais, que passou a ver, não apenas em Bakhtin, mas no pensamento do Círculo, um interessante diálogo com o marxismo; e a História, pelo interesse do diálogo mantido com o marxismo somado à preocupação demonstrada pelos filósofos russos com questões voltadas para a cultura e para a sociedade (PAULA, 2013).

Dentre as principais contribuições desenvolvidas por esses teóricos estão os conceitos de dialogismo, interação verbal, enunciado concreto, e signo ideológico. Este quarteto conceitual é tido por alguns pesquisadores como pilares fundamentais sobre os quais a concepção de linguagem do Círculo bakhtiniano se ergue (MOLON; VIANNA, 2012, p. 146).

Dentro do arcabouço teórico bakhtiniano, os conceitos estão claramente imbricados, de modo que seria insuficiente introduzir uma discussão, por exemplo, a respeito de interação verbal sem fazer menção aos conceitos de enunciado concreto, gêneros discursivos, estilo e dialogismo. Da mesma forma, como se tornaria no mínimo incompleta

---

<sup>19</sup> Há diferentes grafias para se referir a Lev Semyonovich Vygotsky, psicólogo e pensador russo de grande importância, sobretudo, por causa dos seus estudos sobre o desenvolvimento mental/intelectual das crianças. Optamos por essa grafia por ser a mais comumente encontrada nos livros em língua portuguesa.

uma apreciação de signo ideológico que não trouxesse, em seu bojo, um tratamento pontual sobre o conceito de ideologia. É desta forma interligada que caminha a arquitetura conceitual bakhtiniana.

Desse modo, a absorção das contribuições desses intelectuais em relação à linguagem, aos sujeitos e ao mundo advém como resultado do conjunto da obra elaborada por esses pensadores. É pensando na consequência desse conjunto que se pode cogitar uma Análise Dialógica do Discurso (ADD) que, diferentemente da Análise de Discurso de linha francesa e da Análise de Discurso Crítica, não se originou de uma proposta formal empreendida pelo Círculo ou por algum outro teórico, mas, como nos diz Brait (2010, p. 9-10), “o conjunto das obras do Círculo motivou o nascimento de uma análise/teoria dialógica do discurso”. Dessa forma, a ADD pode ser vista como uma perspectiva teórica e analítica cuja repercussão se observa nos estudos linguísticos, literários e até nas demais Ciências Humanas (BRAIT, 2010, p. 9-10).

A ADD seria também resultado de um tipo de leitura da obra de Bakhtin feita pelos estudiosos e pesquisadores brasileiros. Devido à forma espaçada com que se deu o conhecimento e a apropriação das obras do teórico russo e dos demais integrantes do Círculo, de modo que se pode falar, como sinalizam Paula e Stafuzza (2010), em “vários Bakhtins”, mesmo se reconhecendo a unidade que permeia o pensamento do Círculo bakhtiniano. Isso porque, além da descoberta descoordenada dessas obras, esses textos chegaram em diversos países através de várias traduções, gerando leituras cheias de idiossincrasias. No Brasil não se deu de modo diferente. Aqui, leem-se as obras do Círculo como um tipo de “AD” (PAULA, 2013), ou mais especificamente como um tipo de “análise dialógica do discurso” (BRAIT, 2010).

Especificamente, o nascedouro da ADD registra-se exatamente no capítulo “O discurso em Dostoievski” (BRAIT, 2010), da obra PPD, de Bakhtin, na qual o filósofo nos fala da Metalingüística nos seguintes termos:

Intitulamos este capítulo “O discurso em Dostoievski” porque temos em vista o *discurso*, ou seja, a língua em sua integridade concreta e viva, e não a língua como objeto específico da lingüística, obtido por meio de uma abstração absolutamente legítima e necessária de alguns aspectos da vida concreta do discurso. Mas são justamente esses aspectos, abstraídos pela lingüística, os que têm importância primordial para os nossos fins. Por esse motivo as nossas análises subseqüentes não são lingüísticas no sentido rigoroso do termo. Podem ser situadas na metalingüística, subentendendo-a como um estudo – ainda não constituído em disciplinas particulares definidas – daqueles aspectos do discurso que ultrapassam – de modo absolutamente legítimo – os limites da lingüística. As pesquisas metalingüísticas, evidentemente, não podem ignorar a lingüística e devem aplicar os seus resultados. A lingüística e a metalingüística estudam um mesmo fenômeno concreto, muito complexo e multifacético – o discurso –, mas estudam sob diferentes aspectos e diferentes ângulos de visão (BAKHTIN, 2015a, p. 207)

A Metalinguística bakhtiniana, ainda que voltada claramente para o enunciado vivo, tem como marca não desprezar as contribuições advindas da linguística, ao contrário, aproveita-se dos resultados de seus esforços, revelando o equívoco de pesquisadores que desejam aniquilar a linguística genealógicamente ligada a Saussure exatamente através da teoria bakhtiniana.

É perceptível ao leitor mais atento a forma como o pensador russo vai dando um refinamento à sua teoria ao longo de PPD. Esse movimento progressivo se observa, por exemplo, como destaca Brait (2010, p. 12), na exata ocasião em que Bakhtin substitui, como objeto de estudo da Metalinguística, o termo discurso por relações dialógicas. Esse refinamento se fez necessário para que Bakhtin pudesse tornar ainda mais claro em que momento o linguístico e o extralinguístico se encontram e, de certa forma, se desencontram dentro de um estudo cujo foco seja as relações dialógicas:

Assim, as relações dialógicas são extralinguísticas. Ao mesmo tempo, porém, não podem ser separadas do campo do *discurso*, ou seja, da língua como fenômeno integral concreto. A linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam. É precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da *vida* da linguagem. Toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc.), está impregnada de relações dialógicas. Mas a linguística estuda a “linguagem” propriamente dita com sua lógica específica na sua *generalidade*, como algo que *torna possível* a comunicação dialógica, pois ela abstrai conseqüentemente as relações dialógicas. Essas relações se encontram no campo do discurso, pois este é por natureza dialógico e, por isso, tais relações devem ser estudadas pela metalinguística, que ultrapassa os limites da linguística e possui objeto autônomo e metas próprias. As relações dialógicas são irredutíveis às relações lógicas ou às concreto-semânticas, que *por si mesmas* carecem de momento dialógico. Devem personificar-se na linguagem, tornar-se enunciados, converter-se em posições de diferentes sujeitos expressas na linguagem para que entre eles possam surgir relações dialógicas (BAKHTIN, 2015a, p. 209).

Nesse momento em que discutimos as contribuições do Círculo, torna-se de suma importância discernir essa marca teórico-metodológica da *metalinguística* e, por consequência, levada adiante pela ADD, como traço característico de todo o pensamento do Círculo “e sua forma de conceber a linguagem e de enfrentar a complexidade do discurso” (BRAIT, 2010, p. 12), complexidade que deve levar o analista dialógico do discurso a perceber a relevância dos aspectos internos e externos do discurso, sem excluir nem um dos dois, estabelecendo um “ponto de vista dialógico” entre ambos (BRAIT, 2010, p. 13).

Ainda segundo Brait (BRAIT, 2010, p. 13), o que há de específico dentro da abordagem bakhtiniana, fato de extrema relevância, sobretudo, para analistas dialógicos do discurso, é sua “proposta de encontrar caminhos teóricos metodológicos e analíticos para desvendar a articulação constitutiva do que há de interno/externo na linguagem.”

Assim, ancorados na ADD, analisam-se discursos, enunciados vivos, possuidores de autor cujos posicionamentos se inserem nesses discursos. O foco também passa a ser contextos mais amplos, que transcendem a materialidade linguística, mesmo porque as relações dialógicas, objeto de estudo da *metalinguística*, “são extralingüísticas” (BAKHTIN, 2015a, p. 209). Ao mesmo tempo, porém, essa nova disciplina nos possibilita proceder a uma análise através da qual elementos de ordem linguística como escolhas lexicais, organização sintática, campos semânticos, possam ser observados.

Em PPD, vemos o próprio Bakhtin aplicando coerentemente esses princípios nas suas análises da obra dostoiévskiana. Analisando o tom e o discurso de Makar Diévuchkin, personagem de **O Homem do Subsolo**, o filósofo russo afirma haver sempre uma íntima e “profunda ligação orgânica entre os elementos mais superficiais de maneira de falar, da forma de autoexpressar-se e os últimos fundamentos da cosmovisão do universo artístico de Dostoiévski” (2015a, p. 237), isto é, na materialidade enunciativa sempre se encontra o homem de modo pleno.

Apesar de ser tributária à produção do Círculo, a ADD tem seu arcabouço teórico e analítico em PPD. Nesta obra, conseguimos perceber alguns procedimentos analíticos como a prioridade concedida à observação meticulosa de um “*corpus* discursivo” para se chegar a algum conceito, ou noção, como se deu, por exemplo, com a polifonia, conceito formulado por Bakhtin partindo da análise e observação de toda a obra de Dostoiévski. Assim, uma das principais características da ADD enquanto teoria e método de análise é “não aplicar conceitos a fim de compreender um discurso, mas deixar que os discursos revelem sua forma de produzir sentido, a partir do ponto de vista dialógico, num embate” (BRAIT, 2010, p. 24).

As demais contribuições do Círculo bakhtiniano que são relevantes para a execução dessa pesquisa receberão um tratamento separado nas seções subsequentes. É válido, porém, destacar ainda que a proposta fundadora do tópico que agora finalizamos não foi a de discutirmos de forma plena sobre todos os conceitos e ideias gestadas pelo Círculo de Bakhtin – algo impraticável numa dissertação de mestrado e quiçá numa tese de doutorado, levando-se em conta o tamanho do desafio –, mas gerar uma discussão, ainda que resumida e sem especificações mais verticalizadas, do legado propiciado por esse grupo de intelectuais a uma geração de estudantes e pesquisadores, sobretudo, a possibilidade da existência de um quadro teórico-metodológico conhecido por nós, brasileiros, como análise dialógica do discurso (ADD), que tem possibilitado a consecução de valiosas pesquisas e análises.

## 2.2 A PALAVRA NA VIDA: O ENUNCIADO

Como já mencionamos sucintamente no tópico anterior, os conceitos e ideias oriundas do Círculo de Bakhtin conversam entre si. Esse diálogo interno dentro da teoria bakhtiniana isenta-nos de nos surpreendermos quando, ao estudarmos ou discorrermos sobre um conceito específico da mencionada teoria, nos deparemos com a necessidade de trazer para dentro da discussão outros conceitos a princípio não previstos para a “mesa-redonda”. Discutir a teoria de Bakhtin e do Círculo promove-nos essas “surpresas”. Como consequência, por exemplo, ao discutirmos o dialogismo, somos intimados a recuperar outros conceitos como o de interação verbal, signo ideológico, polifonia, gêneros discursivos e de enunciado.

Como consideram Brait e Melo (2013, p. 62), alguns conceitos do pensamento bakhtiniano só fazem sentido “na articulação com outros termos, outras categorias, outras noções, outros conceitos que [...] lhes conferem sentido específico”, diferenciando-os de outras perspectivas teóricas existentes. Dentro dessa perspectiva, afirmarmos, a título de exemplo, ser imprescindível para se compreender o dialogismo, captar o que vem a ser o enunciado. Tal constatação em nada implica a existência de uma suposta hierarquização entre os conceitos desenvolvidos pelo Círculo, como se um fosse superior ou cronologicamente anterior ao outro, algo até mesmo difícil de precisar. Apenas sugere a íntima e necessária relação dialógica entre essas noções (e várias outras do elenco de conceitos bakhtinianos) que envolvem a linguagem, o discurso, o sujeito e a construção dos significados.

Outro ponto válido para se destacar no debate sobre o enunciado é que não apenas o Círculo trabalha essa noção, mas várias outras teorias linguísticas, discursivas e filosóficas articulam esse conceito em bases teóricas próprias. Por mais que o foco desta pesquisa esteja na teoria bakhtiniana, é importante estarmos cientes da maneira como o conceito de enunciado foi e tem sido trabalhado em outros olhares, pois essas abordagens se ancoram em perspectivas epistemológicas diversas, abrangendo outras dimensões teóricas (BRAIT; MELO, 2013), tão importantes quanto as do Círculo.

Ocorre com muita frequência de estudantes e pesquisadores ligados aos estudos do discurso estar embaraçados com as noções de enunciado, enunciação e enunciado concreto, discurso e texto. Quando são requisitados a mostrar as diferenças e as aproximações existentes entre esses conceitos, muitos se veem enredados por uma verdadeira teia polissêmica de definições e aplicações, da qual não conseguem se desvencilhar.

Esclarecer, de antemão, o que vem a ser o enunciado na perspectiva bakhtiniana, além de definir o lugar do qual o presente trabalho parte, contribui com as pesquisas voltadas

para os estudos do discurso, proporcionando mais esclarecimento e emitindo um fecho de luz sobre esse debate, auxiliando-nos, como analistas do discurso, a evitar a mescla inconsistente de diferentes teorias, que ponderam o enunciado de uma forma singular, livrando-nos de cair num verdadeiro fosso epistemológico, isso porque, “nos estudos da linguagem, há profundas diferenças entre esses termos com consequências igualmente significativas para a concepção e o enfrentamento da linguagem” (BRAIT; MELO, 2013, p. 63).

Feitas essas considerações preliminares, dedicaremos algumas linhas do nosso trabalho para examinarmos o conceito de enunciado, antes de conversarmos mais detidamente sobre o dialogismo, nosso próximo tópico de discussão.

A noção de enunciado não surgiu apenas como consequência dos estudos bakhtinianos, mas também como fruto de outras teorias, do trabalho de outros pensadores e outras áreas de estudo da linguagem. Em linhas gerais, autores e teóricos que lidam com o texto e com o discurso, sobretudo dentro de uma perspectiva interacional e social da linguagem, tem pensado o enunciado com acentuadas dessemelhanças da sentença e da frase, exigindo, para a sua investigação, a inclusão do contexto pragmático, de uso da língua, pois diferente da frase, o enunciado é concebido como uma unidade de comunicação e cuja significação sempre é contextualizada (BRAIT; MELO, 2013). Brait e Melo falam ainda desse conceito emergindo diretamente das várias correntes da pragmática “que prenunciavam o caráter extralinguístico do enunciado” (BRAIT; MELO, 2013, p. 63).

A Semântica da Enunciação, de Oswald Ducrot, postula, por exemplo, o enunciado como o lugar no qual se dá uma espécie de jogo argumentativo, através do qual não referimos ou representamos um mundo supostamente pré-existente, como afirma a Semântica Formal, mas construímos, através dos nossos enunciados, o mundo, sempre acompanhado da intenção de convencer nossos interlocutores da nossa verdade. Dessa forma, nunca falamos meramente para repassar e negociar informações sobre as coisas, mas exprimimos nossos dizeres constantemente argumentando, com o fito de “convencer o outro a entrar no nosso jogo discursivo” e abraçar a realidade que erguemos por meio dos nossos discursos (OLIVEIRA, 2012).

Sobre a distinção mencionada mais acima entre frase e enunciado, defendida por algumas correntes linguísticas, uma delas, certamente uma das mais conhecidas, origina-se do pensamento do linguista francês, O. Ducrot. Num esforço para clarificar essa diferença, algo tão importante dentro das pesquisas linguísticas, Ducrot assim se expressa:

O que eu chamo de “frase” é um objeto teórico, entendendo por isso, que ele não pertence, para o linguista ao domínio do observável, mas constitui uma invenção desta ciência particular que é a gramática. O que o linguista pode tomar como

observável é o enunciado, considerado como a manifestação particular, como a ocorrência *hic et nunc* de uma frase (DUCROT, 1967, p. 164 *apud* BRAIT; MELO, 2012, p. 64).

O mesmo Ducrot vai, de igual maneira, estabelecer outra distinção muito importante para os estudos linguísticos, a saber, a separação entre enunciado e enunciação, na qual o primeiro seria o produto e o segundo, o processo. A enunciação, o acontecimento, faz aparecer o enunciado. Seria como um tipo de cenário no qual se dá o evento enunciativo.

O enunciado se vê presente e teorizado nas análises de discurso, especialmente a de linha francesa. Além de vários outros conceitos, a noção de enunciado da Análise do Discurso (AD) também se origina do fértil diálogo mantido entre a AD e o pensamento do filósofo francês, Michel Foucault, sobressaindo-se citações da obra **A Arqueologia do Saber**, do filósofo citado, na qual há uma ampla discussão sobre o enunciado. De Foucault, a AD extrai o discernimento de enunciado como algo plenamente histórico, ou mais precisamente, ligado às regras de formação histórica, impossibilitando a existência de enunciados que atravessam os séculos, sendo, pois, criação de uma determinada época (JOANILHO; JOANILHO, 2011) e adequadamente atrelado a um contexto e a uma situação.

Essa perspectiva foucaultiana de enunciado histórico, fruto do tempo, levada adiante pela AD, sugere, como pensou Foucault, o enunciado em correlação com outros – algo extremamente bakhtiniano, como veremos mais adiante –, estando sempre marcado por essa relação de modo que, na análise desses enunciados necessário se faz transpor a simples interpretação e observar como se dá o funcionamento dessas relações e em que lugar se pode encontrar tais relações (JOANILHO; JOANILHO, 2011). Para Foucault,

[...] o enunciado aparece como elemento último, indecomponível, suscetível de ser isolado em si mesmo e capaz de entrar em um jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele; como um ponto sem superfície mas que pode ser demarcado em planos de repartição e em formas específicas de grupamentos; como um grão que aparece na superfície de um tecido de que é o elemento constituinte; como um átomo do discurso (FOUCAULT, 1987, p. 90).

A parte final da citação nos faz perceber outra nuance do pensamento foucaultiano sobre o enunciado: ele não é sinônimo de discurso, mas “um átomo”, algo que em conjunto formaria um discurso. Os discursos seriam o resultado de uma “população de enunciados”, em termos foucaultianos. O enunciado visto como “a unidade elementar do discurso” (FOUCAULT, 1987, p. 91), pela razão de que, para Foucault, o discurso é muito mais abrangente, constitutivo da sociedade, dos objetos de conhecimento, dos sistemas de crenças, dos sujeitos e das formas de relação social entre esses sujeitos (FAIRCLOUGH, [1992]

2001). Segundo Mey (2001, p. 164), Foucault enxerga o “discurso como o conjunto das relações que caracterizam uma formação social em particular”.

Portanto, numa visão mais operacional, o enunciado seria aquilo que se pode verificar numa análise de discurso, razão pela qual Fairclough ([1992] 2001, p. 66), designa a análise de discurso como sendo análise de enunciado, ou “análise discursiva de enunciados”, em harmonia com a compreensão foucaultiana de que essa análise não se resume ao aspecto linguístico, mas à busca de “sistemas de regras que tornam possível a ocorrência de certos enunciados, e não outros, em determinados tempos, lugares e localizações institucionais” (FAIRCLOUGH, [1992] 2001, p. 67).

Porém, como nossa pesquisa alinha-se com a perspectiva bakhtiniana de enunciado, passaremos agora, após esse ligeiro vislumbre do conceito de enunciado a partir de outros panoramas teóricos, a discorrer sobre de que maneira esse tão fundamental conceito é concebido pelo Círculo, vindo a ser uma noção extremamente importante e agregadora no que tange o edifício conceitual bakhtiniano.

Mas por que falar de enunciado primeiro? Conforme Volóchinov, “[...] o acontecimento social da interação discursiva que ocorre por meio de um ou vários enunciados” é “[...] a realidade efetiva da linguagem” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 218-219). Essa interação se dá de maneira viva, através, não de sentenças sem autor, mas de enunciados concretos proferidos por sujeitos sócio-historicamente situados, sobretudo, através do diálogo, este tomado num sentido restrito de comunicação face a face e também num sentido amplo, como representação da responsividade consciente ou inconsciente que existe em cada discurso.

Sobre essa questão, assim assevera Bakhtin:

Neste caso, o ouvinte, ao perceber e compreender o significado (linguístico) do discurso, ocupa simultaneamente em relação a ele uma ativa posição responsiva: concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc.; essa posição responsiva do ouvinte se forma ao longo de todo o processo de audição e compreensão desde o seu início, às vezes literalmente a partir da primeira palavra do falante. Toda compreensão da fala viva, do enunciado vivo é de natureza ativamente responsiva (embora o grau desse ativismo seja bastante diverso); toda compreensão é prenhe de resposta, e nessa ou naquela forma a gera obrigatoriamente: o ouvinte se torna falante (BAKHTIN, 2011, p. 271).

Para Bakhtin, o enunciado gera naturalmente, como condição para a sua realidade, a existência do outro. Por essa razão, filósofo russo afirma ser uma total falácia a possibilidade de haver, a partir do enunciado, uma compreensão ou audição passiva por parte daquele ouve, lê ou visualiza um enunciado. O enunciado é uma intimação à responsividade.

Para Bakhtin, essa responsividade pode ser pelo menos de três formas: da maneira convencional como uma resposta em voz alta a um enunciado proferido – atender oralmente ao chamado de um professor, por exemplo –, por meio do silêncio, mas que abriga uma “compreensão ativamente responsiva” (BAKHTIN, 2011, p. 271) – como se dá na leitura de uma obra –, ou através de um ato responsivo – da maneira que se dá no cumprimento de uma ordem militar. Portanto, mesmo o silêncio frente a um enunciado é responsivo, ainda que os efeitos dessa resposta possam retardar alguns instantes, “cedo ou tarde, o que foi ouvido e ativamente entendido responde nos discursos subsequentes ou no comportamento do ouvinte” (BAKHTIN, 2011, p. 272). Portanto, “todo enunciado, mesmo que seja escrito e finalizado, responde a algo e orienta-se para uma resposta. Ele é apenas um elo na cadeia ininterrupta de discursos verbais” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 184).

Eis a razão de na obra **Marxismo e filosofia da linguagem** (doravante MFL), Volóchinov inserir a discussão sobre o enunciado dentro do capítulo “Língua, linguagem e enunciado” (VOLÓCHINOV, 2017), no qual faz uma crítica à chamada “segunda tendência do pensamento filosófico-linguístico”, a saber, o “objetivismo abstrato”, pois essa tendência alinha-se ao estudo formal e abstrato da linguagem, divorciando-se da instância discursiva, em concordância com o pensamento e a opção metodológica de Saussure de estudar a *langue* (língua), por entender a *parole* (fala) como assistemática e impossível de ser adotada como objeto de estudo de uma ciência.

Ao excluir a fala, outras importantes exclusões são operadas como, por exemplo, a exclusão dos sujeitos e das situações de fala e, conseqüentemente, renuncia-se a toda e qualquer possibilidade de observação da língua em uso. Tal opção assenta-se no pressuposto adotado por Saussure e por todos os seguidores do “objetivismo abstrato” de que a língua seria um tipo de sistema de normas permanentes, imutáveis e objetivas, cujos significados seriam uma construção que se dá na instância imanente e interna de uma dada língua, a partir da relação entre os elementos do próprio sistema, entre significantes e significados, como pensou Saussure.

Por outro lado, esse tal “sistema”, como pontua Volóchinov, “não corresponde a nenhum momento real do processo de formação histórica” por que passa toda língua (VOLÓCHINOV, 2017, p.174), ou seja, não condiz com o enunciado. A língua, na instância discursiva e de uso concreto, se apresenta aos usuários “como um fluxo de formação ininterrupto” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 174), cujos significados são construídos no momento da interação verbal. Quando os falantes utilizam a língua, não trabalham com uma forma imutável e idêntica, como se fosse sempre a mesma. O objetivo do falante gira em torno não

da identidade da forma, “mas naquela significação nova e concreta que ela adquire nesse contexto” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 177), ou seja, na situação específica de uso da língua. Daí podermos afirmar que sempre os falantes se direcionarão para o enunciado concreto, para a unidade real do fluxo discursivo (VOLÓCHINOV, 2017, p. 182).

O enunciado, portanto, é a língua em sua realidade concreta. Não envolve sinais a serem reconhecidos e decodificados, mas signos sempre mutáveis, flexíveis, contextualizados. Além disso, o enunciado, como também é destacado por Bakhtin em ECV, prevê o outro com quem se dá a interação, esse fluxo discursivo e dinâmico. Por ser sempre mutável e emergente, o enunciado depende de uma construção que se dá entre interlocutores, através da interação discursiva que recupera, em contextos concretos, não formas linguísticas idênticas, mas formas linguísticas investidas de novos significados, atrelados à instância enunciativa. Por isso que o falante não reconhece o que o outro enuncia, mas compreende. “[...] A tarefa de compreensão não se reduz ao reconhecimento da forma usada, mas à sua compreensão em um contexto concreto [...]” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 177). É por essa razão que Volóchinov vai destacar a necessidade de se levar em consideração a pessoa do interlocutor, cujo ponto de vista deve ser ponderado.

Dessa maneira, o conceito de enunciado lança-nos diretamente no dialogismo bakhtiniano, pois, “como unidade real da comunicação discursiva” (BAKHTIN, 2011, p. 269), o enunciado pressupõe a existência de um falante e de um ouvinte, ainda que estes se encontrem circunstancialmente distantes. Por ser “preche de resposta”, inevitavelmente o enunciado encontrará a posição responsiva de um ouvinte, mesmo que de forma silenciosa. Como pontua Bakhtin (BAKHTIN, 2011, p. 272), “cedo ou tarde, o que foi ouvido e ativamente entendido responde nos discursos subsequentes ou no comportamento do ouvinte”.

Para Brait e Melo (2013), o conceito de enunciado é fundamental para um pleno entendimento da concepção de linguagem, conforme pensada pelo Círculo bakhtiniano, pois além de nos introduzir na perspectiva de que a linguagem só pode ser concebida tendo como ponto de partida o histórico, o cultural, o social e os sujeitos em interação efetiva, não deixa de ser também um conceito circundado por outros não menos importantes, com os quais estabelece estreita relação. Na verdade, ao elaborar uma teoria enunciativo-discursiva da linguagem, o Círculo propôs uma reflexão em profunda aproximação e vínculo com noções como o signo ideológico, a interação verbal, os gêneros discursivos, a palavra, o texto, o tema e a significação, o discurso, a polifonia, o dialogismo “[...] e demais elementos constitutivos do processo enunciativo-discursivo” (BRAIT; MELO, 2013, p. 65).

Além disso, o enunciado pressupõe a existência, não apenas de um discurso verbal em si, mas de uma situação extraverbal, que torna uma determinada palavra ou a sentença plena de significação. Volóchinov/Bakhtin (1993 [1926], p. 7) falam de um “contexto extraverbal” do enunciado, que concebe a existência de um “horizonte espacial comum dos interlocutores”, a saber, aquilo que veem conjuntamente; de um “conhecimento” e uma “compreensão comum da situação por parte dos interlocutores; e, tão importante quanto as duas esferas anteriores, a existência de uma “avaliação comum dessa situação” vivenciada pelos interlocutores. Esses fatores sintetizam o que Volóchinov/Bakhtin (1993 [1926] p. 7) chamam de “presumido”, ou seja, o conjunto de informações e dados não articulados verbalmente na interação, mas que contribuem na promoção de determinado material semiótico ao patamar de enunciado, sendo que qualquer discurso verbal quando mencionado afastado da situação extraverbal que o engendra “não pode, naturalmente, ser verdadeiro ou falso, ousado ou tímido” (VOLOCHÍNOV/BAKHTIN, 1993 [1926], p. 6), isto é, não comunica, não avalia, não responde e não pressupõe uma interação entre falantes.

Logo, o enunciado une interlocutores, coparticipantes de um determinado contexto, contexto este conhecido, entendido, avaliado e “presumido” de maneira igual pelos interlocutores (VOLOCHÍNOV/BAKHTIN, 1993 [1926], p. 8), gerando a conjuntura ideal para o diálogo. Assim, o enunciado “[...] é como uma ‘senha’ conhecida apenas por aqueles que pertencem ao mesmo campo social”, estabelecendo “[...] uma miríade de conexões com o contexto extraverbal da vida” (VOLOCHÍNOV/BAKHTIN, 1993 [1926], p. 7-8).

Para fecharmos a discussão em torno do conceito de enunciado, afirmamos a total correspondência entre enunciado e dialogismo dentro da noção mais abrangente de interação verbal, pois essa interação sempre se dá por meio de enunciados vivos entre sujeitos, falantes e ouvintes, atravessada por um diálogo ininterrupto, haja vista nenhum falante possuir a propriedade de ter sido “o primeiro a ter violado o eterno silêncio do universo” (2011, p.272). Destarte, nossos dizeres sempre retomam enunciados anteriores aos nossos, de nossa lavra ou não, com os quais trava relações de concordância, de discordância, de pressuposição e outras formas.

Como se pôde perceber nessas últimas linhas, começamos a adentrar o campo do dialogismo.

Portanto, que comece o “diálogo”.

### 2.3 A REALIDADE DIALÓGICA DA VIDA

Iniciamos essa discussão tomando um pequeno trecho da obra **Dom Casmurro**, de Machado de Assis, como uma forma de ilustrar o pressuposto filosófico-linguístico sobre o qual estão fundamentadas as discussões do Círculo de Bakhtin acerca da linguagem e da construção de sentidos, e que também dá fundamento teórico à nossa pesquisa.

Eis o trecho:

Agora que expliquei o título, passo a escrever o livro. Antes disso, porém, digamos os motivos que me põem a pena na mão. Vivo só, com um criado. A casa em que moro é própria; fi-la construir de propósito, levado de um desejo tão particular que me vexa imprimi-lo, mas vá lá. Um dia, há bastantes anos, lembrou-me reproduzir no Engenho Novo a casa em que me criei na antiga Rua de Matacavalos, dando-lhe o mesmo aspecto e economia daquela outra, que desapareceu. Construtor e pintor entenderam bem as indicações que lhes fiz: é o mesmo prédio assobrado, três janelas de frente, varanda ao fundo, as mesmas alcovas e salas. Na sala destas, a pintura do teto e das paredes é mais ou menos igual, umas grinaldas de flores miúdas e grandes pássaros que as tomam nos bicos, de espaço a espaço. Nos quatro cantos do teto as figuras das estações, e ao centro das paredes os medalhões de César, Augusto, Nero e Massinissa, com os nomes por baixo...[...] o mais é também análogo e parecido. [...] O meu fim evidente era atar as duas pontas da vida, e restaurar na velhice a adolescência. Pois, senhor, não consegui recompor o que foi nem o que fui. Em tudo, se o rosto é igual, a fisionomia é diferente (ASSIS, 2002, p. 21-22).

A frustrada intenção de Bentinho, narrador e personagem principal do romance machadiano, de “atar as duas pontas da vida” configura um bom exemplo do que se dá também no discurso: uma incessante retomada e antecipação de outros discursos. A palavra do outro sempre estará de alguma maneira na nossa palavra. Porém, essa retomada ainda que fiel no aspecto formal e conteudístico, nunca se dá sem modificações, sem novos acentos e tons, o que faz do último sentido da palavra outro sentido, daí o eterno desapontamento do herói machadiano: “[...] não consegui recompor o que foi nem o que fui [...]” (ASSIS, 2002, p. 22). Isso é o dialogismo. Como pontua Bakhtin, analisando o discurso dostoiévskiano em **O Duplo**, “[...] em cada palavra há uma interferência de vozes [...]” (BAKHTIN, 2015a, p. 254), ou seja, cada discurso apresenta em sua própria estrutura “o embrião do contraponto” à palavra alheia (2015a, p. 254).

Nesse tópico, trataremos do dialogismo a partir de duas óticas: primeiramente, nosso esforço será empreendido na direção de discutir teoricamente o conceito na tentativa de defini-lo – distinguindo-o e aproximando-o da noção de relações dialógicas –, relacionando-o a outros conceitos do Círculo, como uma forma de perceber a disposição dessa concepção teórica dentro da filosofia da linguagem bakhtiniana; depois, nosso intuito se traduzirá no

empenho de pensar o dialogismo como uma realidade para além de um conceito teórico ou um catalisador de categorias de análise.

Vamos, portanto, ao primeiro momento da discussão.

Nessa ocasião inicial, é interessante ponderarmos sobre a falsa concepção que alguns ainda possam nutrir sobre a origem do conceito de dialogismo, como se as primeiras pesquisas e estudos sobre o diálogo e a inserção da alteridade na reflexão sobre a linguagem tivessem nascido com Bakhtin. Do que se tem notícia, foi o ensaio “O discurso dialógico”, escrito pelo linguista russo *Lev Petrovitch Iakubinskii* – ou *Jakubinski* (IVANOVA, 2012) –, o primeiro trabalho que tratou da enunciação, mas com um destacado foco no diálogo, trabalho com o qual o Círculo bakhtiniano, contemporâneo do mencionado linguista, nutria grande afinidade de pensamento, especialmente no que se refere ao compartilhamento do marxismo como uma filosofia predominante no desenvolvimento de suas reflexões (GONÇALVES; VIEIRA; SOUZA, 2015).

Muitos estudiosos da língua e do discurso, mesmo ligados aos estudos dialógicos do discurso e às noções do Círculo, ainda desconhecem quem foi *Iakubinskii* e suas importantes contribuições para o desenvolvimento do chamado pensamento bakhtiniano. A professora da Universidade de Lausanne (Suíça), Irina Ivanova, nos abastece do informe de que *Iakubinskii* foi “[...] o primeiro linguista a definir os princípios da análise do diálogo”, tendo também sido uma direta influência na elaboração das ideias contidas na obra MFL, de Volóchinov (2012, p. 226). Alexis Leontiev, psicólogo russo e um dos pais da psicolinguística soviética, sinalizou haver uma considerável afinidade entre os trabalhos de *Iakubinskii* e a teoria dialógica bakhtiniana (LEONTIEV, 1986 *apud* IVANOVA, 2012).

Dentre as influências para a construção de uma filosofia do diálogo em Bakhtin, podemos igualmente dar destaque ao filósofo austríaco, naturalizado israelita, Martin Buber (1878 – 1965), cujo cerne do pensamento tinha como fundamento a relação entre pessoas através da interação. Nessa perspectiva, cuja influência se pode observar no pensamento bakhtiniano, “o homem não é um ser individual, mas uma relação dialógica entre eu-tu” (PIRES, 2003, p. 39). O próprio Buber, na obra **Eu e Tu**, expressa claramente essa posição:

A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não pode ser realizada por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu. Toda vida atual é encontro (BUBER, 2001, p.57).

A influência do filósofo austríaco sobre as reflexões bakhtinianas acerca do dialogismo, conforme pondera Sobral (2013), deve ser reconhecida, mas não pode ser superestimada ao ponto de se pensar que o teórico russo tenha apenas se apropriado *ipsis*

litteris das ideias de Martin Buber, o que não condiz com os fatos. Certamente Bakhtin leu as obras do austríaco, conheceu a teoria presente em **Eu e Tu**, mas claramente se distancia do austríaco por este haver proposto um tipo de interação em que o “eu” e o “tu” praticamente se fundem num “nós”, tendendo ao monólogo, “a uma relação empática na qual o eu-para-o-outro não volta ao eu-para-si depois de ir ao encontro do outro” (SOBRAL, 2013, p. 135).

Mas no que consiste, em linhas gerais, o dialogismo?

De forma mais exata, podemos pensar o dialogismo como a faculdade que tem o enunciado de ter como limite “a alternância dos sujeitos do discurso” (BAKHTIN, 2011, p. 275), de modo que qualquer forma de enunciado possui início e fim absoluto, pois “antes do seu início, os enunciados dos outros; depois do seu término, os enunciados responsivos de outros” (BAKHTIN, 2011, p. 275), que também podem se manifestar através da “compreensão responsiva silenciosa do outro” ou até da “ação responsiva baseada nessa compreensão” (BAKHTIN, 2011, p. 275), mas o diálogo não para.

Num comentário ensaístico, uma espécie de projeto para a construção de PPD, o teórico russo amplia ainda mais a noção do que seja o dialogismo, afirmando a presença do diálogo na formação da nossa consciência e da própria vida humana. Para ele, “a vida é dialogada por natureza” (BAKHTIN, 2011, p. 348), ao ponto de que viver liga-se visceralmente ao comprometimento com o diálogo, com o responder, o interrogar, o dar resposta ao outro, com o ouvir e o compreender etc. Eloquentemente, Bakhtin assevera sermos, nesse diálogo que perpassa a vida como um todo, inteiros participantes, nele nos envolvendo “[...] com toda a vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, todo o corpo, os atos” (2011, p. 348). Na palavra e nos enunciados, como pontua o filósofo, nós nos aplicamos totalmente, de modo que essa palavra (enunciado) “entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal” (2011, p. 348).

O dialogismo, como princípio constitutivo da linguagem e a maneira de funcionamento real da linguagem (FIORIN, 2010), difere das relações dialógicas, objeto de interesse da Metalinguística, proposta por Bakhtin. Mais precisamente falando, interessa à Metalinguística e, por consequência, à ADD, o “discurso bivocal” (BAKHTIN, 2015a), o discurso voltado para o outro. Nossos discursos não se voltam para referentes ou “objetos no mundo”, não estabelece relacionamento direto com as coisas, mas mantém contato com outros discursos, discursos que envolvem, significam e constroem sentidos para o mundo. Dessa maneira, é acertado afirmar que nossos dizeres estão sempre em contato com outros dizeres mantendo com estes relações dialógicas. Portanto, uma pesquisa fundamentada na ADD tem como objetivo não investigar o dialogismo em si mesmo, mas “as relações estabelecidas no

campo do discurso, que tem o dialogismo como fundante e constituidor” (GONÇALVES, 2015, p. 23). Para tornar ainda mais inequívoca essa discussão, recorramos, mais uma vez, às palavras esclarecedoras do próprio Bakhtin:

As relações dialógicas são relações (semânticas) entre toda espécie de enunciados na comunicação discursiva. Dois enunciados, quaisquer que sejam, se confrontam em um plano de sentido (não como objetos e não como exemplos lingüísticos), acabam em relação dialógica. [...] Quando o enunciado é tomado para fins de análise lingüística, sua natureza dialógica é repensada, é tomada no sistema da língua (como sua realização) e não no grande diálogo da comunicação discursiva (2011, p. 323).

Metodologicamente, justifica-se o primado do enunciado nas análises de discurso, porque o discurso é “a língua em sua integridade concreta e viva, e não a língua como objeto específico da lingüística [...]” (BAKHTIN, 2011, p. 207), ou seja, é a língua manifesta em interações reais, expressa por intermédio de enunciados concretos. É para essa instância viva e dinâmica, possuidora de autor, repleto de posicionamentos ideológicos, que deve olhar o analista.

Desse modo, é válido salientar não ser a intenção da presente pesquisa esquadrihar o dialogismo, mas analisar as relações dialógicas mantidas no discurso de Edir Macedo em textos do seu blog oficial, pois essas tais relações, como pontuado acima, situam-se no discurso – que por natureza é dialógico –, carregam vozes sociais, tornam-se enunciados, pessoalizam-se na linguagem, materializam-se em discursos como posicionamentos de diferentes falantes, estabelecendo entre essas posições relações dialógicas (BAKHTIN, 2011, p. 209). Interessa-nos, pois, verificar no corpus indicado na metodologia da pesquisa, esse fenômeno.

Nesse espaço dedicado à discussão do dialogismo, tencionamos fazer uma breve digressão no afã de alinharmos um pequeno esclarecimento sobre o que estamos chamando de texto, em razão de ser nossa pretensão analisar o discurso de Edir Macedo a partir de textos do blog oficial do bispo. Fazemos isso por algumas razões.

Primeiramente, reconhecemos que o signo texto é recoberto de noções e concepções que, dependendo da área disciplinar na qual esteja inserido, pode assumir significações teóricas até conflitantes. Para Koch (2002), por exemplo, o conceito de texto depende de outros conceitos como o de língua, sujeito, sentido e contexto. Além disso, o texto é objeto de estudo “de todas as ciências humanas que se ocupam do homem enquanto produtor de textos (escritos, orais, verbais e não verbais) [...]” (PONZIO, 2008, p. 188).

Outro motivo para teceremos esses esclarecimentos nesse espaço tem total relação com o lugar do qual partimos quando mencionamos a palavra texto, a saber, a perspectiva bakhtiniana. Para Bakhtin, o texto pode ser concebido como enunciado, tendo, assim como

este, um autor (BAKHTIN, 2011, p. 308), além de estabelecer sua vida apenas na dependência do contato com outro texto, como ocorre com o enunciado. Para o filósofo russo, o texto entra diretamente na esfera do diálogo, pois o contato que estabelece com outro texto, na verdade, é “um contato entre textos (enunciados) e não um contato mecânico de ‘oposição’” (p. 401) entre elementos linguísticos, possível apenas quando o texto é considerado em seus aspectos lógico-abstratos, fora da relação dialógica entre enunciados, deslocado da fala viva. Bakhtin até considera tal abstração necessária, mas apenas numa “[...] primeira etapa da interpretação” (2011, p. 401).

Portanto, para Bakhtin, parece que o texto deve mesmo ser tomado como algo para além do componente linguístico, pois não se pode negar a realidade de que nele vozes se alternam, sujeitos enunciam em resposta a outros textos, existindo o contato não apenas de materialidades discursivas, mas de indivíduos propriamente ditos, de posicionamentos dialogicamente relacionados. Dessa maneira, admitimos que para o filósofo, texto e enunciado se confundem, sendo ambos “parte de uma relação social e histórica concreta” (PONZIO, 2008, p. 187). Logo, não devem ser tratados como “coisa”, fruto de relações monológicas “ilhadas” – como se dá com a frase –, passível de uma dissecação descritivista com base na língua enquanto sistema autotético, mas como lugar de encontro, de “compreensão ativa e dialógica” (PONZIO, 2008, p. 188), presumindo o princípio da alteridade, como admite o dialogismo de uma maneira geral.

Bakhtinianamente, pensar no texto é também cogitar o dialogismo em termos de análise, pois os esforços do analista não se concentram apenas em confirmar o princípio dialógico da linguagem, em apontar o dialogismo como “condição de existência da linguagem” – “dialogismo generalizado” – mas, sobretudo, em discernir “[...] os fios ideológicos detectáveis na materialidade do enunciado”, manifestos “[...] por elementos do domínio do linguístico, do textual e do discursivo”, trazendo a qualquer análise dialógica do discurso “contornos mais operacionais”, práticos, capazes de atingir o dialogismo cujos rastros se mostram “[...] na malha textual e discursiva e, dessa forma, possibilita ao analista maior operacionalização no tratamento prático com os textos” – “dialogismo revelado” (GONÇALVES, VIEIRA; SOUZA, 2015, p. 209-210).

Por essa razão, na proposta teórico-metodológica de Sobral e Giacomelli, o primeiro postulado defendido refere-se à opção pelo texto, pois, justificam-se os autores:

Por meio do texto, tem-se acesso imediato, mas não transparente, ao discurso. O texto, embora traga marcas da enunciação, não pode remeter diretamente à cena enunciativa de sua produção. Não obstante, como convergem para ele as formas da língua e de textualização (marcas linguísticas) e as marcas do cenário de sua

produção (marcas enunciativas), pode-se reconstituir sua arquitetônica<sup>20</sup> levando em conta seu contexto (SOBRAL; GIACOMELLI, 2018, p. 315).

Para Maingueneau, a relação entre texto e análise de discurso é extremamente prolífica, mas deve ser organizada sob três eixos, a saber: o texto “encarado como texto-estrutura”, no qual são observadas regularidades para além da frase; o texto como “texto-produto”, analisado como vestígios de uma atividade discursiva; e o “texto-arquivo”, de caráter permanente, atrelado a um determinado suporte material (pergaminho, papiro, escâner etc.) ou à memória, como algo passivo de transmissão, modificação, reemprego, comentário etc. (MAINGUENEAU, 2015, p. 37, grifo do autor). Em todos os casos, o texto pode interessar dentro de uma análise de discurso (seja francesa, crítica ou dialógica), desde que sejam transformados em corpus, num material reunido e avaliado pelo pesquisador como apto a responder aos questionamentos explícitos que instituem a necessidade de uma pesquisa (MAINGUENEAU, 2015).

Feitas essas ponderações sobre a noção de texto assumida nessa pesquisa, retomemos o fio da discussão sobre o dialogismo.

Logo nas primeiras linhas desse tópico, comprometemo-nos em discorrer sobre o dialogismo, enxergando-o como uma contribuição teórica cuja abrangência extrapola as cercanias das discussões linguísticas e discursivas, gerando desembocaduras até na própria maneira de repararmos na realidade. O dialogismo, como uma realidade para além de um conceito teórico ou um gerador de categorias de análise, pensado enquanto percepção filosófica da própria maneira da vida se alinhar e acontecer.

Nesse prisma, o dialogismo não seria apenas uma noção pronta, que se articula com conceitos e categorias de alguns arredores teóricos, fazendo emergir um verdadeiro ferramental por meio do qual pesquisas podem ser desenvolvidas. Admitimos ser essa uma importante possibilidade de se conceber o dialogismo, mas não a única. Não cremos que a discussão sobre esse tão importante “conceito-chave” (BRAIT, 2013) se esgote ligando-o genealogicamente ao surgimento da Análise Dialógica do Discurso (ADD).

---

<sup>20</sup> Conceito extremamente importante dentro dos estudos bakhtinianos, extraído da obra de Immanuel Kant – **Crítica da Razão Pura** –, mas modificado por Bakhtin, de maneira que em Kant pode-se vislumbrar *arquitetônica* significando “o modo como as partes se organizam com uma totalidade orgânica a partir de uma ideia *a priori* da razão que se constrói com diferentes sistemas” (CAMPOS, 2015). Por considerar tal abordagem mecânica demais, Bakhtin a rejeita e passa a conceber a *arquitetônica* como um conceito em “[...] que o todo está sempre em construção e suas relações se estabelecem nas interações marcadas por valores” (CAMPOS, 2015). Assim, a *arquitetônica* representa uma totalidade, sobretudo, a ser realizada, “porque é a arquitetônica de um evento” (BAKHTIN, 2010 *apud* CAMPOS, 2015). Rojo (2017) faz alusão à *arquitetônica* como uma “totalidade interna vinculada indissociavelmente à realidade externa axiológica”.

Quando Bakhtin diz que “toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc.), está impregnada de relações dialógicas” (2015, p. 209), propõe uma área de reflexão sobre o dialogismo muito mais ampla do que parece sugerir uma discussão teórica e metodológica, atrelada a um fazer científico. O dialogismo está inscrito no conjunto de conceitos bakhtinianos cuja grande contribuição foi mostrar a maneira como ocorre a construção dos sentidos e da significação no funcionamento real da língua nos discursos do dia a dia, indicando ser a linguagem uma prática social experimentada na interação cotidiana das pessoas, e que “essa experiência é parte integrante do sentido do dizer” (PIRES, 2003, p. 36).

Um exemplo do dialogismo como realidade fundamental da própria existência pode ser vislumbrado quando, ao comentar sobre a obra de Dostoievski, Bakhtin identifica o romance dostoiévskiano como um romance dialógico, dentro do qual os personagens e o próprio autor não se materializam como consciências que assumem outras consciências, objetificando-as, mas “como o todo da interação entre várias consciências, dentre as quais nenhuma se converteu definitivamente em objeto da outra” (BAKHTIN, 2015a, p. 19). Nessa linha, para o teórico russo, a consciência é fruto de relações dialógicas mantidas com outras consciências. Aquilo que se denomina de consciência emerge de uma construção que se estabelece no encontro dialógico e interacional com a alteridade. Por esse princípio, uma consciência jamais assume outras consciências, mas dialoga com elas (BAKHTIN, 2015a, p. 19).

Ainda dentro dessa discussão, torna-se ainda mais claro a posição de Bakhtin nesse pequeno excerto de PPD, no qual disserta sobre a construção da consciência do herói dostoiévskiano:

Para Dostoiévski não há idéias, pensamentos e teses que não sejam de ninguém, que existam ‘em si’. A própria ‘verdade em si’ ele concebe no espírito da ideologia cristã, como encarnação em Cristo, isto é, concebe-o como sendo um indivíduo que contrai relações de reciprocidade com outros indivíduos. Por isso Dostoiévski não representa a vida da idéia numa consciência solitária nem as relações mútuas entre os homens, mas a interação de consciências no campo das idéias (e não apenas das idéias). Já que em seu universo a consciência não é dada no caminho de sua formação e de seu crescimento, ou seja, não é dada historicamente mas em contiguidade com outras consciências, ela não pode se concentrar em si mesma e em sua idéia, no desenvolvimento lógico desta, e entra em interação com outras consciências (BAKHTIN, 2015a, p. 35-36).

O teórico russo percebe haver, na poética de Dostoiévski, uma postura de total ruptura exercida pelo romancista na construção dos seus personagens, com relação à velha forma de representação do mundo e da realidade, cumprida pelos autores dos romances anteriores ao seu. Dessa maneira, segundo Bakhtin, Dostoiévski faz uma importante

substituição do plano da representação pelo plano do diálogo, por meio do qual, ao invés de impor sua palavra ou seu posicionamento aos seus heróis, o autor “interroga, provoca, responde, jamais abafando a voz do outro” (BRAIT, 2016, p. 51). Mais do que algo de interesse dos estudos literários, a análise bakhtiniana da obra de Dostoiévski traz-nos ao conhecimento de que a linguagem é dialógica, de modo que nenhuma consciência se insere na “na moldura da consciência” do outro, mas entram em relações dialógicas (BRAIT, 2016, p. 51).

É válido acrescentar que, em termos bakhtinianos, não é apenas o enunciado eterno tributário do diálogo, o é também a própria vida. Para o filósofo russo, há uma estreita relação entre o diálogo e a vida. Através das relações dialógicas, não apenas provocamos reações, respostas, posicionamentos, revelamo-nos ao outro, tornamo-nos, pela primeira vez o que somos, para o outro e para nós mesmos. Para Bakhtin, o ser depende da comunicação que se dá pelo diálogo, pois “quando termina o diálogo, tudo termina” (BAKHTIN, 2015a, p. 293).

#### 2.4 A PALAVRA ENQUANTO SIGNO IDEOLÓGICO

Para quem está imerso na leitura das principais obras que representam, por assim dizer, o cerne do pensamento do Círculo de Bakhtin, dissertar sobre o signo ideológico, conceito tão fundamental e tão caro ao pensamento bakhtiniano, aparentemente possa parecer uma tarefa descomplicada, num primeiro momento.

O agravante se dá, exatamente, pelo que a discussão em torno dessa noção naturalmente pressupõe, a saber, o conceito de signo e também sugere um olhar sobre a noção de ideologia. Nesse momento, as ilusões de um caminho sem riscos de sobressaltos perdem toda a sua força. Isso porque a discussão em torno da ideia de signo introduz-nos no espaçoso, histórico e multifacetado campo da significação, sendo capaz, portanto, de atrair para o debate áreas como a Semiótica, a Semântica, a Pragmática, as Análises do Discurso (de linha francesa, a Análise do Discurso Crítica, além da Análise Dialógica do Discurso) e demais disciplinas linguísticas cuja preocupação também seja a significação.

A inquietação gerada pela busca do significado não afeta apenas as áreas que lidam diretamente com a linguagem como sua preocupação maior, mas também tem ocupado um generoso espaço na agenda de filósofos contemporâneos, resultado das inquietações gestadas entre os séculos XIX e XX em torno da linguagem como algo fundamental ao pensamento e ao conhecimento. Resultado desse movimento em direção à linguagem dentro

do pensamento filosófico foi o surgimento da Filosofia Analítica, área centrada no projeto de resolver perplexidades filosóficas através da análise dos conceitos, por meio da verificação das palavras e das sentenças que compõem essas noções filosóficas. O empreendimento abraçado pela Filosofia Analítica é bem delimitado na seguinte observação de Marcondes:

Em termos gerais, a filosofia analítica pode ser caracterizada por ter como idéia básica a concepção de que a filosofia deve realizar-se pela análise da linguagem. Sua questão central seria então, pelo menos em um primeiro momento, ‘Como uma proposição tem significado?’. É nesse sentido que, nessa concepção de filosofia, o problema da linguagem ocupa um lugar central (MARCONDES, 2004, p. 12).

Vivemos na época avaliada por alguns estudiosos como “pós-metafísica”, na qual impera a concepção de que as representações do mundo por meio da consciência individual, fundamentadas na crença da realidade como algo finalizado e pronto para ser simbolizado, cede seu espaço – não sem resistências – a uma visão na qual se tem o sujeito que interage, que fala, que constrói, que é construído na e pelas relações sociais, que semiotiza o mundo através de signos (verbais e não verbais). Esse cenário é o resultado de uma longa jornada cujo início se deu ainda na Grécia Antiga com o **Crátilo**<sup>21</sup>, de Platão, e a ênfase na linguagem como descrição da suposta essência existente nas coisas, até o momento atual em que o uso concreto da língua e os fenômenos pragmáticos passam a ser a vereda por meio da qual a linguagem é observada.

Todo esse desassossego com o significado suscita diretamente uma preocupação com o signo. Seja por imitação, por semelhança com a coisa representada ou por associação puramente arbitrária e convencional aos seus significados de uso, como pensou Peirce quando dissertou sobre os tipos de signo – ícone, índice e símbolo – (PEIRCE, 1984), o signo sempre reclamará atenção nos estudos envolvidos na busca pelos sentidos dos mais variados dizeres.

Além de preâmbulo necessário à discussão a seguir, as breves considerações desenvolvidas nos parágrafos anteriores servem, igualmente, para nos fazer vislumbrar variados e possíveis caminhos que poderíamos tomar numa seção em que objetivamos discutir o signo. Uma trajetória diacrônica ou até mesmo um foco na abordagem de destacados estudiosos sobre o assunto, renderiam generosas contribuições.

Ao sugerirmos, porém, um tópico signo ideológico, demarcamos o lugar do qual pretendemos falar, a saber, a concepção do Círculo de Bakhtin, como também restringimos essa discussão à principal contraposição feita por Volóchinov em **Marxismo e Filosofia da Linguagem** (doravante MFL) ao tratar do signo ideológico, isto é, à concepção saussuriana de

---

<sup>21</sup> Esta obra representa o que há de mais antigo, em matéria de reflexão sobre a linguagem, na cultura Ocidental (OLIVEIRA, 2015).

signo linguístico, muito bem representada pelo que o autor russo chamou de “objetivismo abstrato” (VOLÓCHINOV, 2017).

Antes, porém, faz-se indispensável algumas linhas com o fito de apreciar mais de perto “a palavra maldita”: ideologia (FARACO, 2009).

#### **2.4.1 A ideologia: múltiplas vozes em torno de um conceito**

A “maldição” aludida por Faraco à noção de ideologia pode ser justificada pelo histórico de definições diversificadas concedidas a esse conceito, “incontáveis significações sociais”, como aponta o linguista (FARACO, 2009, p. 46), tornando esse conceito quase sempre tão escorregadio e ambíguo a ponto de ser enorme o desafio de ensaiar definições do que venha a ser “ideologia”. Em linha com o que foi dito, Thompson (2011) delinea as razões dessa dificuldade. Para o sociólogo, uma delas seria exatamente o longo caminho percorrido por esse conceito – ou seja, seu histórico –, inserido nas línguas européias há pelos menos dois séculos, o que esclarece os múltiplos e diferentes empregos do termo.

Mesmo assim, é pertinente a esta pesquisa o enfrentamento do desafio de organizar algumas *voces* (posicionamentos) em torno desse conceito, como uma maneira de aclarar o que o Círculo de Bakhtin chamou de signo ideológico.

Começemos tirando um exemplo da arte. Nesse caso, recorremos à música “Ideologia”, do cantor brasileiro, Cazuza. No refrão dessa música, há uma súplica do autor por “ideologia”: “Ideologia! Eu quero uma pra viver [...]”. Analisando-se o contexto de produção da música – anos 80 – e também considerando algumas pistas linguístico-discursivas “abandonadas” na própria letra, o autor parece evocar a noção mais lugar-comum de ideologia, quer dizer, um composto de ideias políticas, sociais, morais e pessoais capazes de nortear a caminhada dos sujeitos, dando-lhes uma razão para viver. Ideologia, assim, numa acepção neutra, como fala Thompson (2011), como “sistema de crenças”, ou “sistemas simbólicos”, voltada para ação social e política apenas.

Unindo a qualificação de Faraco (2009) – ideologia como “palavra maldita” – e as observações de Thompson (2011), torna-se inequívoca a percepção de que ideologia é uma noção diante da qual há historicamente certo receio. Essa hesitação histórica diante do conceito, o tom pejorativo que, por vezes, é atribuído à ideologia deriva de uma afirmação feita por Napoleão Bonaparte, em 1812, na qual o mesmo imputa as desgraças que afligiam o povo francês à ideologia, julgando, dessa maneira, todos os ideólogos, então vistos como materialistas, realistas e antimetafísicos, como “tenebrosos metafísicos” (CHAUÍ, 1984).

Mas o objetivo de Thompson é discutir ideologia fazendo um contraponto a duas visões que, segundo ele, era muito comum na literatura social e política das décadas de 70 e 80, do século XX, sobre a ideologia. Essa bifurcação foi a maneira encontrada pelos teóricos de “tentar domar o conceito” (2011, p. 14) de ideologia. De um lado da discussão, concentravam-se os defensores de uma “concepção neutra da ideologia” (2011); do outro lado, estavam aqueles que advogavam o abandono do conceito devido ao tom excessivamente ambíguo e controvertido do mesmo, como também por consequência da histórica filiação desse conceito ao marxismo, como realça Thompson (2011).

A proposta do sociólogo norte-americano é contestar as duas abordagens de ideologia. Respondendo ao segundo argumento, Thompson assume ser a concepção de ideologia útil, sobretudo, quando pensamos no léxico intelectual a ser envolvido numa análise social e política. Para os adeptos da primeira posição – perspectiva neutra de ideologia –, o sociólogo argumenta contra a costumeira pressa de despir o conceito de ideologia do seu sentido negativo ou crítico, fato muito comum entre pessoas para as quais descrever algum posicionamento como ideológico é, implicitamente, manifestar reprovação. Thompson diz ser a percepção negativa (crítica) de ideologia a concepção, de certa maneira, a serviço da conscientização política e social, pois esta percepção, de alguma maneira, sempre contribuiu para chamar nossa atenção para um conjunto de problemas ligados às relações entre sentido e poder (THOMPSON, 2011). Para ele, portanto, o conceito de ideologia, pensado dessa forma, podia “[...] ser usado para se referir às maneiras como o sentido (significado) serve, em circunstâncias particulares, para estabelecer e sustentar relações de poder que são sistematicamente assimétricas” (THOMPSON, 2011, p. 16).

O embaraço sugerido por Thompson para com o conceito de ideologia também é confirmado por Eagleton, numa obra cuja proposta foi introduzir o conceito. Para Eagleton (1997, p. 15), ideologia é uma noção revestida e tecida de diversos “fios conceituais”, perpassada por “divergentes histórias”. Eagleton esboça algumas definições de ideologia, as mais comumente postas em circulação, na tentativa de reunir as diferentes linhas que caracterizam essa noção, num evidente esforço de destacar o que há de valioso e o que há de descartável nessas definições para se pensar a ideologia.

Mas, talvez, a noção mais conhecida e veiculada de ideologia derive mesmo da pena de Marx, inicialmente discutida na obra **A Ideologia Alemã** e, posteriormente, desenvolvida no prefácio de **Para a Crítica da Economia Política**, de 1859, no qual o filósofo amplia o conceito de ideologia.

Para Marx, a ideologia está a serviço de um tipo de camuflagem do real, de maneira que a real situação vivenciada pelos indivíduos, sobretudo, da classe proletária, é mascarada, o que faz gerar nessas pessoas a falsa percepção de que as relações econômicas e sociais vigentes existem por si mesmas, são naturais, não sendo uma consequência das ações dos sujeitos, especialmente da classe dominante. Assim, a ideologia bloqueia qualquer vínculo das más condições experimentadas pela classe operária (assalariamento e alienação dos meios de produção, por exemplo) às condições materiais de produção, sendo, portanto, “uma representação invertida do processo real, colocando como origem ou como causa aquilo que é efeito ou consequência, e vice-versa” (CHAUI, 1984, p. 63-64).

Já o filósofo Althusser faz uma crítica à visão de Marx de ideologia, nos termos de **A Ideologia Alemã**. Para Althusser, o que está posto ali por Marx sobre ideologia pode ser pensado “[...] como uma construção primária cujo estatuto é muito semelhante ao estatuto teórico do sonho nos autores anteriores a Freud” (FILHO, 1988, p. 15). Para o filósofo francês, a ideologia deve ser analisada dentro dos processos e dos mecanismos gerados pela classe dominante para fazer prevalecer e se reproduzir as atuais condições materiais e políticas de exploração. Para tanto, são forjados os “aparelhos ideológicos do Estado – AIE” e os “aparelhos repressores do Estado – ARE” por meio dos quais se proporciona uma intervenção específica “pela repressão ou pela ideologia, tentando forçar a classe dominada a submeter-se às relações e condições de exploração” (BRANDÃO, 2012, p. 23).

Para compor sua visão de ideologia, o filósofo e político italiano Antonio Gramsci, recorre à leitura do prefácio de **Para a Crítica da Economia Política**, combinado a uma dedicada leitura dos fundamentos das **Teses sobre Feuerbach**, também de Marx. Na realidade, Gramsci concebia a clássica visão marxista de ideologia (distorção da realidade) como completamente inaceitável (LIGUORI, 2007 *apud* SILVA, 2015). Por essa razão, o pensamento gramsciano efetua um salto de qualidade na concepção de ideologia ao discerni-la espalhada nas diversas manifestações culturais e ainda “[...] agregando à categoria um viés político e revolucionário” (SILVA, 2015, p. 3).

Assim, ideologia em Gramsci apresenta-se dentro de uma perspectiva histórica, já que responde a problemas concretos da vida social e é vivida em conjunto pelos grupos sociais, ou seja, é através de uma dada ideologia que os sujeitos passam a pertencer a determinados grupos sociais, nos quais impera um tipo de isomorfismo quanto ao modo de pensar e aos modos de agir (FILHO, 1988). Em Gramsci, ideologia é visão de mundo, que permeia todas as manifestações culturais, teóricas, a nível individual e coletivo, mas que se torna histórica porque suas diversas camadas se relacionam entre si, interpretando e

respondendo às questões e aos problemas que emergem de dentro de “uma formação social concreta” (FILHO, 1988, p. 19). Essa resposta vem dos indivíduos, que compõem esses diversos grupos sociais, de modo que a ideologia não é exterior aos seres humanos. Dessa maneira, Gramsci compreende esses variados grupos sociais existentes na sociedade como

[...] sujeitos políticos pensantes, que compactuam com projetos de vida e de sociedade. Ou seja, as suas ‘visões de mundo’ também são escolhas políticas destes sujeitos em sociedade, e no ‘mundo real’ dos homens, essas ideologias se materializam diariamente nas idéias, crenças, visões de mundo e projetos de sociedade (SILVA, 2015, p. 4).

Além das referências teóricas supracitadas, outras áreas disciplinares teorizam também a partir de uma forte preocupação com a ideologia. É o caso da Análise do Discurso (AD), de linha francesa, e da Análise do Discurso Crítica (ADC), nascida a partir dos estudos sistemáticos muito bem demarcados nas obras de Fairclough (1989, 1992, 1995a, 1995b, 2000, 2003), Wodak (1996), Chouliaraki e Fairclough (1999) e Van Dick (1985, 1986, 1998).

Na perspectiva teórico-metodológica traçada nessas áreas, entender ideologia é fundamental para a compreensão do funcionamento real das práticas discursivas. Para essas vertentes, importa discernir “o discurso em movimento” (ORLANDI, 2000), o uso concreto da língua, a relação que a língua estabelece com a ideologia, no intuito de verificar os modos como ocorre a construção de sentidos no discurso, já que este sempre é atravessado por ideologias.

Mas que visão essas áreas abrigam de ideologia?

Na AD francesa, ideologia está relacionada diretamente a forma como os sujeitos constroem sentido, de modo que não se deve conceber a existência de significação sem a presença da ideologia, pois esta é vista continuamente assujeitando, interpelando os indivíduos a dizerem e a interpretarem a partir das “evidências” dissimuladas por superestruturas ideológicas, atreladas ao modo de produção dominante (infraestrutura). Por isso, é pertinente falarmos de sujeitos ocupando inconscientemente determinados lugares dentro de uma formação social, quando emitem seus enunciados (BRANDÃO, 2012).

Na ADC, o conceito que se tem de ideologia também se alinha, genericamente falando, com o pensamento marxista. Ideologia é vista como uma concepção de mundo manifesta implicitamente nas mais diversas produções do espírito humano (cultura, arte, religião, direito, educação, filosofia etc.).

Seguindo Thompson, Fairclough entende a ideologia como um fenômeno emparelhado aos variados usos da linguagem que se aplica, dentro de determinadas

circunstâncias, em estabelecer e até manter relações de dominação (FAIRCLOUGH, 2001). Assim, as ideologias, como afirma Fairclough:

[...] são significações/construções da realidade (mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação (FAIRCLOUGH, 2011, p. 117).

Nesse fragmento, conseguimos ver claramente o linguista se distanciando da visão althusseriana de ideologia em que o sujeito é sempre intimado a atuar dentro de determinados posicionamentos ideológicos, perspectiva em que não está prevista qualquer possibilidade de liberdade e criatividade por parte dos sujeitos, ponto de vista considerado por Fairclough (2001) como uma exacerbação da constituição ideológica dos sujeitos. Para Fairclough, pensar dessa maneira é subestimar “a capacidade de os sujeitos agirem individual ou coletivamente como agentes, até mesmo no compromisso com a crítica e na oposição às práticas ideológicas” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 121).

Depois desse breve itinerário em busca de alguns importantes posicionamentos sobre o conceito de ideologia, torna-se imperioso vislumbrarmos a maneira como o Círculo de Bakhtin concebe e articula esse conceito, harmonizando-se ou não com os traços demarcados mais acima, pensando principalmente na articulação feita pelas áreas de análise do discurso.

Primeiramente, o Círculo bakhtiniano insere ideologia dentro do conjunto das “superestruturas ideológicas” (MEDVIÉDEV, 2016), identificando cada uma das tais “superestruturas” como um campo específico da “criação ideológica” como a religião, a arte, a ciência, a moral, a ética etc. (MEDVIÉDEV, 2016), por essa razão o russo fala de “ideologias”. Percebe-se nesse uso com a forma plural, como bem destaca Faraco (2009, p. 46), a intenção de dar destaque para “a pluralidade de esferas da produção imaterial”, ou “superestruturas ideológicas”, como mencionado acima.

Por outro lado, ideologia também é concebida em sua forma no singular. Assim, ideologia pode também ser desenhada como a designação concedida pelo Círculo de Bakhtin para o conjunto de todas as manifestações superestruturais ou para todos os produtos da criação imaterial efetuada pelos humanos em sociedade (FARACO, 2009). Sendo assim, a religião, o direito, a moral, a ética fariam parte desse grande conjunto.

Mas certamente a noção mais importante de ideologia que surge dentro do pensamento bakhtiniano, elucidada, sobretudo, quando são mostradas as diferenças existentes entre a posição adotada pelo Círculo e as concepções das áreas preocupadas com análise de discursos como a AD e a ADC, é aquela em que o ângulo axiológico, valorativo, carregado pela ideologia passa a ser contemplado. Eis a razão de o Círculo bakhtiniano levar em

consideração a dimensão avaliativa e política abrigada por todo discurso. Dessa maneira, pode-se afirmar o teor eminentemente ideológico dos enunciados, não havendo possibilidade alguma de existir em enunciados que não sejam ideológicos (FARACO, 2009).

Por conseguinte, todo enunciado engaja-se não em uma, mas em duas dimensões ideológicas: a dimensão do conjunto e a dimensão do axiológico. A primeira se refere ao fato de todo enunciado derivar ou ser forjado dentro de uma esfera de produção ideológica como a arte, por exemplo. A segunda dimensão diz respeito ao posicionamento avaliativo portado por todo enunciado, descartando completamente a suposta ideia de neutralidade discursiva, pois todo discurso carrega um valor a respeito do objeto do seu dizer. Sobre essa matéria, Bakhtin assim justifica:

Ora, todo discurso concreto (enunciado) encontra o objeto para o qual se volta sempre, por assim dizer, já difamado, contestado, avaliado, envolvido ou por uma fumaça que o obscurece ou, ao contrário, pela luz de discursos alheios já externados a seu respeito. Ele está envolvido e penetrado por opiniões comuns, pontos de vista, avaliações alheias, acentos. O discurso voltado para o seu objeto entra nesse meio dialogicamente agitado e tenso de discursos, avaliações e acentos alheios, entrelaça-se em suas complexas relações mútuas, funde-se com uns, afasta-se de outros, cruza-se com terceiros [...] (BAKHTIN, 2015, p. 48).

É exatamente por esse cruzamento de “opiniões”, “pontos de vista” e avaliações nos discursos que podemos pensar na utilização da língua como desencadeadora de disputas ideológicas, lutas pelo sentido, implicando numa série de ações como “conflitos, relações de poder, dominação, resistência, luta pela hegemonia” (FERREIRA, 2005, p. 48).

Eis a deixa ideal para darmos sequência à discussão sobre o signo ideológico, conceito e categoria de análise central para a presente pesquisa.

#### **2.4.2 O signo ideológico**

Como havíamos sugerido no início do tópico, o contraponto da noção de signo ideológico é a noção de signo linguístico, na compreensão saussureana. Para Saussure, a língua é “[...] um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social composta de signos [...]” (SAUSSURE, 2006, p. 17), sendo, pois, um sistema de signos.

Nessa perspectiva, signo não é signo ideológico, mas apenas signo linguístico, conjunto de duas grandezas: um significante ou imagem acústica e um significado ou conceito, atados ao sistema de uma dada língua. É dentro desse sistema que esses signos travam relações, não prevendo, desse modo, o estabelecimento de relação com os sujeitos, com a realidade social, com a cultura, com a esfera extralinguística, mas apenas uma

correspondência sistêmica com outros signos pertencentes ao sistema. É por essa razão que, como diz Saussure, “o signo lingüístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (SAUSSURE, 2006, p. 80).

Historicamente, tal acepção será de extrema importância, pois proporcionará enormes desdobramentos dentro dos estudos linguísticos posteriormente realizados, como também na Filosofia da Linguagem (ARAÚJO, 2004), sendo um fértil ponto de partida para diversas articulações que envolverão a linguagem, a língua, o sujeito e o significado.

A ideia formal de signo lingüístico será questionada e combatida pelo Círculo bakhtiniano, gerando, a partir desse embate, uma legião de conceitos e noções, reunidos em torno de uma “filosofia do signo”, que tenta, dentre outros objetivos, dar conta da questão de como os signos significam, pressupondo a insuficiência da teoria das “relações intrassígnicas”<sup>22</sup>. Eis a justificativa de a preocupação com o signo dentro do pensamento bakhtiniano ter repercussões em outras questões como a ideologia, a consciência, o pensamento, o discurso exterior e o discurso interior (BRUTTI, 2012), comprovando a enorme fertilidade das discussões concebidas a partir dessa inquietação com o que vem a ser o signo e como este constitui significações.

De igual maneira, ponderar a contraposição entre signo ideológico x signo lingüístico dentro do pensamento bakhtiniano torna imprescindível a recorrência a um importante capítulo do MFL (VOLÓCHINOV, 2017), intitulado “Duas tendências do pensamento filosófico-lingüístico”, no qual o filósofo faz um esboço analítico das duas principais tendências dentro da filosofia da linguagem, com respeito à linguagem como um objeto delimitado e específico de estudo. Essas duas tendências são o subjetivismo individualista e o objetivismo abstrato.

A primeira tendência localiza como fonte da linguagem a subjetividade, o “psiquismo”, como expressa o próprio Volóchinov, de modo que o enunciado é sempre um ato individual, gerado isoladamente. Sendo assim, o foco de análise por parte dos linguistas são as supostas “leis da criação lingüística” (VOLÓCHINOV, 2017), entendidas como leis psicológicas, que governam a criação individual. Na percepção do subjetivismo individualista, a língua é um produto acabado, mas similar à arte, isto é, fruto de um procedimento consciente e de um incessante processo de criação, concretizado nas ações discursivas individuais (VOLÓCHINOV, 2017).

---

<sup>22</sup> Essa expressão descreve ser a capacidade de semiotização dos signos um derivado da relação que estes contraem com os outros signos no interior do sistema de uma língua, como pensou Saussure, de modo que os signos designam, mas não se referem, ou seja, não estabelecem uma relação entre palavras e coisas (ARAÚJO, 2004).

O objetivismo abstrato também vê a língua como um artefato pronto, mas sem localizar seu nascedouro no psiquismo individual isolado, como de certa maneira sugere a primeira tendência, mas no sistema linguístico, que concede aos elementos da língua um tipo de convenção normativa. Por isso mesmo, nesse prisma, a língua não é creditada à criação individual, mas é social, cabendo ao indivíduo apenas aceitá-la como a mesma se lhe apresenta.

Quando o conceito que se tem de língua é exatamente o adotado pelo objetivismo abstrato, esta passa a ser vista como um sistema de formas permanentes (fonéticas, morfológicas, sintáticas, gramaticais, lexicais), um verdadeiro “arco-íris” estático, projetado acima do fluxo discursivo característico dos enunciados concretos (VOLÓCHINOV, 2017), enunciados concretos estes esquecidos por Saussure quando este deliberou excluir a parole (fala) da sua agenda de investigação.

É de suma importância, na presente discussão, perceber a influência da perspectiva representada pelo objetivismo abstrato sobre o que se tem chamado designo linguístico, a saber, a ideia do signo como um artefato meramente linguístico e não ideológico, num contínuo jogo de oposição sistêmica aos outros signos, desprovido de interlocução com o histórico e o social. Essa noção de signo é fruto da ingerência do objetivismo abstrato nos estudos da linguagem.

Se a língua é somente um sistema imutável de formas fixas que os falantes precisam assimilar, toda produção discursiva se valerá sempre da mobilização de signos linguísticos idênticos aos que são utilizados em outras instâncias discursivas (VOLÓCHINOV, 2017). A língua sob esse prisma, de certa maneira, limita a criatividade do plano individual – para não dizer “descarta” –, se apresentando aos sujeitos sempre como “uma norma inviolável e indiscutível”, que os falantes devem acolher (VOLÓCHINOV, 2017, p. 156). Dessa maneira, continua Volóchinov:

O indivíduo precisa aceitar e assimilar esse sistema por inteiro, como ele é; dentro dele não há lugar para quaisquer avaliações ideológicas: pior, melhor, bonito, feio e assim por diante. Em sua essência, há apenas um critério linguístico: correto e incorreto, sendo que a *correção lingüística* é compreendida apenas como a *correspondência de uma dada forma ao sistema normativo da língua*. Portanto, não se trata de nenhum gosto ou verdade lingüística. Do ponto de vista do indivíduo, a lei lingüística é arbitrária, ou seja, privada de qualquer clareza e motivação natural e ideológica (por exemplo, artística) (VOLÓCHINOV, 2017, p. 157).

Desprovido de uma motivação ideológica, o signo deixa de ser discursivo, sendo apenas linguístico, formal, esvaziado de quaisquer posicionamentos valorativos sobre a realidade a que se refira. É sinal, pois nunca reflete, nem refrata. Não avalia. Não julga. Apenas aponta, como fazem os sinais de trânsito. Para onde quer que venhamos a ir, existindo

a mesma convencionalidade, diante de um semáforo haveremos de ler a cor vermelha como um sinal de parada total, a cor amarela como um comando de atenção para o condutor e, finalmente, a luz verde como uma permissão para seguir em frente. Assim é o signo linguístico de lastro saussureano, cria da percepção filosófica gestada no objetivismo abstrato. O signo eternamente velejando sob a bruma de uma fixidez sempre idêntica. Contra essa ideia de signo, como destacamos algumas linhas acima, insurge-se a filosofia bakhtiniana do signo.

A contraposição entre signo e sinal, abordada no MFL (VOLÓCHINOV, 2017), é, de fato, a contraposição entre signo ideológico e signo linguístico. E tal problematização origina-se da atenção dada à significação e ao sentido, que tem uma clara desembocadura na questão do signo – como já vimos falando. Ponzio (2008, p. 90) afirma que o “o sinal tem uma função pré-fixada, unidirecional, e assume de forma unívoca um determinado significado”, enquanto o signo tem por característica o ser plural, indeterminado semanticamente, fluido no que se refere à sua expressividade, sempre se adaptando às específicas situações discursivas (PONZIO, 2008). Ao contrário do sinal, desprovido de teor ideológico, o signo (ideológico) liga-se perpetuamente ao ideológico, sendo não apenas parte da realidade, mas refletindo e refratando outra realidade, sendo potencialmente “capaz de distorcê-la, ser-lhe fiel, percebê-la de um ponto de vista específico [...]” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 93).

Uma maneira de tornar ainda mais acessível a diferença existente entre sinal e signo ideológico é recorrermos a forma como Volóchinov (2017) relaciona ambos os conceitos à própria interação discursiva. Para o linguista russo, quando escutamos um falante, por exemplo, buscamos compreender o sentido da forma linguística (um substantivo, um verbo, um adjetivo, um advérbio, uma frase, uma expressão, uma sentença qualquer etc.), empregada naquele contexto, e não apenas reconhecê-la enquanto elemento ligado ao sistema de uma determinada língua. Portanto, o signo ideológico é o que pode ser compreendido em um contexto concreto de enunciação, refere-se à “novidade”, ao significado emergente de um discurso – como o signo ideológico fé, por exemplo – ao tema, como veremos mais à frente. Já o sinal não é compreendido, mas apenas reconhecido, pois sendo “internamente imóvel e unitário”, é meramente “o meio técnico através do qual se aponta para algum objeto (definido e imóvel) ou para alguma ação (também definida e imóvel!) (VOLÓCHINOV, 2017, p. 178).

Portanto, entender o que vem a ser o signo ideológico, demanda, como uma etapa fundamental, saber o que não vem a ser o signo ideológico. Isso significa inteirar-se

completamente do que a filosofia da linguagem<sup>23</sup> bakhtiniana tem chamado de signo linguístico. Essa abordagem é também uma maneira de fazermos jus à forma como o pensamento bakhtiniano foi sendo formado, sempre tendo como ponto e partida fecundas interlocuções com outros teóricos e com importantes linhas de pensamento do início do século XX como o Marxismo, a Psicanálise e a Linguística saussureana. Portanto, é ponto relevante situarmos epistemologicamente o debate em torno do signo ideológico.

Um passeio pelos principais textos produzidos pelo Círculo nos proporciona observar também a concreta preocupação desses filósofos com a questão do sentido. Esse esforço teórico não se traduziu apenas na busca por definições conceituais, mas, sobretudo, numa dedicação em se distinguir o sentido – para Bakhtin, algo fluido, emergente e atrelado à enunciação concreta – do significado – algo estável, reiterável, ligado ao código linguístico.

Se, diferentemente do significado, o sentido extrapola as fronteiras linguísticas, como pensou Bakhtin e o Círculo, seria necessário, pois, uma metalinguística<sup>24</sup> e uma filosofia da linguagem para dar conta desse fenômeno, um aparato teórico-metodológico para olhar a língua enquanto artefato influenciado por fatores extralinguísticos, históricos e sociais. Isso envolve vislumbrar os indivíduos em constante interação com o meio social:

O homem social está rodeado de fenômenos ideológicos, de ‘objetos-signo’ dos mais diversos tipos e categorias: de palavras realizadas nas suas mais diversas formas pronunciadas, escritas e outras; de afirmações científicas; de símbolos e crenças religiosas; de obras de arte, e assim por diante. Tudo isso em seu conjunto constitui o meio ideológico que envolve o homem por todos os lados em um círculo denso. Precisamente nesse meio vive e se desenvolve a sua consciência. A consciência humana não toca a existência diretamente, mas através do mundo ideológico que a rodeia” (MEDVIÉDEV, 2016, p. 56).

Conceber, pois, o signo como ideológico é aceitar o homem também como efeito de estruturas e formações ideológicas, enredado pelo “meio ideológico” (MEDVIÉDEV, 2016) do qual faz parte, tendo, até mesmo, sua consciência individual, seus atos, gestos, discursos, determinados por esse entorno que, de certa maneira, não elimina sua individualidade, mas delimita suas ações.

Diferentemente do sinal cujo processo de compreensão envolve apenas sua identificação, o signo ideológico envolve, além da identificação, uma compreensão ativa, isto é, uma tomada de posição, uma “avaliação social”, como diria Medviédev (2016). Por isso, “qualquer enunciado é um ato social” (2016, p. 183). Eis o teor eminentemente ideológico do

<sup>23</sup> Expressão utilizada no MFL, por Volóchinov (2017) para se referir à “ciência marxista da criação ideológica.” Segundo Ponzio (2008, p. 89), tanto a “metalinguística” como a “filosofia da linguagem” lidam com o mesmo objeto, a saber, o problema do sentido enquanto fenômeno que extrapola os limites da linguística e que se põe numa zona mais expansiva “que compreende a linguagem verbal e o signo em geral.”

<sup>24</sup> Expressão utilizada no PPD e sobre a qual discutiremos na seção “Metodologia”.

signo. Todo signo é ideológico exatamente porque reflete o meio do qual emerge, mas também o refrata. Essa é a razão pela qual não é pertinente pensar no tal “sentido negativo” de ideologia quando nos referimos ao que os integrantes do Círculo designaram como “ideologia, ideologias, ideológico”. Ideologia como mascaramento do real, de maneira alguma pode ser concebida como uma percepção desenhada nos textos de Medviédev, Volóchinov e dos outros integrantes do Círculo (FARACO, 2009, p. 47).

Feitas essas considerações, torna-se possível compreendermos o porquê de não existirem enunciados não-ideológicos, pois estes são formados por signos ideológicos. Todo enunciado comporta um posicionamento social, avaliativo, axiológica e, por que não dizer, político<sup>25</sup>. Tal pressuposto justifica, por exemplo, nossa curiosidade de analisar e verificar os tais posicionamentos valorativos, axiológicos manifestados no discurso de Edir Macedo quando este fala de fé.

É igualmente de extrema relevância verificar o momento em que signo e ideologia se encontram e conversam, já que Volóchinov (2017) afirma a total impossibilidade de haver ideologia sem signos e vice-versa. Isso ocorre pela simples razão de todas as manifestações ideológicas superestruturais, todas as referidas esferas de produção imaterial/cultural constituírem semioses, significados e sentidos, sendo, portanto, genuinamente signos (FARACO, 2009).

Tal assertiva gera interessantes imperativos. Um deles é perceber que todo processo hermenêutico prevê uma mediação semiótica, isto é, a realidade se nos apresenta como linguagem, como um discurso repleto de signos, de modo que podemos afirmar que o que vemos não são coisas sem sentido, mas signos recobertos por uma dimensão axiológica (FARACO, 2009). Assim, para onde olhamos, vislumbramos objetos, palavras já contestadas e avaliadas.

Aceitar a realidade do signo como ideológico é acolher o fato de que não existe discursos que não sejam ideológicos, que já não tenham sido afetados por outros dizeres, elucidados ou obscurecidos “pelo discurso do outro sobre ele”, que não presuma uma interação dialógica que o perpassa e que orienta seus significados, a ponto de que, se quisermos interpretá-lo, compreendê-lo, haverá permanentemente a indispensabilidade de considerarmos para sua apreensão a “prévia combinação socioverbal” que nele se entrelaça (BAKHTIN, 2015a).

---

<sup>25</sup> Mesmo cientes das múltiplas definições que essa expressão pode tomar, admitimos “político” com referência a uma determinada forma de atividade ou ação, que envolve a assunção de posicionamentos que afeta o outro.

Por essa razão, optamos observar o signo ideológico fé e as relações dialógicas enredadas por esse signo no discurso macediano, pois “a verdadeira substância da língua não repousa na interioridade dos sistemas linguísticos, mas no processo de interação verbal” (RESENDE; RAMALHO, 2006, p. 15) por meio da qual os discursos revelam sua forma de produzir sentido. A linguagem é um veículo de ideologias, lugar de escolhas políticas, transporte de índices sociais de valores.

É um equívoco analisar a linguagem com os seus signos dissociando-os do seu teor ideológico e do “meio social como centro organizador da atividade linguística”, tomando-os como *senal*, sem qualquer relação com o contexto histórico. (RESENDE; RAMALHO, 2006, p. 15). Compreender um fenômeno ideológico demanda do pesquisador um olhar atento tanto para os atos individuais e específicos dos sujeitos (palavras, gestos, objetos que usam, roupas que vestem), como para os processos sociais que lhes servem de base, mesmo porque a ideologia não está na consciência individual, mas “só pode existir mediante sua materialização em signos criados no processo de interação verbal” (RESENDE; RAMALHO, 2006, p. 16), que é um processo social. E são esses signos portadores de arengas ideológicas, tablado de luta de classes e ensejo de posicionamentos políticos.

Para Volóchinov, “tudo que é ideológico possui uma *significação*” (2017, p. 91), representando e substituindo algo encontrado fora dele, assumindo-se, portanto, como um signo, rompendo com a ideia formalista que vê no signo apenas uma junção de significado mais significante, numa perspectiva de linguagem “como um objeto autônomo”, sem que “as funções externas da linguagem” influenciassem sua organização (VOLÓCHINOV, 2017, p. 13).

Para Volóchinov, signo e ideologia são, portanto, elementos interdependentes, pois “tudo o que é ideológico possui uma *significação*”, pois “[...] representa e substitui algo encontrado fora dele, ou seja, ele é um signo. *Onde não há signo também não há ideologia*” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 91). Todo signo representa a realidade a partir de um ponto de vista, de um lugar valorativo, “revelando-a como verdadeira ou falsa, boa ou má, positiva ou negativa, o que faz o signo coincidir com o domínio do ideológico” (MIOTELLO, 2013, p. 170). Nem todo objeto, porém, possui um sentido específico, apesar de poderem ser percebidos, em algum momento, como significativos, simbólicos, como no caso da cruz grega de braços iguais (a suástica) dos nazistas.

Porém, como pontua Volóchinov, “a palavra é o fenômeno ideológico por excelência” (2017, p. 98). Qualquer palavra, desde que tomada na dimensão discursiva, em enunciados concretos, é um signo ideológico, manifesta-se cercada de qualificações e vozes

sociais. Dessa forma, a palavra agrega e acumula as entoações e acentos valorativos do “diálogo vivo dos interlocutores com os valores sociais” (STELLA, 2013, p. 178), estando sempre atrelada ao concreto e à vida. Nenhuma palavra, portanto, está isenta de ser “integralmente absorvida na sua função de ser signo”, não havendo nada nela que consiga permanecer “indiferente a essa função e que não seja gerado por ela” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 98-99).

Uma das razões de termos optado empreender esforços na observação e análise da palavra (signo ideológico) fé dentro do discurso macediano é exatamente por ser a palavra “o *médium* mais apurado e sensível da comunicação social [...], o mais representativo e puro dos signos”, que pode “[...] assumir qualquer função ideológica: científica, estética, moral e religiosa” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 99), diferentemente do que ocorre com outros materiais semióticos, sempre atrelados a determinadas áreas particulares de criação ideológica.

Como uma espécie de justificativa do primado da palavra como eixo metodológico na ciência das ideologias, Volóchinov assim pontua:

Todas as particularidades da palavra analisadas por nós – sua *pureza sígnica*, seu *caráter ideológico neutro*, sua *participação na comunicação cotidiana*, sua *capacidade de ser palavra interior* e, por fim, sua *presença obrigatória como fenômeno concomitante em qualquer ato ideológico consciente* –, tudo isso faz da palavra um objeto basilar da ciência das ideologias. As leis da refração ideológica da existência no signo e na consciência, as suas formas e o mecanismo dessa refração devem ser estudados antes de tudo no material da palavra (VOLÓCHINOV, 2017, p. 102).

A escolha de observar o signo ideológico fé e as relações dialógicas enredadas por esse signo no discurso (enunciado) macediano também se funda no entendimento de que a língua deve ser vista como discurso, algo para além da ideia de língua como veículo de comunicação, pois é portadora de ideologias, “arena de lutas” (FERREIRA, 2005), lugar de escolhas políticas, transporte de índices sociais de valores. E é somente na instância discursiva que os sentidos podem ser verificados, pois é no domínio do discursivo que se dá a construção do significado, permanentemente mediada pela interação.

## 2.5 SIGNIFICAÇÃO E TEMA: FORMAS DE NEGOCIAR SENTIDOS

Não podemos afirmar com certeza absoluta sobre qual seria a mais problemática questão dentre aquelas que circundam a linguagem. Porém, mesmo hesitantes de sermos categóricos, não há como deixar de fora dessa “lista” a questão do significado. O próprio Volóchinov (2017) destaca esse tema como um dos mais difíceis de serem abordados, certamente pela importância que envolve a significação, fato confirmado por Benveniste

(1989, p. 222) ao afirmar que “[...] o próprio da linguagem é, antes de tudo, significar. Pela amplitude dessa definição pode-se medir a importância que deve caber à significação”.

Áreas como a Semântica e a Pragmática são comumente identificadas assumindo o significado como objeto de estudo, mesmo reconhecendo haver consideráveis diferenças de abordagem entre elas. Falando de maneira assumidamente rudimentar, diríamos que à primeira (Semântica) tradicionalmente se atribui o papel de examinar o significado sob bases linguísticas, valendo-se da investigação de palavras e sentenças. À Pragmática se atribui a função de apurar o significado levando em conta o uso da língua, atraindo por consequência o olhar do pesquisador para elementos como intenção dos falantes, situação ou contexto discursivo, condições de produção do discurso, em síntese, para elementos extralinguísticos, aos quais se recorre por se aceitar a insuficiência de uma tratamento puramente semântica no que se refere a dar conta de todos os aspectos envolvidos na interpretação de um *enunciado* (ILARI, 2000; OLIVEIRA, 2012; PINTO, 2012; PAIVA, SOUZA; SANTOS, 2014; CANÇADO, 2015; CANÇADO, 2016; OLIVEIRA, 2017).

Refletir sobre o significado não é uma tarefa iniciada na contemporaneidade. Desde o **Crátilo**, de Platão, a pergunta pela origem dos nomes tem revelado o interesse dos seres humanos sobre como se dá a significação, se por meio de uma relação direta entre os nomes e as coisas – palavras e referentes –, como queria Crátilo<sup>26</sup>, ou se através de convenção humana, como defendia Hermógenes<sup>27</sup>. A visão socrática exarada nesse mesmo opúsculo aponta para uma essência permanente nas coisas, obedecendo a uma suposta ordem existente no mundo, de maneira que os elementos linguísticos teriam apenas a função de designar essa essência. Essa noção essencialista é a base da semântica tradicional (OLIVEIRA, 2015).

Radicalmente oposta a essa visão essencialista e designativa da linguagem é a perspectiva do Wittgenstein, na obra **Investigações Filosóficas**, para quem não existe o significado, mas apenas usos. O significado, conforme destacou o filósofo, só pode ser concebido como algo que emerge de um determinado “jogo de linguagem”, ou seja, de regras específicas a um contexto de uso definido, de modo que a compreensão de uma sentença depende exclusivamente da situação histórica em que esta é proferida. “O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 2014, p. 38). Na esteira desse pensamento, o sentido subordina-se sempre ao uso real.

Uma interessante e importante discussão sobre a questão do significado, além de presente em inúmeros outros textos produzidos pelo Círculo de Bakhtin, é desenvolvida por

---

<sup>26</sup> Personagem da obra **Crátilo**.

<sup>27</sup> Personagem da obra **Crátilo**.

Volóchinov, no MFL, através da introdução dos conceitos de significação e tema, noções teóricas igualmente de inestimável valor para a nossa pesquisa.

O texto de Volóchinov dialoga diretamente com as discussões acerca do significado, sintetizadas acima. Apesar de o pensamento bakhtiniano manifestar um caráter sobremodo pragmático (GONÇALVES; SIPRIANO, 2013), significação e tema são dois conceitos que nos fazem pensar e reconsiderar também a ideia de permanência dentro da questão do significado, ainda que esta permanência seja relativa e não-essencialista.

Os conceitos de significação e tema estão diretamente associados à noção de enunciado concreto. A interação verbal, realidade fundamental da língua, materializa-se através do discurso vivo e dinâmico entre sujeitos posicionados sócio-historicamente. Esses sujeitos sempre falam de um determinado lugar, a partir de horizontes sociais e históricos específicos. Dessa forma, a enunciação concreta desses falantes traz em seu bojo “visões de mundo, acentos valorativos, orientações apreciativas” (MOLON; VIANNA, 2012, p. 152), que constituem os sentidos das palavras, criando significações visceralmente atreladas à situação de fala, fazendo da enunciação concreta um evento único e irreiterável, pois o(s) sentido(s) da(s) palavra(s) no enunciado resulta da soma dos elementos verbais e não-verbais presentes naquele contexto, são filhos do momento histórico ao qual pertencem.

Essa significação única, irreiterável é o tema da enunciação concreta. Diferentemente da significação, que é o sentido reiterável, idêntico. O tema é dinâmico; a significação é relativamente estática. Para ser mais claro, o tema seria a significação contextual de uma palavra nas condições de um enunciado concreto, e a significação seria a palavra tomada do sistema da língua, dicionarizada (VOLÓCHINOV, 2017, p. 231). Essa “significação contextual” do tema está associada à ideia de acento apreciativo, ou acento de valor. A palavra no enunciado concreto sempre carrega um posicionamento valorativo que é completamente determinado “[...] na situação social mais próxima da conversa” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 235).

O tema é uma propriedade de cada enunciação, mas que se realiza exclusivamente através dos acentos apreciativos (VOLÓCHINOV, 2017). Esse acento ou apreciação pode ser de contestação, contrariedade, injúria, exaltação, aprovação etc. O enunciado “todo político é bom”, por exemplo, ao ser proferido por um sujeito, carrega apreciações singulares, talvez até de zombaria e contestação, por mais que esse enunciado tenha sido extraído *ipsis litteris* de algum discurso no qual o acento fosse de enaltecimento e aprovação. A relação significação e tema desvela-nos a sempre tensa e circunstancial combinação de vozes no discurso, o arranjo dialógico de enunciados gerador de embates ideológicos e luta social.

Cereja (2013, p. 202) constrói uma síntese desses dois conceitos bakhtinianos:

Assim, enquanto a significação é por natureza abstrata e tende à permanência e à estabilidade, o tema é concreto e histórico e tende ao fluido e dinâmico, ao precário, que recria e renova incessantemente o sistema de significação, ainda que partindo dele. Se a significação está para o signo ambos virtualidades de construção de sentido da língua –, o tema está para o signo ideológico, resultado da enunciação concreta e da compreensão ativa, o que traz para o primeiro plano as relações concretas entre sujeitos.

Nas mais variadas práticas languageiras, observamos frequentemente retomadas de enunciados por parte dos falantes, extraídas da fala dos seus interlocutores, às vezes com o mesmo conteúdo, as mesmas palavras, a mesma estrutura sintática resguardada, mas com sentidos totalmente atualizados, a partir do novo contexto enunciativo. Esse movimento caracteriza bem o deslizar do tema nos processos de atualização dos sentidos a cada novo enunciado por uma corrente ligada a certo tipo de estabilidade proporcionada pela significação (OLIVEIRA, 2004). Como expressa o próprio Volóchinov (2017, p. 229), “o tema deve apoiar-se em alguma significação estável, caso contrário ele perderá sua conexão com aquilo que veio antes e que veio depois, ou seja, perderá totalmente o seu sentido.”

Por outro lado, por mais que o enunciado esteja também voltado para esse elemento estável, representado pela significação, Volóchinov enfatiza o elemento de novidade trazido a cada nova enunciação e para o qual o falante espontaneamente se inclina:

De fato, o objetivo do falante é direcionado a um enunciado concreto pronunciado por ele. Para ele, não se trata da aplicação de uma forma normativa idêntica [...] em um contexto concreto. O centro de gravidade para ele não se encontra na identidade da forma, mas naquela significação nova e concreta que ela adquire nesse contexto. Para um falante, não importa o aspecto da forma, que permanece o mesmo em todos os casos do seu uso por mais variados que sejam. O que importa para o falante é aquele aspecto da forma linguística graças ao qual ela pode aparecer em um contexto concreto, graças ao qual ela se torna um sinal adequado nas condições de uma situação concreta (2017, p. 177).

O elemento de maior importância, continua o filósofo russo, não é a retomada do sinal idêntico, da forma linguística, “do reconhecimento do mesmo” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 179), mas a compreensão do sentido exato que uma palavra assume numa situação discursiva, o discernimento do que a palavra significa, por consequência “da orientação dentro do processo de constituição” desse signo dentro de um contexto enunciativo específico, e não por ‘orientação’ dentro de uma existência imóvel” dessa palavra (VOLÓCHINOV, 2017, p. 179). Mais ou menos em linha com a perspectiva de Wittgenstein nas **Investigações Filosóficas**, Volóchinov assevera ser o sentido da palavra dependente do contexto, pois “existem tantas significações para uma palavra quantos contextos de seu uso” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 196).

Através dos conceitos de tema e significação, vislumbramos as negociações de sentido ocorridos nas interações, percebendo os contínuos deslocamentos de enunciados de um contexto valorativo para outro, de modo que uma palavra considerada popular dentro de uma delimitada situação enunciativa, em outro contexto pode receber o acento apreciativo de algo nobre.

Essa discussão sobre tema e significação segue o itinerário bakhtiniano na questão do sentido, traçando evidente paralelo com outras noções como o de significado neutro e o designo atual. Para Bakhtin (2015b, p. 54), tanto a linguística como a filosofia do discurso conhecem apenas “a interpretação passiva da palavra”, predominante no plano da língua enquanto sistema, desconhecendo o que o filósofo russo chamou de sentido atual, ou seja, aquele que só pode ser extraído do enunciado concreto no qual dá-se o encontro “com a palavra do outro” (2015, p. 54). Também se aproxima da discussão desenvolvida no MFL sobre “sinalidade” e “signicidade”, sendo que a significação estaria para o sinal e o tema para o signo (PONZIO, 2008).

Já que o nosso foco de interesse é o discurso enquanto objeto de análise, urge destacarmos mais um fator a respeito do tema e da significação. Esta última sobrevive somente como “capacidade potencial de construir sentido” (CEREJA, 2013, P. 202), tal e qual o signo linguístico ou a palavra presa ao sistema da língua. Já o tema coincide com o universo do enunciado, emergindo junto com a enunciação num momento historicamente situado. É “o sentido assumido pelo discurso numa situação concreta e única de interação verbal” (CEREJA, 2013, p. 203). Ainda que leve em conta a significação, já que esta não se dissocia do tema, sobre esta última noção repousa o maior interesse do analista, exatamente sobre esses sentidos emergentes, inusitados, mutáveis e flexíveis que se manifestam a cada nova enunciação. A preocupação última do analista não é o que determinada palavra significou ou pode significar, mas o que está significando num dado enunciado, a saber, seu tema, a enunciação “considerada em sua singularidade pelo que se quer dizer ‘aqui e agora’” (PONZIO, 2008, p. 95).

## 2.6 TENTATIVAS DE ARREIMATE DO INCLASSIFICÁVEL

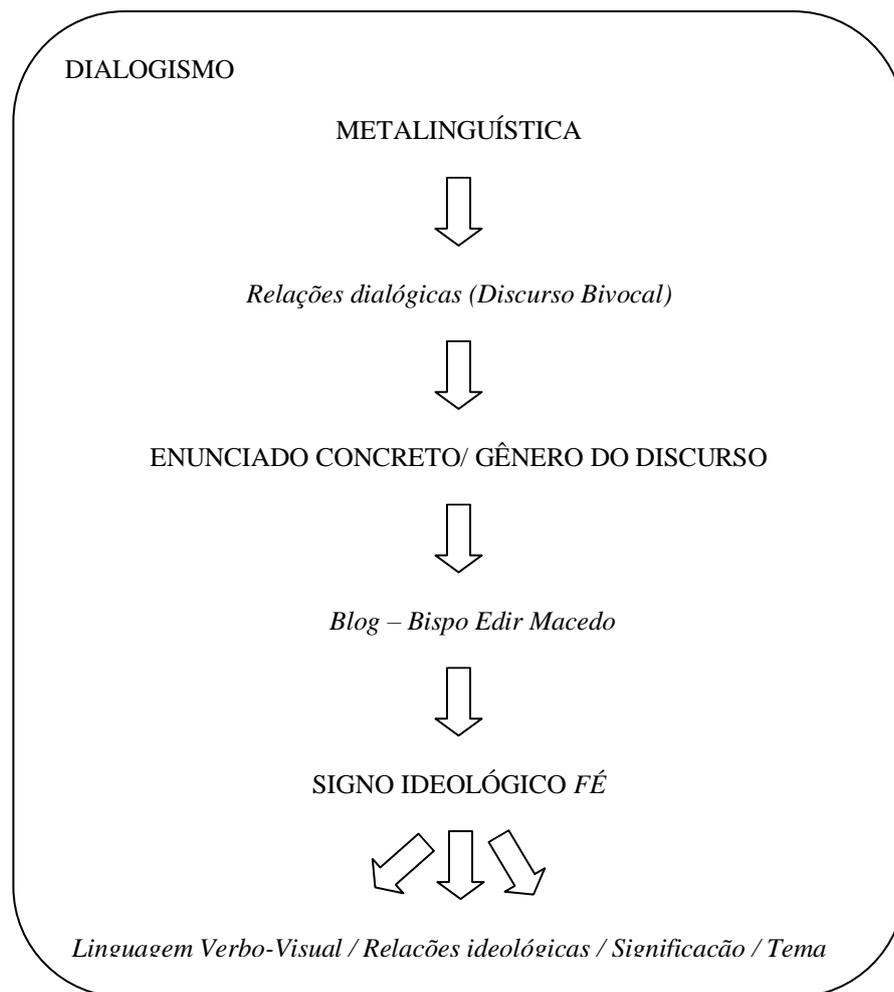
Fechar uma discussão cuja proposta foi discorrer sobre uma teoria (ainda que não na sua totalidade) com repercussões em diversas áreas do conhecimento como a Linguística, a Linguística Aplicada, as Ciências Sociais, a Psicologia, a Filosofia, a Educação e na Teoria da Literatura, teoria esta tida por alguns como “inclassificável”, em vista, não da impossibilidade

de sistematização ou por ser um “vale tudo” conceitual, mas pela vastidão das suas contribuições, extrapolando os limites de uma única ciência humana (CAMPOS, 2011), é desatar um nó sem saber ao certo onde está a ponta da corda.

Porém, após a escrita de dezenas de páginas – tradução do nosso esforço de trazer um esclarecimento sobre o aporte teórico da presente pesquisa –, optamos por finalizar essa seção reunindo os conceitos trabalhados nessa seção, mostrando como os mesmos irão dialogar dentro da proposta teórico-metodológica adotada nesse trabalho, sobretudo, nas análises a serem realizadas na seção 5 (cinco) do nosso texto.

Para tanto, no intuito de nos fazermos mais compreensíveis, traçamos, logo abaixo, um tipo de gráfico teórico-metodológico, no qual procuramos mostrar como esse “diálogo” ocorrerá, relacionando o conjunto de noções teóricas mobilizadas nessa pesquisa com o discurso macediano, objeto da nossa investigação, dentro de uma proposta de análise dialógica do discurso. Apresentamos esse gráfico a seguir:

**Figura 1- Modelo teórico-metodológico da presente pesquisa**



Fonte: Elaborado pelo autor

Ao traçarmos esse gráfico, portanto, tencionamos esclarecer a maneira como o referencial teórico abordado nesse capítulo dá fundamento às análises que serão realizadas na presente pesquisa, e também mostrar como essas noções se articulam na proposta instituidora desse trabalho que é o de verificar a atualização ou a ressignificação do signo ideológico fé, no discurso do Bispo Macedo, tendo por base as relações dialógicas mantidas nesse enunciado e os acentos axiológico-apreciativos portados pelo signo em destaque.

A seguir, daremos sequência à discussão teórica, mas com um foco especial no assunto “gênero”, mais especificamente o gênero blog, pois além da íntima relação existente dentro da perspectiva bakhtiniana entre os conceitos de dialogismo, enunciado, signo ideológico, significação, tema com o conceito de gêneros do discurso, não podemos esquecer que o objeto de investigação da presente pesquisa manifesta-se no gênero blog.

### 3 TIPOS RELATIVAMENTE ESTÁVEIS DE ENUNCIADOS ELETRÔNICOS: O BLOG

*“Os gêneros são coleções percebidas de enunciados. Os enunciados são delimitados, têm começo e fim, ocupam lugar definido no tempo e no espaço e são percebidos como portadores de algum sentido.”*

(Charles Bazerman)

A princípio, quando a presente dissertação ainda não tinha transposto os limites de um pré-projeto de pesquisa, nem de longe vislumbrávamos separar algum espaço no texto para conversarmos sobre os gêneros do discurso. Afirmamos que esse pensamento inicial nenhuma relação tinha com a importância da temática, mesmo porque a quantidade de artigos, pesquisas, livros, conferências, fóruns e demais encontros acadêmicos realizados no afã de verticalizar reflexões em torno dos gêneros do discurso, sem mencionar a grande contribuição que essas discussões tem trazido ao ensino, nos desmentiriam de imediato.

Pesquisar é um considerável desafio. Parte disso se deve ao caráter da própria pesquisa, ou seja, “[...] um processo mutante e circunstancial, presidido pela mais elevada e nobre ambição intelectual: produzir conhecimento científico”, como salienta Serrano (2011, p. 10). A pesquisa nunca nasce de algo já conhecido, mas do desejo de se conhecer algo. É filha da dúvida, da curiosidade, do desejo de “levantar o pano” para saber o que jaz embaixo de determinado fenômeno.

Exatamente por ligar-se genealogicamente à dúvida é que toda pesquisa nunca se fecha como se iniciou, isto é, à medida que se caminha dentro da pesquisa, naturalmente novos caminhos são descobertos, assim como outros são abandonados. Roteiros são modificados, reelaborados, refinados, para que o propósito de fazer ciência seja cumprido.

Como dissemos, o roteiro nascente não previa a existência desse capítulo. O entendimento inicial era de que havia simplesmente a necessidade de darmos conta analiticamente dos textos selecionados, que compõem o *corpus* da pesquisa, no caso, o discurso do bispo Macedo, trabalhando nossos objetivos de pesquisa. Tínhamos nos esquecido só de um detalhe: os textos pinçados para análise eram composições escritas dentro de uma plataforma digital chamada *blog*, a saber, um gênero (MARCUSCHI, 2008; PRIMO, 2008a; PRIMO, 2008b; RIBEIRO, 2009; ARAÚJO; PINTO, 2011; MILLER, 2012). O gênero no qual um texto é escrito diz muito, não sobre as estruturas linguísticas do mesmo,

mas sobre os papéis sociais cumpridos por tais textos. Dessa forma, não seria possível obliterar essa discussão, sob pena de mutilarmos a pesquisa.

Feitas essas considerações iniciais, mostraremos como o atual capítulo se organizará.

Primeiramente, faremos uma apreciação sobre os gêneros dentro da perspectiva bakhtiniana, como uma maneira de estabelecermos o *lôcus* teórico da discussão. Há muitos estudos sendo desenvolvidos sobre os gêneros, mas o que chamamos de gênero nessa pesquisa alinha-se com o que Bakhtin chamou de “gêneros do discurso” (BAKHTIN, 2011).

Após esse momento inicial, discutiremos sobre a dimensão verbo-visual do gênero, dimensão esta que prevê a construção de sentidos num enunciado que mobiliza esses elementos, resultando da articulação dessas duas dimensões, “uma vez que ele se dá a ver/ler, simultaneamente” (BRAIT, 2013, p. 44).

Fechamos o capítulo percorrendo sobre o blog e os seus variados tipos, na tentativa de elucidar a maneira como esse gênero tem sido agenciado pelos diversos sujeitos como veículo de múltiplas ideologias.

### 3.1 OS GÊNEROS DO DISCURSO SOB AUSCULTUAÇÃO BAKHTINIANA

Todas as vezes que assistimos a alguém ensinando a como produzir um texto em determinado gênero (na escrita ou na oralidade), partindo da premissa de que a forma é o que há de mais importante no gênero, concluímos pela grande urgência em se discutir, rediscutir, debater e se teorizar sobre tão importante matéria, pois, em alguns espaços, ainda persiste a visão aristotélica, que em sua **Poética** (ARISTÓTELES, 1984) dividiu os gêneros na famosa tríade: lírico, épico e dramático, classificação consagrada nos estudos literários.

Mesmo diante da emergência de inúmeros estudos e pesquisas em torno de uma noção de gênero mais atrelada à sua função social, ainda que esteja na moda estudar gêneros em diversas áreas de investigação (MARCUSCHI, 2008), permanece ainda, especialmente no ensino básico, uma abordagem com fortíssima ênfase na prescrição e na lógica do receituário. Essas práticas representam uma desconfortável insistência em se ignorar o discurso mais atual e científico sobre os gêneros, a saber, os gêneros como um meio de ação social e “artefato cultural” constituinte “da estrutura comunicativa de nossa sociedade” (MARCUSCHI, 2008, p. 149), mostrando que o que se faz em âmbito acadêmico ainda encontra enormes barreiras no que tange à sua aplicabilidade.

Outro equívoco muito recorrente materializa-se em discursos cujos esforços caminham na direção de nos fazer crer que a mobilização da língua em gêneros seja uma questão de opção pessoal, subjetiva e consciente, como se fosse possível enunciar fora dessas formas “relativamente estáveis”. Como nos informa Bakhtin, “falamos apenas através de determinados gêneros do discurso, isto é, todos os nossos enunciados possuem formas relativamente estáveis e típicas de construção do todo” (BAKHTIN, 2011, p. 282).

Essas são apenas nossas primeiras considerações sobre o assunto, mas reveladoras da necessidade de assentar teoricamente o que estamos chamando de gênero porque, além dos desalinhos mencionados acima, também convivemos com uma miríade de definições e postulados teóricos sobre o tema. Há pelo menos vinte e cinco séculos esse assunto vem sendo discutido, considerando as primeiras teorizações realizadas ainda na Grécia Antiga. Esse fato é naturalmente gerador de dificuldades para quem aborda a temática, pois há uma considerável diversidade de fontes como também de perspectivas de análise dos gêneros (MARCUSCHI, 2008).

Dentro de um trabalho de pesquisa, tal diversidade se constitui num grande risco, pois, havendo descuido na definição da perspectiva teórica da qual o trabalho parte quando fala de gêneros, fica comprometida a clareza do que se está querendo partilhar, além da “Babel” que esse descuido pode provocar.

Os gêneros, conforme as discussões atuais sobre o assunto, é uma noção teórica que mobiliza as ideias de recorrência, situação comunicativa e de função social. Como esclarece Marcuschi, os textos com os quais nos deparamos no nosso dia a dia não se apresentam desprovidos de determinados “padrões sociocomunicativos característicos” como “composições funcionais”, “objetivos enunciativos” e estilos, “padrões” originados de influências históricas, sociais, institucionais e técnicas, exercidas sobre o ato discursivo (2008, p. 155). Os gêneros comprovam, portanto, que o processo de enunciação depende da fusão entre forma linguística e contexto, língua e situação social (SILVA; FERREIRA; ALENCAR, 2014).

Antes atrelado aos estudos da literatura, os gêneros atualmente integram a agenda da linguística, alocando-se, sobretudo, na perspectiva dos estudos do discurso. Marcuschi (2008) traz-nos um pequeno quadro no qual situa as tendências teóricas adotadas no Brasil, no que se refere aos gêneros. Temos pesquisas teoricamente ligadas à perspectiva socioconstrutivista de Vigotski, outras que tomam a concepção mais formal de John Swales (1990), outras se filiam aos estudos marcados pela linha da concepção sistêmico-funcional, de

Halliday, outras pesquisas adotam Charles Bazerman como sua principal referência e outras se alimentam da teoria bakhtiniana, como a nossa.

Nessa pesquisa, quando falamos de gênero, tomamos, portanto, este conceito com base na visão sócio-histórica e dialógica bakhtiniana da linguagem. A definição de Bakhtin para o que ele denominou de gêneros do discurso é de “tipos relativamente estáveis de enunciados” (BAKHTIN, 2011, p. 262). Como assevera o filósofo russo, a vontade de enunciar de todo e qualquer falante realiza-se, primeiramente, através da opção por um determinado gênero do discurso (BAKHTIN, 2011), sendo essa a razão de nossos dizeres se materializarem sempre envoltos por determinadas “formas relativamente estáveis e típicas” de construção discursiva (BAKHTIN, 2011).

Todavia, como ocorre com outros construtos teóricos do Círculo bakhtiniano, inclusive com aqueles que compõem o aporte teórico-metodológico da presente pesquisa, é preciso reconhecer o diálogo estabelecido nas diversas obras do Círculo entre o conceito de gêneros do discurso e outras formulações como as de enunciado concreto, interação verbal, dialogismo, língua, discurso, texto e diálogo, certamente algo nada fácil de realizar, tamanha a fluidez terminológica usada pelos filósofos do Círculo para se referirem aos gêneros do discurso, como também para outras noções, proveniente de processos de tradução das obras desses pensadores bem como pela inclinação de Bakhtin e do Círculo em criar novos termos no afã de ressignificar e delimitar teoricamente determinadas concepções.

Uma melhor compreensão do que Bakhtin denomina de gêneros do discurso se obtém ao entendermos que, para o filósofo russo, o emprego da língua efetua-se através de enunciados concretos e únicos, proferidos por sujeitos inseridos nos mais diversos campos das atividades humanas, de modo que tais enunciados passam a refletir “[...] as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só pelo seu conteúdo e pelo estilo da linguagem [...], mas, acima de tudo, por sua construção composicional” (BAKHTIN, 2011, p. 261), ou “estrutura textual do gênero” (SOBRAL, 2016, p. 174). Bakhtin pensa, portanto, os gêneros do discurso numa multiplicidade proporcional aos diversos campos das atividades humanas das quais emergem. Dessa forma, todos os recursos ligados ao enunciado e ao gênero são afetados pelo contexto social no qual são produzidos, sendo “[...] determinados pela especificidade de um determinado campo da comunicação” (BAKHTIN, 2011, p. 262).

Esse alinhamento constante entre gêneros do discurso e os diversos espaços nos quais os seres humanos constroem sua existência é a maneira de Bakhtin reconhecer que a fusão linguagem e realidade social também afeta a constituição dos gêneros. Assim como se dá com o enunciado concreto, os gêneros do discurso resultam do dialogismo inerente aos

processos de interação comunicativa, emergindo das esferas de uso da linguagem. É por essa razão que se equivocadamente o ensino formal e prescritivista da língua, por meio do qual “mestres” tentam “ilustrar” seus alunos com conhecimentos pertinentes às supostas estruturas rígidas e inflexíveis dos gêneros, crendo, tais educadores, estar contribuindo no desenvolvimento da competência genérica (relativo aos gêneros) de seus “pupilos”. Assentados no pressuposto de que os gêneros sejam artefatos que se podem apreender com base em algum manual, esses educadores se distanciam do principal aspecto dos *gêneros do discurso*: sua natureza sociointeracional.

Uma passagem do ECV é sobretudo esclarecedora a respeito da natureza dos enunciados e dos gêneros:

A língua materna – sua composição vocabular e sua estrutura gramatical – não chega ao nosso conhecimento a partir de dicionários e gramáticas, mas de enunciações concretas que nós mesmos ouvimos e nós mesmos reproduzimos na comunicação discursiva viva com as pessoas que nos rodeiam. Nós assimilamos as formas da língua somente nas formas das enunciações e justamente com essas formas. As formas da língua e as formas típicas dos enunciados, isto é, os gêneros dos discursos, chegam à nossa experiência e à nossa consciência em conjunto e estreitamente vinculadas (BAKHTIN, 2011, p. 282-283).

As discussões e o ensino pautado na noção formal de gênero é ainda reflexo da antiga orientação dada à análise de gêneros, a saber, a perspectiva artística e literária, divorciada da dimensão da vida social. Porém, uma leitura bakhtiniana dos gêneros contempla o fato de que tanto a constituição como o funcionamento dos mesmos vincula-se à situação de interação: “o que constitui um gênero é sua ligação com uma situação social de interação, e não as suas propriedades formais” (RODRIGUES, 2005, p. 164).

Se os gêneros do discurso estão associados à prática social, à vida em funcionamento, não ao sistema interno de uma língua simplesmente, analisar um gênero demanda do analista uma aguçada leitura da realidade social que é constituída, mas que de igual modo constitui o gênero. Koch e Elias, quando pontuam que “os gêneros não se definem por sua forma, mas por sua função” (2013, p. 113), por serem práticas sociocomunicativas, variadas e dinâmicas, estão falando dos gêneros em relação de simetria com as múltiplas práticas sociais nas quais estão inseridos.

### 3.2 A DIMENSÃO VERBO-VISUAL DO GÊNERO/ENUNCIADO

Estamos continuamente em contato com a realidade do mundo circundante. Porém, como ocorre com toda assertiva com pretensões universalizantes, há alguns “pontos cegos” nessa afirmação, a começar pelo que se está chamando de “realidade”: um *a priori*

acabado, pré-construído? Ou algo vinculado a processos históricos de construção perpetrados pelo ser humano?

Tão problemático quanto a questão acima seria debater sobre de que maneira se dá esse tal “contato” com a realidade: com a realidade como uma “coisa-em-si” (*noumenon*) propriamente dita? Empiricamente? Através da junção entre o que recebemos das impressões dos nossos sentidos e a organização que fazemos desses dados (fenômenos) através das categorias da nossa mente, como diria Kant?

Longe de tencionarmos tratar verticalmente dessas discussões filosóficas, pretendemos começar esse tópico tomando por base o que há de consensual no primeiro enunciado do presente item, a saber, o fato de que mantemos contato diuturnamente com um conjunto de crenças, imagens, valores, culturas, pessoas, objetos físicos, seres animados, seres inanimados, fenômenos naturais, sons, movimentos, estruturas aos quais chamamos, por convenção, de realidade. Continuamente lemos, interpretamos, interagimos, atribuímos significado à realidade, como também somos afetados por ela.

Pensar a linguagem como prática social é presumir a realidade como construção, trabalho social levado a cabo por sujeitos historicamente situados. Nessa perspectiva, a realidade, o que comumente vemos, não são objetos no mundo (referentes), mas objetos de discurso, elementos semiotizados, categorizados, refratados ideologicamente. Com isso, não se nega a existência do mundo externo, apenas se confirma a tese de que esse mundo sempre nos aparece recoberto por discursos e constantes atividades de categorização. As categorias por meio das quais “os sujeitos compreendem o mundo não são nem preexistentes, nem dados, mas se elaboram no curso de suas atividades, transformando-se a partir dos contextos”, de modo que o que temos diante dos nossos olhos não é exatamente o mundo em si, mas “versões públicas do mundo” (MONDADA, 2002, p. 118).

Aceitar a semiotização da realidade é admiti-la recoberta por signos ideológicos. Reconhecemos a inclinação do Círculo bakhtiniano para o estudo dos signos concebidos em sua natureza verbal. Isso, porém, não sugere qualquer forma de logocentrismo<sup>28</sup>. Na mesma discussão em que fala da relação entre signo e ideologia, Volóchinov claramente sugere que os signos ideológicos não se ligam apenas à realidade verbal, pois até mesmo um corpo físico pode ser considerado um “produto ideológico”, desde que possuidor de significado, representando algo situado fora de si mesmo, como ocorre, por exemplo, com a foice e o martelo na bandeira soviética, símbolos da união entre camponeses e operários na luta

---

<sup>28</sup> Referimo-nos à tendência de se colocar a palavra escrita como sinônimo de signo, como se todo signo tivesse que ter uma materialização verbal para ser concebido como tal.

revolucionária russa (VOLÓCHINOV, 2017). O signo ganha materialidade na dimensão verbal e na dimensão visual, “gerando, na intersecção entre ambas as dimensões, diversos acentos apreciativos” (GONÇALVES; GONÇALVES; GUEDES, 2015, p. 160).

Para Volóchinov (2017, p. 93), “qualquer objeto da natureza, da tecnologia ou de consumo pode se tornar um signo”, desde que cumpra o papel exercido por todo signo ideológico, ou seja, o de refletir e refratar outra realidade, ser capaz de externar posicionamentos avaliativos, de manifestar um ponto de vista particular sobre a realidade, o mundo, as pessoas e sobre outras esferas ideológicas.

Todo signo ideológico é material, pois se atrela à realidade, seja ela natural ou social (VOLÓCHINOV, 2017). Contudo, a materialização do signo considerada por Volóchinov acompanha claramente a proposta de uma materialidade geral do signo, sendo esta não apenas a verbal. Eis aqui uma das brechas encontradas no pensamento bakhtiniano a partir do qual se postula uma perspectiva semiótico-filosófico-ideológica que serve “[...] de fundamento para a leitura do visual, da cultura visual, ainda que Volóchinov, *aparentemente*, não tenha se dedicado à imagem” (BRAIT, 2013, p. 46 – grifo da autora).

É semelhante ao que ocorre com a Análise Dialógica do Discurso (ADD). Não há uma indicação explícita na obra do Círculo que nos faça pensar na intenção desses autores de criarem alguma teoria ou metodologia de análise de discurso. Mas o conjunto da obra desses autores, da mesma maneira que dão suporte a uma teoria e a um método dialógico de análise de discurso (BRAIT, 2010), também enseja a emergência de um quadro teórico-metodológico que igualmente dá suporte à execução de análises da dimensão verbo-visual dos enunciados, a saber,

[...] dimensão em que tanto a linguagem verbal como a visual desempenham papel constitutivo na produção de sentidos, de efeitos de sentido, não podendo ser separadas, sob pena de amputarmos uma parte do plano de expressão e, conseqüentemente, a compreensão das formas de produção de sentido desse enunciado, uma vez que ele se dá a ver/ler, simultaneamente (BRAIT, 2013, p. 44).

As sugestões presentes para uma análise do visual em alguns textos do Círculo bakhtiniano como, por exemplo, nos capítulos “O autor e a personagem” e “O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas”, ambos do ECV, de Bakhtin (2011), são passagens em que o filósofo disserta sobre aspectos fundamentais para uma compreensão da linguagem, nas quais alista, como alguns desses fatores fundamentais, elementos como a imagem, o retrato, o autorretrato, a fotografia, fazendo-nos discernir serem as contribuições advindas do Círculo bakhtiniano melhor alocadas dentro de uma teoria da

linguagem geral, ao invés de uma teoria que dê conta apenas da linguagem verbal (BRAIT, 2013).

Especificamente, duas passagens do ECV são bem sugestivas no que se refere à noção mais dilatada de enunciado e de signo ideológico. Na primeira delas, Bakhtin fala do “texto<sup>29</sup>” concebido num sentido amplo, “como qualquer conjunto coerente de signos”, e inclui nessa categoria de texto as obras de arte (BAKHTIN, 2011, p. 307).

Nesse mesmo capítulo, alguns parágrafos à frente, o filósofo russo também pondera sobre a possibilidade de todo sistema de signos (no caso, a língua) ser traduzido para outros “sistemas de signos”, a saber, “outras linguagens” (BAKHTIN, 2011, p. 311) como a música, a obra artística, as imagens, os sons, os instrumentos físicos, a linguagem corporal, sugerindo de modo incontestado que esses elementos podem sim ser formas de construção de sentidos independentes do subsídio verbal, fazendo-nos pensar não apenas na possibilidade de *enunciados* verbo-visuais, mas até mesmo em textos multissemióticos (GONÇALVES; GONÇALVES; GUEDES, 2015).

O precedente aberto nesses textos para a inclusão do visual como enunciado, passivo de leitura e análise, é tão considerável a ponto de as contribuições do pensamento bakhtiniano terem sido reconhecidas por estudiosos da cultura visual como Alla Efimova e Lee Manovich – **Tekstura. Russian Essays on Visual Culture** (1993) – e Deborah J. Haynes – **Bakhtin and The Visual Arts** (1995) e **Bakhtin Reframed** (2013) – que se beneficiaram explicitamente da perspectiva semiótico-ideológico da linguagem desenvolvida pelo Círculo para o estudo do visual (BRAIT, 2013).

O ponto discutido nesse tópico, entretanto, não está relacionado à polarização de uma única esfera, no caso, a visual, mas à articulação não-dicotômica entre o verbal e o visual – a “verbo-visualidade” –, tendo por base o amplo legado dos estudos do Círculo, “que se oferece enquanto teoria geral [...] da linguagem” (BRAIT, 2013, p. 47). A verbo-visualidade prevê a mobilização conjunta e associada entre o elemento verbal e o visual dentro de um mesmo enunciado, mesmo que se leve em conta, a existência de gradações através das quais há a possibilidade de um enunciado inclinar-se mais para o verbal ou mais para o visual, mas sempre “[...] num único plano de expressão, numa combinação de materialidades, numa expressão material estruturada [...]” (BRAIT, 2013, p. 50).

---

<sup>29</sup> Apesar de não ser um autor que tenha se preocupado em sistematizar uma noção de texto, Bakhtin esboça em suas obras texto como evento que se dá na relação entre discursos, em enunciações específicas. Na concepção bakhtiniana, texto não é apenas a produção verbal, mas é *enunciado*, “é signo que se constitui nas fronteiras do dito e do não-dito; do verbal e do extraverbal onde se desenrola a situação comunicativa” (MACHADO, 1996).

Assim, nossa pesquisa pauta-se na intenção já anunciada de analisar o signo ideológico fé no enunciado macediano. Todavia, tais enunciados colhidos do blog oficial do bispo apresentam-se com elementos verbais e visuais combinados, numa reciprocidade que notadamente provoca efeitos conjuntos de sentido, numa espécie de “contaminação” mútua por meio da qual podemos verificar o apagamento da fronteira entre o texto escrito e a imagem sobscrita ao elemento verbal, numa relação de entranhamento e articulação constitutiva de significado.

Analisar enunciados tramados a partir das dimensões verbais e visuais, demanda do analista a responsabilidade de não ignorar o quase sempre forte diálogo mantido entre as duas dimensões. Considerar a presença de imagens como mero coadjuvante do elemento escrito ou como simples ilustração, como afirma o senso comum, compromete a compreensão das formas de produção de significados, além de ignorar as relações dialógicas como categoria fundamental na análise de enunciados verbais, visuais e verbo-visuais, pois na perspectiva bakhtiniana todo processo de construção de sentidos e efeitos de sentidos ocorre a partir da relação de diálogo e responsividade entre enunciados sejam estes de que dimensão for, revelando os “[...]diferentes tipos de interlocuções, de discursos, evidenciando relações mais ou menos tensas, entretecidas pelo face a face promovido entre o verbal e o visual [...]” (BRAIT, 2013, p. 62).

### 3.3 O BLOG COMO GÊNERO

Nesse espaço, dedicaremos algumas linhas para discutirmos o gênero blog, forma composicional derivada da mídia eletrônica (digital), criado no final da década de 90, a princípio, para servir como um meio de compartilhamento de informações. Marcuschi (2008) o descreve como pertencente aos chamados gêneros emergentes.

Uma das questões que inicialmente surgem para quem lida com o blog é sobre a sua classificação como gênero. Como descreve Miller (2012), quando um tipo de ato comunicativo adquire um nome facilmente reconhecível dentro de um contexto e de uma comunidade de falantes, é sinal de que essa ação comunicativa está operando como gênero. Isso vem acontecendo com o blog pelo menos nas últimas duas décadas.

Além disso, o interesse pelo blog deve-se ao fato de que, ao lado dos demais gêneros emergentes, está em franco desenvolvimento, manifesta características formais próprias – apesar de recordar em sua estrutura gêneros anteriores – enseja a grata chance de revisitarmos conceitos clássicos concernentes à textualidade e ainda exerce modificações na

nossa relação com a escrita e a oralidade (MARCUSCHI, 2008), haja vista que um dos aspectos desses gêneros emergentes é a junção criativa de peculiaridades dessas duas modalidades de uso da linguagem verbal, isso sem mencionar o elemento verbo-visual abundantemente utilizado nesses gêneros.

O blog é fruto da heterogeneidade das práticas discursivas da mídia digital. Comumente se define o blog como um tipo de “diário pessoal na rede” (MARCUSCHI, 2008, p. 202), uma escrita de cunho autobiográfico, nutrida de informes, às vezes, atualizados diariamente. Porém, como nos adverte Primo (2008a), não devemos enxergar o blog apenas como uma transmutação do velho diário pessoal. Dentre as várias diferenças existentes entre o blog e o diário, talvez a principal refira-se a feição mais intrapessoal deste último, tendo como único destinatário o próprio autor, contrastando com a nítida vocação do blog para o interpessoal, o grupal (2008, p. 123). O blog possui uma natureza extremamente social. Distintivamente do diário, é capaz tanto de ser pessoal como público. Seus registros podem não ser direcionados a alguém especificamente, mas, simultaneamente, são dirigidos a todo mundo (MILLER, 2012).

É salutar observamos que essas linhas iniciais apenas nos introduzem no real objetivo desse tópico, a saber, o desenvolvimento de uma conversa despida de um tom professoral. O blog analisado sem uma ênfase no aspecto técnico, sem que nos concentremos no arcabouço, nas características e nas formas de composição desse gênero, mesmo porque até os blogueiros (usuários de blogs) parecem eleger o conteúdo como o aspecto maior peso de um blog (MILLER, 2012).

Por outro lado, desviar a presente discussão do viés preceptorial não implica cogitar a irrelevância dos aspectos formais dos gêneros, mesmo porque a definição bakhtiniana – “tipos relativamente estáveis de enunciados” (BAKHTIN, 2011, p. 262) –, ao inserir o fator “estável”, sugere algo de permanente no gênero.

Ao encontro dessa reflexão está algo dito por Bakhtin a respeito dessa tal “estabilidade”:

O gênero sempre conserva os elementos imorredouros da *archaica*. É verdade que nele essa *archaica*<sup>30</sup> só se conserva graças à sua permanente renovação, vale dizer, graças à atualização. O gênero sempre é e não é o mesmo, sempre é o novo e velho ao mesmo tempo. O gênero renasce e se renova em cada nova etapa do desenvolvimento da literatura e em cada obra individual de um dado gênero. Nisso consiste a vida do gênero. Por isso, não é morta nem a *archaica* que se conserva no gênero; ela é eternamente viva, ou seja, é uma *archaica* com capacidade de renovar-

<sup>30</sup> Numa nota de rodapé exarada na obra **Problemas da Poética de Dostoievski**, explica-se o sentido de *archaica* como atrelado ao sentido etimológico grego: “antiguidade ou traços característicos e distintos dos tempos antigos” (BAKHTIN, 2015).

se. O gênero vive do presente, mas sempre recorda o seu passado, o seu começo (BAKHTIN, 2015a, p. 121).

Tão importante quanto pensar o gênero pela perspectiva do “imorredouro” é vê-lo pela ótica do “relativo”, do fluido, de algo em permanente construção e transformação, atado às práticas sociais – como já foi dito no tópico inicial deste capítulo –, como um “artefato cultural passível de ser interpretado como uma ação recorrente e significativa” (MILLER, 2012, p. 43).

Essa ênfase se destaca em Bakhtin quando este versa sobre os “gêneros do discurso”, até mesmo pela própria natureza do pensamento bakhtiniano sobre a linguagem enquanto construção via interação dialógica entre sujeitos. Bakhtin (2011) diz serem os gêneros tão múltiplos como o são os diversos campos ou esferas das atividades humanas. Nesses campos fazemos uso da língua por meio de enunciados que “refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem [...] mas, acima de tudo, por sua construção composicional” (BAKHTIN, 2011, p. 261).

Posteriormente, Bakhtin vai afirmar que no todo do enunciado concreto, tanto o conteúdo, o estilo quanto a referida construção composicional “são igualmente determinados pela especificidade de um determinado campo da comunicação” (BAKHTIN, 2011, p. 262), ou campo das atividades humanas. De modo que, apesar de cada utilização da língua por parte do falante ter sua individualidade resguardada, esse uso também se dá dentro dessas esferas de comunicação sendo, portanto, limitados e afetados composicionalmente por essas zonas sociais. Por essa razão, Bakhtin declara que em cada campo no qual se dá a utilização da língua, “tipos relativamente estáveis de enunciados”, denominados “gêneros do discurso”, (BAKHTIN, 2011, p. 262) são elaborados.

Os gêneros do discurso, portanto, associam-se à prática social, à vida em funcionamento, não ao sistema interno de uma língua simplesmente. Koch e Elias acertam ao pontuarem que “os gêneros não se definem por sua forma, mas por sua função”, pois são “práticas sociocomunicativas” (2013, p. 101), variados e dinâmicos tanto quanto às múltiplas práticas sociais nas quais estão inseridos.

É interessante observar que uma das enormes contribuições trazidas pelos gêneros emergentes foi dar aos usuários a possibilidade de mobilizar gêneros sem o constante policiamento da noção formalista que incute nos falantes a ideia de que produzir enunciados num determinado gênero equivale a permanentemente seguir um padrão formal rígido. O ciberespaço indiretamente livrou os usuários desse peso, gerando não apenas uma leveza no

ato de produzir, como também uma aproximação da perspectiva de gênero como algo fluido, ligado aos propósitos comunicativos e chave para a participação nas ações sociais de uma comunidade.

Mesmo cientes de que os blogs possuem características formais (MILLER, 2012), priorizamos, na atual discussão, olhá-los pelo viés discursivo, esforçando-nos para discernir a papel social recoberto por esse tipo de enunciado dentro da esfera discursiva analisada nessa pesquisa, no caso, o discurso neopentecostal de Edir Macedo, refletindo de igual modo na maneira como os gêneros de natureza midiática, como é o blog, são agenciam práticas no universo neopentecostal, especialmente no domínio iurdiano.

Ressaltemos que, dentre as principais denominações neopentecostais brasileiras, todas dispõem de algum aparato midiático por meio do qual propagam seus ensinamentos, fazem suas divulgações e marketing pessoal. Além da IURD, da qual falaremos mais adiante, a Igreja Internacional da Graça de Deus<sup>31</sup> (IIGD), liderada por R.R. Soares, “divulga sua mensagem, imagem e líder principal através de um forte investimento em televisão e programas de rádio (BLEDSOE, 2012, p. 47). Além desses meios, a IIGD também dispõe de um site oficial – ongrace.com – para reflexões do bispo R.R. Soares, pedidos de oração, divulgação e propaganda de seus produtos – cursos teológicos, de música, de idiomas e de gestão eclesiástica – informações sobre a instituição e divulgação de notícias referentes à denominação.

Outras importantes denominações neopentecostais como a Comunidade Sara Nossa Terra (CSNT)<sup>32</sup>, dos bispos Robson Rodovalho e Maria Lúcia Rodovalho, a Igreja Apostólica Renascer em Cristo (Iarc)<sup>33</sup>, dos bispos Estevam e Sônia Hernandes, ambas compostas de fieis de classe média e alta (2012) e a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD)<sup>34</sup>, liderada por Valdemiro Santiago, dispõem de diversas estações de rádio, sites oficiais na internet, canais de TV (Iarc e IMPD) e gravadoras (Iarc).

De todas as denominações neopentecostais, a IURD certamente é a que dispõe de maior aparato midiático, desfrutando de cobertura de rádio em mais de 75% do território

---

<sup>31</sup> Igreja neopentecostal brasileira, instituída no dia 09 de junho de 1980 por Romildo Ribeiro Soares, mais conhecido como R. R. Soares.

<sup>32</sup> Comunidade cristã neopentecostal fundada em 1992, em Brasília, pelo casal de bispos Robson Rodovalho e Maria Lúcia Rodovalho. Estima-se que essa denominação tenha em torno de 100 mil membros, quase 1000 pastores e mais de 300 templos espalhados pelo país (BLEDSOE, 2012).

<sup>33</sup> Igreja evangélica neopentecostal fundada em São Paulo, em 1986, pelo também casal de pastores Estevam Hernandes e Sônia Hernandes. Só na cidade de São Paulo, a denominação possui cerca de 50 mil seguidores, além de outros milhares espalhados pelo país (2012). Por muitos anos, o jogador Kaká e sua ex-esposa, Carol Celico, foram membros e contribuintes dessa denominação.

<sup>34</sup> Fundada na cidade de Sorocaba-SP, pelo ex-líder da IURD Valdemiro Santiago, em 1998, é uma das igrejas neopentecostais que mais tem se expandido nesses últimos anos.

nacional, desenvolvendo mais de 240 horas semanais de programação televisiva diariamente e ainda detendo um jornal próprio – a Folha Universal (FU) – com impressão semanal de cerca de 2,3 milhões de cópias, para distribuição nas suas filiais de todo o Brasil. O líder da denominação, Edir Macedo, é “o dono majoritário da segunda maior empresa de televisão, Rede Record, que vale cerca de 2 bilhões de dólares (TAVOLARO 2007, p. 244-245 *apud* BLEDSOE, 2012, p. 52).

A IURD faz uso da mídia como forma de autopromoção institucional, de expansão numérica e para gerar nos fiéis a sensação de onipresença social (2012). Para isso, conta com grandes mecanismos midiáticos como rádio, TV, site oficial, editoras e a FU, considerada por alguns estudiosos “o maior trunfo da IURD” (CAMPOS, 1997, p. 363). Decerto nenhuma denominação brasileira se adaptou tão bem ao uso de novas tecnologias e meios midiáticos do que a IURD (TORRES; ROSSETI, 2013).

Além desses meios de comunicação mais consagrados, a IURD também possui outro importante veículo de transmissão de conteúdos: o blog oficial do bispo Macedo. Como já foi discutido, o blog não se resume a um “diário eletrônico”. Em alguns casos pode até conter textos de tom mais autobiográfico, dividindo espaços com outros tipos de enunciados verbais e verbo-visuais.

Até pela sua diversidade tipológica, admitindo classificações pelo conteúdo exarado, pela área de atuação e também pela finalidade social (PRIMO, 2008b) – o blog disponibiliza diversos conteúdos aos leitores como matérias jornalísticas, divulgação de eventos, entrevistas, informações, artigos, indicação de material bibliográfico, testemunhos, artigos etc., claramente a serviço de determinados posicionamentos ideológicos, visões de mundo e práticas sociais.

Ao invés de ser apenas veículo de inofensivas impressões pessoais, o blog é um relevante veículo de valorações a respeito de religião, esporte, política, educação, economia, ética, direitos humanos, valores morais, liberdade, democracia e do mundo de uma maneira geral, constituindo-se numa maneira leve e mais aceitável de formalizar, não o posicionamento de um indivíduo, mas delimitados discursos, modelos de ação comunicativa e avaliação social pertencentes a um domínio discursivo<sup>35</sup> (MARCUSCHI, 2008, p. 194).

---

<sup>35</sup> O conceito de domínio discursivo diz respeito a “uma esfera da vida social ou institucional (religiosa, jurídica, jornalística, pedagógica, política, industrial, militar, familiar, jurídica etc.) na qual se dão práticas que organizam formas de comunicação e respectivas estratégias de compreensão” (MARCUSCHI, 2008). Para Marcuschi, os textos estão sempre situados nesses “domínios”, que produzem “modelos de ação comunicativa que se estabilizam e se transmitem de geração para geração [...]” (2008).

O reconhecido grau de flexibilidade do blog, fatalmente cede mais espaços para o “relativo” do que para o “estável” – aqui evocando a clássica definição bakhtiniana para gêneros do discurso; a característica leveza e espontaneidade dos textos produzidos nesse gênero, pode se tornar uma forte estratégia de monologização e apagamento de vozes do no discurso, numa evidente tentativa de ocultar as relações dialógicas mantidas com outros enunciados bem como a assunção de certos posicionamentos ideológicos. Um modo de despistar a presença da alteridade no discurso, fingindo que o diálogo silenciou.

Apesar de ocorrer também nos outros aparatos midiáticos, o blog, gênero que além de mover a dimensão verbo-visual, possibilita uma relação entre a linguagem oral e a escrita (ARAÚJO e PINTO, 2011), cumpre adequadamente a estratégia de boa parte das lideranças neopentecostais que, inconformadas com o mero contato face a face, amplificam “o domínio sobre os principais meios de comunicação, fazendo deles verdadeiros púlpitos desterritorializados” (TORRES; ROSSETI, 2013).

A relação do blog com a figura do bispo Edir Macedo, por exemplo, compreende-se quando associada à estratégia de transformar esses mecanismos tecnológicos e midiáticos em genuínas munições simbólicas que tornam, tanto a IURD como o seu discurso, “divinal” e “onipresente” (TORRES; ROSSETI, 2013). A própria organização do blog do bispo – “início”, “biografia”, “imagens”, “palavra amiga”, “vídeos” e “livros” – confirma a pretensão discursiva de construir, organizar e distribuir símbolos, pois “não estamos em um universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte, a religião são partes desse universo (CASSINER, 2005, p. 48 apud TORRES; ROSSETI, 2013).

A investigação do blog macediano indubitavelmente nos conduz a refletirmos sobre a relação entre mídia e religião ou, como nos diz Martino (2016), sobre o processo de “mídiação da religião” através da qual é proporcionada às pessoas a vivência de experiências religiosas nos ambientes midiáticos. Essa mídiação

é uma característica de várias igrejas e grupos religiosos, nas quais práticas e modos de vivência da religião são alterados, repensados no contexto de uma sociedade na qual várias atividades cotidianas, de relacionamentos familiares a questões profissionais, acontecem no ambiente digital e fora dele. Talvez não seja errado afirmar, ao menos no caso brasileiro, que algumas denominações religiosas têm nas mídias mais do que um aliado na divulgação de uma mensagem, mas quase sua razão de ser (Idem, p. 34).

O blog, assim como outros aparatos utilizados, são algumas das formas encontradas por muitas agremiações religiosas de não se desligarem do contexto no qual estão inseridas e de fazerem com que sua mensagem chegue aos seus destinatários. Eis a razão de podermos pensar o blog do bispo Macedo, bem como os demais mecanismos midiáticos

utilizados por ele e pela IURD, como uma maneira de despertar o interesse das pessoas de frequentarem as suas reuniões, estratégia eficaz no que se refere ao “suprimento estável de participantes que cruzam as portas das igrejas afiliadas” (BLEDSOE, 2012, p. 103).

No contexto do que estamos discutindo, o blog do bispo representa bem o que Campos chamou de “uma vitrine do templo, a antessala de um lugar, onde se promove a satisfação de desejos e necessidades ou seja, milagres, curas libertação e prosperidade para todos” (CAMPOS 1997, p. 470 *apud* 2012, p. 103), isso, caso decidam entrar na IURD mais próxima.

O blog macediano gera de igual maneira grande expectativa nos leitores, expectativa que só pode ser satisfeita indo a um templo iurdiano, que acaba por se tornar o único espaço no qual se pode desfrutar plenamente de todas as coisas divulgadas no blog.

Na seção seguinte, vamos nos aproximar um pouco mais do objeto de estudo da presente pesquisa, a saber, do discurso neopentecostal macediano, pois daremos atenção ao segmento cristão-evangélico brasileiro, mais especificamente, ao protestantismo histórico, ao pentecostalismo e suas formações, ao neopenetcostalismo e à “tríade neopentecostal”: o bispo Edir Macedo, a IURD e a teologia da prosperidade.

#### 4 A EXPRESSÃO RELIGIOSA NEOPENTECOSTAL BRASILEIRA

*“O coração é uma perpétua fábrica de ídolos”*

(João Calvino)

*“A heresia não é um erro de entendimento, é um erro de vontade”*

(Jeremy Taylor)

Numa interessante discussão crítica feita por Jan Blommaert sobre a maneira como a Análise do Discurso Crítica (ADC) e a Análise da Conversação (AC) lidam com o aspecto contextual em suas pesquisas e análises, o linguista belga, além de mencionar o que julgou ser uma concepção insuficiente, limitada e até tendenciosa de contexto, trabalhada em algumas dessas tendências críticas de análise do discurso (2008, p. 92), aduz também a um suposto esquecimento por parte dessas linhas de pesquisa e análise do que ele chamou de “história dos dados discursivos” (2008, p. 110).

Segundo Blommaert, para se fazer análise de discurso é imprescindível que o analista leve em consideração a “situacionalidade dos dados”, ou seja, “o tempo, o lugar e a ocasião em que os dados são obtidos” (BLOMMAERT, 2008), pois a forma e o momento como esses dados se apresentam ao pesquisador tem forte incidência sobre a leitura que o pesquisador faz desses dados.

Mesmo ciente de que o contexto da discussão de Blommaert atrela-se à pesquisa sociolinguística e etnográfica, entendemos que pensar nas razões de investigarmos um determinado objeto, dentro de uma ocasião específica, é extremamente valioso, pois diretamente “aponta para a situacionalidade social de nossa pesquisa” (BLOMMAERT, 2008) e para as condições sócio-históricas dos enunciados que pretendemos investigar e colocar sob análise.

Investigar a linguagem dentro do panorama teórico vislumbrado pelo que atualmente chamamos de Linguística Aplicada (LA), ou seja, uma ciência tipicamente social (LOPES, 1996, p. 20), preocupada com a linguagem, mas também absorva nas práticas sociais, é assumir como investigação linguística algo que se amarra totalmente com a análise do social, que deságua na investigação do contexto e da situação da qual essa linguagem é parte constituinte e constitutiva.

Tematizar a linguagem é tematizar, simultaneamente, o lugar societal no qual ela se insere, porque os sentidos e os significados não se originam da interioridade de algum sistema linguístico e nem da interioridade de alguma subjetividade “adâmica”, mas emerge de

situações concretas de uso da língua na qual são mobilizadas regras e convenções de um contexto determinado. Está com a razão Oliveira (2015, p. 166) quando diz que o sujeito tem o seu dizer compreensível só no exato momento em que se discerne o processo social e as condições de possibilidade das ações simbólicas produzidas por esse sujeito, o que faz da sua linguagem parte integrada à organização institucional e à forma de sociabilidade na qual este sujeito está inserido – “que é a raiz de seu comportamento no mundo”.

O presente capítulo vai exatamente ao encontro dessas condições de possibilidade dos enunciados que pretendemos investigar nessa pesquisa, pois, ao propormos um espaço de discussão do movimento neopentecostal brasileiro, estamos, além de esclarecendo um assunto caro à nossa investigação, também buscando entender um fenômeno e uma expressão religiosa que é uma importante condição de produção e de compreensão do discurso macediano, pois todo enunciado está visceralmente atado às condições de enunciação de maneira que “certas coisas podem apenas ser ditas em certos momentos, sob certas condições”, como nos diz Blommaert (2008, p. 111).

A organização deste capítulo norteia-se, portanto, pelo que entendemos ter sido, historicamente, a sequência (nada linear) seguida dentro do movimento evangélico brasileiro, desde a chegada das primeiras igrejas protestantes (herdeiras da Reforma), no século XIX, até o despontar do neopentecostalismo no final da década de 70, do século anterior.

Essa é uma das razões que justifica iniciarmos esboçando uma discussão sobre o protestantismo histórico brasileiro, considerado o primeiro “pouso” da *fé* cristã protestante em solo nacional, ainda que esse assunto não seja diretamente objeto da nossa investigação. Entender, porém, a inserção desse ramo do cristianismo é importante, pois o surgimento do pentecostalismo e, posteriormente, do neopentecostalismo, se deu nesse filão religioso.

Os dois tópicos seguintes versam sobre o pentecostalismo e sobre a eclosão do movimento neopentecostal brasileiro. Após essa discussão, finalizamos o capítulo reservando três momentos em que falaremos diretamente do “Círculo macediano”: a IURD, o próprio bispo Macedo e a teologia da prosperidade, “círculo” que representa diretamente as condições de possibilidade dos enunciados em análise nessa pesquisa.

#### 4.1 O PROTESTANTISMO HISTÓRICO BRASILEIRO

Iniciar um capítulo cuja proposta é discutir o neopentecostalismo, falando do protestantismo histórico brasileiro talvez não produza regozijo em algumas pessoas. Certamente, o possível desagrado se deve às disparidades existentes entre ambos os

segmentos, o que faz com que muitos estudiosos estabeleçam uma considerável diferença entre um e outro (MARIANO, 1999; ALENCAR, 2005; MENDONÇA, 2005; ROMEIRO, 2005; 2007; KIVITZ, 2006; GONDIM, 2006; LOPES, 2008)<sup>36</sup>, quase que num movimento de total dissociação (ROMEIRO, 2005; 2007; LOPES, 2008).

Além disso, atrelar o tópico “protestantismo histórico brasileiro” num espaço, em tese, reservado à discussão sobre o neopentecostalismo pode repercutir como uma sugestão a algum tipo de convergência entre essas duas manifestações da *fé* cristã no Brasil.

O desenrolar do capítulo, entretanto, porá termo à suposição.

Inegavelmente, mesmo a contragosto de alguns, o protestantismo histórico brasileiro indiretamente foi o lugar do qual partiram muitas das lideranças responsáveis pelas fragmentações denominacionais surgidas, posteriormente à chegada protestante no nosso país, no século XIX, fato gerador de inúmeros grupos autóctones e independentes, com desembocaduras no movimento pentecostal clássico<sup>37</sup>. Só a título de informação, as duas maiores referências do pentecostalismo clássico brasileiro – Igreja Congregação Cristã no Brasil e Igreja Assembléia de Deus – foram fundadas por missionários provenientes de igrejas protestantes: a primeira, por um italiano ex-membro da Igreja Presbiteriana Italiana, Luigi Francescon (1866 – 1964); a segunda, por dois batistas de origem: Daniel Berg (1885 – 1963) e Gunnar Vingren (1879 – 1933) (MATOS, 2011).

Ribeiro (2007, p. 122) afirma ter sido a “crescente divisão de denominações” do protestantismo brasileiro resultado das aceleradas mudanças sociais e políticas ocorridas no Brasil, na primeira metade do século XX. Dessas “divisões” surgem, segundo o autor, “os movimentos pentecostais que se tornam um ponto de desentendimento entre as denominações tradicionais já existentes” (RIBEIRO, 2007, p. 122).

Com essa afirmação, não estamos, todavia, ingenuamente justapondo protestantismo histórico e pentecostalismo como se estivessem harmonicamente conectados ou como se o pentecostalismo tivesse sido o desdobramento histórico natural do

---

<sup>36</sup> Alguns dos autores e textos aqui mencionados não tratam diretamente do neopentecostalismo, nem se debruçam em traçar um paralelo explícito deste com o protestantismo tradicional ou histórico. Por outro lado, quando falam da nova feição da igreja evangélica, das mudanças por que esta passa, da transformação da igreja evangélica em negócio, da teologia da prosperidade, da necessidade de “outra espiritualidade” (KIVITZ, 2006) ou quando falam sobre “os novos crentes brasileiros” (GONDIM, 2006), do “gospel protestante” (ALENCAR, 2005), claramente apontam para os caracteres ligados ao neopentecostalismo e, implicitamente, tomam o protestantismo histórico como paradigma a partir do qual a nova configuração do movimento evangélico deve ser analisado.

<sup>37</sup> A designação “pentecostalismo clássico” refere-se às igrejas representantes do nascedouro do pentecostalismo no Brasil como a Congregação Cristã no Brasil e a Assembléia de Deus.

protestantismo histórico que aqui se inseriu. Apenas estamos constatando, como assinala Freston (1993), algo da natureza do protestantismo:

Se no mundo católico todos os caminhos levam à Roma, no mundo protestante muitos terminam onde começam: em algum morro carioca ou subúrbio paulista. Rompendo com a unidade em torno do Bispo de Roma, o protestantismo estabeleceu a bíblia como instância máxima. Essa estrutura deu ao protestantismo uma alta propensão ao cisma. Questões teológicas não explicam a grande maioria dos cismas, e sim, fatores organizacionais e sociais. O divisionismo protestante no Brasil iniciou-se com os missionários, fincou o pé na tradição brasileira de catolicismo leigo e terreiros concorrentes, e alimenta-se agora da enorme expansão de um público religioso flutuante. A tendência ao cisma, manifestada sobretudo no pentecostalismo, é funcional nesse contexto. [...] O mundo protestante, então, contém uma imensa diversidade organizacional, teológica, litúrgica e política. Qualquer dissidente pode fundar uma igreja nova, sem sair do mundo evangélico (FRESTON, 1993, p. 35-36).

A grande verdade é que falar de um “protestantismo brasileiro” *lato sensu* – abrangendo, nesse caso, não apenas o protestantismo histórico<sup>38</sup>, mas todas as igrejas evangélicas brasileiras, a saber, históricas, pentecostais e neopentecostais – é reconhecidamente um vultoso desafio. Some-se à discreta disponibilidade de fontes de pesquisa sobre o protestantismo, comparando-se ao catolicismo, os movimentos messiânicos e os cultos afro-brasileiros (RIBEIRO, 2007), a diversidade de *vozes* e acentos ideológicos carregados pelo signo “protestante”, resultado de complexas relações históricas, sociais, ideológicas e políticas que circundaram a construção dessa noção.

Um ligeiro vislumbre dessa dificuldade de dizer o que vem a ser “protestante” ou “não-protestante”, ou o que seria um “protestantismo brasileiro”, pode ser alcançado quando observamos, ainda que superficialmente, as disparidades institucionais, teológicas e éticas existentes entre o que nós, brasileiros, chamamos de protestantismo e o protestantismo experimentado em outras partes do mundo. Isso porque, mesmo tendo sido o protestantismo brasileiro uma espécie de “ponta-de-linha” do protestantismo norte-americano (do qual deriva)<sup>39</sup>, fatores de ordem sócio-histórica se responsabilizaram por matizar o nosso protestantismo com cores específicas, “até certo ponto negador de seus modelos históricos ligados ao liberalismo<sup>40</sup> e à modernidade [...]”, como verificou Mendonça (1995, p. 17-18).

<sup>38</sup> O que chamamos aqui de “protestantismo histórico” refere-se às igrejas herdeiras da Reforma Protestante, representadas, especialmente, pelas igrejas presbiterianas, congregacionais, luteranas, batistas e metodistas (MENDONÇA, 1995).

<sup>39</sup> A única exceção, apontada por Mendonça (2004), seria o congregacionalismo que aportou no Brasil em 1855, a partir dos esforços de um missionário autônomo escocês chamado Robert Kalley (1809 – 1888), que veio a fundar, inclusive, uma igreja – Igreja Evangélica Fluminense –, ainda em 1858.

<sup>40</sup> Movimento surgido no século XIX, de dentro do protestantismo, cuja proposta central era revisar a teologia cristã tradicional à luz do conhecimento moderno. O compromisso liberal, desde seu início, era estender pontes na intenção de preencher uma suposta lacuna existente entre a fé cristã e o mundo moderno (MCGRATH, 2005).

Acrescente-se a esse fato outro ainda muito agregador de embaraços, a saber, a própria maneira de lidar com o termo “protestantismo”. Nos estudos que versam sobre o assunto, há uma clara imprecisão especialmente quando tomamos por referência outro termo não menos confuso: o “evangelicalismo”<sup>41</sup>, de onde se origina o conhecido adjetivo “evangélico”<sup>42</sup>. Seriam os dois sinônimos? Manteriam apenas aproximações semânticas?

Freston (1993) serve-se desses dois termos como semanticamente equivalentes, mas nos alerta sobre a possibilidade de que, para alguns pesquisadores, “protestante” e “evangélico” assumam efeitos distintos de sentido. Mendonça (1989, p. 42 *apud* FRESTON, 1993, p. 1), por exemplo, afirma ser a expressão “evangélico” a preferida dos membros das igrejas evangélicas ou dos estudiosos comprometidos com essas instituições; enquanto isso, o termo “protestante”, segundo o pesquisador, tem a preferência de historiadores e sociólogos que estudam o assunto sem vínculo ou comprometimento com as igrejas evangélicas.

Basicamente, duas acepções semântico-discursivas são bastante consagradas: “protestantismo”, tomado num sentido genérico, sinônimo de “movimento evangélico” ou “evangelical”<sup>43</sup>, composto por pessoas e denominações que professam confiança na credibilidade das Escrituras e testemunham uma experiência pessoal de confissão e fé em Deus (ALENCAR, 2005; GONDIM, 2010); a segunda acepção não menos prestigiada é associar a palavra “protestantismo” ao “protestantismo histórico” (FRESTON, 1993; MARIANO, 1999; ROMEIRO, 2005) ou “cristianismo histórico” (LOPES, 2008), designando os grupos ou as principais denominações oriundas da Reforma Protestante como presbiterianas, luteranas, congregacionais, batistas<sup>44</sup> e metodistas, que vieram dos Estados Unidos para o Brasil, a partir do século XIX (MENDONÇA, 1995).

---

<sup>41</sup> O “evangelicalismo” surgiu do interior da igreja da Inglaterra, no séc. XVIII, a partir da influência luterana, calvinista e também dos irmãos John Wesley e Charles Wesley. Suas características mais marcantes eram um forte apego à bíblia como Palavra de Deus, a fé confessional, disciplina pessoal, amor aos mais necessitados, acentuada espiritualidade, preocupação evangelística e denúncia contra a decadência moral e dos costumes daquela época (CAVALCANTI, 1998).

<sup>42</sup> Originalmente, a palavra “evangélico” apareceu no séc. XVI, designando os escritores católicos desejosos de um retorno às doutrinas e práticas bíblicas, em detrimento daquelas associadas à parte final do período medieval (MCGRATH, 2005).

<sup>43</sup> Designação nascida nos EUA, do final da década de 40, usada para identificar os cristãos que queriam se distanciar do radicalismo do movimento fundamentalista norte-americano do início do século XX (GONDIM, 2010).

<sup>44</sup> Há uma polêmica em torno da origem dos “batistas”, pois, para uns, também chamados de “batistas particulares” (SILAS, 2018), os batistas são provenientes da Reforma Protestante, tendo se originado com Henry Jacob, nada tendo em comum com os “anabatistas” (movimento de reformadores cristãos mais radicais que propunha, dentre outras coisas, a total separação entre a Igreja e o Estado, a ineficácia do batismo infantil e que os cristãos não deviam pegar em armas [GONZALEZ, 1995]). Para outros, denominados “batistas gerais”, os “batistas” tem sim ligação com o movimento anabatista, tendo se originado com John Smith e Thomas Hewly, sendo, pois, anterior à Reforma (SILAS, 2018).

Há autores que investem mesmo numa diferenciação entre “protestante” e “evangélico”. Alves (2005) relata ter havido identificação entre esses termos, na época da inserção do protestantismo no Brasil. Segundo o autor, “os protestantes se denominavam ‘evangélicos’ para se distinguirem dos ‘papistas’”, de modo que ser evangélico significava ser protestante (2005, p. 12), bem diferente do que ocorre atualmente, pois, conforme Alves, “os grupos conhecidos como evangélicos nenhuma relação tem com o protestantismo clássico” (2005, p. 12).

Claramente, Alves faz uma separação entre as igrejas que aqui se estabeleceram no séc. XIX, com evidente vínculo com a Reforma Protestante, às quais atribui a classificação de “protestantismo clássico”, e as igrejas independentes, que surgiram posteriormente, sobretudo atreladas ao pentecostalismo e principalmente ao neopentecostalismo, às quais o autor designa como “grupos ‘evangélicos’ de hoje” (2005, p. 12).

Para fins de esclarecimentos, neste espaço, chamamos de “protestantismo histórico brasileiro” a forma de protestantismo com traços de familiaridade com o “protestantismo clássico”, para tomar de empréstimo a expressão de Alves (2005)<sup>45</sup>. São protestantes históricas, portanto, as igrejas plantadas no Brasil, a começar do século XIX, originárias das missões norte-americanas, que se identificam como propagadoras de uma teologia cristã ortodoxa<sup>46</sup>, comprometidas com o princípio *ecclesia reformata, ecclesia semper reformanda* – “a igreja reformada deve ser sempre a igreja que está constantemente se reformando” (MCGRATH, 2005) –, detentoras de uma visão de mundo, da realidade e da história (ALVES, 2005), que reconhecem a importância da formação superior dos seus líderes, enalcedoras do estudo e da reflexão intelectual; igrejas que representam, em suas raízes, um protestantismo pensante, erudito, promotor da modernidade e da ciência.

---

<sup>45</sup> Tomar de empréstimo não significa manifestar uma atitude de total concordância com o desenho feito por Alves (2005) do protestantismo. Reconhecemos a importância da referida obra dentro dos estudos sobre o tema, mas entendemos, assim como Mariano (1999), que a virulência das críticas exaradas nesta obra de Rubem Alves se deve também a um tipo de “acerto de contas” deste autor com o seu passado religioso.

<sup>46</sup> A teologia ortodoxa está associada ao ensino ou doutrina bíblica correta, algo relacionado à própria etimologia da palavra: “orthos”- “certo”, “direito”; “doxa”-“opinião”, “doutrina”. Apesar desta palavra não aparecer nas escrituras, seu sentido está implícito em algumas passagens das epístolas paulinas como em Gálatas 2.14, 1Timóteo 1.3 e 1Timóteo 6.3, nas quais o apóstolo Paulo exorta a seus leitores a que não procedam e nem ensinem “outra doutrina”, ou que estejam em desacordo com os ensinamentos (doutrina) do Senhor Jesus Cristo (1 Tm 6.3). A palavra “ortodoxia”, como estando atrelada ao ensino correto da doutrina bíblica, ganha força a partir do IV século da era cristã, com a elaboração dos credos ecumênicos (Concílio de Nicéia – 325; Constantinopla – 381; Éfeso – 431; Calcedônia – 451) e com o reconhecimento da inspiração divina dos livros das escrituras (“cânon das escrituras”), fato ocorrido no Terceiro Sínodo de Cartago, em 397 d.C, de maneira que tudo aquilo que estivesse de conformidade com esse padrão era considerado “ortodoxo”, e o que não estivesse, seria tido como “heterodoxo” (COSTA, 1998).

Sobretudo, igrejas que “contém em seus símbolos de fé os paradigmas fundamentais propostos por Martinho Lutero e Calvino” (MENDONÇA, 2007, p. 163).<sup>47</sup>

Para entendermos a formação protestante no Brasil, necessitamos segmentar alguns momentos históricos dessa inserção. Se a ideia for mencionar a primeira presença protestante em solo nacional, por sugestão de Mendonça (2004), talvez devêssemos recuar até 1545, quando, segundo o pesquisador, deu-se a primeira aparição protestante no cenário brasileiro. Esse recuo, porém, não nulifica a regra geral de validar como o início da história do protestantismo brasileiro somente a partir da mudança da sede do Reino Português para o Rio de Janeiro, no período pré-independência (MENDONÇA, 2004, p. 50).

Didaticamente, Mendonça divide a história da inserção protestante em território brasileiro em três momentos bem demarcados: o protestantismo de invasão, o protestantismo de imigração e o protestantismo de missão (MENDONÇA, 2004)<sup>48</sup>.

O protestantismo do primeiro tipo delineia não uma inserção protestante propriamente dita, mas uma forma de contato temporário mantido pelos invasores no Brasil colônia, sem grandes desdobramentos para a história subsequente desse segmento cristão no país. Essa “invasão” foi executada pelos franceses e, posteriormente, pelos holandeses.

Os franceses foram os responsáveis pela aventura da “França Antártica”, um tipo de efêmera colônia fincada no Rio de Janeiro, no século XVI, carente de qualquer projeto de implantação de igrejas da Reforma no país. O “sonho francês” acabou frustrado em 1567, em decorrência da expulsão dos franceses do Brasil, sem que tivessem estabelecido qualquer tipo de estrutura religiosa duradoura no território brasileiro.

Os holandeses, movidos menos por interesses religiosos e mais por benefícios comerciais, representam a segunda tentativa do protestantismo de invasão, só que desta vez, no Nordeste, mais precisamente, Olinda, Pernambuco. Nesta ocasião, entretanto, houve um legado deixado pelos “invasores” holandeses, pois organizaram o culto reformado no Nordeste, na mesma linha eclesiástica européia formal, além de empreenderem melhorias no Recife e uma “significativa herança reformada entre os indígenas” (MENDONÇA, 2004, p. 50).

---

<sup>47</sup> Apenas como nota de esclarecimento e informação, Mariano (2010) elenca entre as igrejas da “terceira onda” do movimento pentecostal as chamadas “históricas renovadas”, a saber, igrejas originariamente protestantes históricas e tradicionais, mas que adotam teologia pentecostal. Conforme o pesquisador, genealogicamente e cronologicamente as “renovadas” antecedem as neopentecostais.

<sup>48</sup> As categorias “protestantismo de imigração” e “protestantismo de conversão” ou missão já tinham sido cunhadas pelo pesquisador Cândido Procópio Ferreira de Camargo no clássico **Católicos, Protestantes e Espíritas**, de 1973.

O protestantismo de imigração foi um dos resultados do “Tratado de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação”, estabelecido entre Portugal e a Inglaterra, por meio do qual era dado acesso aos ingleses e às suas mercadorias nos portos brasileiros. Com essa medida, passou a ser constante a presença de protestantes no Brasil, de modo que já em 1820 os britânicos puderam até celebrar cultos protestantes em língua inglesa, desde que não fizessem proselitismo (MENDONÇA, 2004).

Posteriormente, muitos imigrantes alemães e suíços começaram a chegar e a se espalhar para várias províncias da colônia, fundando igrejas do segmento luterano, apesar de muitos desses imigrantes serem calvinistas. De acordo com Mendonça (2005, p. 52), “essas comunidades sobreviveram até 1886 com pastores improvisados”, ano em que “começaram a receber pastores da Alemanha e a partir daí foram surgindo várias organizações luteranas [...]”.

O protestantismo de missão esteve atrelado às ações missionárias perpetradas pelos cristãos protestantes norte-americanos. Além do processo de anúncio da mensagem cristã, os missionários que aqui chegaram fizeram uso do método da *colportagem* ou distribuição de bíblias, no intuito de gerar um tipo de pré-disposição à aceitação do protestantismo por parte daqueles que recebiam esses exemplares, pois poderiam ter acesso a um conhecimento prévio da mensagem bíblica. O fato é que “a distribuição de bíblias independente da pregação formal sempre foi uma das armas da propaganda protestante, uma vez que parte do pressuposto de que sua simples leitura conduz à conversão dos indivíduos à fé reformada<sup>49</sup>” (MENDONÇA, 2005, p. 54).

O resultado desse esforço missionário foi a implantação concreta do protestantismo no Brasil, de maneira que, já na década de 30, do século XX, como observa Mendonça, o espaço religioso do protestantismo histórico haver sido completamente configurado (MENDONÇA, 2005). Nessa época, escolas, faculdades e seminários já tinham sido fundados pelos protestantes como forma de atender às demandas internas – preparação mais adequada de pastores – e externas – melhor representação objetiva diante da sociedade (MENDONÇA, 2005). Além disso, pela sua vocação intelectual, não demorou muito para que o protestantismo legasse à sociedade brasileira, afora grandes universidades como a Mackenzie, referências como o gramático Eduardo Carlos Pereira (1855 – 1923), o gramático e romancista Otoniel de Campos Mota (1878 – 1951), como também o romancista e integrante da Academia Brasileira de Letras, Orígenes Lessa (1903 – 1986), sem contar outras

---

<sup>49</sup> Outra maneira de se referir à fé protestante histórica, sobretudo, de base calvinista.

benfeitorias como a introdução do basquete no Brasil e da celebração do Dia das Mães para ser uma das comemorações que integrasse o nosso calendário (MENDONÇA, 2005).

Embora as igrejas ligadas ao protestantismo histórico no Brasil tenham recuado um pouco, desde a década de 60, como apontam algumas pesquisas (MARIANO, 1999; MENDONÇA, 2005), seu discurso e sua influência ainda se fazem sentir, especialmente em redutos acadêmicos, educacionais ou onde se priorize a intelectualidade. Embora arrefecendo em número de membros, o protestantismo histórico possui e faz sentir sua influência através de quatro grandes universidades – a Universidade Mackenzie/SP, vinculada à Igreja Presbiteriana do Brasil; a Universidade UMSP, S. Bernardo do Campo/SP, vinculada à Igreja Metodista; a UNIMEMP, Piracicaba/SP, também vinculada à Metodista; além da Universidade Luterana de Canoas, RS, ligada à Igreja Luterana Missouri –, sem mencionar as inúmeras instituições de ensino superior espalhadas pelo Brasil.

A opção de falar do protestantismo histórico é certamente uma maneira de reconhecermos a presença de um discurso cristão clássico em território nacional, em meio à diversidade e à dispersão discursiva das igrejas atuais, principalmente aquelas de perfil neopentecostal. Nossa proposta, afora evocar uma forma de cristianismo brasileiro, herdeiro da Reforma Protestante, cuja teologia, ética, eclesiologia<sup>50</sup> e formas de ação no mundo se identificam profundamente com este movimento histórico, é desacreditar ser o discurso do protestantismo histórico totalmente estranho ao discurso neopentecostal, como se as significações e as formas de construção de sentidos do protestantismo não tivessem qualquer influência no enunciado neopentecostal.

Creemos na urgente necessidade de considerar o protestantismo histórico nessa pesquisa por entendermos ser ele um interlocutor polêmico do discurso do bispo Macedo, com o qual o enunciado macediano implicitamente e explicitamente entabula relações dialógicas, sendo, portanto, uma relevante parte constitutiva dos significados que emergem na articulação discursiva verbo-visual do bispo, em seu blog oficial.

O intercâmbio implícito e explícito mantido no enunciado do bispo com o discurso do protestantismo histórico nos fez perceber que para se chegar aos sentidos (tema) do signo ideológico fé que emergem do enunciado macediano, tínhamos que separar esse espaço no qual pudéssemos verificar, ainda que superficialmente, a história e algumas das feições desse importante interlocutor do enunciado do bispo Macedo e também do neopentecostalismo, de uma maneira geral.

---

<sup>50</sup> Ramo da teologia cristã que trata da doutrina da igreja: sua fundação, natureza, existência, estrutura, função e propósito.

Falemos agora um pouco sobre o fenômeno do qual diretamente se originou o neopentecostalismo: o pentecostalismo e suas formações.

#### 4.2 O PENTECOSTALISMO<sup>51</sup> E SUAS FORMAÇÕES

O século XX assistiu a um fenômeno de renovação carismática<sup>52</sup> ocorrido entre cristãos protestantes, inicialmente nos EUA e, posteriormente, em todo o mundo, que ficou conhecido como “movimento pentecostal” ou simplesmente “pentecostalismo”. O pentecostalismo é na verdade um movimento que desde suas origens, no limiar dos anos de 1900, reivindica para si a prerrogativa de ter recuperado algo que, segundo os pentecostais, sempre foi um desejo divino, manifesto nas escrituras, a saber, a busca pelo poder de Deus e pelo revestimento espiritual prometido por Cristo, registrado no livro de Atos: “Mas receberão poder quando o Espírito Santo descer sobre vocês, e serão minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Atos 1.8).

É consensual admitir o surgimento do movimento pentecostal moderno como um dos acontecimentos mais impactantes do século XX, podendo ser catalogado entre os mais importantes fenômenos religiosos do século anterior, sobretudo, quando pensamos no notório crescimento de um movimento cujo nascimento se confunde com a experiência individual de “batismo no Espírito Santo”<sup>53</sup>, vivenciada por algumas pessoas, desde 1850, em várias partes do mundo (MENZIES; MENZIES, 2002). Há, contudo, estudiosos que se arriscam a afirmar que a experiência desse revestimento ou batismo no Espírito Santo remonta aos primeiros séculos da história da Igreja cristã (FILHO, 2001).

Apesar da existência dessas experiências anteriores de revestimento espiritual, foi o batismo no Espírito Santo de uma americana chamada Agnes Ozman, de Topeka, Kansas, EUA, em 1901, aluna da escola bíblico-teológica Charles F. Parham’s Bethel College, que

<sup>51</sup> A expressão pentecostal, em geral, refere-se aos acontecimentos narrados em Atos dos Apóstolos, no capítulo 2, ocorridos no Dia de Pentecostes, uma festa judaica que marcava o fim da colheita e também celebrava a outorga dos Dez Mandamentos no Monte Sinai a Moisés, como é descrito no livro de Êxodo. Todavia, diferentemente dos protestantes históricos, os pentecostais enxergam os episódios descritos em Atos como paradigmáticos para a vida cristã (MCGRATH, 2005).

<sup>52</sup> Essa palavra guarda relações com a expressão grega *charismata*, cujo sentido básico é *dons* e particularmente *dons espirituais*. Mcgrath (2005) destaca que ser um cristão *carismático*, em linhas gerais, é acreditar e se apossar do fato que os dons espirituais descritos nas escrituras ainda nos são acessíveis.

<sup>53</sup> Acontecimento sobrenatural por meio do qual a pessoa é revestida de dons e de poder espiritual para a execução do testemunho cristão. A base bíblica para tal experiência é, sobretudo, as passagens de Atos 1.8 (já mencionada) e de Atos 2. 1 – 4: “Chegando o dia de Pentecoste, estavam todos reunidos num só lugar. De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava” (BÍBLIA SAGRADA, NVI).

pode ser considerado o início da história do movimento pentecostal. Isso porque, até aquele momento, as experiências de revestimento espiritual tinham sido todas elas irrupções isoladas, sem grandes desdobramentos no curso do protestantismo, ao contrário do que se deu no caso de Agnes Ozman, pois como nos esclarecem William W. Menzies e Robert P. Menzies, esta tinha sido algo singular exatamente por ter ocorrido dentro de um entendimento e de uma articulação teológica mais ou menos definida e capaz de justificar bíblicamente o que viria a ser aquela experiência, isto é, algo concedido por Deus para fortalecimento e capacitação dos crentes, de modo que pudessem “testemunhar eficazmente de Cristo” (2002, p. 16).

As considerações abaixo nos esclarecem ainda mais a esse respeito:

Tem-se conhecimento de pessoas que falaram em línguas<sup>54</sup> numa variedade de lugares no final do século XIX, e muitos evangélicos tradicionais empregaram a terminologia do batismo no Espírito antes de 1901, para ser exato. Mas foi em Topeka, sob a orientação de Charles F. Parham, que a ligação entre o batismo no Espírito como revestimento de poder e a evidência associada das línguas foi estabelecida. (MENZIES; MENZIES, 2002, p. 17).

Apesar de o fato ocorrido em 1901 ter tido enorme relevância para o início do movimento pentecostal, podemos considerar que foi a partir das reuniões de oração e estudo bíblico na Rua Azusa, Los Angeles, entre 1906 e 1909, conduzida por um pregador negro, filho de escravo, chamado William J. Seymour, que o pentecostalismo ganhou maior expressão, de maneira que muitos estudiosos consideram Azusa como a plataforma que projetou o pentecostalismo para o mundo todo (MENZIES; MENZIES, 2002; ROMEIRO, 2005).

Desde as suas origens, o pentecostalismo, além de ser visto como uma manifestação cristã que leva em consideração os ensinamentos bíblicos de maneira geral, mas que dá um considerável destaque ao evento do Pentecostes, constituindo-o como uma nova referência fundadora (ROMEIRO, 2005), também passou a ser visto com certa desconfiança pelos de fora do movimento. Romeiro (2005, p. 33) destaca ter sido uma das razões da aversão ao pentecostalismo o fato de suas origens ter se dado entre pessoas humildes e, especialmente, entre pessoas negras:

No avivamento de 1906, em Los Angeles, bispos brancos e trabalhadores negros, homens e mulheres, asiáticos e mexicanos, professores brancos e lavadeiras negras, todos eram iguais. A imprensa religiosa e a secular acompanhava todos os detalhes. Sem conseguir entender o que se passava, preferiram ridicularizar, atacando Seymour: “pode vir algo bom de um autodenominado profeta negro?” As principais

---

<sup>54</sup> O fenômeno da *glossolalia* (falar em outras línguas), também conhecido como o *dom de línguas*, como nos relata algumas passagens do livro de Atos dos Apóstolos (2.4; 8.17-19; 19.6) e também nas epístolas (1 Co 14.18), é um tipo de evidência de que o indivíduo foi batizado no Espírito Santo e foi capacitado a participar eficazmente da missão de testemunhar de Cristo (MENZIES; MENZIES, 2002). À luz do registro bíblico, claramente podemos ver que “o falar em línguas, onde quer que fosse referido, não era atividade de alguns, mas de todo o corpo de crentes recém-preenchidos com o Espírito” (WILLIAMS, 2011).

denominações também criticaram o emergente movimento pentecostal, desprezando seus seguidores devido à origem negra e humilde. Pressões sociais surgiram, tentando discriminar suas igrejas entre as organizações negras e brancas, como outras igrejas já vinham fazendo.

Essa inicial “marginalização” do movimento tinha também como justificativa a pouca atenção que o movimento tinha diante da historiografia e o desinteresse que ele suscitava,

[...] pois nos seus primeiros dias, o pentecostalismo não gerava muito interesse. Parecia ser descartado a ser apenas um movimento emocionalista que corria por fora, quando a grande controvérsia concentrava-se entre o liberalismo teológico e o fundamentalismo. Seus primeiros protagonistas não gastaram o tempo necessário escrevendo sua história; demasiadamente preocupados com a tarefa que o movimento lhes impunha, queriam ganhar o mundo muito mais que escrever o que lhes acontecia [...] O pentecostalismo não passava de mais uma bizarra forma religiosa do folclore norte-americano (GONDIM, 1995, p. 78-79).

Mas toda a pressão exercida em prol do arrefecimento do movimento mostrou-se inócuo, pois, apesar de tudo isso, o crescimento do pentecostalismo foi notável. De Los Angeles, o movimento se espalhou por outras cidades americanas até se espalhar para o mundo todo, aportando, inclusive, no Brasil, como veremos mais adiante.

São várias as definições que têm sido dadas para o que vem a ser o pentecostalismo. Para Ribeiro (2007, p. 123), esse movimento se configura como uma forma de protestantismo popular, caracterizado pelo “emocionalismo”, pela “espontaneidade”, cujas igrejas são basicamente compostas por pessoas das classes sociais mais baixas. As próprias igrejas mais tradicionais, inicialmente, o julgavam místico demais e também antibíblicos em muitas de suas afirmações doutrinárias (GONDIM, 1995). Numa visão bem mais crítica, alguns estudiosos veem o pentecostalismo como um tipo de baixo protestantismo, uma “religião da lábia, analfabeta e efervescente” (BASTIAN, 1994 apud MARIANO, 1999, p. 97). Citando d’Epinay (1968), Siepierski (1997, p. 49) diz ser o pentecostalismo uma espécie de síntese do protestantismo histórico com aspectos da espiritualidade ligados às religiões populares como, por exemplo, ritos de possessão e exorcismos, emocionalismo, participação leiga e popular etc.

É interessante observar que, em 1995, alguns autores constatavam um processo de pentecostalização das igrejas evangélicas brasileiras. Gondim, por exemplo, já nessa época, observou estar havendo esse movimento. Segundo ele, “mais de 90% do universo evangélico” era pentecostal em sua liturgia e em sua teologia (1995, p. 77).

Com efeito, o pentecostalismo tem inquietado a muitos estudiosos. Além de ser um fenômeno vultoso, devido ao grande e rápido crescimento de suas igrejas, a maneira como se espalha para as mais diversas localizações, alcançando pessoas de condições mais humildes

e, recentemente, também aquelas pessoas pertencentes à classe média (RIBEIRO, 2007), vem despertando a curiosidade de pesquisadores, de maneira que o pentecostalismo tem se tornado “um laboratório de estudos da relação igreja-sociedade-igreja” (RIBEIRO, 2007, p. 123).

Uma maneira de entendermos melhor a presença do pentecostalismo no Brasil seria recuperarmos o modo de inserção pentecostal na nossa sociedade, tendo por base as “tipologias das formações pentecostais” (MARIANO, 2010), através das quais podemos perceber a dinâmica histórica e institucional desse movimento, as transformações por que passou sua pregação e ensino, bem como sua paulatina transformação ético-comportamental, pois inicialmente os pentecostais eram vistos como portadores de uma ética rigorosa, ascética e sectária, mas que claramente veio se afrouxando nos últimos decênios, num claro processo de “dessectarização e acomodação social” (MARIANO, 2010).

Algumas pesquisas lidam com a emergência do fenômeno pentecostal tendo por base que o seu desenrolar históricos e deu a partir de “três ondas” (WAGNER, 1991; FRESTON, 1993; MARIANO, 2010). Estudando por décadas o movimento missionário pentecostal, Wagner (1991), por exemplo, utiliza essa classificação para esboçar o desenvolvimento do pentecostalismo nos EUA.

No pentecostalismo da “primeira onda” – *first wave* – concentram-se as igrejas arroladas num tipo de “pentecostalismo clássico”, das quais as mais importantes seriam a Assembléia de Deus, A Igreja de Deus (Cleveland, Tennessee) e a Igreja do Evangelho Quadrangular. A “segunda onda” – *second wave* – está associada ao Movimento Carismático, uma espécie de pentecostalismo que influenciou a igreja católica e as igrejas protestantes históricas. Esse movimento também defendia o batismo no Espírito Santo e a contemporaneidade dos dons espirituais, mais diferia do pentecostalismo clássico por não conceber que, necessariamente, o batismo no Espírito tivesse como confirmação o “falar em línguas”. A “terceira onda” – *third wave* – se notabilizou por ser a espécie de pentecostalismo que buscou arrebanhar pessoas das igrejas evangélicas, que enfatizou menos o batismo no Espírito Santo e mais a realização de curas, sinais miraculosos, exorcismos. Um dado interessante é que os aderentes da “terceira onda” não tinham a preocupação de se identificar nem como pentecostais, nem como cristãos carismáticos (WAGNER, 1991).

Mas, para dar conta da inserção pentecostal no Brasil, tomaremos a nomenclatura do pesquisador brasileiro, Ricardo Mariano, cujos esforços se inclinam na tentativa de compreender melhor tanto o pentecostalismo como também o que ele mesmo chama de “novo pentecostalismo”, isto é, o neopentecostalismo. Para essa tarefa, o pesquisador classifica o movimento pentecostal brasileiro em três tipos: “pentecostalismo clássico”,

“deuteropentecostalismo” e “neopentecostalismo” (MARIANO, 2010)<sup>55</sup>. Nesse tópico, falaremos apenas dos dois primeiros tipos, postergando a discussão sobre o neopentecostalismo para o tópico seguinte.

A designação “pentecostalismo clássico” remonta à tipologia norte-americana, como vimos, e aponta para aquelas igrejas que podem ser consideradas as primeiras de vertente pentecostal a se instalarem no Brasil. São elas a Congregação Cristã no Brasil (1910) e a Assembléia de Deus (1911). A nomeação “clássica” nada tem a ver com o “clássico” atrelado ao protestantismo histórico. Essa qualificação, na realidade, é utilizada por Mariano como uma maneira de indicar a “antiguidade ou pioneirismo histórico dessas denominações” (2010, p. 24), sendo pouco esclarecedor no que tange às semelhanças ou às distinções internas dessas instituições.

Sobre o pentecostalismo clássico brasileiro, Mariano pontua:

[...] cabe dizer algo sobre o pentecostalismo clássico. Ele reina absoluto de 1910 a 1950, período que vai da implantação desta religião no país, com a fundação da Congregação Cristã no Brasil (São Paulo, 1910) e da Assembléia de Deus (Belém, 1911), até sua difusão para todo o território nacional. No início, compostas majoritariamente por pessoas pobres e de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos e perseguidos pela Igreja Católica, ambas se caracterizaram por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior. Hoje, seu perfil social mudou parcialmente. Embora continuem a abrigar sobretudo as camadas pobres e pouco escolarizadas, também contam com setores de classe média, profissionais liberais e empresários. Não obstante suas quase nove décadas de existência<sup>56</sup>, ambas ainda mantêm bem vivos a postura sectária e o ideário ascético (MARIANO, 2010, p. 29-30).

O deuteropentecostalismo tem início, pode-se dizer, por volta da década de 50, tendo sido fundamental para esse novo momento do pentecostalismo o trabalho de dois missionários americanos, Harold Williams e Raymond Boatright, membros da *International Church of The Foursquare Gospel*, ou Igreja do Evangelho Quadrangular. Apesar de manter certo grau de harmonização com os principais traços do pentecostalismo clássico, o deuteropentecostalismo fez aparecer algumas distinções. A primeira delas é a ênfase na evangelização em massa, levada a efeito por meio do uso do rádio e, especialmente, através das chamadas “cruzadas de evangelização” realizadas em praças públicas, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e até cinemas. Como observa Mariano (2010, p. 30), “com mensagens sedutoras e métodos inovadores e eficientes, atraíram, além de fiéis e pastores de outras confissões evangélicas, milhares de indivíduos dos estratos mais pobres da população,

<sup>55</sup> Apesar de que o pesquisador, em alguns momentos do seu texto, também faz uso da expressão “onda” para designar o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil.

<sup>56</sup> Sabemos que atualmente ambas já são centenárias.

muitos dos quais migrantes nordestinos”. Outro distintivo do deuteropentecostalismo, bastante presente, por sinal, nas cruzadas que realizavam, refere-se à ênfase na cura divina, em detrimento do dom de línguas.

Por maior que fossem as similaridades entre o pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo, o segundo se estabeleceu quarenta anos depois, com diferenças nos métodos de evangelização e acentos doutrinários próprios, justificando, assim, uma categorização diferente da primeira. Além disso, o deuteropentecostalismo suscitou uma fragmentação denominacional no pentecostalismo clássico, fazendo surgir outras igrejas como Brasil Para Cristo (1955)<sup>57</sup>, Deus é Amor (1962)<sup>58</sup>, Casa da Bênção (1964)<sup>59</sup>, além da protagonista Igreja do Evangelho Quadrangular (1954)<sup>60</sup> – uma das principais representantes desse segundo pentecostalismo (MARIANO, 2010, p. 32).

Como resultado do perfil mais “midiático” do deuteropentecostalismo, algumas consequências foram inevitáveis. Uma delas tem a ver com a maior visibilidade dada às igrejas pentecostais, resultado natural do hábito desses novos pentecostais de atraírem a atenção da imprensa que, inclusive, “[...] os ridicularizava e os acusava de charlatanismo e curandeirismo” (MARIANO, 2010, p. 30). A outra consequência resulta diretamente do êxito de sua estratégia de evangelização, o que provocou “a fragmentação denominacional do pentecostalismo brasileiro, que, até então, praticamente contava só com a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã” (MARIANO, 2010, p. 30), fazendo surgir, a partir disso, diversas denominações pentecostais.

O deuteropentecostalismo ou “segunda onda” do pentecostalismo brasileiro pode ser descrito como uma espécie de desenvolvimento tardio, no Brasil, do pentecostalismo clássico norte-americano. Por ter aqui aportado quatro décadas após a chegada das primeiras igrejas pentecostais, algumas distinções (já mencionadas acima) foram inevitáveis. Por essa razão, “justifica-se, assim, a divisão das duas primeiras ondas pentecostais pelo critério do corte histórico-institucional, mas não pela existência de diferenças teológicas significativas

<sup>57</sup> Igreja fundada em 1955, pelo ex-diácono da Assembléia de Deus, Manoel de Mello, líder conhecido por “pregação fervorosa, ministério de cura e método de falar próprio do homem comum (BLEDSOE, 2012).

<sup>58</sup> Denominação fundada em 1962, por David Miranda, conhecida por ser altamente rígida e legalista (BLEDSOE, 2012).

<sup>59</sup> Igreja fundada por Doriel de Oliveira e Ruth Brunelli, após meses de reuniões realizadas numa praça pública de Belo Horizonte, em 1964.

<sup>60</sup> Principal referência da chamada “segunda onda” do pentecostalismo, cuja sede fica nos Estados Unidos – *The Four-Square Church* –, a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) foi trazida para o Brasil pelos americanos Raymond Boatwright e Harold Williams. Bledsoe (2012) nos informa terem sido esses dois homens os promotores de diversas reuniões pentecostais realizadas em tendas, com destaque para a realização de cura divina, exorcismos e discursos com ênfase no batismo no Espírito Santo. Essas reuniões faziam parte da chamada “Cruzada Nacional de Evangelização” e resultaram na criação da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) em 1954 (2012).

entre ambas” (MARIANO, 2010, p. 32), pois podemos falar na manutenção do núcleo da teologia pentecostal clássica, mas as diferentes estratégias de evangelização e alguns acentos doutrinários próprios fazem do pentecostalismo iniciado nos anos 50, de fato, uma “segunda onda” pentecostal ou um deuteropentecostalismo (MARIANO, 2010).

Existem justificativas plausíveis para se pensar o surgimento do pentecostalismo a partir de “ondas” cronologicamente delimitadas? Por que a inserção e crescimento pentecostais brasileiro pode ser mapeado como tendo ocorrido exatamente nos momentos indicados na maior parte das pesquisas que lidam com a inserção pentecostal no Brasil, a saber, 1910/1911, 1950/1960, 1970/1980? Freston (1993) sugere algumas pistas para responder essas questões:

A primeira onda é o momento da origem e da expansão mundial do pentecostalismo. No Brasil, a recepção inicial é limitada. A segunda onda, dos anos 50, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre-guerras. Mas quem lucra com o novo modelo não é a Quadrangular, demasiadamente estrangeira, mas sim a criativa adaptação nacionalista, Brasil para Cristo. A terceira onda começa após a modernização autoritária do país, principalmente na área das comunicações, quando a urbanização já atinge dois-terços da população, o milagre econômico está exaurido e a “década perdida” dos 80 se inicia. A onda começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista (FRESTON, 1993, p. 66).

Para fechar esse tópico, tencionamos dar destaque a alguns dos principais atributos do pentecostalismo, sobretudo daquele adjetivado como “clássico”, como um meio de razoavelmente identificar o que significa ser pentecostal.

Apesar de os estereótipos com os quais os pentecostais são obrigados a lidar já há algum tempo, ser pentecostal, de acordo com Gondim (1995), implica a crença no dom de línguas (glossolalia), descrito em Atos, nos capítulos 2, 10 e 19, como algo que pode ocorrer ainda hoje; a crença de que os dons carismáticos (do Espírito Santo) não cessaram, sendo hodiernamente manifestos; crer no revestimento espiritual contemporâneo como uma experiência que dá ao fiel capacitação para o exercício ministerial; crer na possibilidade da cura divina e da ocorrência de milagres; também a crença na realização de exorcismos como uma obra que os leigos podem fazer, e não apenas ministros ordenados por suas denominações.

Porém, o mesmo Gondim (1995) aponta algumas das supostas “patologias” observadas no movimento pentecostal como cosmovisão simplista, igrejas desvinculadas da herança histórico-protestante, base teológica frágil, vulnerabilidade ao sincretismo,

preocupação com crescimento numérico, legalismo, ética seletiva, personalismo, triunfalismo inconsequente e mercantilização da fé, “patologias” estas que serão incrementadas no neopentecostalismo, tema da próxima discussão.

#### 4.3 O DISCURSO NEOPENTECOSTAL MACEDIANO SOB A PERSPECTIVA DA LINGUÍSTICA APLICADA (LA): POSSIBILIDADES DE ENCONTRO

Nesse momento, pela importância do tema da presente subdivisão para a nossa pesquisa, identificamos a imprescindibilidade de tecermos mais algumas linhas, além das que foram produzidas nas considerações iniciais deste trabalho, com o fito de nos estender um pouco mais discutindo sobre a relação que um assunto como o “discurso neopentecostal” poderia ter com a LA, haja vista ser esta a grande área com a qual o presente trabalho se atrela teórico-metodologicamente.

Do mesmo modo, as linhas subsequentes poderão servir a outros dois propósitos: primeiramente, como uma maneira de esclarecer que o foco central deste trabalho não é encaminhar uma análise sociológica e nem teológica do movimento neopentecostal, esquecendo-nos do fenômeno linguístico, textual e discursivo<sup>61</sup>; em segundo lugar, a argumentação que se segue poderá justificar a pertinência de uma pesquisa dessa natureza em LA, pois o breve mapeamento que faremos por meio do estado da arte do assunto tratado, demonstrará a relevância do que estamos propondo analisar.

Vamos ao encontro destas “linhas”.

Na ocasião em que a LA passou a ser aceita e identificada como uma ciência tipicamente social (MOITA LOPES, 1996, p. 20), preocupada com a linguagem, mas também absorva nas práticas sociais, despiu-se da antiga e incômoda “fama” de ciência subserviente à Linguística, absorvida apenas por questões relacionadas ao ensino/aprendizagem de línguas.

Sabe-se, contudo, que, como ciência social, a LA e, por consequência, as pesquisas filiadas a essa grande área, voltam-se para problemas enfrentados pelos usuários da língua em situações de uso, no contexto social, alicerçadas na ideia de utilização da língua/linguagem como prática social. Dessa maneira, toda e qualquer mobilização da língua inscreve-se no social e interessa diretamente à LA por esta ser uma ciência social, como também pela sua abertura à transposição de limites e fronteiras disciplinares para ser uma ciência interdisciplinar e “indisciplinar”, sem cânones definidos (MOITA LOPES, 1998,

---

<sup>61</sup> Ainda que o cerne da nossa pesquisa seja o fenômeno religioso, o analisamos a partir de suas práticas discursivas.

2009), franqueada ao diálogo. Assim, dependendo da pesquisa empreendida, dialoga com áreas disciplinares como as Ciências Sociais, a Psicologia, a Filosofia, o Direito, as Ciências da Religião, a Teologia, a Pedagogia, a História, a Geografia, as Ciências da Informação e até com as ciências exatas, tidas como mais “duras”<sup>62</sup>, desde que dessa conversa interdisciplinar algo socialmente relevante possa brotar.

Preocupar-se com o discurso religioso, portanto, coloca-nos dentro da zona de interesse da LA, pois, no cenário da religião, proliferam-se fenômenos socialmente relevantes, ligados ao uso da linguagem, verificáveis nas inúmeras enunciações, nos discursos produzidos e consumidos, na distribuição, por vezes, agressiva de enunciados em periódicos, mídias sociais, blogs, sites e até mesmo “ao ar livre”. Gonçalves (2005, p. 177) declara ser o fenômeno religioso “[...] um espaço enunciativo plausível para a construção de representações dos atores envolvidos nas práticas que esse fenômeno suscita”. Além do mais, o discurso religioso serve-se da linguagem “como um de seus principais mecanismos de persuasão e poder” (CARMO, 2001, p. 145).

Por sua expansão numérica, “crescente acomodação à sociedade”, “mudanças secularizantes”, franca adequação “à cultura de consumo” (MARIANO, 2010, p. 8-9) e grande representatividade popular, o movimento neopentecostal e, por conseguinte, os enunciados advindos dessa ordem de discurso (FAIRCLOUGH, [1992] 2001), destacam-se como um interessante fenômeno, passando a ocupar espaços na agenda de pesquisadores em LA, especialmente nos estudos comprometidos diretamente com análise de discurso.

Na proporção em que se dissemina, o discurso neopentecostal espalha, *pari passu*, suas refrações, ideologias e acentos apreciativos sobre o mundo, sobre outros discursos e sobre outras esferas ideológicas. O discurso neopentecostal tem gerado importantes reflexos no universo cristão evangélico brasileiro, como também no nosso contexto social de uma maneira geral, revelando-se um importante articulador de sentidos em nossa sociedade (GONÇALVES, 2015).

Pela vasta quantidade de estudos sobre o neopentecostalismo, tanto de pesquisadores brasileiros como estrangeiros, vamos enumerar apenas alguns desses trabalhos e o faremos resumidamente.

É válido ressaltar, baseado nesses estudos, sobretudo advindos das Ciências Sociais, o fascínio dos pesquisadores do neopentecostalismo com a IURD: seu pragmatismo,

---

<sup>62</sup> Há pesquisadores que consideram o debate em torno da ideia de ciências “moles” ou “duras” mais político do que científico, e que essas discussões estão em descompasso com as características do mundo atual, marcado por aceleradas mudanças. (SOUZA, 2007)

sua forma de liderança e organização institucional, a atração psicológica exercida sobre as pessoas, sua rápida expansão (BLEDSOE, 2012) e também seu controverso líder, Edir Macedo, razão pela qual relevantes trabalhos sobre essa denominação neopentecostal têm sido produzidos. Esses trabalhos estendem-se desde análises da denominação como um todo, à observação de aspectos específicos do discurso iurdiano como a demonização das religiões afro-brasileiras (RIBEIRO, 2005; DIAS; CAMPOS, 2012; DIAS, 2012).

Dentre os trabalhos que focam o neopentecostalismo de uma maneira geral, Mariano (1999) questiona a atual capacidade do protestantismo de afetar e transformar a cultura e os valores no contexto latino-americano. Sua crítica endereça-se, sobretudo, à versão “popular” do protestantismo latino-americano: o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Segundo o pesquisador,

Os eventuais benefícios que o pentecostalismo pode propiciar aos fiéis não possuem potencial para transformar as culturas, as economias e as estruturas sociais e políticas dos países latino-americanos. Uma das principais razões disso é que este movimento religioso, especialmente a vertente neopentecostal, mostra-se cada vez mais domesticado e aculturado. Para conquistar as massas, as igrejas neopentecostais optaram por adaptar sua mensagem às demandas mágicas dos estratos populares, por se dessectarizar, por romper com o ascetismo contracultural e se acomodar progressivamente à sociedade e à cultura de consumo (MARIANO, 1999, p. 100).

Mariano (2010) traz uma visão sociológica do neopentecostalismo brasileiro, tratando da origem e classificação desse movimento a partir das chamadas “formações pentecostais” do século XX (MARIANO, 2010), além de múltiplas referências à IURD. A idéia central desta pesquisa foi a de mapear o pano de fundo histórico e o desenvolvimento do pentecostalismo para, dessa forma, conseguir compreender essa nova forma de pentecostalismo que é o movimento neopentecostal.

Já Romeiro (2005) foca o neopentecostalismo dentro de uma ótica teológico-cristã a partir da qual disserta sobre o nascedouro do movimento, fatores que influenciaram seu vertiginoso crescimento, sobre a hermenêutica praticada nas igrejas neopentecostais, formas de culto e principais crenças difundidas.

Filho (2010), por seu turno, apresenta-nos o discurso neopentecostal tendo como referencial teórico o conceito de “modernidade líquida”, de Zygmunt Bauman, mostrando como o neopentecostalismo tem sido mote para pesquisas sociais. Para entender o funcionamento da linguagem em uso e as estratégias retóricas do discurso religioso, Filho (2010) recorre ao arcabouço conceitual da Análise do Discurso de linha francesa.

Outros trabalhos destacam aspectos específicos da igreja de Edir Macedo. Kramer (2003), por exemplo, discute sobre a expansão numérica da IURD nos Estados Unidos.

Segundo o pesquisador, os Estados Unidos têm um valor simbólico para a IURD, pois a própria igreja reivindica Nova York como o primeiro lugar, fora do país, onde a IURD se estabeleceu (KRAMER, 2003, p. 70). Mariano (2004), por sua vez, aborda as formas de expansão da IURD. Enquanto Costa (2010) analisa os métodos de interpretação e uso da bíblia por parte das igrejas neopentecostais brasileiras. Já Gonçalves (2013) traça um quadro analítico da IURD a partir de quatro eixos: o eixo da tradição religiosa da IURD, o eixo litúrgico, o eixo doutrinário e o eixo pastoral, na tentativa de deslindar a feição ético-religiosa do neopentecostalismo da IURD. Bledsoe (2012), por outro lado, constrói um estudo de caso por meio do qual faz uma avaliação missiológica, de base evangélica, sobre os efeitos gerados pela IURD na evangelização no Brasil.

Nenhum dos textos supracitados, entretanto, aprofunda uma análise discursiva do enunciado neopentecostal macediano.

Mas existem trabalhos focados diretamente na prática discursiva neopentecostal, e outros especificamente no discurso iurdiano. Campos (1997) se debruça nas estratégias de marketing e na eficácia comunicativa das igrejas neopentecostais, tomando a IURD como o principal modelo de sucesso na distribuição e venda de “bens simbólicos”, através de uma retórica bem sucedida. A tese de Peña-Alfaro (2005) analisa os métodos de persuasão levados adiante pela IURD em várias instâncias discursivas como pregações, propagandas e textos escritos, a partir da Análise Crítica de Discurso. Silveira (2007) analisa, em sua tese, os recursos retóricos e argumentativos utilizados por oito igrejas, entre pentecostais e neopentecostais – entre elas a IURD –, relacionando-os à teologia da prosperidade, através da Análise Crítica do Discurso. Martins e Morato (2012) analisam a retórica neopentecostal a partir de cultos televisivos realizados pela IURD – “O Santo Culto em seu Lar” – e pela Igreja Internacional da Graça de Deus – “Show da Fé”. Os pesquisadores verificaram nos enunciados difundidos nesses dois espaços a presença de recategorizações metafóricas como um importante e eficaz recurso argumentativo-persuasivo “na construção de sentidos veiculados para os fins da retórica neopentecostal” (p. 99).

Há outros trabalhos cujo *corpus* é exclusivamente o discurso iurdiano. Souza (2000), Swatowski (2007), Santos (2010), Mafra, Swatowski e Sampaio (2012), Carvalho (2013) vislumbram diretamente o discurso macediano. Monteiro (2012), Dias e Campos (2012), focam o discurso de Edir Macedo tendo a Análise de Discurso de linha francesa como aporte teórico-analítico. Lacerda (2010), por sua vez, faz um recorte do tema da prosperidade verificando a enunciação dos fiéis através de testemunhos veiculados na *homepage* oficial da IURD, analisando-os com base nos conceitos bakhtinianos de dialogismo, polifonia e

enunciação. Através desses conceitos, o autor observa a superposição de vozes discursivamente articuladas nesses testemunhos. Oliveira (2013) recorre ao conceito de “prática intersemiótica”, de Maingueneau (2008), para analisar imagens coletadas da Revista Veja e Revista Plenitude e a interpretação dessas revistas sobre as acusações de lavagem de dinheiro contra Edir Macedo, realizadas pelo Ministério Público de São Paulo, em 2009. Esses trabalhos possuem aproximações da nossa pesquisa por focarem o discurso iurdiano e, indiretamente, o discurso macediano. Por outro lado, distanciam-se da nossa proposta por não trazerem, como objetivo de pesquisa, através de uma análise dialógica do discurso, verificar a atualização de um ou mais signos ideológicos mobilizados no enunciado macediano.

Antes de considerarmos especificamente a relevância dessa pesquisa, tendo por base o levantamento feito das contribuições acadêmicas em torno do neopentecostalismo e do discurso neopentecostal iurdiano, é salutar mencionarmos alguns trabalhos cujo aporte teórico e categorias de análise emanam diretamente da produção do Círculo e se aproximam do referencial teórico adotado nesse projeto.

Dentre os tais, mencionamos Gonçalves (2015), que desenvolve uma análise verbo-visual das representações dos evangélicos construídas pela Revista Veja, em algumas capas de suas publicações. Para isso, a pesquisadora fez uso das categorias bakhtinianas de exotopia, alteridade e entonação. Piffer (2015) utiliza ideologia e, conseqüentemente, signo ideológico, como categorias de análise para investigação verbo-visual dos posicionamentos axiológicos da Revista Istoé em torno das manifestações ocorridas em solo brasileiro, em junho de 2013.

Interessante também listar nesse espaço outros dois trabalhos com consideráveis aproximações da nossa pesquisa. O primeiro, de Silva e Almeida (2014), tem, para nós, destacada relevância por se tratar de uma investigação do signo ideológico no gênero denúncia, em processos de crimes contra a vida. Todavia, além das análises, traz-nos uma importante discussão teórica sobre as valorações e posicionamentos que os sujeitos sempre assumem no discurso, sobre o signo ideológico como eixo principal do encontro de vozes que se dá na interação verbal, sobre a compreensão responsiva, marca do enunciado concreto e ainda sobre gêneros discursivos. O outro trabalho é o de Torres e Rosseti (2013) cuja discussão se dá sobre a produção simbólica erguida pelo bispo Macedo e as estratégias midiáticas utilizadas por ele como forma de tornar seu discurso onipresente. Como nossa pesquisa tem seu corpus formado a partir de textos de um blog<sup>63</sup>, o esforço desses autores de

---

<sup>63</sup> Maiores detalhes sobre o formato do *corpus* desse projeto se encontram no tópico “metodologia”.

mostrar os mecanismos tecnológicos e midiáticos utilizados pelo bispo (incluindo o blog) e como estes funcionam na qualidade de “munições simbólicas na construção do maior e mais bem-sucedido grupo neopentecostal do Brasil” (TORRES; ROSSETI, 2013) tem extrema relevância para o trabalho que estamos desenvolvendo.

Nesse momento, é válido destacar que também esses trabalhos não contribuem com análises do discurso de Edir Macedo, à luz da filosofia do signo do Círculo de Bakhtin; não exploram o signo enquanto entidade ideológica no enunciado do bispo. Além disso, nenhuma dessas contribuições tem o signo ideológico como conceito-chave de pesquisa, nem as relações dialógicas como objeto de investigação.

Diante disso, pretendemos proceder a uma análise dialógica do discurso macediano, na qual o signo ideológico seja central na verificação das relações dialógicas mantidas nesse discurso e para a compreensão das ideologias que atravessam o discurso deste líder. Entendemos que essa é a única forma segura de dar conta “de todas as profundidades e de todas as sutilezas das estruturas ideológicas ‘imanescentes’” neste e nos discursos de uma maneira geral (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 39).

Também esperamos com esse trabalho encaminhar contribuições e subsidiar discussões acerca “[...] daqueles aspectos da vida do discurso que ultrapassam – de modo absolutamente legítimo – os limites da Linguística” (BAKHTIN, 2015, p. 207), observando a língua, não apenas em seu aspecto lógico e concreto-semântico (2015, p. 201), mas em uso, “como uma forma de conhecer o ser humano, suas atividades, sua condição de sujeito múltiplo, sua inserção na história, no social, no cultural pela linguagem, pelas linguagens” (BRAIT, 2010, p. 23).

Além disso, analisar o signo ideológico fé no discurso neopentecostal macediano também ocasiona a grata chance de vislumbrarmos como uma única palavra pode ser matriz para a emergência de contradições ideológicas num mesmo discurso. De igual modo, pensar e analisar o discurso pela ótica da filosofia do signo do Círculo de Bakhtin é também verificar formas de ressignificação em enunciados concretos.

#### 4.4 O NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO: DISTINTIVOS E ESPECIFICIDADES

Sabedores da profusão de fontes, textos, artigos científicos, dissertações, teses e livros sobre o neopentecostalismo e à disposição de todo aquele que quiser se aventurar no tema, ao contrário do que poderíamos pensar, afirmamos a dificuldade de lidar com o assunto, haja vista que dessa diversidade de fontes seguem-se igualmente várias disparidades no que

concerne ao tratamento da temática, uma consequência natural dos múltiplos olhares e diferentes lugares teórico-metodológicos de onde cada pesquisa parte, sem mencionar o interesse que a temática tem exercido sobre várias denominações cristãs, estudiosos de uma maneira geral e até mesmo na imprensa (ROMEIRO, 2005), aumentando ainda mais o fluxo de [des]informações.

Para início de conversa, devido à amplitude da temática e às muitas controvérsias que a recobrem, e também por ser um fenômeno recente, ainda prevalece uma carência quando pensamos numa classificação terminológica mais precisa. O neopentecostalismo, por vezes, é identificado como “pentecostalismo autônomo” (BITTENCOURT FILHO, 1991 *apud* FRANCISCO, 2014; MENDONÇA, 1998), “pós-pentecostalismo” (SIEPIERSKI, 1997; ROCHA e PASSOS, 2013), “pós-protestantismo” (PIERUCCI; PRANDI, 1996), “pentecostalismo mestiço ou sincrético” e “isopentecostalismo” (FRANCISCO, 2014). Seguindo uma linha mais consensual dentro dos estudos sobre esse fenômeno, pode-se dizer que o neopentecostalismo é a terceira das “formações pentecostais” esboçadas por Mariano (2010)<sup>64</sup>.

Tem sido igualmente descrito como a “terceira onda” pentecostal que acompanhou o surto de crescimento da década de 80 (FREESTON, 1993), cujas feições o fez ser delineado sociologicamente como um fenômeno excessivamente voltado para o etéreo, metafísico, sobretudo, através dos movimentos de “guerra espiritual”, como também dirigido para as questões temporais indisfarçavelmente visto na “teologia da prosperidade” (RIBEIRO, 2007).

Sobre esse construto teológico (teologia da prosperidade), falaremos mais à frente. No momento, nos deteremos no esforço de discutir sobre o neopentecostalismo numa perspectiva mais geral e introdutória.

A expressão “neopentecostal”, que serve para designar as igrejas surgidas mais recentemente no Brasil a partir do movimento pentecostal, não foi cunhada em território nacional, mas nos EUA, como modo de apontar as “dissidências pentecostais das igrejas protestantes”, dissidências posteriormente nomeadas de igrejas carismáticas. Mas a expressão caiu em desuso entre os norte-americanos, de maneira que podemos empregá-la na classificação que adotamos, sem embargos semântico-discursivos ou ambiguidades (MARIANO, 2010, p. 33).

---

<sup>64</sup> Sobre a divisão do movimento pentecostal em três seguimentos, Mariano (2010) justifica ter sido sua intenção demarcar as genealogias, os vínculos institucionais, as mais importantes características, diferenças e semelhanças observadas dentro do pentecostalismo, mesmo reconhecendo a insuficiência da classificação por ele adotada de recobrir um universo religioso tão dinâmico, diversificado e bastante complexo.

Falar do surgimento do neopentecostalismo se confunde com o momento em que as principais denominações ligadas à terceira onda começaram a surgir. Por essa razão, podemos datar como nascedouro do fenômeno neopentecostal o final da década de 70, simultaneamente ao surgimento da maior representante do movimento, a saber, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada em 1977, no Rio de Janeiro, mesmo cientes de que para encontrar as raízes do neopentecostalismo tenhamos que recuar um pouco mais. Freston (1993) e Mariano (2010) destacam a Igreja Nova Vida (INV), fundada em 1960 pelo missionário canadense Robert McAlister, como tendo sido o berço e a origem do neopentecostalismo. Desta denominação surgiram as principais lideranças do movimento como Edir Macedo, líder da IURD, Romildo Ribeiro Soares, líder da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), e Miguel Ângelo, líder da Igreja Cristo Vive. A INV foi diretamente uma influência preparatória sobre as igrejas neopentecostais (BLEDSOE, 2012), contendo “de forma embrionária” (MARIANO, 2010, p. 51) os mais relevantes distintivos do movimento neopentecostal: acentuada luta contra o diabo, enaltecimento da prosperidade material via contribuição financeira, desaparecimento do legalismo comportamental.

Mendonça (1998) propõe um recuo ainda maior como forma de vislumbrarmos as raízes do neopentecostalismo. No caso, o pesquisador sugere o “período áureo das tendas de lona”, entre 1953 e 1960, com a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) em que as cruzadas evangelísticas eram realizadas e um enorme movimento de cura divina e exorcismos espirituais foi desencadeado, movimento posteriormente germinado no país como um todo (período da segunda onda ou do deuteropentecostalismo). Para Mendonça, “[...] a Igreja do Evangelho Quadrangular, embora tipicamente pentecostal, inseriu em seus fundamentos teológicos a chave do neopentecostalismo” (1998, p. 136), pois, apesar de seus quatro fundamentos serem a salvação da alma, o batismo no Espírito Santo, a cura divina e a segunda vinda de Cristo, os próprios ministros e pregadores da IEQ no Brasil trataram de distorcer e desmembrar as bases doutrinárias desta instituição dando exagerada ênfase à cura divina e à expulsão de demônios (MENDONÇA, 1998). Siepierski (1997, p. 50) destaca que a chegada da IEQ representou “um passo em direção ao surgimento de novas formações pentecostais que com o passar do tempo se distanciaram do modelo clássico”.

Das cruzadas evangelísticas, do movimento de cura e exorcismo promovido pela IEQ surgiram várias igrejas independentes, como a igreja evangélica pentecostal “O Brasil para Cristo”, de Manuel de Melo, “a primeira a ter fundador brasileiro, a eleger políticos e a relacionar-se com entidades ecumênicas” (FRESTON, 1993, p. 86) e a igreja Deus é Amor, do missionário David Miranda, além de inúmeras outras menos conhecidas. Mesmo estando

dentro do período demarcado como deuteropentecostal, essas e outras centenas de igrejas autônomas que se dispersaram pelo país, também compõem as raízes do neopentecostalismo. É por essa ligação genealógica que Mendonça (1998, p. 137) identifica as igrejas da terceira onda como um “pentecostalismo autônomo”.

Essa autonomia já observada nos tempos da segunda onda se acentua mais ainda no neopentecostalismo. Sem nutrir muito comprometimento com processos de formação teológica para suas lideranças, as igrejas da terceira onda se espalham pelo Brasil sem qualquer burocracia. A forma como Mendonça descreve a difusão do que ele mesmo descreve como “pentecostalismo autônomo”<sup>65</sup>, encaixa-se de modo quase impecável com o que todos os dias vemos ocorrer nas nossas cidades, no que se refere à criação de igrejas neopentecostais:

De fato, qualquer pessoa com experiência nesse tipo de religião e que tenha certos dotes de liderança pode abrir um salão, colocar uma placa na porta com um nome chamativo qualquer, quase sempre sem nenhum sentido, instalar uma parafernália eletrônica de som e dar início a uma igreja para a oferta dos bens da religião. Logo, dependendo do carisma do líder, numerosos desvalidos, doentes do corpo e da alma, desesperados e desraigados, e mesmo pessoas decepcionadas pela desatenção de suas próprias igrejas, vão chegando e engrossando as fileiras desse cristianismo já distanciado de suas origens (1998, p. 137).

Mais quais seriam os atributos mais importantes desse “novo pentecostalismo”? Creemos, nesse momento, ser proveitoso demarcar as características que pensamos identificar as igrejas neopentecostais, até mesmo como um exercício de distingui-las de outras denominações cuja fundação coincide com a emergência do neopentecostalismo, mas que por não apresentarem as tais características, não poderiam ser arroladas como sendo de vertente neopentecostal. Porém, é válido ressaltar, mesmo que tentemos retratar o neopentecostalismo através das principais marcas manifestadas pelas igrejas da terceira onda, o neopentecostalismo não deve ser associado a alguma denominação em particular, sendo, pois, mais adequado classificá-lo como um movimento<sup>66</sup> (BLEDSOE, 2012).

O neopentecostalismo é, assim, um fenômeno “cultural-religioso” que vem disputando espaço no cenário religioso brasileiro, reivindicando direitos, desenvolvendo crenças, valores, normas, hábitos e tradições (FRANCISCO, 2014). Dentre as suas mais importantes características, ressaltamos: participação política partidária; ênfase na cura divina, guerra santa (batalha espiritual) e na prosperidade; liberdade para manifestações emotivas;

<sup>65</sup> Classificação também usada por Bittencourt Filho num texto por ele escrito em 1991, cujo título é: “Pentecostalismo autônomo: remédio amargo”.

<sup>66</sup> “Movimento” atrela-se à coletividade, à realidade grupal. Sempre tem como origem o impulso e a agitação da multidão. No caso da “denominação”, a ideia é de instituição particular, com posicionamento doutrinário peculiar, regimento próprio, lideranças específicas escolhidas internamente.

forte oposição aos cultos afro-brasileiros; abundante utilização dos meios de comunicação de massa; destacada oposição às entidades espirituais do mal. Matos assegura ser “o trinômio cura-exorcismo-prosperidade” (2006, p. 45) a proposta religiosa básica do movimento neopentecostal.

Muitos dos traços supramencionados, entretanto, podem ser vistos nas denominações deuteropentecostais. Contudo, o espírito neopentecostal pode ser vislumbrado com maior exatidão, segundo Mariano (2010), nos aspectos a seguir: a exagerada ênfase na batalha contra o diabo e seus anjos caídos; ensino e propagação explícita da teologia da prosperidade; afrouxamento dos consagrados usos e costumes éticos e morais; a posse de uma estrutura empresarial, pois “agem como empresas e, pelo menos algumas delas, possuem fins lucrativos” (MARIANO, 2010, p. 36).

Mesmo que as grandes denominações neopentecostais apresentem esses aspectos, podemos descartar qualquer possibilidade de existir, entre essas igrejas, uma homogeneidade teológica, fato que também não acontecia nem no pentecostalismo clássico como no deuteropentecostalismo (MARIANO, 2010).

Mariano (1999; 2010) também destaca o acelerado processo de dessectarização e abandono do ascetismo nas denominações neopentecostais, algo que não se via no pentecostalismo clássico. Esse processo vem se acentuando a ponto de podermos verificar no movimento neopentecostal, ao contrário dos pentecostais tradicionais, uma marcha em direção à afirmação do mundo:

[...] este movimento religioso, especialmente a vertente neopentecostal, mostra-se cada vez mais domesticado e aculturado. Para conquistar as massas, as igrejas neopentecostais optaram por adaptar sua mensagem às demandas mágicas dos estratos populares, por se dessectarizar, por romper com o ascetismo contracultural e se acomodar progressivamente à sociedade e à cultura de consumo (MARIANO, 1999, p. 100).

Essas marcas fazem muitos estudiosos, sobretudo, pesquisadores cristãos ligados ao protestantismo histórico (BLEDSOE, 2012) e ao pentecostalismo clássico (GONDIM, 1995; 2006; ROMEIRO, 2005) enxergar as igrejas neopentecostais mais como negócio, e não como comunidades de crentes preocupados com a comunhão cristã. Essas denominações parecem mesmo mais interessadas numa religiosidade mágica, interesseira, materialista e consumista. Eis a razão de estarem com seus assentos sempre ocupados, não de “irmãos” desinteressados, “mas de clientes que buscam uma solução mágica para os problemas do cotidiano [...]. Não são, portanto, Igrejas, mas clientela de bens de religião obtidos magicamente”, afirma Mendonça (1998, p. 139).

Sob a designação de “novos crentes brasileiros”, Gondim (2006) dá-nos um desenho das dinâmicas transformações e inovações implantadas pelas igrejas neopentecostais brasileiras:

Aos poucos, as igrejas se esqueceram de algumas pilastras da Reforma Protestante do século 16. O evangelho da graça foi sendo substituído por uma religiosidade de méritos. Abandonou-se o tema que diferenciava os crentes nacionais. Pregadores protestantes repetiram, por décadas, que nada mais é necessário ser feito para se alcançar a salvação e que todas as bênçãos vindas de Deus são imerecidas, que tudo foi conquistado por Cristo no Calvário. Os evangélicos começaram a se tornar notórios pelas “campanhas” de oração que pretendem ensinar o jeito certo de se obter alguma bênção. Com essa mudança, corria-se o risco de fugir da tradição protestante. Para manter o movimento numa mínima ortodoxia protestante, optou-se por priorizar o Antigo Testamento e seu sistema de culto para legitimar as constantes promessas de bênçãos. Usaram-se passagens especificamente destinadas a um tempo da história de Israel, avivaram-se os sacrifícios os antigos concertos e nada mais foi de graça para os crentes. Quem quiser qualquer favor divino tem de pagar – geralmente em dinheiro. Igrejas restabeleceram a mentalidade católica medieval com abundância de amuletos. E surgiram versões nacionais das relíquias: roas, corredores, mantos, portas, chaves, espadas e copos d’água. Essa montanha de talismãs serviriam de “ponto de contato” para aumentar a fé do povo (GONDIM, 2006, p. 16).

Muitas outras informações poderiam ter sido expostas nessa discussão sobre o neopentecostalismo, mas a delimitação da nossa pesquisa inviabilizaria uma maior verticalização nesse universo que é o neopentecostalismo. Por outro lado, o tópico seguinte, no qual versaremos sobre o “círculo macediano”, suprirá um pouco essa reconhecida carência.

#### 4.5 O BISPO MACEDO, A IURD E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: O “CÍRCULO” MACEDIANO

Nesse momento, como justificativa da disposição do presente tópico, desejamos fazer uma confissão: enquanto planejávamos a escrita desta seção, a opção inicial era apenas discorrer sobre o bispo Edir Macedo e não proceder a uma discussão sobre a instituição por ele presidida – a IURD.

Para tanto, a razão seria o fato de nossa pesquisa estar preocupada em analisar especificamente o discurso macediano. Isso, portanto, se traduziria num esforço de evitar nos prolongarmos em discussões ligadas à fundação da IURD, à estrutura eclesiástica, formas de administração, à teologia e ideologias abraçadas por essa instituição, pois inicialmente pensávamos que essas questões pudessem representar um desvio do escopo da nossa pesquisa, distanciando-nos do foco do nosso trabalho.

Contudo, os inúmeros artigos, pesquisas e referências bibliográficas que vimos consultando ao longo dos últimos meses da pesquisa pregaram-nos um importante alerta: é

improcedente estudar com honestidade a figura do bispo, sem vinculá-lo à IURD. Pesquisar sobre a IURD deve seguir a decisão de reconhecer a pessoa e a influência do bispo e vice-versa (BLEDSOE, 2012). É inevitável falar de um sem mencionar o outro; pronunciar-se sobre a IURD conduz-nos, simultaneamente, à pessoa, aos livros, às prédicas, aos escritos, ao blog, à teologia, à liderança do bispo Macedo, mesmo porque entender o tipo de liderança e autoridade que ele exerce sobre a IURD passa, sobretudo, pelo exame dos seus ensinamentos (2012). Freston fala do bispo Macedo como o tipo do líder que “detém em suas próprias mãos o monopólio teológico e ideológico” da igreja que ele preside (FRESTON, 1995, p. 131 *apud* BLEDSOE, 2012, p. 64). Qualquer pessoa, pastor, líder ou membro comum, para falar em nome da IURD, precisa ter seu discurso sancionado pelos ensinamentos do bispo, estar em concordância com a voz macediana. A voz do bispo é a voz da IURD. Voz, nesse contexto, como “[...] os diversos posicionamentos marcados no enunciado, posicionamentos e marcas que carregam consigo um acento valorativo frente a um enunciado e frente à vida” (MOLON; VIANNA, 2012, p. 158).

A subdivisão a seguir é mero arranjo metodológico, uma maneira de organizar a discussão, sem desfazer o que está dito acima.

#### **4.5.1 O bispo Edir Macedo**

A história da IURD confunde-se com a história do bispo Macedo. Da mesma forma que a igreja fundada por ele, Samuel e Fidélis Coutinho, Romildo Ribeiro Soares – ou “R.R. Soares” – e Roberto Lopes, em 1977, “na sala de uma ex-funerária do bairro da Abolição, subúrbio da zona norte do Rio” (MARIANO, 2010, p. 54), Macedo também veio ao mundo sem grandes auspícios econômico-sociais. Nasceu em Rio das Flores, cidade fluminense, em 1945, como quarto filho da mineira e dona de casa, Eugênia Macedo Bezerra, e do alagoano e pequeno comerciante, Henrique Francisco Bezerra, numa família que convivia com extremas necessidades financeiras (MARIANO, 2010). Nasceu com uma deficiência na mão esquerda, uma atrofia, de origem hereditária, que limitava os movimentos de todos os dedos da mão afetada. Esse fato gerou em Macedo complexos de inferioridade, fazendo com que se considerasse “o patinho feio da família” (TAVOLARO, 2007, p. 41).

Macedo é o quarto dos 33 filhos gerados no ventre de sua mãe, Eugênia Macedo Bezerra. Segundo Mariano (2010, p. 54), desses filhos, 10 morreram e outros 16 foram abortados por terem vindo ao mundo antes da época prevista. De Rio das Flores – RJ, Macedo e a família foram residir em Petrópolis – RJ e depois em São Cristóvão – RJ, onde passou sua

adolescência. Nesse período, Macedo teve de conviver tanto com as dificuldades advindas de sua condição estética, como com as inconveniências de uma vida economicamente modesta.

Antes de se tornar o principal líder da IURD, Macedo teve trabalhos bem modestos. Primeiramente, trabalhou como servente na Loteria do Estado do Rio (Loterj), isso aos 17 anos. Posteriormente, já ocupando o setor administrativo, solicita uma licença do trabalho, vindo a se desligar completamente do trabalho, em 1981, para se dedicar exclusivamente à recém-fundada IURD. Passou pelos bancos universitários nos quais cursou Matemática e Estatística, mas sem concluir nenhum dos dois cursos. Sua peregrinação espiritual não foi também menos ativa. A Igreja Católica pareceu ser o refúgio adequado para as angústias do seu coração adolescente. Depois de desencantar-se com a igreja romana, aventurou-se no espiritismo. Mas foi na Igreja Nova Vida (INV), na qual passou doze anos, que se converteu à fé cristã<sup>67</sup>.

Após esse período na INV, Macedo, “farto do elitismo desta igreja e sem apoio para suas atividades evangelísticas, consideradas agressivas [...]”, como descreve Mariano (2010, p. 55), decide sair dessa denominação e seguir seu próprio caminho. Primeiramente funda, com outros líderes oriundos da INV, a “Cruzada do Caminho Eterno” (MARIANO, 2010). Mas, logo após dois anos, em 1977, rompe com a “Cruzada” e ao lado de outros dois dissidentes, Romildo Ribeiro Soares, Roberto Lopes e os irmãos Coutinho, abrem a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), instituição liderada, a princípio, por Romildo Soares, mas que, posteriormente, viu sua liderança ser “atropelada” por Edir Macedo, como resultado do estilo autoritário e centralizador do bispo e, além disso, do seu inegável carisma, liderança dinâmica e pragmatismo (MARIANO, 2010).

Logo depois de assumir o comando da igreja, Macedo contribuiu para que, nas décadas seguintes, a IURD experimentasse um crescimento notável. Edir Macedo também viu sua liderança e influência à frente dessa instituição ainda mais consolidada. Sua autoridade passou a ser tão reconhecida a ponto de outros pastores e líderes da IURD serem reconhecidos por imitarem os gestos, as expressões, a gesticulação a até mesmo o sotaque do bispo Macedo, sem qualquer receio (BLEDSOE, 2012). Exatamente nessas três últimas décadas, como aponta Mariano (2004, p. 125), a Igreja Universal “se transformou no mais surpreendente e bem-sucedido fenômeno religioso do país, atuando de forma destacada no campo político e na mídia eletrônica.”

---

<sup>67</sup> Mariano (2010) diz ter sido aos 18 anos. Bledsoe (2012), citando a biografia do bispo escrita por Tavolaro (2007), registra a conversão de Edir Macedo aos 19 anos.

Mesmo sendo considerado um líder com perfil de ditador, não se pode negar ser ele e sua obstinação os maiores responsáveis pelo exorbitante crescimento da IURD (TAVOLARO, 2007). Como observa Mariano (2010), outros atributos se somam ao de ditador, a saber, a boa comunicação, o carisma e a sua exímia capacidade empreendedora e administrativa, atributos essenciais para a espantosa expansão da IURD. Todavia,

[...] não construiu seu império sozinho [...]. Antes, cercou-se de pessoas se não capacitadas pelo menos de confiança para gerir a denominação e as demais empresas que, com o passar do tempo, a ela se foram agregando, até que se transformasse numa verdadeira *holding*. Todo esse império se sustenta por meio dos dízimos e das ofertas dos fiéis. Suas eventuais falhas, pelo menos por enquanto, podem ser facilmente contornadas pela volumosa e constante entrada de recursos (MARIANO, 2010, p. 64).

Para os membros da IURD, Macedo é visto como um homem santo, admirável, cujo caráter e integridade é incontestável. O respeito é tão considerável a ponto de os demais bispos, pastores e líderes da denominação também serem reconhecidos por explicitamente imitar não só a pregação, como também os gestos, o sotaque, os cânticos favoritos e a maneira de liderar do bispo Macedo. Isso, como destaca Justino (1995, p. 28-29 *apud* BLEDSOE, 2012, p. 64), sem a menor preocupação com as repercussões e as consequências negativas que tais arremedos pudessem vir a ter.

Desde que surgiu no cenário religioso brasileiro, a figura do bispo Macedo esteve envolto por situações controvertidas e acusações das mais variadas, sobretudo denúncias ligadas à forma como lida com a questão financeira e com as religiões de origem africana, além da mensagem que propaga através dos seus sermões, livros e textos escritos no seu blog oficial, mensagem continuamente marcada por um tom agressivo, triunfalista, mercantilista e dualista, na qual a realidade é pintada como estando à mercê de uma ininterrupta guerra entre Deus e as forças demoníacas.

Especialmente a mensagem veiculada pelo bispo tem sido alvo de críticas por parte de líderes evangélicos. Alguns posicionamentos por ele defendidos são frequentemente rechaçados por teólogos cristãos e pastores de outras denominações<sup>68</sup>. Dentre os tais

---

<sup>68</sup> A hostilidade demonstrada por parte tanto de pentecostais clássicos como de protestantes históricos para com o neopentecostalismo, especialmente a IURD, é fruto, segundo Siepierski (1997), da centralização dada pelos neopentecostais à teologia da prosperidade e à guerra espiritual em seus rituais religiosos e em suas práticas discursivas, gerando, como consequência, uma convivência não muito pacífica com os outros ramos da igreja evangélica brasileira. Naquela época, como aponta Siepierski (1997), o então famoso pastor presbiteriano e também escritor Caio Fábio acusava a IURD de paganismo. Gondim (1993), pastor pentecostal, classifica, nessa obra, a IURD como uma igreja não-evangélica e não-pentecostal. Bledsoe (2012), missionário batista, ao analisar a IURD numa perspectiva por ele denominada de “evangélica”, critica-a por ter uma “soteriologia (doutrina da salvação) inadequada”; uma cosmovisão moldada pelo catolicismo popular, por formas de espiritismo condenadas na Bíblia e por concepções animistas; uma considerável “ausência de dinâmica de comunhão cristã”; e aversão a outros grupos religiosos.

posicionamentos, destaque para a ideia de que Deus tem “obrigação de responder” a todo aquele que oferece algum tipo de sacrifício financeiro à IURD. Essa resposta geralmente não é verbal, mas se manifesta quase sempre através de uma compensação financeira. Para Macedo,

O dízimo representa a fidelidade a Deus, confere bênçãos e dá ao doador o direito de exigir que Deus cumpra suas promessas. A falha em devolver o dízimo faz do indivíduo um ladrão e implica um castigo divino ou, pelo menos, um retorno à vulnerabilidade quanto às influências demoníacas (MACEDO, 1998 *apud* BLEDOSE, 2012, p. 85).

Outra marca do discurso macediano que podemos ressaltar é a visão dualista-maniqueísta da realidade alimentada pelo maior líder iurdiano. Concebendo a existência como dependente do conflito espiritual entre Deus e as forças demoníacas, por consequência, Macedo confere aos demônios praticamente toda a responsabilidade pelos infortúnios e desventuras experimentados pelos seres humanos, sendo as hostes espirituais da maldade as principais encarregadas de distrair o Criador e de perturbar a ordem natural do universo (ORO, 1997).

Tal posicionamento pode ser verificado, conforme Oro (1997, p. 14), na obra **Orixás, Caboclos & Guias**, uma das mais importantes do bispo Macedo. Nesse texto, o bispo assevera ser Satanás a origem de todas as coisas ruins que acometem os humanos, sendo os demônios “os causadores de todos os infortúnios que atingem o homem direta e indiretamente” (MACEDO, 1987, p. 103 *apud* ORO, 1997).

Outros textos escritos pelo bispo Macedo, como também inúmeras mensagens e prédicas suas, podem atestar igualmente essa opinião por ele defendida. Souza (2000), cuja pesquisa se concentra na imagem do diabo construída nas obras de Edir Macedo, faz um resumo dos principais textos nos quais a demonologia macediana é explicitada:

Os títulos *O Diabo e Seus Anjos*; *O Poder Sobrenatural da Fé*; *Orixás, Caboclos & Guias*; *O Perfeito Sacrifício*; *O Avivamento do Espírito de Deus*; *Pecado e Arrependimento*; *As Obras da Carne e os Frutos do Espírito*; *O Discípulo do Espírito Santo*; *O Perdão*; *O Senhor e o Servo*, são temas que procuram exemplificar uma maneira moralmente correta de viver, tendo como bandeira principal, ainda que muitas vezes sutil, a figura do Diabo, o opositor de Deus (SOUZA, 2000, p. 59).

Diante disso, falar de Edir Macedo tendo por base a IURD, os textos, mensagens e depoimentos por ele desenvolvidos, tem sido a maneira encontrada pelos pesquisadores de tentar compor, com credibilidade, algum relato sobre o bispo, pois um modo bem menos usual seria discorrer sobre ele a partir de entrevistas ou através de algum contato pessoal com

o bispo iurdiano<sup>69</sup>. Isso porque não é comum vê-lo se manifestar fora do âmbito da igreja, ou apartado de algo que não esteja vinculado à sua denominação.

Buscar informações sobre a IURD e principalmente sobre o bispo Macedo, com base no método etnográfico, é uma colossal e quase irrealizável tarefa, pois se trata de um grupo extremamente avesso à presença de pesquisadores externos e estranhos à denominação. Maffra (1999) nos informa da existência de uma taxativa recomendação por parte dos pastores e dos bispos aos fiéis da IURD para que não forneçam entrevistas ou algo semelhante, cerceamento ainda mais acentuado quando o alvo dos pesquisadores é alguém ligado à liderança da denominação.

Por essa razão, traçar um perfil do bispo Macedo baseado numa aproximação, numa conversa mais pessoal, além de ser o desejo de muitos pesquisadores, estudiosos e curiosos, pode ser tratado como uma utopia ou algo simplesmente difícil de ocorrer. Devido à raridade (para não dizer impossibilidade) desse contato por parte de indivíduos externos à IURD é que praticamente não dispomos de fontes que nos abasteça de informes de natureza mais pessoal sobre o bispo.

Uma das raríssimas descrições feitas sobre o bispo Macedo como resultado de um encontro com o próprio foi feita pelo pastor e escritor Caio Fábio, famoso pregador e tele-evangelista brasileiro dos anos 80 e 90. Na sua autobiografia intitulada **Confissões do pastor** (1997), Caio Fábio faz um relato de um encontro que teve Macedo, no início dos anos 90, no escritório do bispo, na recém-adquirida Rede Record.

Após um diálogo mantido com o bispo no qual falaram sobre a conversão de Macedo, a conturbada relação dele com as demais denominações e líderes evangélicos, sua saída da Igreja Vida Nova e posterior fundação da IURD, as estratégias por ele utilizadas para arrebancar pessoas, sua aversão nutrida pela teologia e a ferrenha recusa de atrelar-se a qualquer tipo de associação de igrejas evangélicas, Caio Fábio assim esboçou sinteticamente suas impressões do líder iurdiano:

O Edir Macedo é uma figura estranha, que causa impacto. Está disposto a morrer pelo que crê, mas também está disposto a tudo. É sincero e é perigoso porque há um sentimento messiânico nele. Ele não é um picareta em busca de dinheiro. Acha que dinheiro é parte essencial da vida espiritual, e que Deus dá valor muito especial ao dinheiro como elemento de sacrifício para a aquisição de bênçãos, mas não quer dinheiro por dinheiro. O que ele quer é o poder que o dinheiro dá. Eu estou

---

<sup>69</sup> Uma exceção é sua biografia autorizada – **O bispo: a história revelada de Edir Macedo** –, escrita por Tavolaro (2007), então repórter da Rede Record, a partir de entrevistas, encontros com o bispo Macedo e seus familiares. O próprio Tavolaro (2007) afirma ter colhido “mais de setenta horas de gravações de conversas”. Outra prova desses contatos são as imagens colhidas da intimidade do bispo e registradas na obra. Porém, pelo grau de ligação mantido por Tavolaro com Macedo, há pesquisadores que questionam a imparcialidade da obra, julgando-a, inclusive, extremamente simpática à pessoa do bispo Macedo (BLEDOSE, 2012).

impressionado com o homem. Não sei o que pensar dele além disso (FILHO, 1997, p. 202).

As palavras do pastor Caio Fábio alinham-se à visão e ao distanciamento que a igreja evangélica brasileira vinha imprimindo à IURD (SIEPIERSKI, 1997) já naquela época, em razão não só de sua maneira pouco convencional de ser igreja, mas especialmente por causa do seu controvertido líder, de sua teologia, de sua forma de liderança, de sua ética (ou a falta dela) financeira, de seu notório e acelerado enriquecimento, das práticas e dos rituais religiosos de sua igreja, da animosidade da imprensa contra a sua pessoa, além das várias acusações de charlatanismo por ele acumuladas.

No próximo tópico, dedicaremos um espaço para discutirmos sobre a denominação estabelecida por Edir Macedo e por ele liderada de forma centralizadora e com verdadeira “mão-de-ferro” (GONÇALVES, 2013).

#### **4.5.2 A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)**

Anteriormente, afirmamos haver uma simultaneidade entre o surgimento da terceira onda pentecostal e o nascimento da IURD. Deve-se isto ao fato de esta denominação ser “o produto institucional mais famoso” do neopentecostalismo (FREESTON, 1993, p. 95). Isso, no entanto, não faz da IURD uma instituição que deva ser considerada totalmente distinta das igrejas consideradas cronologicamente e sociologicamente pertencentes ao pentecostalismo clássico e ao deuteropentecostalismo, pois todas são, antes de tudo, pentecostais (MARIANO, 2010, p. 42).

O fato é que a IURD claramente materializa algumas práticas ligadas ao deuteropentecostalismo. Mas, por outro lado, mesmo genericamente identificada com o pentecostalismo, “[...] são as diferenças e mesmo as rupturas que sustenta em relação às denominações que a precederam que nos levam a erigi-la como ponta-de-lança do neopentecostalismo” (MARIANO, 2010, p. 43).

Para qualquer pesquisador, alinhar um texto sobre a IURD, mantendo um nível aceitável de isenção e objetividade, sempre será um exercício complicado. Justifica-se tal complexidade por se tratar, não apenas da maior igreja neopentecostal brasileira, mas também de uma instituição ao redor da qual pululam situações controvertidas como denúncias de charlatanismo<sup>70</sup>, acusações de desvio de dinheiro, curandeirismo, sonegação fiscal, importação ilegal, estelionato, coerção, falsidade ideológica, lavagem de capitais, evasão de

---

<sup>70</sup> O próprio líder da IURD, Edir Macedo, foi preso em 24 de maio de 1992, acusado de charlatanismo, estelionato e curandeirismo. Onze dias após o episódio, foi solto sob a alegação de falta de provas.

divisas, enriquecimento ilícito e muitas outras, como as acusações associadas à discutível compra da Rede Record por parte de Edir Macedo, em 1990, por cerca de 45 milhões de dólares (BLEDSOE, 2012), auxiliado por um esforço sobre humano do rebanho da IURD, que teve de entrar com inúmeras contribuições, levantadas nas reuniões, como forma de gerar fundos para o pagamento da emissora recém-adquirida (CASTRO, 2009 *apud* BLEDSOE, 2012).

Porém, estamos nos referindo a uma instituição sobre a qual há um vasto material de pesquisa, artigos, teses e dissertações (MAFFRA, 1999). Tamanha é a sua importância dentro da nova configuração do universo pentecostal brasileiro que entender a emergência e a difusão das igrejas neopentecostais, no final da década de 70, requer uma investigação das formas de inserção e crescimento da IURD inicialmente no Rio de Janeiro, depois nas demais regiões do país e posteriormente para outros países<sup>71</sup>. Kramer destaca ser a IURD “a igreja mais bem-sucedida em termos de sua extensão missionária”, mesmo não tendo sido a primeira de lastro pentecostal a se estabelecer fora do país (KRAMER, 2003, p. 70).

Talvez o mesmo grau de relevância da IURD para se compreender esse novo desenho religioso brasileiro seja proporcional à quantidade de situações embaraçosas nas quais essa igreja já se viu envolvida. No entanto, a curiosidade e o senso investigativo de muitos pesquisadores não se devem apenas a essas situações controvertidas. Elas não respondem sozinhas pelo interesse que se tem desencadeado pela IURD. Afinal, falamos do maior fenômeno do pentecostalismo nacional, de uma denominação que atrai aos seus templos inúmeras pessoas de variadas culturas, níveis de escolaridade e classes sociais. Uma igreja detentora de um crescimento impressionante desde a sua criação (BLEDSOE, 2012), especialmente na década de 80. Só a título de exemplificação, na década de 80, a IURD obteve um crescimento, em número de templos, de 2.600% (MARIANO, 2010). Dispondo de destacada pregação contra o culto afro, ênfase na realização de exorcismos, contundente e criativo apelo por dinheiro, a IURD avançou suas divisas por todo o território nacional (ROMEIRO, 2005).

Ademais, como uma igreja também transnacional, a IURD se expandiu pelo mundo, instalando-se, a princípio, no Paraguai, EUA, Argentina e Portugal (BLEDOSE, 2012), todavia estando atualmente em mais de 100 países, tendo se espalhado pela África, Ásia, Europa e nas Américas (KRAMER, 2003).

---

<sup>71</sup> Kramer (2003) e Francisco (2014) ressaltam o caráter de igreja “transnacional” da IURD. Uma igreja com esse perfil expressa como marca a de ser um “sistema religioso cuja organização transcende fronteiras de nação e cultura” (HERVIEU-LÉGER, 1997 *apud* KRAMER, 2003).

Para Bledsoe, pelo menos quatro razões podem ser elencadas como justificativas para o rápido crescimento e fácil adaptação da IURD ao contexto social brasileiro:

Primeiro, a IURD adéqua sua mensagem e práticas à cultura brasileira baseada no medo, assemelhando-se a um grupo religioso popular e atraindo os que têm histórias prévias e/ou afinidades com tais ênfases. Em segundo lugar, a liderança da IURD investe pesadamente e usa de maneira estratégica espaços da mídia para atrair adeptos em potencial para suas igrejas afiliadas e promover a identidade e ideologia da organização. Em terceiro lugar, são utilizadas técnicas empresarias para conduzir a organização [...]. Por último, a liderança renega a necessidade dos usos e costumes pentecostais e exige pouco de seus participantes em termos de expectativas de comportamento (2012, p. 109).

Somando-se à impressionante expansão, a IURD é uma instituição com grande poder econômico e também político. Por sempre ter feito vultosos investimentos na mídia, a IURD detém várias rádios, emissoras de televisão, gráficas, editoras, gravadoras, páginas na internet, além de milhares de templos menores e outras centenas de suntuosas “catedrais” (templos maiores que servem de sedes estaduais) no país e fora dele. São milhões de seguidores, grande inserção na mídia e um projeto político muito bem demarcado<sup>72</sup>. O PRB – Partido Republicano Brasileiro –, por exemplo, fundado em 2003, pode ser considerado um braço político da IURD, contando com vários filiados à igreja.

A influência da IURD no cenário religioso, midiático, político e social brasileiro realmente não pode ser menosprezada. Não exageramos ao afirmar que o que essa instituição produz discursivamente tem gerado efeitos e desdobramentos para além do intramuros de suas denominações. Os posicionamentos ideológicos, as refrações carreadas nos enunciados iurdianos, a forma como este se apossa e ressignifica signos ideológicos oriundos de outras esferas discursivas, seja religiosa – como no caso das religiões afro-brasileira (MEIRELES, 2005) –, ou não, compõem o aparato a partir do qual emerge um universo simbólico tipicamente iurdiano. Analisar como ocorre a construção temática<sup>73</sup> dos “novos” sentidos desses signos e que práticas sociais essas “atuais” significações provocam se torna impossível sem um trânsito por esse universo simbólico.

Como um modo de corroborar ainda mais a relevância da IURD no cenário religioso e social brasileiro, Mariano destaca:

Sua forte inserção na mídia e na política partidária, sua competência administrativa, sua vertiginosa expansão no Brasil e no exterior, bem como sua capacidade de mobilizar miríades de fiéis em diversos Estados não encontram paralelo na história de nenhuma outra denominação protestante brasileira. Em duas décadas de

<sup>72</sup> Não devemos esquecer que o prefeito do Rio de Janeiro, segunda maior cidade do Brasil, Marcelo Crivella, eleito em 2016, é membro da IURD, ex-bispo, que, desde 2002, já vinha sendo eleito senador.

<sup>73</sup> “Temático” está relacionado à discussão feita por Volóchinov (2017) sobre *tema e significação*, do qual tratamos na seção teórica deste trabalho.

existência, conseguiu a proeza de estar entre as maiores igrejas evangélicas brasileiras (2010, p. 54).

Muitas são as características que fazem da IURD um genuíno “fenômeno” neopentecostal. Impossível dar conta de todas elas, mesmo porque este não seria o propósito da presente pesquisa. Mesmo assim, as dificuldades de identificarmos as marcas distintivas advêm, segundo Maffra (1999, p. 372), do efeito ambíguo da mensagem veiculada pela IURD, que parece ser, às vezes, “democraticamente elaborada e polivalente na sua recepção”, mas em outros momentos, uma mensagem de um “[...] teor visivelmente homogêneo”, que “apresenta unidade e é fortemente dirigida quanto à sua interpretação”.

As diversas leituras sobre a IURD a que temos tido acesso, contudo, fazem-nos discernir aqueles aspectos que claramente se destacam como linhas de força da denominação e que não podem ser ignorados ao se buscar um razoável entendimento dessa instituição. São particularidades que fazem da IURD um *locus* privilegiado para quem se arvora a compreendê-la e também a captar o universo neopentecostal brasileiro.

O primeiro desses aspectos é sua frágil ou quase inexistente fundamentação teológica. Apesar de investir na mídia escrita (ROMEIRO, 2005), o nível da produção intelectual e teológica da denominação não é o seu ponto forte (fato comum nas igrejas neopentecostais). Além da publicação de inúmeros livros ligados a temas variados e aos ensinamentos da denominação, de nível bastante popular, a IURD dispõe de uma série de três volumes, escritos pelo bispo Macedo, nos quais estão exarados os compromissos doutrinários e teológicos da instituição. Nessa obra de cunho mais formal e didático, é possível verificar a fragilidade teológica através dos argumentos ali mobilizados (FURRE, 2006, p. 45 apud BLEDSOE, 2012, p. 65). Tal fragilidade associa-se ao desprezo explícito do principal líder iurdiano para com a reflexão teológica, algo atestado num dos textos “clássicos” da IURD e do pensamento neopentecostal (BLEDSOE, 2012) chamado **Libertação da Teologia** (MACEDO, 1993), no qual o bispo externa sua antipatia para com a teologia dizendo ser a mesma produtora de divisões e também uma atividade improdutiva para o conhecimento de Deus. Apesar de extremamente contraditória, pois seus editores o apresentam como “Doutor em Divindade [D.D], Teologia [Th.D] e Filosofia Cristã [Ph.D]” (MACEDO, 2004), essa afirmação é importante pelo fato de o bispo Macedo ser a figura que mantém “o controle teológico e ideológico” da IURD (BLEDSOE, 2012, p. 75).

Outra marca bem distinta da denominação é seu indisfarçável interesse monetário. Apesar da desconfiança a respeito dessa ligação acompanhar a instituição desde os seus primeiros dias, um vídeo liberado para a Rede Globo pelo ex-pastor da IURD, Carlos Magno

de Miranda, exibido pela emissora em 1995, no qual o bispo Macedo aparece numa praia ensinando a outros líderes sobre como arrecadar dinheiro nas reuniões, escancarou definitivamente a finalidade mercantilista da denominação<sup>74</sup>.

Para a IURD, é fundamental que os fieis ofertem e entreguem seus dízimos na igreja, pois esse ato propaga a denominação, manifesta o amor dos fieis a Deus, além de revelar que eles estão realmente dispostos a “andar pela fé”<sup>75</sup> e fazer sacrifícios em prol de uma vida plenamente próspera. Inclusive, uma das razões centrais de a IURD ser vista como uma denominação controvertida tem a ver com as inúmeras práticas rituais praticadas em seus templos, nas quais o dinheiro possui papel central (KRAMER, 2001 *apud* SWATOWSKI, 2007).

A preocupação financeira pode ser comprovada tanto nas várias petições de dinheiro nas diversas reuniões que podem ocorrer num único dia, como também no fato de ser a condição principal para o êxito de um pastor dentro da denominação. Bledsoe (2012, p. 74) nos informa que “o sucesso pastoral depende da geração de contribuições financeiras através de dízimos e ofertas entregues nas reuniões”. Como se dá em muitas empresas e nas corporações seculares, são premiados os pastores cujos dividendos se destacam dos demais, ou seja, são honrados aqueles pastores que arrecadam mais em suas igrejas. Segundo Mariano, “há forte correlação entre capacidade de arrecadação de recursos e promoção” (2010, p. 63).

Interessante observar que a forma de arrecadação financeira da IURD sempre suscitou críticas tanto de líderes evangélicos, católicos e de outras religiões, como igualmente de leigos e de pessoas ligadas à imprensa. A maior parte das acusações e denúncias (para não dizer todas) perpetradas contra a instituição do bispo Macedo origina-se da controvertida forma iurdiana de lidar com o dinheiro.

Desse questionado modo de adquirir seus recursos, emerge o que Mariano (2010) chamou de “magia organizada”, que pode ser resumido como um elaborado sistema de crenças, práticas e rituais cujo intuito principal é de intermediar o alcance de benesses por parte dos fiéis. As pessoas chegam às reuniões com o desejo de resolver seus inúmeros problemas (a maioria de ordem financeira) e como um meio de “atender eficientemente a tais interesses e necessidades da clientela, majoritariamente pobre e pródiga em demandar

---

<sup>74</sup> Esse vídeo pode ser recuperado e assistido no seguinte endereço eletrônico: <<http://www.youtube.com/watch?v=9r2OmEPmUA8>>.

<sup>75</sup> Veremos nas análises como o atualização do *signo ideológico fé* passa a ser uma estratégia discursiva e um elemento fundamental na mobilização de ações ligadas à arrecadação financeira por parte da IURD.

soluções mágicas, que ela organiza e racionaliza sua oferta de serviços religiosos” (MARIANO, 2010, p. 58).

A terceira marca distintiva da IURD refere-se à importante utilização do tripé “o diabo, o sacrifício e a fé” como elementos de destaque no processo de releitura e ressignificação que faz da Bíblia (MAFFRA, 1999). Conjuntamente, revelam a mensagem central e fundamental da igreja (BLEDSOE, 2012). A mobilização discursiva desses signos é, de certa maneira, até simples de se assimilar.

Partindo do pressuposto de que todas as pessoas passam por sofrimentos, o enunciado macediano-iurdiano diz ser este sofrimento desnecessário e evitável, pois Deus pode lhes oferecer uma vida livre das agruras deste mundo. O sofrimento e a miséria (doença física, problemas emocionais, pobreza, vícios, opressão), conforme a lógica do discurso iurdiano, resultariam de ações de demônios, ações estas que podem ser vencidas a partir do momento que a pessoa é liberta desses demônios, entrega sua vida a Cristo, desenvolve sua fé através da tomada de posse das promessas divinas. Esse “tomar posse” demanda do fiel um alto “custo”, um “preço a ser pago”, um “sacrifício”. Este último é compreendido como de fundamental importância para que o fiel possa estabelecer uma fé “sobrenatural”.

Tanto no elemento “fé”<sup>76</sup> quanto no elemento “sacrifício”, está presente o objetivo da barganha, da troca em que o fiel sacrificante dispõe de algo (geralmente material e financeiro) para a instituição e como recompensa recebe o que tanto queria da parte de Deus. Podemos inferir essa relação das palavras do próprio Macedo (1999):

O sacrifício inclui o ato de renunciar voluntariamente a alguma coisa, em troca de outra muito mais valiosa. É a menor distância entre o querer e o realizar e inclui a troca. Muitos que se dizem cristãos ou religiosos evitam falar desse assunto, mas a grande verdade é que na relação entre o ser humano e Deus está sempre presente o dar e o receber. Ele é o cumprimento da palavra profética de Deus para Adão: *“No suor do rosto comerás o teu pão, até que tomes à terra”* (Gênesis 3.19), o que significa dizer que toda e qualquer conquista tem que ser na base do sacrifício.

Além desses distintivos, a IURD porta muitos outros como a centralização do seu sistema de governo em torno de líderes mais carismáticos (MARIANO, 2010), seu discurso fortemente vitimizador, sobretudo, quando se trata de defender seu principal líder. Inclusive, em 2018, como meio de atender a tal demanda, foi lançado o filme “Nada a Perder”, uma cinebiografia autorizada do bispo Macedo, no qual a figura do bispo iurdiano é pincelada num tom triunfalista e messiânico, mostrando Macedo como um grande líder sempre perseguido e vítima de acusações infundadas.

---

<sup>76</sup> Na análise do *corpus*, teremos o devido espaço para verificarmos esse aspecto.

Outro aspecto fundamental da IURD é o ensino e a pregação da teologia da prosperidade, a respeito da qual falaremos a seguir.

### 4.5.3 A teologia da prosperidade

Por mais que possamos traçar uma linha genealógica razoavelmente definida acerca das origens da teologia da prosperidade, isso não nos isenta dos riscos de deslizamentos e também de equívocos, pois a rapidez com que crenças, práticas culturais e ritos religiosos são disseminados e incorporados no meio religioso faz com que estes se apresentem sempre remodelados, contextualizados, até distanciados de suas características originais, dando origem a sínteses idiossincráticas completamente novas e desdobramentos bastante inovadores e surpreendentes. Esses talvez sejam alguns dos principais obstáculos quando tentamos recuperar o enviesado caminho rumo ao início de alguma crença ou ritual religioso (MARIANO, 2010). Não é diferente com a propalada teologia da prosperidade.

Essa elaboração teológica é o principal mote do discurso neopentecostal, a base ideológica sobre a qual está fundamentada a estrutura eclesial de boa parte das igrejas da terceira onda, os enunciados, os rituais, o marketing, os métodos de expansão denominacional, o comportamento dos líderes e dos membros e, evidentemente, a forma de gerir a arrecadação e o investimento dos recursos financeiros.

Apesar de bastante controversa e permanentemente alimentada por múltiplos e desconhecidos *enunciados*, a teologia da prosperidade possui um pressuposto simples. Para os proponentes dessa vertente, se o indivíduo é obediente às Escrituras, fiel a Deus, especialmente nos dízimos e nas ofertas, tudo o mais em sua vida caminhará bem, desde a saúde do corpo até a vitalidade da sua situação financeira. Seguindo essa linha de pensamento, quem, porventura, se vê cercado de problemas de saúde, dificuldades na família, claudicando na área financeira é porque fatalmente está vivendo na infidelidade e na desobediência a Deus, pois o resultado de uma espiritualidade sã é uma vida de prosperidade, como afirmam os arautos da prosperidade.

A pressuposição que norteia essa lógica da prosperidade não é recente. O livro bíblico de Jó, cronologicamente ligado ao contexto e ao tempo dos patriarcas hebreus, já expunha essa ideia. Ao enxergarem a prosperidade financeira, a saúde física e o equilíbrio familiar de Jó ser totalmente aniquilado, os amigos de Jó passam a questioná-lo sobre a sua real condição de homem justo, haja vista o atual e degradante estado no qual se encontrava. Elifaz era um dos tais amigos questionadores, e assim se manifestou a Jó:

Refleta agora: qual foi o inocente que chegou a perecer? Onde os íntegros sofrem destruição? Pelo que tenho observado, quem cultiva o mal e semeia maldade, isso também colherá. Pelo sopro de Deus são destruídos; pelo vento de sua ira eles perecem. [...] Pois o sofrimento não brota do pó, e as dificuldades não nascem do chão (BÍBLIA SAGRADA, NVI, Jó 4. 7-9; 5. 6)<sup>77</sup>.

Para entendermos melhor o surgimento dessa lógica como uma concepção teológica razoavelmente organizada, precisamos retomar as raízes de um movimento ideológico-teológico conhecido como “Confissão Positiva”. Tão intimamente ligado está esse movimento com a teologia da prosperidade que alguns autores amarram ambos ao mesmo referente. Romeiro (2007), por exemplo, diz ser a Confissão Positiva reconhecida popularmente como “teologia da prosperidade”, “palavra da fé” ou “movimento da fé”. Pieratt (1995) a denomina de “evangelho da prosperidade”.

O movimento da Confissão Positiva, entre nós também aceita como teologia da prosperidade, tem como fundador e “pai” a figura do americano, de Nova York, Essek William Kenyon, apesar do grande porta-voz do movimento ter sido indiscutivelmente outro americano chamado Kenneth Hagin.

Através de centenas de livros e panfletos escritos, da revista *World of Faith* – enviada para milhares de lares todos os meses –, centros de atividades ministeriais espalhados por vários países e do Centro de Treinamento Bíblico Rhema, em Tulsa, Oklahoma, os ensinamentos de Kenneth Hagin e, por conseqüência, os postulados da Confissão Positiva, difundiram-se rapidamente pelo mundo (ROMEIRO, 2007).

No Brasil, vários líderes e denominações neopentecostais acolheram com entusiasmo o movimento. Dentre os principais estão R. R. Soares, líder da Igreja Internacional da Graça de Deus, Miguel Ângelo, líder da Igreja Evangélica Cristo Vive, Valnice Milhomens Coelho, fundadora do Ministério Palavra da Fé<sup>78</sup> e Edir Macedo. Porém, cabe uma ressalva. Apesar de sofrer influências da Confissão Positiva, o destaque dado ao movimento no discurso macediano-iurdiano sempre foi maior para a prosperidade financeira do que para a saúde física (ROMEIRO, 2007).

A identificação da teologia da prosperidade com a Confissão Positiva se deve à assunção do mesmo pressuposto, a saber, a ideia de que o sofrimento do cristão aponta para

<sup>77</sup> Justificamos a utilização dessa tradução da Bíblia por entendermos que esta possui uma linguagem mais acessível e atualizada que as tradicionais Almeida Revista e Corrigida (ARC) e Almeida Revista e Atualizada (ARA), o que não quer dizer que estas não sejam uma boa tradução.

<sup>78</sup> Também conhecida como “Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo” (INSEJEC), esse ministério foi fundado em 1987, em Recife, pela então missionária maranhense Valnice Milhomens, primeira missionária enviada à África, aos 23 anos, pela Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira, servindo em Moçambique por 13 anos. Após retornar ao Brasil, em 1986, pregou em várias cidades brasileiras e, no ano seguinte, fundou o Ministério Palavra da Fé.

alguma desordem ou falta de fé. Dessa maneira, ambas se apresentam defendendo ser o distintivo do cristão cheio de fé e bem-sucedido, “a plena saúde física, emocional e espiritual, além da prosperidade material”, de maneira que a “pobreza e doença são resultados visíveis do fracasso do cristão que vive em pecado ou possui fé insuficiente” (ROMEIRO, 2007, p. 19). Por isso, asseveramos ser a Confissão Positiva e a teologia da prosperidade dois modos de nos referirmos à mesma realidade.

A presença desse pressuposto pode ser confirmada no discurso macediano-iurdiano, por meio do qual é propagado “que só não é próspero financeiramente, saudável e feliz nessa vida quem carece de fé, não cumpre o que diz a Bíblia a respeito das promessas divinas e está envolvido, direta e indiretamente, com o Diabo” (MARIANO, 2010, p. 157).

Portanto, o que vemos no enunciado macediano (as análises nos farão compreender isso), como já descrevemos acima, não é a transformação da Confissão Positiva em teologia da prosperidade, mas apenas uma ênfase maior no aspecto financeiro do movimento nascido com William Kenyon.

A teologia da prosperidade, cuja lógica baseia-se na prosperidade física e material, está enraizada fortemente nas entranhas institucionais iurdianas. Isso porque essa lógica não apenas permeia os discursos e ensinamentos da denominação, mas fundamenta igualmente aspectos ligados à gestão e à própria estrutura da igreja. A IURD utiliza, por exemplo, técnicas empresariais como meio de se firmar no “mercado” religioso. Uma dessas técnicas se refere à “filosofia da compensação”, largamente utilizada por grandes empresas. Nessa “filosofia”, alguém que traz lucro para a instituição é compensado financeiramente, simbolicamente ou sendo “promovido” a assumir afiliadas com melhor localização e arrecadação. Bledsoe (2012), a este respeito, nos diz ser essa uma das estratégias coletadas pela IURD do mundo dos negócios e aplicada inescrupulosamente no estabelecimento de líderes, obreiros e pastores nas igrejas da instituição espalhadas pelo Brasil e pelo mundo. Por outro lado, essa filosofia coercitiva tem gerado um ambiente de acentuado incentivo à expansão das igrejas iurdianas, já que o sucesso e a promoção dos pastores e dos bispos se correlacionam com o alcance de metas como crescimento de igrejas afiliadas, recolhimento de dízimos e ofertas (BLEDSOE, 2012).

Além dessa influência mais geral da teologia da prosperidade na denominação, esse construto teológico permeia principalmente o discurso macediano. Suas pregações e ensinamentos quase sempre fazem ecoar as promessas de que o mundo pode vir a ser um lugar de felicidade, prosperidade e vida em abundância, desde que o fiel esteja disposto a fazer como Abraão – um dos personagens bíblicos favoritos de Edir Macedo, mencionado em

profusão em seus textos e pregações – ou seja, a “sacrificar” e “dar o que quer que seja” em prol dos seus sonhos (MACEDO, 2015). Aos fiéis dispostos ao “sacrifício” é prometido alívio das sobrecargas da vida, saúde, bem-estar espiritual, cura dos males físicos, libertação das ações demoníacas, recuperação de vícios, além de prosperidade material e ascensão social.

Talvez a decisão de fazer da lógica da prosperidade base do seu discurso esteja atrelada a uma das situações mais delicadas e difíceis enfrentadas pelo bispo: o nascimento da sua primogênita, Viviane. A criança havia nascido com uma fissura labiopalatal, gerando no bispo um grande choque, pois este não aceitava ver seu primeiro rebento herdando geneticamente imperfeições oriundas do pai. Diante disso, Edir Macedo fez daquela trágica situação algo fundamental para que ele decidisse se dirigir, por meio de sua mensagem, “a pessoas que conhecem uma grande restrição de liberdade; consideradas incapazes, excluídas do destino redentor prometido pelo sonho moderno” (MAFRA; SWARTOVSKI; SAMPAIO, 2012, p. 84).

Na IURD, essa promessa se materializa através de contínuas exortações emitidas ao povo pelo bispo e demais líderes iurdianos, para que não se conformem com sua condição de sofrimento, que “se revoltam, saboreiem a raiva do reconhecimento de sua própria situação e desafiem a Deus ‘determinando’ um destino alternativo” (MAFRA; SWARTOVSKI; SAMPAIO, 2012, p. 84-85). Esse tipo de “domesticação” ideológica exercida através do *enunciado* macediano-iurdiano conduz as pessoas exatamente ao cerne da teologia da prosperidade, isto é, uma relação de barganha com o divino, ao sabor da raiva, da revolta e do imperativo, fazendo de Deus alguém com a obrigação de atender de imediato as necessidades apresentadas pelos fiéis.

Ademais, a teologia da prosperidade, distintivo do discurso macediano-iurdiana, está em consonância com a tendência neopentecostal de se acomodar ao mundo e aos valores da sociedade de consumo (MARIANO 1999 e 2010). Assim, os adeptos dessa teologia propõem em seus discursos o banimento da doença, da pobreza e de toda sorte de sofrimento, objetivando produzir uma geração de fiéis prósperos fisicamente e financeiramente (ROMEIRO, 2005).

Esses aspectos pululam no enunciado macediano veiculados nos cultos da IURD, na Folha Universal<sup>79</sup>, no blog bispo, no site oficial da IURD, nos programas de rádio e televisão, nos livros do bispo Macedo, reverberam-se nas prédicas e escritos dos outros

---

<sup>79</sup> Jornal produzido pela IURD, que conta com mais ou menos 16 páginas, nas quais são destacadas notícias sobre assuntos diversos, como política e televisão, por exemplo.

bispos, nos testemunhos dados pelos fiéis, como também nas demais programações da denominação.

Uma interessante observação sobre a teologia da prosperidade é que, apesar de ter tido êxito, sobretudo, nos países periféricos e em situação de pós-colonialismo (MAFRA; SWATOWISKI; SAMPAIO, 2012), nos quais situações de miséria, pobreza e exclusão social são mais comuns, essa teologia não é e nem nunca foi uma construção ideológica compromissada em conscientizar politicamente, economicamente e socialmente seus adeptos, mas em insuflar nestes o desejo de ascensão social via consumo, mediado pela fé e por práticas religiosas de caráter mercadológico.

Dessa forma, a teologia da prosperidade tem sido um genuíno e eficaz ópio neoliberal<sup>80</sup> por atribuir o sofrimento, a miséria e a marginalização social apenas a causas etéreas, fazendo silenciar na consciência dos seus aderentes discursos contra-hegemônicos que vinculam com justeza a penúria na qual muitos vivem a uma estrutura social injusta que contempla uma minoria “predestinada” e condena a maioria à exclusão social.

O neoliberalismo encontra na teologia da prosperidade um forte aliado. Os pressupostos desta concepção teológica conferem uma enorme ajuda para que as pessoas pensem nos problemas socioeconômicos, como a pobreza e a desigualdade social, tão comuns no nosso país e em outras regiões do globo terrestre, como natural e inevitável, nunca como consequência de políticas adotadas por uma agenda neoliberal que patrocina tal situação.

Mesmo reconhecendo a pobreza<sup>81</sup> também como um resultado de aspectos ligados ao âmbito individual<sup>82</sup> (ainda que numa escala inferior à coletiva), ninguém em sã consciência

---

<sup>80</sup> Segundo Alencar (2010), a teologia da prosperidade e o neoliberalismo são “irmãos siameses”, de maneira que um não teria existência sem o outro, nas palavras do sociólogo. Isso se deve, sobretudo, ao compartilhamento de ênfases, pois ambos estão comprometidos com um tipo de exercício da “liberdade” individual que pressupõe: a drástica diminuição das intervenções do Estado, a defesa dos princípios capitalistas e o consumo, reflexo do desenvolvimento econômico propugnado pela lógica neoliberal via aumento da produção.

<sup>81</sup> Podemos entender “pobreza” de três maneiras: como privação de recursos para suprir necessidades materiais específicas; uma realidade concebida primordialmente como resultado do que ocorre na dimensão espiritual (como fazem as religiões animistas e a teologia da prosperidade/Confissão Positiva); numa ótica teísta, além de vinculada a causas históricas, a pobreza também é resultado da separação existente entre o homem e Deus, causada pelo pecado. Na perspectiva teísta, deve-se trabalhar para transformação social, sem negligenciar a proclamação da mensagem bíblica, necessária para a reconciliação do homem com Deus (CUNHA, 2006).

<sup>82</sup> Como aponta a tradição judaico-cristã, com base nas Escrituras, a pobreza está além de uma circunstancial má condição financeira e material. Ela também é uma consequência direta de uma maneira de ver e organizar o mundo e a nossa existência que pode também conduzir ao subdesenvolvimento econômico. Dessa forma, a pobreza é, além de histórica, também pessoal e cultural, afetada diretamente pelo sistema de crença (cosmovisão) adotada por uma comunidade. Um exemplo disso é a visão protestante de trabalho como uma vocação que “glorifica a Deus”, que os levou a transpor para o universo do trabalho uma moral baseada tanto na sua fé como na sua visão de mundo. Essa forma de ver o trabalho gerou hábitos como economia financeira, abstinência e esforço nas atividades, que teve um impacto direto sobre as estruturas econômicas de vários países da Europa, contribuindo, não apenas no acúmulo individual de riquezas, mas também no

escolheria “sobreviver privado de bens elementares à dignidade, como alimentação, saúde, educação, moradia e trabalho” (BETTO, 2006, p. 148). A riqueza de uns poucos e a pobreza de muitos é quase sempre produto de uma estrutura social injusta. Essa configuração sócio-econômica é diretamente apoiada pela lógica da prosperidade.

Para fechar essa discussão, por tudo o que foi discutido nos tópicos anteriores e pela visível dificuldade de tratar separadamente sobre o bispo Macedo, a IURD e a teologia da prosperidade, justificamos a menção da existência de um “círculo” no qual esses três componentes convivem imbricados. Essas três instâncias dialogam e se interligam e, por essa razão, no contexto do discurso macediano, não podem ser analisados de modo solto e independente.

Concluídas nossas palavras sobre o protestantismo histórico, o movimento pentecostal, o neopentecostalismo e o “círculo” macediano, ou seja, sobre a “situacionalidade dos dados” (BLOMMAERT, 2008) da nossa pesquisa, pois esses fenômenos discutidos se constituem nas condições sócio-históricas dos enunciados que iremos investigar, na próxima seção, daremos espaço à discussão da metodologia, dos procedimentos a serem adotados nas nossas análises e às análises propriamente ditas.

---

desenvolvimento do sistema do capitalismo empresarial moderno (WEBER, 2002; CUNHA, 2006; RIESEBRODT, 2012).

## 5 O SIGNO IDEOLÓGICO FÉ NO DISCURSO MACEDIANO

*“As aparências enganam e os enganos mais que aparentam, adquirem foro de verdade e, quais revelações inauditas, proliferam-se na velocidade da luz”*

(Frei Betto)

*“Se você embarca no trem errado, não adianta correr pelo corredor na direção certa”*

(Dietrich Bonhoeffer)

É chegado o momento em que nos assiste à responsabilidade de transcrevermos neste espaço a maneira como a teoria, esboçada nos tópicos discutidos no capítulo teórico (segundo capítulo) da presente pesquisa, será empregada nas análises dos textos de Edir Macedo. Trata-se da ocasião mais decisiva e importante deste trabalho, pois é a oportunidade não apenas de delinear o percurso metodológico a ser seguido, mas de vermos, nas análises, os conceitos e categorias discutidos “fazendo-se carne” (GONÇALVES, 2015).

Toda investigação científica precisa externar em seu bojo profunda preocupação com o método, mesmo porque, como aponta Serrano (2011, p. 101), dentro de uma pesquisa “o primeiro passo é saber por onde ir”. O método auxilia-nos a encontrar o caminho para a consecução daquilo que buscamos entender através da nossa inquirição, exercendo “uma primazia transversal sobre toda a pesquisa” (2011, p. 102).

Esse cuidado com o método não se mostra apenas quando fazemos menção ao tipo de pesquisa ou forma de abordagem metodológica a ser utilizada, algo de fundamental importância, mas, sobretudo, ao adotarmos criteriosamente uma metodologia condizente com o perfil da pesquisa desenvolvida e que dialogue, sem receios, com o aporte teórico adotado.

É válido acrescentar que a presente pesquisa cerca-se do pressuposto de que a importância de um trabalho acadêmico também se mede pelo grau de relevância e aplicabilidade social dos seus resultados, isto é, tem valor teórico, mas, de igual maneira, significado para a vida das pessoas. Essa é uma das razões de sermos cuidadosos com o método, pois, se nos distanciamos de uma metodologia aceita cientificamente, comprometemos simultaneamente a validade e a aceitação do nosso trabalho por parte da comunidade científica, que certamente rejeitaria um trabalho fincado no desrespeito aos procedimentos, técnicas, meios e “ferramentas com que a ciência se apetrechou, em uma experiência acumulada de séculos, para validar suas contribuições” (SERRANO, 2011, p. 103).

Pensar na relevância não é somente se cercar de cuidados quanto ao método adotado, mas igualmente preocupar-se com a seleção do que vai ser pesquisado/analísado. Em vista disso, esta pesquisa ateve-se a um *corpus* bastante representativo para milhões de indivíduos – na verdade, para mais de dois milhões de brasileiros, que se declararam fiéis à IURD conforme o censo de 2000 (BLEDSOE, 2012, p. 51) –, tendo em mira suscitar questionamentos, fomentar discussões e chegar a conclusões que possam ser aplicadas, tornando-se úteis aos “milhões” anteriormente mencionados, como também à sociedade de uma maneira geral.

Dessa forma, a atual pesquisa vincula-se à Linguística Aplicada (LA), mais precisamente, ao Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada – PosLa (UECE), à “Linha 3” de pesquisa, a saber, aos “Estudos Críticos da Linguagem”, que pressupõe a utilização da linguagem (verbal e não verbal) como uma prática política e social de sujeitos ideologicamente inscritos num determinado horizonte sócio-cultural. Essa linha de pesquisa, comprometida em estudar a linguagem em seu uso no mundo real, preocupa-se em mostrar de que forma a(s) ideologia(s) operam nos discursos e como, nas interações sócio-verbais e intersubjetivas, as relações de poder se constroem e se mantêm.

A LA, como ciência tipicamente social (MOITA LOPES, 1996, p. 20), ao contrário da Linguística de lastro saussureana, concentra sua atenção na dimensão da *parole* (fala), no uso da língua por parte dos falantes, especialmente, nos problemas enfrentados pelos falantes em suas práticas languageiras no cenário social. Como uma linguística crítica, a LA caminha consciente da dimensão política do seu fazer científico. Pesquisadores em LA “percebem que, ao proporem suas análises, estão tentando influenciar a forma como as coisas se apresentam, [...], intervir na realidade que aí está” (RAJAGOPALAN, 2006).

É papel do linguista aplicado, pois, empenhar esforços para que sua pesquisa transponha a fronteira da mera descrição e ganhe contornos políticos, negando, no próprio ato de fazer ciência, qualquer compromisso com a ideia positivista de neutralidade científica, de distanciamento consciente do objeto cujo intuito é, na verdade, não intervir na realidade para não “desorganizar” as coisas como estão postas no mundo (RAJAGOPALAN, 2017).

## 5.1 TIPO DE PESQUISA

Por uma questão de fidelidade teórica, nossa pesquisa ancora-se na metalinguística bakhtiniana (BAKHTIN, 2015a), “nova disciplina” (BRAIT, 2010) que, além de aproveitar os resultados dos estudos que a linguística faz da língua enquanto

potencialmente dialógica (BAKHTIN, 2015a), envolve-se por completo na linguagem, unidade viva da comunicação, na qualidade de enunciado concreto. Pode-se afirmar que a metalinguística até estuda a língua, mas “sob diferentes aspectos e diferentes ângulos de visão” da linguística (2015a, p. 207). A abordagem linguística observa a língua enquanto sistema, detendo-se exclusivamente ao plano da materialidade mais restrita. A abordagem metalinguística, por outro lado, leva em consideração os resultados obtidos por essa abstração formal, mas visa estudar o discurso vivo, a língua enquanto linguagem, mobilizada por sujeitos historicamente situados, porém sem perder de vista o plano enunciativo mais amplo (SOBRAL; GIACOMELLI 2018), localizado num determinado horizonte social e ideológico.

Partindo-se da proposta dialógica do Círculo de que o sentido não se atrela espontaneamente às palavras, mas é resultado de incessantes situações de interação (SOBRAL; GIACOMELLI 2018), somente a metalinguística é capaz de captar a linguagem sob o “ângulo dialógico”, do qual falou Bakhtin (2015, p. 208), isto é, a partir das relações dialógicas estabelecidas no discurso. Esse ângulo “não pode ser estabelecido por critérios genuinamente linguísticos” (BAKHTIN, 2015a, p. 208), diz o filósofo russo, exatamente porque as relações dialógicas, objeto de investigação da metalinguística, extrapolam o campo puramente linguístico, sendo, pois, extralinguísticas (2015a, p. 208).

Nossas análises levam em consideração fatores de ordem lexical, sintático e semântico (atrelados ao nível de significação na língua), algo também previsto na metalinguística, mas objetivam transcendem a mera materialidade linguística, preocupando-se, principalmente, em abarcar relações dialógicas entre discursos, relações enunciativas entre interlocutores reais, levando em conta que cada enunciado sempre nasce em resposta a enunciados anteriores e antecipam outros.

A presente pesquisa preocupa-se, portanto, com o significado<sup>83</sup>. Para a teoria bakhtiniana, o significado origina-se das relações enunciativas (dialógicas) entre interlocutores. A interação é o lugar no qual desabrocha o sentido<sup>84</sup>. Todavia, haverá sempre um interesse justificado na materialidade linguística, pois a forma representa o nível estabilizado do significado (significação), base dos sentidos (temas) efetivamente produzidos em situações concretas de interação. Logo, uma abordagem metalinguística admite que, para a emergência dos sentidos em enunciados específicos, o primeiro estágio é a mobilização das

---

<sup>83</sup> “Significado” aqui tomado num aspecto geral, abrangendo tanto a “significação” quanto o “sentido”.

<sup>84</sup> O que estamos chamando de “sentido” se associa ao que Volóchinov (2017) chama de “tema” (ver a segunda seção do presente trabalho).

significações. Mesmo não sendo o principal fator, são “indispensáveis para a instauração dos sentidos” (SOBRAL; GIACOMELLI 2018, p. 308).

Para tanto, é imprescindível analisar o intercâmbio verbal, o confronto de vozes que se pode observar nas relações dialógicas mantidas nos discursos de uma maneira geral, como também no discurso macediano, alvo de investigação da presente pesquisa. As relações dialógicas, objeto, “são irredutíveis às relações lógicas ou às concreto-semânticas, que por si mesmas carecem de momento dialógico” (BAKHTIN, 2015a, p. 209).

Para melhor justificar essa abordagem, tomemos o próprio Bakhtin que assevera:

A língua como sistema possui, evidentemente, um rico arsenal de recursos lingüísticos – lexicais, morfológicos e sintáticos – para exprimir a posição emocionalmente valorativa do falante, mas todos esses recursos enquanto recursos da língua são absolutamente *neutros* em relação a qualquer avaliação real determinada. [...] As palavras não são de ninguém, em si mesmas nada valorizam, mas podem abastecer qualquer falante e os juízos de valor mais diversos e diametralmente opostos dos falantes. A oração enquanto unidade da língua também é neutra e em si mesma não tem aspectos expressivos; ela o adquire (ou melhor, comunga com ele) unicamente em um enunciado concreto (BAKHTIN, 2011, p. 289-290).

Portanto, a presente pesquisa está associada às ideias do Círculo de Bakhtin, ancorada teoricamente e metodologicamente na Análise Dialógica do Discurso (ADD), uma teoria sobre a linguagem e o discurso, provida de uma metodologia própria, advinda do conjunto da obra de Bakhtin e do Círculo. Por essa razão, guiamo-nos pelas seguintes linhas metodológicas:

- 1) Não se pode isolar a ideologia da realidade material do signo (ao inseri-la na “consciência” ou em outros campos instáveis e imprecisos).
- 2) Não se pode isolar o signo das formas concretas da comunicação social (pois o signo é uma parte da comunicação social organizada e não existe, como tal, fora dela, pois se tornaria um simples objeto físico).
- 3) Não se pode isolar a comunicação e suas formas da base material (VOLÓCHINOV, 2017, p. 110).

Tais postulados resultam nos seguintes procedimentos:

- 1) O discurso, via texto<sup>85</sup>, é o fenômeno para o qual, como analistas, devemos nos voltar, visto ser o espaço no qual se dá a produção de sentidos (SOBRAL; GIACOMELLI, 2018)
- 2) O objeto a ser estudado é a forma do conteúdo do discurso, ou seja, investiga-se como se dá, na forma, a construção do sentido e de

---

<sup>85</sup> É pelo texto que temos acesso imediato, porém de maneira opaca, ao discurso, pois naquele se revelam tanto as marcas linguísticas como também as marcas do cenário de produção do discurso (marcas enunciativas), através das quais podemos recuperar sua arquitetônica levando em conta seu contexto (SOBRAL; GIACOMELLI, 2018).

que maneira o mecanismo analisado contribui para a emergência daquele “modo de dizer” (SOBRAL; GIACOMELLI, 2018, p. 319).

3) Não há referentes, (objetos no mundo), mas referencialidade (objetos de discurso) situada no enunciado, dentro do qual a mesma é instaurada a partir da categorização do mundo dado nos termos das especificidades da interação locutor/interlocutor (SOBRAL; GIACOMELLI, 2018, p. 319).

Além disso, é preciso dizer que o tipo de abordagem metodológica adotada nessa pesquisa é qualitativa, por meio da qual buscamos descrever o fenômeno discursivo observado, manifestando nosso olhar interpretativo sobre os dados levantados, sem alusão a informações estatísticas. O tipo de pesquisa qualitativa além seus esforços na busca de uma compreensão mais aprofundada de seu objeto/sujeito de pesquisa, deslocando-se de representações numéricas (SILVEIRA; CÓRDOVA, 2009) ou, quando há a presença de dados numéricos, “as conclusões neles baseadas representam um papel menor na análise” (DALFOVO, LANA; SILVEIRA, 2008, p. 9).

Para Flick *et.al.* (*apud* GÜNTHER, 2006, p. 202), uma pesquisa qualitativa marca-se por dar primazia à “compreensão como princípio do conhecimento”; à “construção da realidade” – a saber, a pesquisa vista “como um ato subjetivo de construção”; à “descoberta e construção de teorias”; à coleta de dados que se tornam textos a serem “interpretados hermeneuticamente”. Bem diferente da pesquisa quantitativa, derivada do positivismo, a pesquisa qualitativa filia-se à tradição epistemológica chamada de “interpretativismo” (BORTONI-RICARDO, 2008, p. 33 *apud* CARDOSO, 2013, p. 152), que dá ao pesquisador lastro para que não apenas identifique fenômenos, mas que os descreva e também os analise.

Portanto, nosso intuito é analisar e entender de que forma o signo ideológico fé é ressignificado no discurso de Edir Macedo, recuperando as vozes com as quais o enunciado macediano trava relações dialógicas, desvelando assim os sentidos ideológicos, tensões, contradições e lutas entre vozes sociais ocultas no signo em destaque na nossa pesquisa, porém sem intervir no objeto, mas apenas revelando-o tal qual o percebemos (FONSECA *apud* GERHARDT; SILVEIRA, 2009, p. 39).

No que se refere aos objetivos gerais, nosso trabalho alinha-se ao tipo de pesquisa exploratória, pois apesar de, grosso modo, o discurso de Edir Macedo não ser uma “mata virgem”, em termos de pesquisa, focá-lo pelo ângulo dialógico, tendo o signo ideológico fé, mobilizado no conteúdo verbo-visual colhido do blog oficial do bispo, como base de análise,

é algo novo dentro da pesquisa acadêmica. Dessa maneira, almejamos, de fato, explorar um objeto, com essa especificidade, pouco conhecido e ainda não averiguado.

Ademais, salienta Gil (2002, p. 41), o objetivo das pesquisas exploratórias é “[...] proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito e construir hipóteses.” O mesmo autor destaca a flexibilidade desse método, envolvendo desde levantamento bibliográfico à observação de exemplos que contribuem para um maior entendimento do fenômeno em análise. Há de igual maneira maior abertura para que se verifique o objeto de estudo sob múltiplos aspectos.

## 5.2 A CONSTITUIÇÃO DO CORPUS

Postulamos como objetivo fundamental da nossa pesquisa a realização de uma análise verbo-visual do signo ideológico fé, no discurso de Edir Macedo, a partir de textos produzidos e veiculados pelo bispo em seu blog oficial. Estabelecido o objetivo central do presente trabalho, preocupamo-nos em definir quais seriam esses textos, haja vista a profusão de colaborações escritas pelo bispo Macedo nesse blog e também o restrito espaço de tempo de que dispomos na pesquisa de mestrado para a análise desse material.

O interesse de pesquisar o discurso do bispo Macedo nesse espaço surgiu bem antes dessa curiosidade se transformar em pesquisa. Em meados de 2016, começamos a buscar pela internet vídeos, textos escritos, entrevistas, livros, materiais que trouxessem em seu bojo o discurso do bispo Macedo.

Descobrimos o blog oficial do Bispo e, desde então, passamos a acessá-lo com mais frequência e investigar e coletar textos verbais, verbo-visuais e também áudio-visuais nos quais Edir Macedo estivesse falando principalmente sobre fé.

Posteriormente, surgiu-nos o interesse de analisar a palavra fé dentro do discurso verbo-visual macediano, não como um signo linguístico, cujo significado se apresenta estático e atrelado a um sistema, mas como um signo ideológico, como enunciado concreto, palavra bivocal e arena de relações dialógicas, microdiálogo, pois:

[...] o enfoque dialógico é possível a qualquer parte significativa do enunciado, inclusive a uma palavra isolada, caso esta não seja interpretada como palavra impessoal da língua, mas como signo de posição semântica de um outro, como representante do enunciado de um outro, ou seja, se ouvimos nela a voz do outro (BAKHTIN, 2015, p. 210).

Pensando nisso, definimos como nosso corpus de pesquisa e análise uma pequena coletânea de 4 (quatro) textos escritos pelo bispo Macedo entre os anos de 2016 e 2017, em

seu blog oficial. Nestes, objetivamos examinar as relações dialógicas mantidas no discurso macediano, não apenas no nível das “enunciações integrais” (BAKHTIN, 2015a, p. 210), mas levando em consideração uma parte significativa do enunciado do bispo, no caso, as formas de ressignificação do signo ideológico fé, o choque dialógico de vozes no interior dessa palavra e as contradições ideológicas advindas da atualização desse signo.

Em ordem cronológica, eis os textos do nosso corpus: “Sucesso pela Fé” (02 de agosto de 2016); “21º. Dia do Jejum de Daniel: Maravilhas da Verdadeira Fé”; (01 de março de 2017); “O Tesouro da Fé” (05 de junho de 2017); “Loucuras da Fé” (30 de junho de 2017).

### 5.3 PROCEDIMENTOS DE COLETA E ANÁLISE

A opção pelo discurso neopentecostal macediano como objeto de investigação e pesquisa se apresentou, a princípio, como uma encruzilhada metodológica, especialmente no que se refere ao corpus e ao lugar de onde extrairíamos o material para a sua composição. O discurso de Edir Macedo poderia ser observado por meio de suas pregações, dos seus livros, dos vídeos de teor devocional veiculados no seu blog oficial, das entrevistas dadas pelo bispo (ainda que raríssimas), do jornal semanal da denominação (Folha Universal), das páginas oficiais da IURD na internet, sem mencionar o enorme volume de material verbo-visual que todas essas instâncias poderiam nos proporcionar.

Optamos, porém, por selecionar textos produzidos pelo bispo Macedo, postados no seu blog oficial, e trabalhar com a dimensão verbo-visual desse material. A escolha se justifica pela importância do blog como lugar de veiculação de discursos, crenças, ideologias e acentos apreciativos oficialmente reconhecidos como pertencentes à voz iurdiano-macediana; por ser também uma página bastante acessada na internet – após cada texto sempre há uma considerável quantidade de comentários feitos por leitores do blog –, grande quantidade de material disponibilizado – contém a biografia do bispo Macedo, imagens contendo frases do bispo para serem compartilhadas, pregações em áudio, vídeos de testemunhos e um espaço para venda de livros (34 livros escritos pelo bispo Macedo); além da contínua atualização, pois, como é característica desse gênero, o blog configura-se como um tipo de diário pessoal na internet, aberto à renovação diuturna de conteúdo.

Outra razão pela escolha por textos atrelados ao blog de Edir Macedo é que, apesar do tom às vezes autobiográfico mantido nesse gênero, fornecendo muitas vezes material em profusão a respeito da vida pessoal de seus “proprietários”, como também das ideias que abraçam, o blog pode se tornar de igual maneira um espaço por meio do qual

informações e posicionamentos a respeito de variados assuntos como futebol, religião, política, educação, negócios, ética, valores morais etc., e do mundo de uma maneira geral são formalizados. Além disso, pelo grau de flexibilidade formal desse gênero, quem escreve no blog quase sempre redige de forma leve e espontânea, sentindo-se livre para expor de fato o que pensa.

Uma importante observação refere-se ao fato de que, apesar de ser o blog oficialmente de Edir Macedo, também há nesse espaço contribuições de outros bispos da IURD. No entanto, todos os textos do nosso corpus são de autoria do líder maior da IURD.

No processo de seleção dos textos para a constituição do corpus, levamos em consideração basicamente o seguinte critério: textos contemporâneos e que conceda claro protagonismo semântico-discursivo ao signo ideológico fé. Esse protagonismo não diz respeito simplesmente à quantidade de vezes em que o signo é mencionado, mas se nesses textos ele se constitui uma idéia central para a compreensão da relação dialógica entre vozes e discursos no enunciado macediano, se tem grande relevância na construção de sentidos e efeitos de sentido.

Era igualmente uma preocupação nossa optar por textos nos quais houvesse expressivas tentativas de definição do signo fé, além da existência de exemplos de aplicação prática, como também se ele enreda para si significativas referências, explícitas ou implícitas, a outros discursos e a outros horizontes socioideológicos.

Após muita pesquisa e levantamento dos textos que atendiam às condições esboçadas anteriormente, chegamos ao recorte apresentado no *corpus*. Muitos textos até mencionavam o signo fé, mas claramente centravam-se em outros signos fora do nosso foco de análise.

A pequena extensão do *corpus* dessa pesquisa pode ser justificada pelo curto período disponível para a pesquisa no mestrado (dois anos), bem como pelos procedimentos de análise adotados nesse trabalho, a saber, a análise específica de cada um dos textos, na ordem esboçada no *corpus*, o que exigirá considerável esforço e tempo. Nossa intenção é responder as indagações indiretamente levantadas ao final das “considerações iniciais” (primeira seção deste trabalho), verificando, em linhas gerais, como nesses textos o signo ideológico fé é “desestabilizado” e atualizado discursivamente.

Primeiramente, fazemos uma síntese do conteúdo de cada texto, levantando, ainda que de maneira não exaustiva, as principais informações espalhadas no enunciado em análise, sempre tomando por base a articulação constitutiva entre o verbal e o visual, observando,

nesse vislumbre inicial, o diálogo que frontalmente se estabelece entre o título e a imagem esboçada.

Esse primeiro momento serve de “antessala” à ocasião em que repousamos o olhar no signo ideológico fé, analisando a maneira como os significados reiteráveis e idênticos (significação) desse signo são recuperados e ressignificados no enunciado concreto macediano. Por isso, partimos de uma análise no nível da língua, das significações manifestas nas frases, para, posteriormente, caminharmos na direção do(s) sentido(s) (tema) do signo fé, manifestos no nível do enunciado concreto macediano. Como observam Sobral e Giacomelli (2018), falar/enunciar é sempre um ato resultante da articulação entre sistema linguístico e o sistema aplicado em situações concretas de uso, nas quais ocorrem permanentes negociações de sentidos mantidos pelos seres humanos nas suas variadas atuações, sejam elas verbais ou não.

Como forma de verificar o trânsito da significação para o tema do signo ideológico fé, analisamos como o “modo de dizer” macediano contribui na construção do “novo” sentido da palavra em apreço. Para isso, observamos as formas de materialização da palavra fé, os signos com os quais se relaciona sintaticamente e semanticamente, em busca dos posicionamentos ideológicos assumidos pelo bispo quando este fala de fé.

Para chegarmos a essa atualização discursiva, verificamos também os “outros” com os quais o enunciado do bispo interage dialogicamente, bem como os horizontes socioideológicos refletidos nas valorações do signo fé, sem perder de vista a “contaminação recíproca” e os “efeitos conjuntos” provocados pela junção discursiva entre o verbal e o visual (BRAIT, 2013). Com isso, assumimos ser a atualização do signo ideológico fé dependente não apenas do elemento verbal, escrito, nem apenas restrito à imagem, mas vinculado à verbo-visualidade que se constrói nos textos em análise.

Toda enunciação/interação, além de ser “[...] parte de uma rede de interlocução em constante fazer-se” (SOBRAL; GIACOMELLI, 2018, p. 312), é o *locus* em que vozes se confrontam. Por essa razão, analisar a ressignificação do signo fé no discurso do bispo é também um meio de desvelar as contradições ideológicas manifestadas nesse discurso, resultantes do processo de atualização dialógica. Esse será nosso esforço final.

#### 5.4 ANÁLISES E DISCUSSÕES

O compromisso de considerar a significação do signo fé se justifica por esta ser a base a partir da qual verificamos o emergir do sentido (tema) atualizado no enunciado

macediano. Isso nos leva diretamente à análise de elementos atrelados aos processos linguísticos do objeto aqui investigado, sendo tais elementos potencialidades de sentido: “Na realidade, a significação nada significa, mas possui apenas uma potência, uma possibilidade de significação dentro de um tema concreto” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 231).

Interessante observar que a significação inclina-se para os aspectos ligados à forma, ao sistema e à instância monológica da língua, podendo ser identificada até como a “palavra dicionarizada” (VOLÓCHINOV, 2017). No entanto, até mesmo as definições encontradas nos dicionários, as quais Volóchinov (2017) nos autoriza denominar de significações, “[...] só adquirem sentido quando são realizadas dentro de uma situação real”, na qual reside a sua potencialidade de significar (GILBERT; LIMA, 2017, p. 79).

Sendo assim, não há como investigar o tema de um enunciado sem considerar sua significação primeiro. Para Ponzio (2008, p. 91), “a significação é ‘o aparato técnico’ para realizar o tema e consiste em tudo aquilo que, na mensagem verbal, pode-se atribuir, por abstração, ao código linguístico, ao sistema unitário da língua.” Todo sentido, ligado ao enunciado concreto, tem seu lugar de partida nas formas fixadas da língua. Na mobilização da língua, perpetuamente se vê a oposição entre “estabilidade e irrepetibilidade”, entre “forças centrípetas (que tendem ao centro) e forças centrífugas (que se afastam do centro)” (SOBRAL; GIACOMELLI, 2018, p. 312).

Portanto, como o elemento central da nossa investigação é um signo que atravessa todos os textos que compõem o nosso corpus, pensamos ser mais produtivo traçar, em linhas gerais, aquelas que consideramos as mais reconhecidas significações desse signo, num momento anterior às análises propriamente ditas, por serem estas as significações recuperadas, “desestabilizadas” e ressignificadas no enunciado macediano. Além disso, a presente antecipação livrar-nos-á de sermos desnecessariamente repetitivos.

Antes disso, é preciso estarmos cômnicos de que qualquer instância de utilização da língua sempre envolverá uma permanente negociação de sentidos. A discussão realizada por Volóchinov (2017) sobre os conceitos de significação e tema é, inegavelmente, uma valiosa contribuição conferida aos estudos da linguagem sobre como se dá esse processo. Por outro lado, investigar e acomodar nesse momento as significações da palavra fé, como propomos fazer, não sugere um engessamento do dinâmico processo de significar representado por esses dois conceitos, pois o que agora pode ser tomado como a significação de uma palavra, já foi anteriormente tema dentro de algum processo enunciativo, uma vez que “os significados das palavras [...] só podem ser conhecidos e aprendidos no contexto das

atividades humanas em que essas palavras [...] se inserem e das quais não se dissociam” (MARTINS, 2000, p. 31).

Dessa forma, falar de significação é postular a existência de uma relativa estabilidade semântica das palavras, que exerce uma força coercitiva sobre os falantes e que estabelece projeções quanto ao significado no discurso, mas, ao mesmo tempo, é tratar de um tipo de uma estabilização plástica, contingente, que se forma a partir do uso que é feito dessas palavras ou, como destaca Martins (2000, p. 38), cogitar a possibilidade de que a linguagem possa ser estável, mas “sem representar algo exterior a ela mesma”, como se a função da linguagem fosse a de designar significados autônomos e “pré-discursivos”.

Feitas essas considerações, começemos, pois, nossas análises pelo elemento estável: a significação do signo fé, mesmo porque, em termos bakhtinianos, a palavra nunca é minha, mas “interindividual e reúne em si as vozes de todos aqueles que a utilizam ou a têm utilizado historicamente” (CEREJA, 2013, p. 203).

**O Dicionário Aurélio de Português Online** traz quatorze acepções para o signo fé:

- 1-Adesão absoluta do espírito àquilo que se considera verdadeiro.
- 2 - Sentimento de quem acredita em determinadas ideias ou princípios religiosos.
- 3 - Religião, culto.
- 4 - Uma das virtudes teologais.
- 5 - Estado ou atitude de quem acredita ou tem esperança em algo.
- 6 - Fidelidade.
- 7 - Prova.
- 8 - Testemunho autêntico dado por oficial de justiça.
- 9 - à fé: por certo, certamente.
- 10 - fazer fé: merecer crédito.
- 11 - constituir prova.
- 12 - fé púnica: perfídia; deslealdade.
- 13 - Religião, culto.
- 14 - fazer fé: merecer crédito.

As acepções 1, 2, 4 e 5, representam as significações comumente mais aceitas, veiculadas nos discursos cotidianos, na mídia e, sobretudo, no discurso religioso, além de reiteradas em outros dicionários, como no caso das acepções 1, 2 e 3 do **Michaellis**:

- 1.Convicção da existência de algum fato ou da veracidade de alguma asserção; credulidade, crença: “De fato, como ia ter fé no progresso e na ciência, ter fé nos técnicos e nos especialistas que, teoricamente, orientariam e dirigiriam o país, se os critérios e objetivos eram sempre traçados pelos interesses de alguns?” (JU).
- 2.Conjunto de ideias e crenças de determinada religião ou doutrina: “– O que acontece é que tu és um homem sem fé, sem religião. Eu acredito em Deus e na Outra Vida, que deve ser melhor que esta” (EV).
- 3.A primeira das três virtudes teologais.
- 4.Fidelidade a compromissos e promessas; confiança, crédito: “O próprio Sr. Bacariano, segundo me informou pessoa digna de fé, é pai de quase uma dezena de filhos naturais com várias destas silvícolas, mas não os batiza nem legitima” (EV). Homem de fé.
- 5.Confirmação de algum fato; comprovação, corroboração, validação.
- 6.credibilidade que se deve atribuir ao fato (ou ao

documento) em que se fundamenta, daí resultando a veracidade mesma do fato; verdade afirmada.

No dicionário **Aulete Digital**, plataforma on-line bastante requisitada, para o verbete fé basicamente as principais acepções registradas no **Aurélio** e no **Michaellis** são retomadas:

1. Convicção e crença firme e incondicional, alheia a argumentos da razão
2. Rel. Conjunto de dogmas e doutrinas que constituem um culto (fé cristã, fé judaica)
3. Confiança, convicção, crédito: *Perdi a fé em você.*
4. Rel. A primeira das três virtudes teológicas (fé, esperança e caridade)
5. Afirmação, comprovação, asseveração de algum fato
6. Compromisso de fidelidade à palavra dada

A base, porém, dessas significações, encontra-se no aspecto etimológico, no enunciado bíblico, nas principais confissões de fé do cristianismo (protestante e católico), bem como nos escritos de grandes referências do pensamento cristão. Todos esses podem ser considerados formadores dos significados de partida, fixados historicamente pela tradição cristã e que permanecem implícitos, “escondidos” e inconscientemente subsistindo nas definições e temas posteriormente construídos.

Etimologicamente, a palavra fé origina-se de raiz latina *fidere*, cujo significado básico é “confiar”. Em sua enciclopédia bíblico-teológico-filosófica, Champlin (2004, p. 693-697), lista as seguintes definições para fé: “atributo da alma”; “virtude”; “dom”; “operação do Espírito Santo”; “confiança que vai além das evidências empíricas disponíveis.” No Novo Testamento, o substantivo *pistis*, o verbo *pisteuo* e o adjetivo *pistos*, todas traduzidas por palavras relacionadas à fé, ocorrem mais de 240 vezes, quase sempre na acepção de algo que “diz respeito a fatos”, que “aceita como verdadeiro aquilo que alguém afirma” (DOUGLAS, 1995, p. 606).

Partindo para uma acepção teológica e cristã tradicional, fé é uma expressão bíblica que se liga tanto à “crença intelectual quanto à confiança ou ao compromisso em um relacionamento” (GRENZ; GURETZKI; NORDLING, 2000, p. 57). A preocupação dos autores bíblicos não é a de fazer distinção entre essas duas instâncias de fé, mas claramente externar que a verdadeira fé associa-se tanto ao que se crê (“Deus existe”, “Jesus é o Filho de Deus” etc.) como se vincula ao compromisso pessoal com aquele que é digno da confiança do fiel, no caso, Deus (GRENZ; GURETZKI; NORDLING, 2000).

A visão cristã e histórica de fé também pode ser recuperada no que grandes nomes do pensamento cristão expuseram e escreveram sobre o assunto, indo diretamente ao encontro das duas ideias esboçadas acima, a saber, fé ligada à crença num conjunto de ensinamentos (doutrina) e fé atrelada ao compromisso pessoal com Deus.

Para Santo Agostinho, não só a fé é um dom de Deus e imprescindível para a salvação eterna, como também “habilita o homem a ser racional”, servindo-lhe de luz e guia, pois a fé, conforme o bispo de Hipona, “é uma condição indispensável à compreensão”, de maneira que “a razão não pode operar” sem o auxílio da fé. Eis a razão de a expressão “crede ut intellegas” – crer para entender – ter passado para a história da teologia cristã como um legado de Agostinho (RICHARDSON, 1958, p. 317).

Outro gigante do pensamento cristão, principal referência da teologia católica, Tomás de Aquino, disserta sobre a fé tomando por base uma conhecida passagem do livro de Hebreus: “Ora a fé é a certeza daquilo que esperamos e a prova das coisas que não vemos” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Hebreus 11.1). Para o “Doutor Angélico” (como era conhecido), a fé é uma espécie de experiência de “antegozo que nos fará felizes no futuro”, pois faz com o que as coisas eternas e tão “esperadas” já vivam por antecipação no cristão (AQUINO, 2004, p. 153).

Martinho Lutero, o grande reformador, dissertava sobre a fé enquanto elemento salvífico, a saber, uma fé que tem relação com o que se crê, mas, principalmente, com o confiar em Cristo como salvador pessoal (MACGRATH, 2009). Além de Lutero, outro expoente da Reforma, o teólogo cristão João Calvino, dizia que a fé envolve mente e coração, conhecimento e transformação interna efetuada por Deus (MACGRATH, 2009). Outro vulto do pensamento cristão, Karl Barth, distinto personagem da teologia do século XX, afirma ser a fé um elemento vinculado à confiança em Deus, em suas promessas e em suas orientações (MACGRATH, 2009). O teólogo suíço também compreende fé como um acontecimento, fruto do encontro de Deus com a pessoa, geradora de comunhão entre o indivíduo “com aquele em quem crê” (BARTH, 1996, p. 65).

É válido igualmente observar o que diz a Confissão de Fé de Westminster sobre a matéria, pois essa Confissão, principal declaração doutrinária das igrejas reformadas<sup>86</sup>, incluindo as igrejas reformadas brasileiras (MATOS, 20-), foi o ponto alto de uma assembléia realizada em Westminster, Londres, entre 1643 e 1648, com a finalidade de dirimir quase um século de controvérsias entre puritanos calvinistas ingleses e anglicanos de tendências mais romanistas (católicas) na igreja da Inglaterra. Conforme Rosi (2011, p. 17), a Confissão de Fé de Westminster legou contribuições teológicas “que se tornaram os padrões doutrinários mais aceitos pelos reformadores e presbiterianos ao redor do mundo”, constituindo-se numa voz de autoridade para o protestantismo histórico brasileiro.

---

<sup>86</sup> Igrejas associadas ao legado da Reforma, de uma maneira geral, e, especificamente, alinhadas teologicamente ao pensamento do teólogo e reformador francês, João Calvino (1509-1564).

Nessa Confissão, a fé é denominada de “graça da fé”, um elemento resultante da obra do Espírito Santo, executada através do contato do fiel com a Bíblia, seja na leitura, seja na audição da pregação. Um dom através do qual a pessoa é habilitada a crer para “a salvação” da sua alma. Ainda segundo a Confissão, essa fé também pode ser “aumentada e fortalecida” pela “administração dos sacramentos e pela oração” (CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, capítulo XIV, *apud* FIGUIREDO, 20-?).

É válido também fazer uma consulta na percepção pentecostal clássica sobre o que vem a ser a fé. Tanto a Igreja Assembléia de Deus como a Congregação Cristã, as duas maiores representantes do movimento pentecostal, surgido no início do século XX (FREESTON, 1993; MARIANO, 2010; BLEDSOE, 2012), através de suas declarações de fé, referente a esta matéria, manifestam uma compreensão similar ao entendimento do protestantismo histórico. Na **Declaração de Fé das Assembleias de Deus** (SILVA, 2017), fé é entendida como obra do Espírito Santo e componente fundamental para a salvação do ser humano. Ao encontro dessa percepção está o posicionamento da Congregação Cristã: “[...] Nós cremos que o novo nascimento e a regeneração só se recebem pela fé em Jesus Cristo, que pelos nossos pecados foi entregue e ressuscitou para a nossa justificação” (DECLARAÇÃO DE FÉ, 2011, grifo nosso).

Essa é uma pequena amostra das relativas estabilizações de significado do signo fé, mas capaz de nos mostrar um pouco da história particular dessa palavra, dos significados preservados e concretizados no enunciado bíblico, nas descrições de grandes expoentes do protestantismo histórico e também presentes no pentecostalismo clássico.

Desse ligeiro apanhado, podemos esboçar uma síntese que amarra razoavelmente as significações espalhadas nos dicionários, nas Escrituras, nas Confissões das igrejas protestantes e pentecostais clássicas, além daquilo que consta nos escritos dos mais representativos luminares do pensamento cristão:

- a) Fé como um dom, como graça, como algo que se recebe da parte de Deus, pelo Espírito Santo;
- b) Fé como elemento essencial à salvação eterna do indivíduo;
- c) Fé como crença num corpo de ensinamentos ou doutrina;
- d) Fé como confiança pessoal e compromisso concreto com Deus.

Além desses significados, construídos historicamente, contribuírem na polissemia atual da palavra fé, também proporcionam a base sobre a qual se erguem os “sentidos atuais” assumidos concretamente por esse signo. Tudo que é dito sobre fé, tanto no discurso

macediano como fora dele, é tributário dessa acumulação de sentidos anteriores, como veremos a seguir.

#### 5.4.1 “Sucesso pela Fé”

Alguns caminhos, logo de início, precisam ser assumidamente descartados antes de passarmos à análise do texto em apreço, como também dos demais que compõem o *corpus* deste trabalho. A rota metodológica de qualquer pesquisa é, primeiramente, uma explanação dos caminhos a serem evitados. Dessa maneira, nossa metodologia descreve as opções e os procedimentos utilizados, deixando subentendida a rota a não ser seguida.

Mesmo assim, sentimos a necessidade de sermos ainda mais claros acerca de algumas das “rotas” das quais pretendemos nos esquivar.

Especificamente, distanciamos-nos de duas vias por demais “perigosas” para a nossa empreitada: a que, desconsiderando as diversas dimensões de um fenômeno estudado e a impossibilidade de uma pesquisa dar conta de todas as informações sobre ele, poderia nos lançar na ilusória promessa de esgotar as possibilidades de análise e de construção de sentidos articuladas no texto macediano; e a que nos faria pressupor já sabermos o que está dito no discurso sob análise, como se o enunciado fosse um “produto” pré-construído, capaz de fazer sentido antes de haver uma interação com ele.

As duas rotas inviabilizam uma análise que se propõe ser dialógica. Porém, a última rota, flagrantemente “antibakhtiniana”, seria por demais desastrosa. Por mais que existam diversos trabalhos, pesquisas, análises, dissertações, teses e livros escritos sobre o discurso de Edir Macedo, não podemos simplesmente falar sobre o enunciado do bispo, mas apenas nos dirigir diretamente a ele. Ao descrever o diálogo como “o centro do mundo artístico de Dostoiévski” (BAKHTIN, 2015), Bakhtin, na verdade, falava da impossibilidade de qualquer homem ser e se revelar independentemente da relação dialógica com o outro. Como um ser inacabado, incompleto, o homem necessita da complementação de outros sujeitos. Eis a razão do diálogo não ser o limiar da ação, mas a própria ação (BAKHTIN, 2015). Nos romances dostoiévskianos e na vida, tudo se resume ao diálogo, encarado não apenas como a interação face a face, mas como a permanente “contraposição dialógica” que atravessa a própria existência (BAKHTIN, 2015).

Nesse contexto, entendemos quando o filósofo afirma que “tudo é meio, o diálogo é o fim. Uma voz nada resolve. Duas vozes é o mínimo de vida, o mínimo de existência”

(BAKHTIN, 2015, p. 293). Nenhum discurso ou enunciado existe sem esse encontro dialógico:

Dominar o homem interior, ver e entendê-lo é impossível fazendo dele objeto de análise neutra indiferente, assim como não se pode dominá-lo fundindo-se com ele, penetrando em seu íntimo. Podemos focalizá-lo e podemos revelá-lo – ou melhor, podemos forçá-lo a revelar-se a si mesmo – somente através da comunicação com ele, por via dialógica. Representar o homem interior como o entendia Dostoiévski só é possível representando a comunicação dele com um outro. Somente na comunicação, na interação do homem com o homem revela-se o “homem no homem” para outros e para si mesmo (BAKHTIN, 2015, p. 292).

Por essa razão, vamos analisar o enunciado macediano interagindo com ele e totalmente abertos à linguagem e aos sentidos que ali se constroem a partir da relação dialógica com outras vozes, incluindo a voz do pesquisador, pois certo estamos de que a interlocução sempre se dá entre sujeitos e não entre objetos reificados e passivos.

De posse desses esclarecimentos metodológicos, que não deixam de ser também epistemológicos, encaminhamo-nos às análises.

O texto selecionado para essa primeira etapa é “Sucesso pela Fé”. Como objetivamos realizar em todas as demais análises, investigaremos a utilização e a atualização do signo ideológico fé, tendo por base a necessária retomada de outros enunciados como elemento essencial na construção de sentidos, além de trabalharmos concebendo a existência de uma relação de complementaridade mantida entre os elementos verbais e visuais nos *enunciados*. Vamos ao texto.

**Figura 2- Imagem do texto “Sucesso pela Fé”**



Fonte: Elaborado por Edir Macedo (2016).

[Sucesso pela Fé]

**Edir Macedo**

**02 ago. 2016**

A fé sem influência da religião alarga a visão. E quanto maior é a distância da religiosidade, maior é a visão. Há uma história que mostra bem a diferença que faz ter visão. Dois representantes da maior fábrica de sapatos foram à Índia. Ao chegar lá, os dois viram o mesmo cenário: a maioria da população estava sem sapato. O primeiro ligou imediatamente para o seu supervisor: — Cancela tudo, o negócio neste país é praticamente impossível. Todo mundo anda descalço! Não tem mercado aqui, ninguém usa sapato! Já o segundo, ao avaliar a situação daquele povo, ligou para o supervisor, muito entusiasmado: — Pode triplicar a produção! Aqui, todo mundo anda descalço! Nunca vi um mercado tão promissor, todo mundo aqui está precisando de sapato! A mesma situação, duas formas diferentes de enxergar. A primeira, sem visão, faz a pessoa desistir antes mesmo de tentar. Condena a pessoa ao fracasso. A segunda, com visão, faz a pessoa insistir, perseverar, seguir adiante. Nesse caso, o sucesso é inevitável. As decisões que levam ao sucesso ou ao fracasso têm origem na forma de pensar que, por sua vez, só muda quando você amplia sua visão. Na caminhada para o sucesso, não se pode depender de ninguém além de Deus e de si mesmo. Não espere que algum rico se compadeça de você. Qual interesse do rico na prosperidade do pobre? Nenhuma! O dia que o pobre for rico, quem vai lavar as cuecas do rico? Para esse mundo injusto se manter, é preciso que existam pobres para serem explorados por injustos que amam o dinheiro. Por isso, quem lucra com a injustiça não tem interesse na prosperidade de quem não tem nada. A Universal prega a filosofia da prosperidade, que contraria os religiosos hipócritas. Estes não querem que os pobres se enriqueçam porque isso iria contra seus interesses. Quem está preocupado em conseguir sua sobrevivência diária, vendendo o almoço para comprar a janta, não tem tranquilidade nem para pensar. E o que as religiões menos querem é que as pessoas pensem. A saída para uma vida de qualidade é praticar a fé pura e inteligente, que nos aproxima dos pensamentos de Deus, da visão que Ele tem para o Seu povo — que não é nada pequena. Essa fé está tão longe da religião quanto o sul do norte. As religiões ensinam que Jesus era pobre. Ele era pobre enquanto não venceu a morte. Mas depois que venceu a morte, sentou-Se à Direita do Deus Pai, Todo-Poderoso, Rei dos reis, Senhor dos senhores e assumiu todo o Poder, toda a glória, toda a riqueza e grandeza que lhe é peculiar. Por essa razão, hoje Ele pode cumprir Sua promessa de nos dar vida com abundância. Não a noção de “abundância” que um ser humano pode ter, mas a ideia de abundância do Rei dos reis, dono de todo ouro, de toda prata, de toda a Terra e do Céu. Diante disso, o que pode ser impossível?

São múltiplas as oportunidades oferecidas ao analista de discurso pelo *enunciado* macediano. Uma delas diz respeito à possibilidade de um vislumbre dos conteúdos, das crenças e das ideologias exaradas de maneira dispersa nas demais esferas enunciativas da IURD. Assim, o que se mostra espalhado e difuso na fala dos pastores, nas instâncias midiáticas e nas práticas rituais da instituição do bispo, apresenta-se alinhado, arrumado, organizado e sistematizado nos textos de Edir Macedo. Nestes, pontua Swatowski (2007, p. 116), as “sutilezas da proposta iurdiana parecem se condensar”.

É válido ressaltar ainda, recuperando algo da nossa discussão sobre o gênero emergente-midiático blog (terceira seção), que a organização e a sistematização que mencionamos no parágrafo anterior estão em sintonia com o perfil do gênero no qual os textos por nós analisados são construídos, a saber, o blog, gênero de acentuada fluidez formal,

abundante exploração de enunciados verbo-visuais, marcante presença na escrita de elementos da oralidade (formas populares, verbos no imperativo, expressões informais, redundâncias etc.), liberdade quanto à escolha do estilo a ser utilizado, além de ser um eficiente meio de comunicação (PRIMO, 2008a), muito bem adaptado aos avanços da tecnologia. Por tudo isso, escrever num blog é certamente estar “conectado” com *zeitgeist*<sup>87</sup> no qual vivemos.

Apesar desse perfil, a opção do bispo Macedo de escrever num *blog* parece-nos ter sido muito menos por uma questão formal (o blog é leve e despido de amarras padronizadas) e muito mais pela função recoberta por esse gênero de acelerar as possibilidades de interação com seus interlocutores, tanto fiéis da IURD como membros em potencial. A utilização da mídia é uma estratégia discursiva e ideológica que tem sido empregada abundantemente pelas igrejas neopentecostais, especialmente a IURD, como um esforço de divulgar, alcançar, afetar, influenciar e modificar o comportamento das pessoas, individualmente e coletivamente (OLIVEIRA, 2012).

Essas instituições, bem como a IURD e o bispo Macedo, servem-se de um aspecto que é inerente ao universo midiático, a saber, a possibilidade de difusão de conteúdos ideológicos (ensinos, serviços e apetrechos simbólico-religiosos) de modo acelerado e sem fronteiras. Sobre a mídia como uma estratégia de manifestação ideológica, Thompson (1998, p. 186) assim se posiciona:

[...] o desenvolvimento da mídia aumentou grandemente a capacidade de transmitir potencialmente mensagens ideológicas através de extensas faixas de espaço e de tempo, e de replantar estas mensagens numa multiplicidade de locais particulares; em outras palavras, ele criou as condições para a intrusão mediada de mensagens ideológicas nos contextos práticos da vida diária. [...] Textos e programas da mídia repletos de imagens estereotipadas, mensagens tranquilizadoras, etc., podem de fato ser recebidas pelos receptores e usadas de maneiras as mais inesperadas.

Uma das características da religião é não se desligar do contexto no qual se insere e enfrentar o desafio de sempre manter a forma de sua mensagem adaptada às expectativas da comunidade a qual deseja se dirigir (MARTINO, 2016). O blog não deixa de ser uma maneira de dar sobrevida às experiências ligadas ao sagrado, mediada pelo ambiente da mídia, e de cooperar na construção e disseminação da munção simbólica arquitetada dentro das instituições religiosas.

Comentando sobre o processo de “midiatização da religião”, Martino faz o seguinte esclarecimento:

---

<sup>87</sup> Expressão alemã cuja tradução significa “espírito da época” ou “espírito do tempo”. Foi usada pela primeira vez pelo filósofo e escritor alemão Johann Gottfried Herder, mas imortalizada na obra de Hegel. Hegel pensava, por exemplo, ser tanto a arte como o artista reflexos da cultura da época. Ambos surgem, sobrevivem e dependem do *Zeitgeist*.

A midiatização é uma característica de várias igrejas e grupos religiosos, nas quais práticas e modos de vivência da religião são alterados, repensados no contexto de uma sociedade na qual várias atividades cotidianas, de relacionamentos familiares a questões profissionais, acontecem no ambiente digital e fora dele. Talvez não seja errado afirmar, ao menos no caso brasileiro, que algumas denominações religiosas tem nas mídias mais do que um aliado na divulgação de uma mensagem, mas quase sua razão de ser (2016, p. 34).

Voltando ao que falávamos no primeiro parágrafo, ou seja, sobre o agrupamento promovido no enunciado macediano dos conteúdos dispersos no discurso iurdiano, “*Sucesso pela Fé*” não foge a essa regra. O texto traz, de forma condensada, ideias extremamente caras à IURD e também veiculadas em outros escritos do bispo Edir Macedo (cf. MACEDO, 2004).

A fé é a matéria central e protagonista na discussão encetada pelo bispo. Um fato bem comum no universo iurdiano, que tem na fé um elemento de grande centralidade. Para Macedo, por exemplo, “palavras de amor, conselhos, doutrinas e tudo o mais podem até amenizar o sofrimento dos aflitos, mas para trazer solução definitiva, só o poder da fé viva no Deus Vivo” (2004, p. 5, grifo nosso). Em razão disso, os textos macedianos, as prédicas dos demais pastores da instituição, como também as entrevistas dos fiéis da IURD veiculam fortíssima preocupação com o assunto fé (MAFFRA, 1999; SWATOWSKI, 2007; BLEDSOE, 2012).

No caso do texto sob análise, o elemento fé também ganha o “papel principal”. Afirmamos isso não apenas em razão do título, mas pelo fato do texto explicitamente mobilizar estratégias textual-discursivas no afã de trazer ao leitor, através de fragmentos de situações do cotidiano, especialmente atrelados ao mundo dos negócios, informações sobre como a fé pode “funcionar”, mediando a passagem de uma situação socioeconomicamente desfavorecida para “*uma vida de qualidade*”<sup>88</sup>, pois, como destaca o bispo, somente a fé dispõe do poder de trazer à existência o ainda inexistente (MACEDO, 2004).

“*Sucesso pela Fé*”, publicado no *blog* oficial do bispo Macedo no dia 02 de agosto de 2016, é um texto um pouco mais extenso do que convencionalmente são os artigos escritos nesse espaço<sup>89</sup>. Nele, o bispo se ocupa de ensinar a forma adequada de utilização da fé. Para se ter “*sucesso*”, urge acomodar-se a um tipo de fé, como aponta Macedo, despida de

<sup>88</sup> Nas análises, nos limitaremos a indicar uma expressão ou passagem como sendo do texto sob análise através do uso das aspas (“”) e também as deixando em “*itálico*”, para não confundir com as demais situações em que ocorrem o uso das aspas. A intenção disso é não acumular desnecessariamente o texto de referências (sobrenome do autor, ano, página etc.) associadas à mesma fonte.

<sup>89</sup> Ao retomarmos anaforicamente aqui a palavra “*blog*” por “*espaço*” estamos apenas identificando o lugar no qual o texto “*Sucesso pela Fé*”, por exemplo, foi escrito e do qual foi retirado para a execução da análise, ou seja, o *blog* enquanto plataforma digital, com endereço eletrônico etc. Com isso, não queremos dizer que o *blog* não é um gênero, nem muito menos queremos adicionar um novo conceito a ele. Além disso, nossa visão do *blog* enquanto gênero pode ser recuperada na leitura da seção 3 (três) do presente trabalho.

“*religiosidade*”, imbuída de “*visão*” (perspectiva positiva), fomentadora de “*decisões que levam ao sucesso*”, geradora de autonomia e de independência e que, além disso, conscientiza o fiel acerca da desconfiança e da antipatia com que “*ricos*” e “*religiosos hipócritas*” veem a possibilidade de pobres obterem “*sucesso*”, tornando-se prósperos.

Em linhas gerais, o texto organiza-se em torno do objetivo de trazer um esclarecimento sobre como ter êxito pela *fé*, mas não qualquer *fé*, como esclarece Macedo, apenas a “*pura e inteligente*”, pois esta seria a única capaz de se apresentar como uma genuína “*saída para uma vida de qualidade*”.

Interessante perceber a maneira como a visualidade, presente logo acima da parte escrita, se articula numa evidente cumplicidade com a verbalidade, compondo a estratégia discursiva por meio da qual o “projeto de dizer” de Edir Macedo vai se desenrolando. Especificamente, cabe-nos observar o modo como essa junção contribui na resignificação do *signo ideológico fé*, de maneira que o *tema* é reforçado pelo elemento visual (GILBERT; LIMA, 2017).

Sobre a abordagem verbo-visual, Brait destaca a necessidade de distinguirmos formas de estudo em que apenas um dos elementos é considerado (verbal ou visual), como, por exemplo, na leitura e interpretação visual nos estudos ligados à arte, dos estudos que visam a “explicar o verbal e o visual casados, articulados num único enunciado, [...] organizados num único plano da expressão, numa combinatória de materialidades [...]” (2017, p. 50).

É baseado nessa última abordagem que conseguimos perceber a articulação “casada” entre o verbal e o visual em “*Sucesso pela Fé*”, a começar pelo próprio título, em tenso diálogo com o elemento visual do texto, mesmo parecendo haver, a princípio, uma contradição entre eles, pois dificilmente alguém ilustraria “*sucesso*” com uma imagem de pessoas descalças, caminhando sobre um chão batido, ou com crianças semi-desnutridas, vestidas de maneira extremamente simples, como aparece na visualidade do texto.

Entretanto, a inicial discordância se desfaz quando, em contato com o elemento verbal de “*Sucesso pela Fé*”, percebemos o forte diálogo mantido entre as duas dimensões, numa “contaminação recíproca”, de maneira que as fronteiras entre verbalidade e visualidade são diluídas, “provocando efeitos conjuntos” de sentido (BRAIT, 2017).

A imagem<sup>90</sup>, entranhada ao elemento escrito, representa o lugar no qual os “*pobres*”, submetidos a lavarem as “*cuecas do rico*”, os “*explorados*” e injustiçados estão e,

---

<sup>90</sup> A maneira como discutimos a visualidade de “*Sucesso pela Fé*” ancora-se mais numa base de ordem socioeconômica que cultural e religiosa. Dessa maneira, é sabido que a imagem de pessoas com os pés

simultaneamente, representa o lugar do qual podem ser livres, desde que pratiquem “*a fé pura e inteligente*” a fé “*que nos aproxima dos pensamentos de Deus, da visão que Ele tem para o seu povo – que não é nada pequena*”, a fé que pode conduzi-los do “chão batido” ao “*sucesso*”. Falaremos um pouco mais sobre essa relação mais à frente.

A possibilidade de articulação semiótico-ideológica produzida pela dimensão visual é sugerida por Medviédev quando este fala que estamos cercados de “fenômenos ideológicos, de ‘objetos-signos’ dos mais diversos tipos e categorias”, desde “palavras realizadas nas mais diversas formas, pronunciadas, escritas e outras” a “símbolos” e “obras de arte”, perfazendo conjuntamente “o meio ideológico que envolve o homem por todos os lados em um círculo denso” (MEDVIÉDEV, 2016, p. 56).

Passaremos a ver, nesse momento, como o signo ideológico fé é ressignificado dialogicamente no texto “*Sucesso pela Fé*”.

Para recuperarmos o tema de uma palavra dentro de um enunciado concreto, devemos, antes de tudo, ter em mente as significações historicamente estabelecidas, como apontamos na nossa metodologia. É uma maneira de não ignorarmos algo de extrema importância em processos de ressignificação, a saber, a “história particular” de cada palavra diacronicamente tecida, que nos coloca em contato com a “multiplicidade de significações que contribuem para a sua polissemia atual” (GILBERT; LIMA, 2017, p. 77).

Tomando por base a síntese das significações da palavra fé, descrita logo no início do tópico “Análises e discussões”, percebemos em “*Sucesso pela Fé*” que esse signo não é mais o “mesmo”. À medida que é retomado é simultaneamente “recriado” no discurso. É a mesma palavra, mas com novo acento e com um aspecto axiológico específico, pois “a cada aparição o mesmo traz consigo o diferente” (SILVESTRI, 2015, p. 275).

Bakhtin destaca que “as palavras do outro, introduzidas na nossa fala, são revestidas inevitavelmente de algo novo, da nossa compreensão e da nossa avaliação [...]” (2015, p. 223). Eis a razão de, no texto sob análise, o signo ideológico fé manifestar-se valorativamente como um objeto capaz de conduzir ao “*sucesso*” quem dele fizer uso, de

---

descalços não é um aspecto intrinsecamente indiano, ou ligado a determinadas práticas religiosas simplesmente, mas algo comum em lugares (países, cidades etc.) nos quais há grande concentração de miséria e pobreza. Nesses ambientes, convive-se com poucos recursos, quase sempre destinados à compra de suprimentos. Dessa maneira, é natural que não “sobre” para a compra de um par de chinelos ou sapatos. Também não é estranha ou incomum a imagem de pés descalços associada à indigência. Na própria Índia, um professor indiano chamado Bunker Roy, fundou uma universidade, em Rajastão (ou Rajasthan), conhecida como Universidade *Barefoot*, ou seja, *Pés Descalços*. Depois de visitar alguns povoados na Índia nos quais grassava a pobreza extrema, Bunker Roy resolveu criar uma instituição exclusiva para os pobres, funcionando conforme o estilo de vida e trabalho de Mahatma Gandhi. A ideia era: aquilo que os pobres considerassem importante seria então refletido na universidade (ROY, 2011).

fazer as pessoas “[...] sair de uma condição de sofrimento, inferioridade ou exclusão social” (SWATOWISKI, 2007, p. 115).

Tal sentido vai se construindo no enunciado tendo por base relações de significado que o signo *fé* vai estabelecendo no texto com palavras pertencentes a outros campos semânticos, estranhos (em termos abstratos) ao universo religioso e sacro. Desse modo, é possível ver no *enunciado* macediano a palavra *fé* convivendo sem obstáculos com expressões como “*fábrica*”, “*negócio*”, “*produção*”, “*dinheiro*”, “*prosperidade*”, “*riqueza*”, “*abundância*”, “*ouro*”, “*prata*”, ou seja, um léxico comum ao mundo dos negócios e ao Mercado Financeiro. Semelhante aproximação contribui para que o signo *fé* compareça no enunciado do bispo com nuances semânticas e tons axiológicos próprios, rompendo claramente com algumas das mais reconhecidas significações da palavra *fé*, a saber, *fé* como virtude teologal, dom, crença associada à comunhão com Deus, elemento imprescindível à salvação eterna do indivíduo e como algo cuja origem, razão de ser e objeto imediato é o próprio Deus.

Dessa maneira, *fé* vai assumindo tematicamente esses sentidos: instrumento, meio, fórmula, “ingresso” para o “*sucesso*”, algo que não mais se recebe, mas que se cria, se alimenta e se desenvolve, pois é um expediente humano e não divino. Em interação com o texto “*Sucesso pela Fé*”, percebemos que a *fé* macediana tecida é lançada quase na absoluta dependência do indivíduo, tanto quanto a venda de sapatos depende do vendedor, como é relatado na história dos “*dois representantes da maior fábrica de sapatos*” que foram “*à Índia*”, mencionada no *enunciado* sob verificação.

Quando falarmos das relações dialógicas e do choque de *vozes* em “*Sucesso pela Fé*”, o processo de atualização do signo *fé* tornar-se-á ainda mais perceptível.

Ainda dentro do propósito inicial de verificar o processo de atualização do signo *fé* através, não das relações dialógicas mantidas entre enunciados, mas das relações estabelecidas no próprio enunciado sob análise, interessa-nos observar também o tipo de diálogo alimentado no texto entre a dimensão visual e a palavra *fé*. A imagem de mulheres e crianças em pé – com destaque para uma trajando um tipo de sari<sup>91</sup> na cor verde, caminhando com os pés descalços – se extraída do enunciado, nada teria a dizer sobre *fé*. Incorporada ao enunciado, apaga-se qualquer possibilidade de neutralidade da visualidade, pois assume a condição de elemento ideológico, atrelado a um determinado grupo social, refletindo e refratando a realidade (SOUSA, 2017).

---

<sup>91</sup> Vestimenta mais famosa e típica dentre as roupas de uma mulher indiana, consistindo num pedaço de tecido de cerca de 5 a 8 metros de comprimento no qual as mulheres literalmente se enrolam.

No enunciado macediano, a imagem é um signo ideológico, pois além de refletir uma dada realidade, manifesta-a também de modo refratado, avaliado. Os propagadores da teologia da prosperidade<sup>92</sup>, teologia esta representada, sobretudo, no discurso da sua principal promotora (a IURD), apregoam “que só não é próspero financeiramente, saudável e feliz nessa vida quem carece de fé, não cumpre o que diz a Bíblia a respeito das promessas divinas e está envolvido direta ou indiretamente, com o Diabo” (MARIANO, 1996, p. 32). A opção por mostrar pessoas indianas (algo sugerido no momento em que Macedo conta a história dos “representantes” que “foram à Índia”) atrela-se a um aspecto da religiosidade desse país. Na Índia também existem centenas de religiões e cultos dos mais variados (FRIAS, 2003). Sendo a visualidade em “*Sucesso pela Fé*” um retrato da pobreza e da ausência de prosperidade, situação na qual muitos dos interlocutores do bispo estão e da qual desejariam sair, o aspecto religioso (o fato de os indianos, de maneira gela, cultuarem outros deuses e não Jesus Cristo) manifesta-se, portanto, implicitamente como a razão da indignação tanto dos indianos como dos sujeitos a quem o bispo Macedo se reporta no texto.

Além disso, a visualidade igualmente nos aponta aqueles e, principalmente, aquelas para quem a fé, “ingresso” para o “sucesso”, se torna ainda mais necessária. A figura feminina não comparece nesse enunciado por acaso, mas por ser frequentemente (e socioideologicamente) tomada como símbolo de fragilidade e sofrimento, advindos do machismo ainda persistente, da marginalidade social a elas imposta, do preconceito, da violência física e sexual que sofrem de modo tão corriqueiro.

Dentro do projeto discursivo macediano manifestado em “*Sucesso pela Fé*”, a imagem feminina, de pés descalços, envelhecidos, rachados, atrelada ao pano de fundo cultural indiano, também conhecido por cometer violência contra a mulher desde antes do nascimento – na Índia ainda é comum o nascimento de uma criança do gênero feminino ser considerado, até pelas famílias mais ricas, um grande desperdício financeiro (TARDIN, 2018) –, constrói, junto com a dimensão verbal, sentidos e efeitos de sentidos capazes de nos fazer enxergar quem são aqueles e aquelas que precisam com urgência fazer uso da fé, deixar de esperar na complacência “de algum rico”, de “depender de ninguém” (a não de ser “de Deus e de si mesmo”) e abandonar o “fracasso” rumo a “uma vida de qualidade”, “prosperidade” e “abundância” na qual certamente não haverá a necessidade de “lavar as cuecas do rico”.

Indubitavelmente, constrói-se no enunciado uma ideia de “trânsito” de um lugar para outro, no caso, do “fracasso” para o “sucesso”, algo fomentado na própria visualidade

---

<sup>92</sup> Há uma pequena discussão sobre esse tema na seção 4 (quatro) da presente dissertação.

cujo enquadramento salienta exatamente os pés das mulheres alocadas na imagem, numa evidente intenção de representar a necessidade de um deslocamento, por parte do interlocutor e através da *fé*, de um cenário que exala pobreza, exploração, humilhação e “*injustiça*” para um lugar cuja tônica seja uma “*vida com abundância*”.

Após essas considerações iniciais sobre o processo de atualização do signo ideológico *fé*, a partir das relações semântico-discursivas, verificadas na materialidade do próprio enunciado e também na articulação verbo-visual ali estabelecida, passaremos a discutir e analisar as relações dialógicas mais amplas encetadas em “*Sucesso pela Fé*”. Para Bakhtin (2015a, p. 47), tais relações são bem mais extensas “[...] do que as relações entre as réplicas do diálogo expresso composicionalmente”, sendo, pois, “um fenômeno universal, que penetra toda a linguagem humana e todas as relações e manifestações da vida humana”.

Na análise do tema de uma palavra, é importante considerar as significações atreladas à dimensão da língua, como já afirmamos, porém, mais relevante ainda é recuperar os interlocutores, as vozes com as quais essa palavra, num enunciado, interage e frente ao qual se posiciona dialogicamente, pois apenas do encontro tenso e complexo de sujeitos em enunciações concretas pode emergir sentidos e significados sempre renovados pela trama discursiva. Nenhum sentido subsiste fora da *práxis* linguística e o significado de uma palavra nunca pode ser buscado fora de seu uso em determinados contextos, como se o sentido das expressões linguísticas fossem uma propriedade dessas expressões (MARTINS, 2000).

Analisar o discurso macediano pela ótica dialógica bakhtiniana é pressupor este discurso como poroso e constituído de fronteiras fluídas, de maneira que os sentidos que ali se constroem caminha a reboque de ininterruptos processos, ocorridos no *enunciado* do bispo, de retomada e ressignificação (tematização) de signos atrelados a outros discursos, especialmente discursos ligados ao universo religioso brasileiro (MEIRELES, 2005).

Passemos, então, para a análise do signo ideológico *fé* enquanto “palavra bivocal”, permeada de vozes em discussão (BAKHTIN, 2015a).

Por se tratar de um líder de uma denominação auto-intitulada cristã, o primeiro “eco” repercutido no discurso macediano (não poderia ser diferente) é o enunciado bíblico, apesar de ser bem comum nos textos do bispo o diálogo e o flerte com elementos atrelados ao universo da ciência e, sobretudo, do mundo secular (SWATOWISKI, 2007), como acontece em “*Sucesso pela Fé*” no qual, como já pudemos observar, Macedo insere expressões do universo secularizado dos negócios – “*fábrica*”, “*representantes*”, “*supervisor*”, “*produção*”, “*mercado*”, “*sucesso*”, “*fracasso*”, “*visão*”, “*dinheiro*”, “*prosperidade*”, “*riqueza*”,

“qualidade”, “ouro”, “prata” –, como um dos modos de dar sustentação ao seu projeto discursivo.

Todavia, o próprio título – “*Sucesso pela Fé*” –, com uma estrutura em que o signo (substantivo) *fé* liga-se ao signo (substantivo) “sucesso”, através da preposição “pela” (por + a), transporta-nos imediatamente para uma passagem bíblica em que essa construção morfossintática é utilizada para esboçar as conquistas de homens e mulheres que viveram “*pela fé*”. Esse texto é o capítulo onze do livro de Hebreus.

Por ser muito extenso, vamos nos restringir a expor apenas um fragmento desse texto, para então analisarmos o tipo de relação dialógica que “*Sucesso pela Fé*” mantém com o enunciado bíblico.

Eis o trecho:

Que mais direi? Não tenho tempo para falar de Gideão, Baraque, Sansão, Jefté, Davi, Samuel e os profetas, os quais *pela fé* conquistaram reinos, praticaram a justiça, alcançaram o cumprimento de promessas, fecharam a boca de leões, apagaram o poder do fogo e escaparam do fio da espada; da fraqueza tiraram força, tornaram-se poderosos na batalha e puseram em fuga exércitos estrangeiros. Houve mulheres que, pela ressurreição, tiveram de volta os seus mortos. Uns foram torturados e recusaram ser libertados, para poderem alcançar uma ressurreição superior; outros enfrentaram zombaria e açoites; outros ainda foram acorrentados e colocados na prisão, apedrejados, serrados ao meio, postos à prova, mortos ao fio da espada. Andaram errantes, vestidos de pele de ovelhas e de cabras, necessitados, afligidos e maltratados. O mundo não era digno deles. Vagaram pelos desertos e montes, pelas cavernas e grutas. Todos esses receberam bom testemunho *por meio da fé*; no entanto, nenhum deles recebeu o que havia sido prometido. (BÍBLIA SAGRADA, NVI – Hebreus 11. 32-39, grifo nosso).

O pensamento humano, a consciência e as posições que os sujeitos assumem enquanto seres histórico-sociais passam a ter vida, de fato, exatamente quando contraem relações dialógicas com as ideias dos outros. Nesse caso, como abaliza Bakhtin (2015), “ter vida” refere-se à formação e ao desenvolvimento a partir do encontro, no qual novas ideias surgem e “velhos” signos são renovados. No caso do signo ideológico *fé*, a contraposição que se dá com o enunciado bíblico, especialmente com a passagem de Hebreus 11, é determinante na sua atualização.

“Pela *fé*”, conforme Hebreus 11, alguns homens e algumas mulheres alcançaram “bom testemunho”, moveram-se por “santo temor”, arriscaram a própria vida, obedeceram e confiaram em Deus, geraram filhos, “morreram sem *receber*” (grifo nosso), viveram como “estrangeiros e peregrinos na terra”, aguardaram “a pátria celestial” – pela *fé*, um lugar reputado melhor que essa terra – à beira da morte, abençoaram seus filhos, recusaram as glórias deste mundo, preferindo “ser maltratado com o povo de Deus”, desprezaram riquezas terrenas, sofreram toda sorte de crueldades e torturas e ainda morreram sem receber o que

esperaram em vida. Destes, diz a Bíblia, por causa da fé que manifestaram, “o mundo não era digno deles” (BÍBLIA SAGRADA, NVI).

Essa maneira de conceber a *fé* cujo centro é o atemporal e o etéreo é compartilhado no discurso oriundo das denominações ligadas ao protestantismo histórico, estando, inclusive, em acordo com a “Confissão de Fé de Westminster”. O próprio João Calvino, paladino da confissão protestante, ao comentar esse texto da Bíblia, assim se expressa:

Consideremos agora essas palavras. Ele chama a fé *hypostasis*, “a substância das coisas que se esperam”. É de nossa experiência que o que esperamos não se encontra ainda em nossas mãos, mas é como estando ainda escondido de nós, ou, pelo menos, que o usufruto do mesmo é adiado para outro tempo. O apóstolo nos ensina agora a mesma coisa que lemos em Romanos 8.24, onde, após dizer que o que se espera não se vê, Paulo chega à conclusão que devemos esperá-lo com paciência. Daí nosso apóstolo nos ensinar que não devemos exercer fé em Deus com base nas coisas presentes, e sim com base na expectativa de coisas ainda vindouras. Há nessa aparente contradição um toque de força e beleza. Diz que a fé é a *substância*, isto é, o arrimo ou o fundamento sobre o qual firmamos nossos pés. Mas apoio de quê? Das coisas ausentes, as quais realmente estão longe de nossa posse concreta, e as quais estão mui longe do alcance de nossa compreensão (CALVINO, 2012, p. 284, grifo do autor).

Ao falar sobre *fé*, C.H. Spurgeon, conhecido como “Príncipe dos Pregadores” (ASCOL, 2016), respeitado líder protestante, diz ser a *fé* “regra tanto para a vida secular quanto para a vida espiritual”, de maneira que “devemos ter fé em Deus para nossas questões terrenas assim como para as celestiais” (SPURGEON, 2015, p. 501). Todavia, diferente de Macedo, Spurgeon adverte sobre a possibilidade de o fiel “não alcançar sucesso”, mesmo que tenha *fé* em Deus. Para Spurgeon, o mais importante é a preservação da integridade e da confiança em Deus, apesar das “aflições” e das “más notícias” (SPURGEON, 2015, p. 501).

À medida que comparamos essas referências com a *fé* macediana, construída no enunciado sob análise, a contraposição com essas vozes se torna muito clara. Para Bakhtin (2015a, p. 254), “cada palavra está dialogicamente decomposta” e sofre “interferência de vozes”, portando o “embrião do contraponto”. Dessa maneira, há permanentemente uma “combinação de vozes” no que alguém diz sobre determinado objeto. Porém, o que esse alguém diz nunca é o que já está dito, pois por mais que se utilize das mesmas palavras de um discurso proferido anteriormente, haverá sempre uma diferença de tom, de acento, de avaliação. Dessa forma, mudando-se o acento, como diz Bakhtin (2015a, p. 255), “muda todo o último sentido”.

É o que se dá em “*Sucesso pela Fé*”. O signo *fé*, tão abundante nas citações mencionadas, comparece também no enunciado macediano, mas comparece avaliada, refratada, acentuada de modo distinto. Apesar de ainda ser sinônimo de “confiar”, de “crer”,

de indicar uma postura ativa, o sentido que emerge do enunciado do bispo Macedo é de uma *fé* que não gera mártires, que não tolera o sofrimento – pois este é visto como resultado da falta de *fé* ou de uma *fé* insuficiente (ROMEIRO, 2007) – que não admite esperar sem receber e nem aceita o insucesso como resposta. “*Sucesso pela Fé*” ressignifica *fé* tornando-a, não um objeto de negação “das glórias deste mundo”, mas de afirmação dos regalos terrenos. Essa *fé* não aguarda pelo porvir, nem pelo reino celestial, nem pela “espada” e nem pelas aflições, mas pela “*prosperidade*”, pelo “*dinheiro*”, pela “*vida de qualidade*”, por “*toda a riqueza*”, pelo “*Poder*”, pela “*abundância*”, por “*todo ouro*” e “*toda prata de toda a Terra e do Céu*”, o signo “*Terra*” escrito exatamente assim, com letra maiúscula, assim como o signo “*Céu*”, na implícita intenção de igualar as duas dimensões.

Essa atualização do signo *fé* faz ecoar a outra voz sentida no enunciado macediano: o discurso neopentecostal, muito bem representado pela teologia da prosperidade. A relação mantida com a voz neopentecostal e com a teologia da prosperidade não é polêmica, mas de conformação, algo assumido no próprio enunciado “*Sucesso pela Fé*” em que Macedo diz ser a Universal uma propagadora da “*filosofia da prosperidade*”, sinônimo de teologia da prosperidade. Aqui cabe uma observação para fins de enriquecimento da nossa análise. A troca de uma palavra por outra (“teologia” por “*filosofia*”) é uma forma de marcar discursivamente a relação litigiosa do bispo com a teologia, diante da qual Macedo já manifestou uma opinião consideravelmente negativa (BLEDOSE, 2012), além de ser uma estratégia mobilizada no enunciado de deixar esse desabono no subentendido.

O neopentecostalismo, do qual a IURD é a maior representante, tem na teologia da prosperidade ou confissão positiva seu principal distintivo ideológico (ROMEIRO, 2005; 2007). Isso justifica, além da mudança de postura comportamental por parte dos neopentecostais frente ao mundo, vendo-o não mais como inimigo ou algo do qual deve se distanciar (MARIANO, 1999, 2010), a forma como *fé*, por exemplo, se projeta tematicamente no enunciado macediano, ou seja, como algo ligado ao aqui e agora, cujas expectativas estão na ascensão socioeconômica, na possibilidade do consumo e no incremento das posses terrenas. Por essa causa, a visualidade cede ao “chão” – símbolo do “terreno”, do “temporal”, do “mundano” – um maior protagonismo em relação às pessoas mostradas na imagem, bem como em relação ao céu, quase “expulso” da imagem.

A “*prosperidade*” e a “*abundância*” da qual fala o bispo Edir Macedo, sintetizados no signo “*sucesso*”, deve ser entendido, à luz do contexto socioideológico neopentecostal, como a conquista, “*pela fé*”, do acesso às “promessas da sociedade de consumo”, ao crédito destinado ao público consumidor, ao lazer e às “opções de

entretenimento criadas e exploradas competentemente pela indústria cultural” (MARIANO, 1999, p. 27).

Na verdade, mudanças na sociedade, especialmente no comportamento, criaram “novas demandas no mercado religioso” (MARIANO, 1999, p. 27), fazendo emergir significativas transformações nas igrejas evangélicas, especialmente pentecostais, e na conduta dos membros dessas denominações. Essas transformações se materializam discursivamente, de maneira que os signos mobilizados nesses espaços portam essas tensões sociais, ao mesmo tempo em que constituem e são constituídos por elas.

Assim, a *fé* neopentecostal macediana, de “efeito ‘abracadabra’”, segundo Mariano (1999, p. 30), é a mediadora supostamente apta para atender a duas demandas advindas dessas transformações: a demanda imediatista dos mais pobres de resolver seus problemas, quase sempre financeiro; e a demanda dos novos membros ricos de dar legitimidade à sua forma de vida e à fortuna adquirida, livrando a consciência destes últimos dos embaraços causados pelas passagens bíblicas que versam sobre a impossibilidade de os ricos herdarem o Reino de Deus (cf. Mt 19.24; Mc 10.25; Lc 18.25).

Outra questão a ser observada é que a atualização do *signo ideológico fé* não é feita sem uma recorrência ao elemento da polêmica. Como afirma Bakhtin, “o nosso discurso da vida prática está cheio de palavras de outros” (2015a, p. 223). Porém, as maneiras como os sujeitos se colocam diante da voz alheia pode variar desde um posicionamento de total concordância até a assunção de uma postura polêmica. O elemento de polêmica em “*Sucesso pela Fé*” pode ser percebido, de modo velado, quando o enunciado se reporta de modo depreciativo à “*influência da religião*” e aos “*religiosos hipócritas*” e, de modo aberto, quando o bispo orienta seu discurso à refutação de alguns dizeres das “*religiões*”, a saber, “*que Jesus era pobre*” e que “*a noção de abundância*” seria apenas a que “*um ser humano pode ter*”, esvaziada da “*abundância do Rei dos reis, dono de todo ouro e de toda a prata, de toda a Terra e do Céu*”. Tanto na polêmica velada, indireta, como na aberta, em que há um ataque ao discurso do outro, Macedo explicita um claro conflito com o discurso do protestantismo histórico, defensor dos dizeres implicitamente e explicitamente desconstruídos em “*Sucesso pela Fé*”.

Para fecharmos essa análise, tencionamos expor algumas flagrantes contradições presentes no enunciado. A primeira, logo nas linhas iniciais, se apresenta quando um bispo, líder de uma igreja cristã, propõe dissertar sobre *fé*, elemento atrelado à esfera religiosa humana, divorciado da influência da religião – “*a fé sem influência da religião alarga a visão*”. Ora, a religião tem relação com o sentido último da pessoa humana, da história e do

mundo, focando a relação do ser humano “com Deus ou com o divino”, como diz Zilles (1991, p. 6). Isso quer dizer que sempre que nos colocamos no mundo, tomando Deus como referência, estamos “na religião” (Zilles, 1991). É o que faz o bispo. Apesar das inúmeras menções a palavras e situações do mundo secular, “*Jesus*”, “*Deus Pai*”, o “*todo-Poderoso*”, o “*Rei dos reis*” é a bússola e a referência. Há uma linguagem que instaura o sagrado, o invisível, aspectos da linguagem religiosa (ALVES, 2008).

Além disso, apesar de Macedo usar alguns *signos* caros aos movimentos de conscientização e libertação político-social – “*pobres*”, “*explorados*”, “*injustiça*” (BOFF, 1980; 1986; LIBANIO; MURAD, 2011)<sup>93</sup>–o que vemos em “*Sucesso pela Fé*” é um total alinhamento com o discurso neoliberal<sup>94</sup>, que transforma “a felicidade em consumo” (BETTO, 2006, p. 141) e que não pensa de modo algum nos pobres.

Os pobres não são integrados no modelo neoliberal. Não há nada no neoliberalismo que possa promover a saída dos desvalidos da sua condição de pobreza. Ao contrário, o neoliberalismo acentua a divisão dos países em dois blocos excludentes: no “lado norte”, os privilegiados; no “lado sul”, a multidão de assalariados e dos sem salário, desprovidos de competência e qualificação para sonhar com a transição do “sul” para o “norte” (BETTO, 2006).

Ao fim e ao cabo, o que a *fé* macediana, instrumento, objeto e suposto “ingresso” para o sucesso, alimenta, além da sede de consumo das pessoas, é o que Bauman (2010) chama de “capitalismo parasitário”, um sistema gerador de prosperidade aparente e de curta duração, que se alimenta literalmente do endividamento dos indivíduos que, guiados por demandas artificialmente criadas, consomem produtos e bens sem que posteriormente possam pagar por eles. Dessa maneira, em algum momento, essa *fé* perderá suas forças e as condições de prosperidade dessas pessoas desaparecerá, comprometendo até mesmo a sua sobrevivência.

Dessa forma, vemos ser a *fé*, resultado da atualização construída nesse enunciado de Edir Macedo, maior promotora de insucesso do que o contrário.

---

<sup>93</sup> Na América Latina, na segunda metade do século XX, surgiu a Teologia da Libertação (BOFF, 1980; 1986), teologia tributária do contexto social, histórico e político daquele momento. A intenção dessa teologia, nascida a partir do compromisso com os pobres, era tomar partido com os “oprimidos” e transformar a igreja de Cristo em “sinal e instrumento de libertação” (BOFF, 1986).

<sup>94</sup> Conforme Betto (2006), o modelo neoliberal, tributário do modelo de sociedade anglo-saxônica, propõe a globalização do mercado “livre”, do modelo norte-americano de democracia, propõe o distanciamento do Estado da responsabilidade de produzir riquezas e administrar serviços, dando a ele o papel de cuidar dos interesses privados, particulares. Por essa razão, privatizar é uma palavra muito apreciada pelo neoliberalismo. O modelo neoliberal avança do propósito capitalista de transformar tudo em mercadoria, passando a mercantilizar serviços essenciais de modo que tudo passa a ser transformado em produto (educação, saúde, cultura e até a religião).

#### 5.4.2 “21º. Dia do Jejum de Daniel: Maravilhas da Verdadeira Fé”

O texto do qual nos ocuparemos nesse momento será mais uma oportunidade de analisarmos o modo como o signo ideológico fé se manifesta no *enunciado* macediano, de verificarmos o *tema*, os sentidos e a linguagem que emergem do texto sob verificação. Como assumimos nas primeiras linhas da análise anterior, o *tema* é uma realidade do enunciado. Não existe significado imanente à palavra, ou pertencente somente ao falante ou somente ao ouvinte. O sentido pertence “à palavra localizada entre os falantes”, como expõe Volóchinov, realizando-se somente “no processo de uma compreensão ativa e responsiva” (2017, p. 232). O processo de significar vincula-se à interação, sendo “*um efeito da interação entre o falante e o ouvinte no material de um dado conjunto sonoro*”; é “uma fásca elétrica surgida apenas durante o contato de dois pólos opostos” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 232-233, grifo do autor).

Na análise de “*Sucesso pela Fé*”, observamos que a resignificação do signo *fé* e o tema surgido como resultado desse processo se deu, em linhas gerais, a partir da contraposição dialógica mantida com o enunciado bíblico, com o discurso do protestantismo histórico e com a *voz* neopentecostal, pois os sentidos sempre se constroem e se legitimam a partir do confronto entre a diversidade de vozes sociais presentes em todo processo de enunciação.

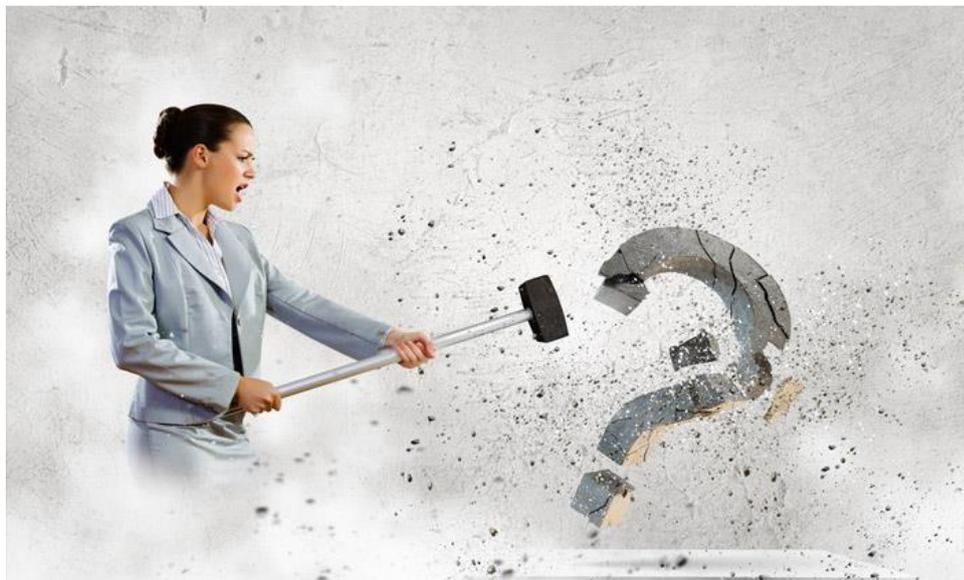
Tendo em vista es dessas relações dialógicas nos demais textos do nosso *corpus*, por se tratar de um mesmo autor. Porém, é válido destacar, há algo de fulcral na filosofia dialógica da linguagem, a saber, a radicalização da concepção não automática da linguagem e da realidade, de maneira que tudo é concebido como estando em movimento, como construção “atual”, incluindo o significado, pois o que temos são linguagens fundadas na utilização concreta da língua.

Essa “instabilidade do significado”, sempre à mercê de descontinuidades e “recriações” que se dá ininterruptamente no discurso, deve ser levada em consideração quando pensamos na atualização do signo ideológico fé a cada enunciação específica de Edir Macedo. Mesmo havendo (obviamente) relações dialógicas e relações de sentido estabelecidas entre os enunciados do próprio bispo, a *fé* de “*Sucesso pela Fé*” não é a mesma de “*Maravilhas da Verdadeira Fé*”, como não será a mesma de o “*Tesouro da Fé*”, e assim sucessivamente, pois os sentidos não estão prontos. “A cada retomada do signo, o sentido se recria” (SILVESTRI, 2015, p. 277). Por ser “[...] a expressão de *um* em relação ao *outro* num determinado momento socio-historicamente situado e, assim, marcado na temporalidade como

um evento único e irrepetível” (MOLON e VIANNA, 2012, p. 148 – grifo dos autores), o enunciado será sempre um “novo” enunciado.

Ponderações e alertas feitos, vamos à análise.

### Figura 3- Imagem do texto 21º Dia do Jejum de Daniel: Maravilhas da Fé



Fonte: Elaborada por Edir Macedo (2017)

#### [Maravilhas da Verdadeira Fé]

**Edir Macedo**

**01 mar. 2017**

Quem insiste em SENTIR para CRER vai morrer descrendo. Fé é certeza, é convicção pessoal. Quem tem fé obedece à Palavra de Deus e aguarda. Não lamenta, não reclama e, sobretudo, não se expõe a qualquer preocupação para com os outros. Cada vez que pedimos algo a Deus, segundo a Sua vontade, e, ao mesmo tempo, confessamos fracassos, é como se não crêssemos. Pior: como se crêssemos mais na força do Mal do que no Poder de Deus. A ação da Fé não procura sensibilizar os outros e angariar seus sentimentos de pesar. O Jejum de Daniel é uma ação de pura fé. Quem se submete a esse Jejum já está manifestando a fé! Ao invés de esboçar qualquer preocupação ou medo para os outros, por que não fala para Deus? Isso é fé! Enfrente os maus pensamentos, as dúvidas e os medos com a mesma fé que tem sacrificado neste Jejum. Duvide das dúvidas! Quem está sacrificando tem o direito de cobrar de Deus o cumprimento de Suas Promessas. Isso é FÉ! Será que alguém alcançou alguma coisa de Deus manifestando autocomiseração? Duvido. Saibam todos: o Jejum de Daniel é apenas o “começo da escavação do poço”. Se alguém reclamar enquanto cava, nunca achará a Água da Vida! ...o justo **viverá pela sua fé. Habacuque 2.4.** Quer dizer: os que estão no Jejum, quer aceitem ou não, já estão na Fé. Já começaram a cavar. Afinal de contas, quem começaria a cavar se não cresse que acharia Água? O Deus Eterno disse: *o Meu justo viverá pela fé; e Se retroceder, nele não se compraz a Minha alma. Hebreus 10.38.* Retroceder significa voltar atrás. E as reclamações provam a vontade de desistir. E o diabo gosta. E muito. Sem mais lamentos, blá-blá-blá ou coisa parecida. Acostume-se a fazer uso de palavras de FÉ. E, se gosta mesmo de reclamar, lamentar ou se revoltar, que faça-o com o Mesmo que prometeu: *E eis que estou convosco todos os dias...* Mateus 28.20 (Grifo do autor).

Pensamos ser necessária uma ligeira contextualização desse texto.

Trata-se de um artigo escrito pelo bispo Macedo em seu blog como parte de uma campanha muito conhecida, divulgada e praticada todos os anos na IURD: o “*Jejum de Daniel*”. Essa campanha, baseada no jejum feito pelo personagem bíblico, Daniel, registrado no capítulo dez do livro bíblico que leva o seu nome, tem por intuito conduzir os membros e simpatizantes da denominação a praticarem, por vinte um dias, um jejum similar ao do herói sagrado. A ideia, mais do que fazer com que os participantes da campanha se abstenham de alguma refeição durante o dia, é dirigi-los a práticas que os distanciem o máximo de entretenimentos, ocupações e informações, desde que estas não envolvam diretamente o cuidado com a prática espiritual-religiosa.

Durante os dias da campanha, os fiéis são desaconselhados a introduzir em sua agenda diária atividades que sejam “desnecessárias e inúteis” à sua “sua vida e que desviam o seu foco de Deus” (ONARA, 2018) e encorajados a meditar nas Escrituras, ir à igreja o máximo de vezes durante esse período e a se alimentarem de conteúdos “espirituais” através de mecanismos discursivo-midiáticos da denominação como aplicativos, sites, blog, além de programações da Record TV como novelas e filmes, desde que disponham de “conteúdo cristão” (ONARA, 2018).

A IURD dispõe de uma série de aparatos – textos devocionais, dicas on-line, lista de tarefas, vídeos explicativos, programações nas igrejas, além de artigos escritos no blog – que visam a reforçar a necessidade e a importância da campanha, além de esclarecer algumas ações práticas que se requer dos participantes ao longo dos vinte um dias do “Jejum”. No blog do bispo Macedo, por exemplo, ao tempo da campanha, para cada dia do “Jejum” é publicado um texto correspondente. “*Maravilhas da Verdadeira Fé*”, o texto que passaremos a analisar, foi escrito exatamente para fechar a campanha do início de 2017.

Mas de que trata esse *enunciado*? A análise do signo ideológico *fé* no presente texto, das *vozes* com as quais o discurso macediano tensamente conversa e das possíveis contradições resultantes do processo de atualização verbo-visual do signo *fé*, será antecedida por um rápido e necessário “passeio” pelo texto como um todo, buscando decifrar, em linhas gerais, o que “está dito”, para então avançarmos na análise em busca das ressignificações ali mobilizadas. A relevância de um foco inicial nos aspectos globais do texto pode ser percebida quando pensamos que:

[...] o primeiro interesse, na análise de textos, deve estar orientado para a apreensão de seus aspectos globais, ou seja, o entendimento do *texto como um todo*, daquilo que o perpassa por inteiro e que confere sentido às suas partes e a seus argumentos constitutivos. De fato, pode não ter muita relevância deixar de captar uma ou outra particularidade, um ou outro pormenor; mas é de extrema importância apreender os

elementos que definem o sentido e os propósitos globais. [...] *a compreensão global do texto deve ser o ponto de partida e o ponto de chegada de qualquer análise* (ANTUNES, 2010, p. 65 – grifo do autor).

“*Maravilhas da Verdadeira Fé*”, escrito pelo bispo Macedo e publicado no dia 01 de março de 2017, cuja extensão (um pouco mais longo), assim como “*Sucesso pela Fé*”, destoa dos demais textos publicados no *blog* do bispo, tem como propósito central eliminar, “estragalhar” – como mostra a visualidade – qualquer possibilidade de se vincular à *fé* elementos como a “*dúvida*”, o “*sentir*”, o lamentar e o reclamar, pois, conforme o *enunciado*, tais elementos além de desencorajadores da *fé*, viabilizam ao fiel o “*morrer descrendo*”.

Como uma marca do gênero no qual foi escrito, o texto possui uma linguagem informal, a fluidez característica da oralidade e um léxico restrito e acessível, em consonância com o seu propósito comunicativo e com os destinatários previstos, interlocutores desse enunciado, quase sempre pessoas simples e despojadas de larga formação escolar, como ocorre com a maior parte dos frequentadores e membros das igrejas pentecostais e neopentecostais (CAMPOS, 1999; MARIANO, 1996a; 2010). Como destaca Antunes (2010, p. 69), “o ‘querer dizer’ é constitutivo do dizer”, sendo, pois, anterior a este. As estratégias textual-discursivas estarão, pois, sempre a serviço de um “projeto de dizer”.

A preocupação maior é de desfazer supostos equívocos sobre a “*Verdadeira Fé*” e de convencer o leitor sobre a maneira adequada de lidar com o que o bispo chama de “*ação da Fé*”. Isso pode ser percebido, a princípio, ao observarmos o modo como o texto está linguisticamente organizado, como são manuseados aspectos lexicais, sintáticos e morfossintáticos. É perceptível, por exemplo, a predileção em “*Maravilhas da Fé*” pelas formas verbais no presente do indicativo e no imperativo (afirmativo e negativo): “*insiste*”, “*aguarda*”, “*tem*”, “*não lamenta*”, “*não reclama*”, “*expõe*”, “*pedimos*”, “*confessamos*”, “*procura*”, “*submete*”, “*fala*”, “*enfrente*”, “*duvide*”, “*saibam*”, “*cava*”, “*estão*”, “*aceitem*”, “*significa*”, “*provam*”, “*gosta*”, “*acostume-se*”, “*faça*”, fato muito comum em textos opinativos e instrucionais.

Apesar de o texto elencar uma série de elementos que podem ser considerados, a partir do próprio enunciado macediano, “inimigos da *fé*”, como “*sentir*”, lamentar, reclamar, confessar “*fracassos*”, “*preocupação*”, “*medo*”, “*maus pensamentos*”, “*autocomiseração*”, “*retroceder*”, “*desistir*”, é inegável o protagonismo concedido ao elemento “*dúvida*”. “*Maravilhas da Verdadeira Fé*” é um manifesto em favor da aniquilação de tudo que lembre hesitação na *fé*. Tão perigoso pode ser tal componente a ponto de o bispo orientar seus leitores a, se necessário for, duvidar “*das dúvidas*” como forma de não desperdiçarem a *fé*.

A confirmação do protagonismo concedido à “*dúvida*” se confirma quando também recorremos nosso olhar à dimensão visual de “*Maravilhas da Verdadeira Fé*”. Pela visualidade podemos aferir a dúvida como um grande inimigo da *fé*, representada explicitamente pelo grande ponto de interrogação. Seu grau de ameaça se confirma quando vemos na visualidade esse elemento sendo prontamente combatido e quebrado por uma mulher portando uma enorme marreta. Dessa maneira, sugere-se como pré-condição de se experimentar as “*Maravilhas da Verdadeira Fé*” a completa pulverização de tudo que possa lembrar dúvida, insegurança e vacilação na *fé*.

Não temos, porém, como saber se o visual e o verbal do enunciado sob análise “nasceram” ao mesmo tempo, ou se um foi construído após o outro. No entanto, é possível vermos a construção de sentidos e os efeitos de sentido que, juntos, realizam, independentemente se “desde o berço” ou não, pois ambos se manifestam inseparavelmente ligados.

Apesar de ser possível proceder a uma análise verbo-visual, destacando-se primeiramente uma das duas dimensões, no que se refere ao sentido global do enunciado, não pode haver a separação dessas dimensões, sob pena de comprometermos a compreensão do que está valorativamente sendo dito. Dessa forma, a verbalidade nunca será uma simples legenda da visualidade, assim como a visualidade nunca será uma ilustração “em cores” do elemento verbal. Sob a possibilidade de interferência do visual no verbal e da articulação de ambas as dimensões, Brait assim nos esclarece:

Enquanto conjunto e sob a perspectiva dialógica, o enunciado/texto verbo-visual caracteriza-se como dimensão enunciativo-discursiva reveladora de autoria (individual ou coletiva), de diferentes tipos de interlocuções, de discursos, evidenciando relações mais ou menos tensas, entretidas pelo face a face promovido entre o verbal e o visual, os quais se apresentam como alteridades que, ao se defrontarem, convocam memórias de sujeitos e de objetos, promovendo novas identidades (2013, p. 62).

Nossa maior preocupação, como já apontada nesse trabalho, é analisar a atualização do signo ideológico *fé*, verificando, dessa maneira, o tema dessa palavra construído no enunciado macediano. Isso implica a observação dos processos de desestabilização das principais significações historicamente atreladas ao signo *fé*. Para tal, importa, primeiramente, discernir as relações que esse signo estabelece na própria materialidade discursiva, mirando os elementos formais, linguísticos da verbalidade e também a forma como estes se articulam com a visualidade.

Além disso, também faz parte desse incipiente processo examinar outros signos com os quais a palavra *fé* se liga no enunciado, relações sintático-semânticas e outras pistas

“largadas” textualmente, como, por exemplo, palavras [in]conscientemente escritas em caixa alta, iniciadas com letra maiúscula (mesmo não se tratando de nomes próprios e nem de início de período), postas em negrito ou itálico, para se destacar das outras etc. Esses elementos devem ser aproveitados, pois nos fornecem o “mapa” inicial da rota que culminará na emergência de sentidos completamente renovados na trama discursiva.

No enunciado sob análise, o signo *fé* aparece cercado de expressões que, juntas, se apresentam como um meio de encaminhar possíveis definições dessa palavra. Assim, como destaca o bispo, *fé* não necessita de um “*sentir*”, de uma sensação empírica para que tenha efeito. Ao mesmo tempo, é esboçada como “*certeza*”, “*convicção pessoal*”, como “*ação*” – “*quem tem fé obedece à Palavra de Deus*”; “*O Jejum de Daniel é uma ação de pura fé*”; “[...] *enfrente os maus pensamentos, as dúvidas e os medos com a mesma fé que tem sacrificado nesse Jejum*” –, como antítese de qualquer postura de negatividade e “*autocomiseração*” (queixas, “*reclamações*”, “*preocupação*”, “*medo*”, “*maus pensamentos*”) e, sobretudo, como inimiga da “*dúvida*”.

Renato Cardoso, bispo “número dois da Universal, abaixo apenas de Macedo” (CASTRO, 2017), atual responsável pela IURD, justifica serem os principais propósitos do “Jejum de Daniel” a busca do “favor, sabedoria e entendimento da parte de Deus”, além de uma preocupação com o progresso em cinco áreas específicas: área espiritual, financeira, relacional, saúde e “desenvolvimento” (CARDOSO, 20-). Apesar do elemento subjetivo, espiritual, interior, etéreo ser mencionado entre os propósitos elencados para o “Jejum”, não é o que se verifica em “*Maravilhas da Verdadeira Fé*”.

O enunciado é prenhe de um léxico e de construções sintático-semânticas que fazem emergir uma preocupação não com realidades transcendentais, mas totalmente imanentes. Dessa maneira, cabe ao fiel, membro ou simpatizante da IURD, interlocutor do bispo Macedo, empreender uma “*ação de pura fé*”, ação de sacrifício para que obtenha um suposto direito “*de cobrar de Deus*”. Esse sacrifício, que na maior parte das vezes envolve “sacrifício do intelecto” e da racionalidade (SWATOWSKI, 2007) e contribuições financeiras (MARIANO, 1996a; 1996b; 2010; SOUZA, 2000; MACEDO, 2004; BLEDSOE, 2012) é o liame entre o indivíduo e as “*promessas*” de Deus. Dentre os tais sacrifícios, o financeiro, em especial, é o que faz de Deus um tipo de devedor do fiel (MARIANO, 1996a; 1996b; SWATOWSKI, 2007; BLEDOSE, 2012). Em Tavolaro (2007), o próprio Macedo advoga a existência dessa obrigação por parte de Deus para com o fiel que se dispõe a esse tipo de sacrifício.

Mas o que seria de fato a *fé*? Com que sentidos esse signo comparece no enunciado do bispo? A que significações o tema do discurso macediano se incorpora e que significados historicamente assumidos pela palavra *fé* são desestabilizados para dar vida ao “novo” sentido desse signo?

Algo que pudemos observar em “*Sucesso pela Fé*”, como em outros textos de Edir Macedo, entre artigos, livros e outras publicações, que envolva o assunto *fé*, é a dificuldade de reconhecermos um fio condutor, um vetor por meio do qual possamos identificar a unidade temático-discursiva do enunciado, pois faz parte do estilo do bispo transitar de maneira desordenada por diferentes tipos de discursos, inserindo em seus textos, de maneira confusa, elementos do discurso religioso cristão, ao lado de outros reconhecidamente atrelados ao discurso científico, ao discurso neoliberal capitalista, além de expressões típicas do contexto pós-moderno individualista e do discurso secular arreligioso. Por essa razão, Swatowski (2007, p. 116), ao observar os “caminhos discursivos trilhados pelo bispo”, fala de um “trajeto tortuoso e inconstante” percorrido por Macedo quando este resolve dizer o que é a *fé*.

Apesar dessas dificuldades, não podemos tratar o texto macediano como incoerente, pois a coerência – fator semântico e pragmático – não está ligada necessariamente à presença de determinadas marcas linguísticas ou a determinados esquemas de composição textual, sendo, pois, “uma construção ‘situada’ dos interlocutores”, desencadeada sempre em processos de interação discursiva (KOCH, 2017, p. 55 – Grifo da autora). Além do mais, como enunciado concreto, o texto macediano se posiciona axiologicamente diante de determinadas *vozes* discursivas, mobilizando várias ressignificações, fazendo despontar de sua urdidura renovados sentidos para “velhas” palavras, como se dá, a título de exemplo, com o signo ideológico *fé*.

Diante disso, vemos no texto em análise a *fé* esboçada como um elemento eminentemente prático, uma ação instrumental. Não é “*sentir*”, nem apenas obedecer ou aguardar, mas é desempenho, movimento, e não um sentimento subjetivo. Conforme o bispo, algo que pode ser visto, assumido, praticado. Mostra-se na atitude, no “*Jejum*”, na manifestação prática da “*certeza*” e da “*convicção*”, quando enfrento, sacrificio, alcanço, covo e quando “*uso palavras de fé*”; não é falar com Deus, mas “*falar para Deus*”, pois esse repertório de ações de *fé*, mencionadas no *enunciado*, faz-nos sugerir que o fiel passa a dispor de um poder “que se combina com a potência de Deus para a intervenção no mundo, em relação ao presente e ao futuro”, como pontua Swatowski (2007, p. 125). Mais do que isso, desencadeia um tipo de “transferência da onipotência de Deus para o indivíduo”, como coloca Kramer (2001 *apud* SWATOWSKI, 2007).

Essa relação, discursivamente fundada no enunciado macediano, pela qual Deus, através da “*ação da fé*” praticada pelo fiel, parece assumir papel de subserviência na sua relação com o indivíduo, dando a este, conforme os sentidos que emergem do enunciado macediano, “*o direito de COBRAR de Deus*” (grifo nosso), é mais bem esclarecida por Mariano:

Deus não pode deixar de cumprir as promessas feitas aos homens contidas na Bíblia. O Criador não tem escolha senão cumprir o prometido. Presa às promessas que fez, a onipotência divina fica seriamente comprometida. Nesta sociedade, a parte que cabe aos homens consiste em pagar o dízimo, ter fé em Deus e na sua Palavra e profetizar as bênçãos divinas em sua vida. Enquanto a parte de Deus reside no pronto cumprimento de suas promessas (repreender o ‘devorador’ e conceder bênçãos em abundância), das quais Ele, desde que satisfeitas as condições contratuais, em hipótese alguma pode se furtar. Nesta relação contratual em que Deus tem obrigações a cumprir, os homens, se têm deveres para com Ele, igualmente têm direitos. Na medida em que tem consciência dos seus direitos, o fiel pode exigir de Deus o cumprimento deles. E é exatamente isso que ocorre (1996a, p. 34).

Estabelece-se, claramente, uma relação de sociedade entre o fiel e Deus. Ter o “*direito de cobrar de Deus o cumprimento de Suas Promessas*”, como pontua o bispo, significa pressupor a existência de algum dever ou obrigação do Criador em atender as múltiplas demandas dos colaboradores da denominação. Essa relação explicitamente contratual funda-se em duas bases bem definidas: uma teológica e a outra capitalista. Teologicamente, como explica-nos Mariano (1996b), há uma compreensão por parte do bispo de que o pecado cometido por Adão e Eva, no Éden, desfez não apenas a comunhão, mas um tipo de “sociedade” que supostamente existia entre os humanos e Deus. Assim, o sacrifício de Cristo, na cruz, por exemplo, não teria sido apenas em prol da redenção do “pecado original”, cometido no “Éden”, nem somente para reconciliação espiritual do homem com Deus, mas para fazer com que esse homem pudesse voltar a ser “sócio” de Deus. A base capitalista é o fundamento para que se compreenda o que o bispo nomeia como “*promessas*” divinas, a saber, afugentar o Diabo da vida de seus seguidores e conceder-lhes “bênçãos em abundância” (MARIANO, 1996b), bênçãos essas relacionadas a aspectos materiais, à ética capitalista do consumo, ao desejo pelo lucro e pelo acúmulo de bens (RODRIGUES, 2002; OLIVEIRA, 2012).

Nessa relação contratual, a *fé* passa a ser “o canal exclusivo para restabelecer a sociedade com o Todo Poderoso, afastar os demônios e ser agraciado com uma vida feliz, saudável e próspera” (MARIANO, 1996b, p. 131). Essas são as “*maravilhas*” a que a “*ação da Fé*” concede acesso.

Um fator que exerce papel constitutivo nos ininterruptos processos de retomada de significações relativamente estabilizadas e atualização temática nos enunciados é o horizonte social do qual esse enunciado faz parte. A dimensão social é constituída pela linguagem, mas também a constitui, demarcando os sentidos “possíveis” de serem mobilizados em determinado enunciado. Por essa razão, Medviédev sugere a irrelevância do significado da palavra enquanto unidade abstrata da língua, pois, segundo ele, a busca pelo sentido precisa considerar a palavra “materialmente presente como palavra falada, escrita, impressa, sussurrada no ouvido, pensada no discurso interior”, a palavra como “parte objetiva e presente do meio social do homem” (MEDVIÉDEV, 2016, p. 50). Assim, pode-se destacar a impossibilidade de haver significado à parte do meio social. Qualquer objeto ideológico pertence “às relações sociais e não à utilização, à contemplação, à vivência e ao deleite hedonista individuais” (MEDVIÉDEV, 2016, p. 50).

Logo, a atualização do signo ideológico *fé*, no discurso macediano, é afetada pelo horizonte social do qual esse discurso faz parte, isto é, a sociedade capitalista de consumo, cujo foco não se concretiza apenas no acumular objetos, mas em gozar deles e depois descartá-los. Nessa sociedade, ávida pelo ter, a alegria da aquisição, da compra parece se confundir e até se inferiorizar ante ao regozijo gerado pelo “ato de descartar e jogar no lixo” (BAUMAN, 2010, p. 41) só para depois comprar novamente.

Reforçando a construção temática de *fé*, a dimensão visual do presente enunciado, numa relação de complementaridade com o verbal, gerando efeitos de sentido e “efeitos sentidos” (FERES, 2013), como se dá em “*Sucesso pela Fé*”, mais uma vez mobiliza a figura feminina para protagonizar a *performance* da *fé* na imagem. É ela quem segura e bate com a marreta na gigantesca interrogação, olhando fixamente, como uma guerreira compenetrada, para o “inimigo” a ser destruído, no caso, as “*dúvidas*”, a descrença, as reclamações, os “*lamentos*”, os “*fracassos*”, a “*preocupação*”, o “*medo*”, os “*maus pensamentos*”, a “*autocomiseração*”, o “*retrocesso*” e a revolta.

Interessante perceber nesse caso como as relações dialógicas estabelecem verdadeiras tensões no discurso. Observemos que a imagem feminina, em consonância com o que se dá em “*Sucesso pela Fé*”, é fruto de uma estratégia discursiva para levar a termo uma intencionalidade, mas faz também repercutir, talvez inconscientemente, aspectos ideológicos ligados ao horizonte neopentecostal.

Primeiramente, tratemos do que se origina de uma intencionalidade ou “vontade de dizer”. Como se dá no enunciado anterior, a figura feminina é implicitamente retratada como símbolo de fragilidade ou portadora de uma hipotética incapacidade natural. Essa

imagem do feminino, resultado de práticas discursivas hegemônicas, atreladas a estruturas sociopolíticas de poder e de dominação, é utilizado na visualidade como base para que o interlocutor do bispo (eventualmente “frágil” e “incapaz” como a personagem da visualidade) vislumbre as “maravilhas” que, pela “*Verdadeira fé*”, ou pela “*ação da Fé*”, até mesmo pessoas desprovidas de força são capazes de fazer.

Antes de destacarmos o aspecto da dimensão do inconsciente, exposto na visualidade, precisamos considerar a relativa autonomia dos sentidos em relação aos elementos linguísticos da materialidade textual. Os sentidos estão nas palavras, mas, sobretudo, na exterioridade, nas condições em que os enunciados são produzidos, fazendo com que os temas produzidos nesses enunciados nem sempre dependam somente das intenções dos falantes. Em linha com esse pensamento, Orlandi (2000, p. 32) afirma:

O dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas” palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. Por isso, é inútil, do ponto de vista do discurso, perguntar para o sujeito o que ele quis dizer quando disse “x” (ilusão da entrevista in loco). O que ele sabe não é suficiente para compreendermos que efeitos de sentidos estão ali presentificados (grifo da autora).

Diante de tal fato é, no mínimo, curiosa a opção pela figura feminina em “*Maravilhas da Verdadeira Fé*”, eleita para protagonizar imagetivamente a ação de aniquilar os obstáculos da *fé*. Por que curiosa? Pela razão de que, diferentemente das demais igrejas neopentecostais, na denominação do bispo, não se promove mulheres às posições superiores na hierarquia da igreja. Não há “pastoras” na IURD (BLEDSOE, 2012). Mesmo assim, contrariando a ordem hierárquica da denominação, inconscientemente (talvez) é concedido à mulher o papel de protagonizar e simbolizar o que a “*Verdadeira Fé*” é capaz de fazer, ao invés de um homem, numa explícita recuperação do universo neopentecostal brasileiro no qual se pode observar a emergência de um modelo de liderança em que as mulheres vem ocupando cada vez mais as mais altas posições de liderança (PINTO, 2014).

Na verdade, a *fé* parece estar inscrita na visualidade como um tudo. Uma mulher, razoavelmente franzina, segura e manipula uma marreta pesada, conseguindo atingir a “*dúvida*” gigantesca, demandando emprego de força e boa dose de “*sacrifício*”. Esse feito “maravilhoso” esboça “em cores” o que a “*ação da Fé*”, encarnada pela campanha do “*Jejum de Daniel*” como um todo e também nas ações específicas de cada participante, é capaz de fazer acontecer.

Outra questão a ser observada entre os elementos da visualidade refere-se ao cenário (implicitamente construído) em que o “combate” da *fé* contra a “*dúvida*”

supostamente ocorre. A figura feminina é projetada na imagem com trajes e com um tipo de penteado que faz recordar a aparência de uma executiva, ou de alguém em ambiente de trabalho, não de uma “obreira” em âmbito eclesiástico<sup>95</sup>, gerando, como efeito de sentido, uma “guerra” que, mesmo se “concretizando” em ações religiosas nos templos iurdianas, está permeada de motivações secularizantes.

Ademais, a visualidade com um cenário um tanto acinzentado articula sentidos e efeitos de sentido. Essa cor não visita esse enunciado de modo aleatório, mas comparece refratada, impregnada de avaliações. Numa acepção aceita pelo senso comum, cinza associa-se à neutralidade, à incerteza, à monotonia, à fragilidade e também à “ausência de emoção” (DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS), ecoando a simbologia bíblica das “cinzas” (com as quais a cor estabelece relação). De acordo com Champlin (2004, p. 745), as “cinzas” comunicavam, dentre outros significados, “fragilidade humana”, “humilhação” e “indignidade”. Esses sentidos são implicitamente retomados axiologicamente na visualidade. No entanto, dentre as acepções elencadas, duas estão diretamente em ação: “incerteza” e a “fragilidade humana”. A primeira pode ser recuperada no sinal de interrogação; a segunda, pela presença feminina, valorativamente colocada na dimensão visual.

Pelo que já foi discutido e demonstrado, podemos dizer que o signo ideológico *fé* é tematicamente construído como “ação instrumental”, algo capaz de beneficiar quem dela faz uso e até de tornar o próprio Deus cativo de um tipo de “relação contratual” nos seguintes termos: o fiel sacrifica – entrega seus dízimos e faz consideráveis ofertas à instituição; como consequência, obtém o “direito” de “cobrar de Deus o cumprimento de Suas Promessas”. E que promessas seriam essas? Um tipo de “declaração de direitos” do “fiel contribuinte” da IURD, que amarra e coage o Criador a cumprir presumidas promessas que visam atender fins terrenos (MARIANO, 1996b).

Essa atualização do signo ideológico *fé*, como já começamos a esboçar, dá-se através de relações dialógicas mantidas no enunciado macediano por meio das quais outras vozes discursivas são convocadas e tornadas participantes do processo de construção de sentidos. A palavra *fé*, no enunciado sob análise, é “palavra bivocal” na qual ressoa não apenas a voz do bispo Macedo, mas as genuínas valorações do enunciado bíblico, do discurso protestante histórico, bem como do *enunciado* neopentecostal, pois em cada palavra podem ser ouvidos “ecos do grande diálogo” (BAKHTIN, 2015, p. 83).

---

<sup>95</sup> Está descrito no “Manual do Serviço Sagrado”, da IURD, na seção “uniforme para mulheres”, que a farda das obreiras compõe-se, dentre outros elementos, de blazer e saia azul marinho. A descrição mais detalhada, com o suporte de imagens, pode ser encontrada em: <<https://sites.universal.org/obreirosuniversal/manual/>>.

Sobre a possibilidade de um “enfoque dialógico” no enunciado e até sobre um fragmento significativo deste, como uma palavra isolada (*fé*, por exemplo), Bakhtin justifica:

As relações dialógicas são possíveis não apenas entre enunciações integrais (relativamente), mas o enfoque dialógico é possível a qualquer parte significativa do enunciado, inclusive a uma palavra isolada, caso esta não seja interpretada como palavra impessoal da língua, mas como signo da posição semântica de um outro, como representante do enunciado de um outro, ou seja, se ouvimos nela a voz do outro. Por isso, as relações dialógicas podem penetrar no âmago do enunciado, inclusive no íntimo de uma palavra isolada se nela se chocam dialogicamente duas vozes [...] (2015, p. 211).

Como se pressupõe no discurso de um líder cristão-evangélico, a primeira voz com a qual o enunciado do bispo conversa é a voz bíblica. A começar da visualidade, a enorme interrogação facilmente recupera passagens bíblicas em que a dúvida surge avaliada de modo negativo: “Imediatamente Jesus estendeu a mão e o segurou e disse: ‘homem de pequena fé, porque você duvidou?’” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Mateus 14.21); “Jesus respondeu: [...] se vocês tiverem fé e não duvidarem, poderão fazer não somente o que foi feito à figueira, mas também dizer a este monte: ‘levante-se e atire-se no mar’” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Mateus 21.21); “[...] Pare de duvidar e creia”, disse Jesus a Tomé (BÍBLIA SAGRADA – NVI, João 21.27).

Somam-se às passagens implicitamente retomadas, outras explicitamente recuperadas, como a história do jejum praticado pelo personagem bíblico, Daniel, que após ter recebido uma revelação da parte de Deus, resolve abster-se, por três semanas, de qualquer forma de alimento em busca de discernimento sobre as informações que havia recebido – Daniel 10.3; ademais, o enunciado registra quatro citações bíblicas feitas pelo bispo Macedo: 1 João 5.14, Habacuque 2.4, Hebreus 10.38 e Mateus 28.20.

Essas passagens, mais do que recuperadas, são refratadas, revestidas no enunciado macediano de acento próprio. Trata-se de uma resposta, de uma reação ao discurso bíblico, não de citações imparciais. Volóchinov nos lembra que “o discurso alheio” mobilizado dentro de um discurso, mesmo que *ipsis litteris*, não deixa de ser “o discurso sobre o discurso, o enunciado sobre o enunciado” (2017, p. 249 – grifo do autor). O que Macedo faz, portanto, é retomar o enunciado bíblico sobre *fé*, mas posicionando-se em relação a ele, atualizando-o completamente.

Haja vista ser o processo de atualização discursiva de uma palavra um movimento que parte das significações relativamente estáveis para ações de desestabilização desses significados conhecidos, dando origem ao tema, é válido recordarmos as significações da palavra *fé* mais recorrentes nos dicionários, na Bíblia e nas Confissões de Fé ligadas ao

protestantismo histórico: *fé* como dom; *fé* como elemento ligado à salvação eterna do indivíduo; *fé* como crença num corpo de doutrinas; *fé* como confiança pessoal em Deus.

Nas passagens bíblicas citadas por Macedo, a *fé* contextualmente está relacionada a um comprometimento vivencial com Deus. O elemento prático da *fé* é sugerido no discurso bíblico, mas sem qualquer desconexão com as significações elencadas no parágrafo anterior, basicamente comparecendo ali com essas indicações de significado.

Uma maneira de enriquecermos ainda mais nossa análise é observarmos o entrecruzamento de *vozes* que se dá no momento em que as passagens bíblicas são citadas em “*Maravilhas da Verdadeira Fé*”.

A título de exemplo, analisemos a menção de Habacuque 2.4. Eis um texto no qual se afirma a dependência que o fiel e sua *fé* tem de Deus. A *fé* está, de fato, presente no indivíduo, mas não lhe é subserviente, não depende do indivíduo, pois não é ele quem a sustenta. Ao contrário, o enunciado bíblico pressupõe ser o indivíduo dependente da *fé* e que esta é abastecida por Deus mediante a sua palavra: “o justo viverá pela fé” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Habacuque 2.4).

Além da passagem acima, as demais, citadas pelo bispo, expõem a *fé* sempre dentro de uma perspectiva teocêntrica<sup>96</sup>.

Essa é igualmente a leitura feita pelo protestantismo histórico do signo *fé*. Para Madureira<sup>97</sup> (2013), *fé* não é autoconfiança, mas pode ser definida como uma vivência que nos conecta com outro centro, para além de nós mesmos, que é Deus. Para Aulén, teólogo sueco luterano,

A fé é totalmente *teocêntrica*. O caráter teocêntrico da fé significa, em certo sentido, que Deus é o objeto único da fé. A fé não se refere a vários objetos, mas dirige-se exclusivamente a Deus. Como fé, ela é exclusivamente fé em Deus e só nele, seja ela forte ou fraca, sejam quais forem as suas qualidades. [...] Essa perspectiva da *teocentricidade* tem significado profundo e quase decisivo para a conceituação cristã da relação com Deus. Ela evita que a fé seja algo antropocêntrico, mais ou menos sutil, em que o homem é o centro e Deus tem o papel de servo obediente. Na relação em apreço, Deus é sempre Senhor e o homem é sempre servo (2002, p. 36).

Por outro lado, refletindo o horizonte apreciativo neopentecostal, a *fé* macediana, “ação instrumental”, não depende de Deus, mas do fiel. É ele quem deve se apossar dela, colocá-la em movimento para que “*fracassos*” não aconteçam. É ele quem deve insistir, não reclamar, “*cavar*”, enfrentar “*dúvidas*”, exorcizar “*maus pensamentos*”, sacrificar e nunca

<sup>96</sup> Palavra que vem de “teocentrismo”, a saber, doutrina pela qual se toma Deus como o centro de tudo.

<sup>97</sup> Jonas Madureira, teólogo e doutor em Filosofia pela USP, é também pastor da Igreja Batista da Palavra, uma denominação reformada, além de ser editor de Edições Vida Nova, conhecida por publicar obras de cunho reformado, escritas por genuínos representantes do discurso protestante histórico. Além disso, Jonas Madureira tem sido uma voz protestante de considerável influência no cenário brasileiro.

“*retroceder*”. Essa dependência, discursivamente operada, se justifica por ser uma maneira engenhosa de o bispo se esquivar da culpa de possíveis decepções, imputando sobre o fiel a responsabilidade pela não concretização das “*promessas*” divinas (cura física, felicidade, prosperidade etc.). Filho (1998), Romeiro (2005) e Mariano (2010) trazem vários casos em que as “*promessas*” não se cumpriram.

Assim, além de o fiel ser aquele que sacrifica, sendo também forçado a por em movimento todos os processos acima descritos, ainda é o culpado pelos eventuais “*fracassos*” da *fé* (MARIANO, 1996a).

O neopentecostalismo, horizonte social de valor cujas apreciações e entonações claramente se deixam mostrar no enunciado macediano, descartou completamente a ideia de *fé* como autossacrifício, renúncia, bênção na existência pós-morte, ascetismo, martírio, ressignificando a bíblia para um verdadeiro repositório de promessas para o “aqui e agora”, manifestando ser a vida terrena e secularizada, outrora tida como “profana”, sua maior preocupação. Os aderentes da mensagem neopentecostal têm suas bases firmadas na vida presente, de maneira que o bem-estar, a felicidade, a riqueza, a saúde e o poder terreno são suas prioridades (MARIANO, 1996; 2010).

Esse comentário também se justifica pela razão de todo signo ideológico ser o resultado de uma correlação de discursos, manifestados nas relações socialmente estabelecidas, nas interações sociais, podendo ser interpretado, estudado e compreendido apenas dentro dos “processos sociais globais que lhes dão significação”. Portanto, ao olharmos para o signo *fé* não vemos uma palavra isolada, neutra e imparcial, mas algo revestido “por uma dimensão axiológica, valorativa” (FARACO, 2009, p. 49).

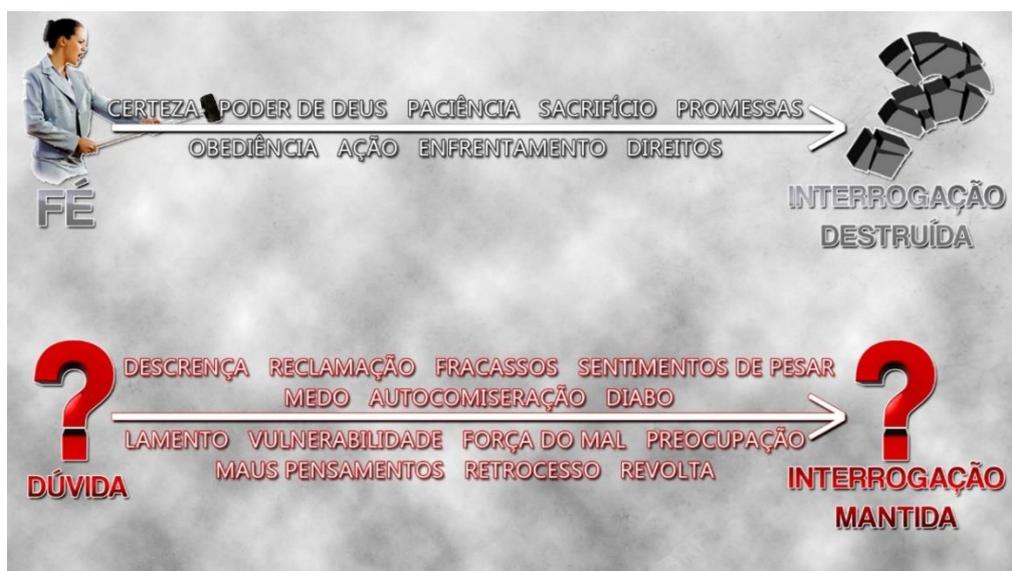
Dando sequência à análise, “como fica o fato de tantos fiéis dizimistas continuarem recebendo salário-mínimo, morando em favelas ou cortiços?”, questiona Mariano (1996a, p. 35). E as pessoas com graves enfermidades, que, atraídas pelo discurso do “não-adoecimento”, seguem à risca as práticas atreladas às campanhas religiosas, mas que permanecem doentes? Implicitamente, “*Maravilhas da Verdadeira Fé*” sugere as razões:

- a) Ênfase no elemento empírico-emocional da *fé*;
- b) Não “agir” pela *fé*;
- c) Impaciência;
- d) Reclamações, lamentos e preocupações com que as outras pessoas pensam ou dizem;
- e) Pedir a Deus, mas posteriormente admitir “*fracassos*”;

- f) Abrigar em si “*dúvidas*”, “*maus pensamentos*” e “*medos*”;
- g) Não sacrificar ou sacrificar, mas sem “*cobrar de Deus*”;
- h) “*Autocomiseração*”;
- i) Retroceder no “*Jejum*” ou nas demais campanhas da IURD;
- j) Não usar “*palavras de FÉ*”.

Outra linha argumentativa esboçada no enunciado sob análise é a relação proposta de antítese entre “*fé*” e “*dúvida*”. “*Fé é certeza, é convicção pessoal*”, afirma o bispo logo no início do texto, numa evidente recuperação da passagem bíblica: “*Ora, a fé é a certeza daquilo que esperamos e a prova das coisas que não vemos*” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Hebreus 11.1, grifo nosso). Dessa forma, na dimensão do implícito, percebemos a montagem da seguinte estrutura argumentativa:

**Figura 4- Esboço da estrutura argumentativa verificada em “Maravilhas da Verdadeira Fé”**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Diante desse ligeiro desenho, vemos que as relações dialógicas mantidas com o discurso neopentecostal afeta o enunciado macediano como um todo e não apenas o signo ideológico *fé*. O todo segue a “cantiga” da lógica da prosperidade (MARIANO, 2010) em que, além do predomínio de produções discursivas atravessadas por interesses econômicos (OLIVEIRA, 2012) e que presta grande reverência aos dízimos e as ofertas (MARIANO, 1996a; SWATOWSKI, 2007; BLEDSOE, 2012), há sempre grande destaque ao elemento individualista, típico do contexto pós-moderno e do capitalismo neoliberal que vende às

peessoas a falsa ideia da existência de igualdade de condições na vida, de modo que o maior esforço sempre será coroado meritocraticamente com prosperidade e felicidade plena.

A tensão entre *fé* e “*dúvida*” está presente no enunciado bíblico, como também no protestantismo histórico, mas não da maneira mobilizada no texto do bispo. A *fé* realmente inclui certezas, mas defini-la somente nesses termos é um reducionismo típico da retórica neopentecostal macediana. Tanto no enunciado bíblico como no horizonte protestante, a “*dúvida*” não é valorada como a derrota ou o “*fracasso*” da *fé*. A *fé* é concebida como algo que, na prática, convive com a “*dúvida existencial*”, “porque conhece o elemento da incerteza que é próprio da (nossa) existência-finitude” (PARADELAS, 2013, p. 110, grifo nosso).

A possibilidade de uma relação não antitética entre a *fé* – aqui concebida como o conjunto das significações elencadas no início das nossas análises – e a “*dúvida*” pode ser vista ao longo da narrativa bíblica – Adão e Eva, Abraão e Sara, Moisés, Davi, João Batista, Tomé, Pedro etc. –, como na história da igreja cristã, desde a era apostólica (logo após o período do novo testamento), passando pela Idade Média<sup>98</sup>, aportando no período da Reforma em que tanto Lutero como Calvino se viram, por vezes, acossados pela dúvida (TUCKER, 2008), percorrendo pela época do Iluminismo e tendo afetado até os séculos XIX (século das missões cristãs) e XX (século do surgimento do Movimento Pentecostal), também considerados séculos de abalo da *fé* e de forte presença da dúvida (TUCKER, 2008). Uma síntese dessa relação é proposta por Tillich (1985, p. 15): “*fé* é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas ao mesmo tempo, a *fé* é cheia de incerteza uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito”.

É inegável a repercussão do enunciado bíblico e do discurso protestante no processo de atualização do signo *fé*, porém a relação dialógica que se dá é de total contraposição e ruptura com os significados carregados por essas *vozes* quando abordam a matéria. Assim, a análise da ressignificação que ocorre no enunciado macediano enseja-nos não apenas a oportunidade de vislumbrarmos luta ideológica e emergência de “novos” sentidos, mas de verificarmos a completa acomodação discursiva e ideológica entre o *enunciado* do bispo e a *voz* neopentecostal. Não poderíamos falar em *enunciados* iguais, pois uma das marcas deste é o de ser único, com “um princípio absoluto e um fim absoluto” (BAKHTIN, 2011, p. 275), mas podemos falar em valores ideológicos, concepções de mundo e crenças que ambos os discursos compartilham e que geram, por consequência, a acomodação mencionada.

---

<sup>98</sup> O próprio Pedro Abelardo, filósofo cristão medieval, tinha a dúvida como “a chave para a sabedoria” (TUCKER, 2008).

Como um esforço final de análise, discorreremos em ligeiras linhas sobre possíveis contradições verificadas no enunciado sob análise.

Certamente, como efeito de um texto cuja marca é o lugar-comum e o previsível, observada, como já comentamos, nas seguidas tentativas sem sucesso de definir o que vem a ser a *fé*, as contradições comparecem inevitavelmente no enunciado do bispo. Logo no início do texto, Macedo desdenha da *fé* pautada no “*sentir*”, elemento de ordem subjetiva, mas, na linha seguinte, afirma que a mesma é “*certeza*” e “*convicção*”, algo confirmado num outro texto de sua autoria em que também a descreve como “um *sentimento* de certeza absoluta” (MACEDO, 1999, p. 13, grifo nosso).

Outra contradição que pode ser observada é o fato de um líder de uma igreja, de uma “comunidade cristã”, mobilizar tantos elementos discursivos fomentadores de uma “*ação de Fé*” completamente individualista. Na visualidade temos uma mulher sozinha vencendo a “*dúvida*”; os verbos e as expressões que buscam informar sobre a “*Verdadeira Fé*” são impessoais ou ligados à singularidade; até a campanha pauta-se no compromisso de um homem só: Daniel; os interlocutores são incentivados a falar “*para Deus*”, mas nunca “*para os outros*”, influenciados a lidar com seus dilemas – “*medos*”, “*dúvidas*” – sempre sozinhos, e “*isso é fé*”, afirma o bispo. Essa característica de priorizar o indivíduo em detrimento da coletividade é mais um reflexo da influência do neopentecostalismo, que por sua vez repercute no seu discurso o horizonte socioideológico capitalista, neoliberal e pós-moderno.

Sobre esse processo atual de individualização, Bauman comenta:

A individualização chegou para ficar; toda elaboração sobre os meios de enfrentar seu impacto sobre o modo como levamos nossas vidas deve partir do reconhecimento desse fato. A individualização traz para um número sempre crescente de pessoas uma liberdade sem precedentes de experimentar – mas [...] traz junto a tarefa também sem precedentes de enfrentar as consequências. O abismo que se abre entre o direito à autoafirmação e a capacidade de controlar as situações sociais que podem tornar essa autoafirmação algo factível ou irrealista parece ser a principal contradição da modernidade fluida [...] (2001, p. 52).

Por fim, vemos também que a maneira como enunciado sob análise tematiza *fé*, mesmo que num ambiente religioso, ainda que midiático, a expressa como algo secular, terreno e arreligioso. Expressa num contexto teológico<sup>99</sup>, mas manifesta de modo completamente antropocêntrico e antiteológico, pois, no final de tudo, é sobre o homem que se está falando e não sobre Deus.

---

<sup>99</sup> Teologia aqui pensada enquanto reflexão sobre Deus, ou um discurso sobre Deus, mas enquanto resposta dada, por parte daquele que confessa fé, à palavra de Deus ouvida pelo indivíduo (BARTH, 1996).

### 5.4.3 “O Tesouro da Fé”

Auscultar bakhtinianamente o discurso é ter como pressuposto a inexistência de neutralidade nos signos e de que estes sempre são ideológicos. Em permanente diálogo com outros *enunciados*, externam acentos apreciativos, dissimulam contradições ideológicas, refletem e refratam o mundo. Esse conjunto de ações realiza-se no discurso e através do discurso, tendo como protagonistas sujeitos que mobilizam a língua como forma de se posicionarem responsivamente e ideologicamente frente a outros *enunciados*/discursos.

Como uma esfera de produção ideológica, o universo religioso repete o mesmo fenômeno. Camuflados muitas vezes pelo *ethos*<sup>100</sup> de sacralidade, o discurso religioso aparenta ser monológico, não-ideológico e adâmico. Todavia, todo discurso, seja de que ordem for (retórico, literário, jornalístico, do cotidiano, científico etc.), “[...] não pode deixar de orientar-se ‘dentro do que já foi dito’, ‘do conhecido’, ‘da opinião geral’”, como nos diz Bakhtin (2015b, p. 51), pois, esclarece o filósofo, “a orientação dialógica do discurso é, evidentemente, um fenômeno próprio de qualquer discurso” e [...] “a diretriz natural de qualquer discurso vivo” (BAKHTIN, 2015b, p. 51). Não é diferente com o discurso religioso. Além disso, concordamos com Bakhtin quando afirma que:

[...] todo falante é por si mesmo um respondente em maior ou menor grau: porque de fato não é o primeiro falante, o primeiro a ter violado o eterno silêncio do universo, e pressupõe não só a existência do sistema da língua que usa mas também de alguns enunciados antecedentes – dos seus e alheios – com os quais o seu enunciado entra nessas ou naquelas relações (baseia-se neles, polemiza com eles, simplesmente os pressupõe já conhecidos do ouvinte). Cada enunciado é um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados (2011, p. 272).

O texto selecionado nesta terceira análise, “*O Tesouro da Fé*”, está, evidentemente, dentro de um grande “elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados”. Logo a seguir, vamos examinar o emprego do *signo ideológico fé* a partir da dimensão verbo-visual presente no texto em destaque. Como ocorrem nas demais análises, despimo-nos da ingênua pretensão de esgotar todas as possibilidades analíticas ofertadas pela semiótica mista contida no texto.

Vamos à análise.

---

<sup>100</sup> “Ethos” com o sentido de “imagem de si” construída discursivamente (AMOSSY, 2011).

**Figura 5- Imagem do texto “O Tesouro da Fé”**



Fonte: Elaborada por Edir Macedo (2017)

### [O Tesouro da Fé]

**Edir Macedo**

**05 jun. 2017**

Apesar de ser abstrata, a Fé é uma arma de ataque e defesa. Tudo neste mundo depende dessa ferramenta. Para ser materializada em benefícios, a Fé depende de atitude ou coragem para sacrificar pelo que se crê. Um mínimo de dúvida já é suficiente para travar a coragem e desistir do objetivo. Um mínimo de dúvida no mercado financeiro já é suficiente para derrubar a Bolsa de Valores de qualquer país. O mesmo se dá em relação aos demais negócios. Um rumor de dúvida num determinado produto é suficiente para despencar seu comércio e fabricação. Todo mundo sabe disso. Qual médico ou profissional qualquer dispensa a fé na sua capacidade intelectual para ter sucesso? Qual o governo democrático que ignora sua aprovação popular? Qual o agricultor que dispensa a fé na terra e nas condições climáticas para semear? Tudo depende da Fé, seja ela natural ou sobrenatural; quer se creia ou não em Deus, a Fé está presente na vida da raça humana. A vida envolve a Fé. A Fé envolve o amor, a saúde, a família, os negócios, a carreira profissional, os estudos, a ciência, enfim, a Fé faz parte de TUDO NA VIDA. A única coisa com que a Fé não tem parte é a religião. Pelo menos a Fé sobrenatural. Quando erroneamente se liga a fé à religião, certamente esse tipo de fé é fé natural e envolve sentimentos; nada tem a ver com a Fé Bíblica, a Fé que envolve o intelecto, a razão. A fé religiosa diz respeito à fé emocional, é fruto do que é **natural ao ser humano**. As pessoas creem porque veem, tocam e, sobretudo, sentem... O Autor da Fé inteligente disse: *o Meu justo viverá pela fé.* (Hebreu 10.38). Isto é, a justiça provém da Fé; a vida provém da Fé. Não há justiça sem o envolvimento da Fé.

O presente texto, escrito pelo bispo Macedo e publicado no seu blog em junho de 2017, compõe-se, como se pode observar, de uma imagem (figura 4) e de uma porção escrita. De um modo geral, trata-se de uma exposição argumentativa em torno da *fé* em que as supostas características desse elemento são deslindadas, num claro afã de comprovar seu

inestimável valor (preciosidade) e, como é característico de todo texto argumentativo, lograr a adesão dos leitores.

Não há como disfarçar a harmonia e a conjunta articulação existente entre a imagem com a porção escrita. Verificamos, logo de início, a estreita relação mantida com o título, no caso, “*O Tesouro da Fé*”. A palavra “*tesouro*”, conforme o Houaiss (2001), entrou na Língua Portuguesa a partir da palavra latina *thesauros*, cujas significações básicas são, além de “tesouro”, “bens”, “haveres” e “provisões”, também lugar em que são acumulados bens materiais e não materiais. Portanto, etimologicamente, “*tesouro*” comunica algo valioso, mas ligado a posses materiais.

Essa acepção encontra reforço no enunciado visual, com o qual dialoga. A imagem apresenta um fundo preto e no centro, um baú aberto, do qual se projetam uma luz dourada e uma fumaça de cor branca. Tanto o baú, consagrado pelo senso comum como o lugar no qual os piratas guardavam suas pilhagens (jóias, especiarias, ouro, dinheiro, remédio, armas etc.), como a cor dourada remete-nos à ideia de ouro e riqueza, ou seja, de “*tesouro*” concreto, material, nada subjetivo. Retornaremos a esses elementos quando discutirmos os sentidos emergentes do signo *fé* articulados no enunciado.

Como é característica dos textos de Edir Macedo, incluindo livros e textos veiculados no seu blog, “*O Tesouro da fé*” é simples, pouco elaborado, impregnado de marcas da oralidade informal, com predominância de frases curtas e de períodos compostos por coordenação. Dispõe de uma sintaxe descomplicada e vocabulário acessível. Utiliza um repertório léxico-gramatical familiar aos seus leitores, fato comprovado nas dezenas de comentários de aprovação exarados no blog (na seção “comentários”, no dia 08 de agosto de 2018, o blog registrava 52 avaliações, além de 117 recomendações de leitura), que nos revela o alcance e a satisfação desse público leitor, bem como a capacidade desses interlocutores de compreender e interagir com o enunciado.

Macedo discorre sobre *fé* apelando para aspectos práticos da vida, fazendo uso de expressões recorrentes no dia a dia. Em tempos de tanta violência (ética, social e política) e insegurança em nosso país, inicia deslindando a *fé* como “*arma de ataque e defesa*”, ou seja, fazendo uso de uma palavra (“*arma*”) que, infelizmente, tem estado no agressivo cotidiano da maioria de seus interlocutores, que convivem diariamente com o som nada agradável de estampidos de armas de fogo. Essa mesma palavra, entretanto, em resultado dos vários contextos de uso nas quais é utilizada, não apenas convoca sentidos atrelados à violência, mas também faz emergir significados como “poder”, “capacidade” e “força”, ligados, não a ações violentas, mas à severidade da vida, contra a qual todos precisam se “armar”. Em razão disso,

a *fé* é uma “*arma*” e também uma “*ferramenta*” da qual “*tudo neste mundo depende*”, como pontua o bispo.

Outros elementos do cotidiano visitam o texto com frequência. Macedo fala de “*benefícios*”, “*atitude*”, “*dúvida*”, “*objetivo de vida*”, “*coragem para sacrificar pelo que se crê*”, “*Bolsa de Valores*”, “*mercado financeiro*”, profissão médica, “*negócios*”, “*fabricação*”, aprovação popular, “*governo democrático*”, “*saúde*”, “*amor*”, “*família*”, “*negócios*” etc., numa clara intenção de aproximar o leitor.

Como já informamos, a análise tenciona mostrar a relação significação e tema do signo *fé*. Os sentidos potenciais e os que se podem perceber apenas levando-se em conta todo o enunciado. É interesse nosso, sobretudo, examinar o que há de único, histórico e singular no material semiótico em apreço, buscar os sentidos deslizantes, aqueles significados que escorregam de um sentido convencional para um completamente inesperado, novo, emergente, assumido dinamicamente no enunciado concreto a partir de relações dialógicas mantidas entre enunciados, numa relação de responsividade a um discurso já dito.

Passemos a ver, agora, como o signo ideológico *fé* é tematizado dialogicamente no texto “*O Tesouro da Fé*”, de Edir Macedo.

*Fé*, “*arma de ataque e defesa*”, é também “*sobrenatural*”, “*inteligente*” e se relaciona a “*tudo na vida*”. Pululam no enunciado instruções sobre os modos de proceder com a *fé*. Interessante observar que, sem levar em conta a situação de enunciação como um todo e tendo consciência do acúmulo de sentidos que historicamente se aglutinou à palavra *fé* – sua significação – rapidamente estabeleceríamos como referente o dado bíblico.

Logo no título, a associação dos signos “*tesouro*” e *fé* esboça um acento apreciativo de elogio à *fé*. A *fé* é um “*tesouro*”. É aquele baú com iluminação dourada, recipiente de preciosidades que surge no meio da bruma escura. Essa associação, em linhas gerais, enceta relações dialógicas com a perspectiva holística da Bíblia sobre *fé*. O dado bíblico é retomado, porém repleto de posicionamentos avaliativos, pois nenhuma prática discursiva é neutra por envolver “*escolhas (intencionais ou não) ideológicas e políticas, atravessadas por relações de poder, que provocam diferentes efeitos no mundo social*” (FABRÍCIO, 2006, p. 48).

Alguns exemplos corroboram a relação dialógica existente entre os enunciados supracitados.

No Antigo Testamento, *fé* é o principal atributo dos maiores ícones da religião judaica. Noé, Abraão (conhecido como o *pai da fé*), Jó, Moisés, Davi, Isaías, Jeremias e Daniel destacaram-se, antes de tudo, por sua *fé*. Um texto que resume bem o valor da *fé* na

literatura veterotestamentária é: “[...] o justo viverá pela *fé*” (BÍBLIA SAGRADA – ARA, Habacuque, 2.4b – ênfase do autor).

No Novo Testamento, enunciados sobre a *fé* são ainda mais abundantes, facilitando-nos a percepção da significação neotestamentária de *fé*. O apóstolo Pedro, na sua primeira epístola, fala da *fé* como algo mais valioso do que o ouro refinado no fogo (BÍBLIA SAGRADA – NVI, 1 Pedro, 1. 7); na epístola de Judas, *fé* é metonimicamente empregada para representar a doutrina seguida pelos cristãos (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Judas, 1. 3); para o apóstolo Paulo, a *fé* é o único meio pelo qual o indivíduo pode ser salvo<sup>101</sup> (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Efésios, 2.8). O autor do livro de Hebreus diz que “sem *fé* é impossível agradar a Deus [...]” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Hebreus, 11.6a – ênfase do autor).

Esses enunciados sintetizam a significação bíblica de *fé*: um elemento essencial para um relacionamento com Deus que, apesar de inicialmente comunicada graciosamente por Deus ao homem mediante a pregação do evangelho (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Romanos 10.17), também deve ser buscada e defendida, sendo algo de extremo valor. Indiscutivelmente, um “*tesouro*”.

O discurso bíblico é um dos elos de enunciados frente ao qual Edir Macedo, em “*O Tesouro da Fé*”, assume uma postura ativamente responsiva. É uma das vozes à qual responde, assumindo um posicionamento axiológico diante do significado bíblico da palavra *fé*. Esta avaliação apreciativa é fundamental no processo de tematização desse signo no enunciado macediano.

O signo ideológico *fé* apresenta-se no enunciado em análise não como uma palavra isolada e impessoal, mas como uma enunciação integral, “como representante do enunciado de um outro” (BAKHTIN, 2015a, p. 210). Nesse signo, chocam-se “dialogicamente duas vozes” (BAKHTIN, 2015a, p. 211), por isso materializa-se de forma refratada, desprendendo-se do sentido meramente abstrato e subjetivo de acreditar, seja numa doutrina, seja numa divindade.

Além da voz bíblica, o discurso macediano responde axiologicamente ao discurso do protestantismo histórico<sup>102</sup>, a saber, aos posicionamentos e ensinamentos carreados pelas igrejas consideradas herdeiras dos princípios da Reforma Protestante como, por exemplo, a

<sup>101</sup> Salvação na perspectiva judaico-cristã.

<sup>102</sup> Sobre essa vertente da igreja cristã evangélica, fizemos uma sucinta discussão no capítulo 4 (quatro) da presente pesquisa.

Igreja Anglicana, Igreja Congregacional, Igreja Metodista, Igreja Luterana, Igreja Batista e Igreja Presbiteriana<sup>103</sup>, como discutimos na seção anterior da presente dissertação.

Vimos mencionando nas análises anteriores o protestantismo histórico como uma voz que se sente tensamente no enunciado do bispo Macedo. Como já destacamos (cf. seção 4 da presente dissertação), há consideráveis dificuldades na hora de se tentar definir o que vem a ser uma igreja protestante, pois há uma multiplicidade de expressões eclesiais, teológicas e espirituais que se consideram protestante (LIBANIO; MURAD, 2011). Entretanto, quando falamos de “posicionamentos e ensinamentos” do protestantismo histórico, não evocamos diretamente as denominações associadas a esse segmento religioso, mas um discurso representante de posicionamentos sobre Deus, sobre a vida, sobre a realidade e, principalmente, sobre a *fé*.

Portanto, o discurso protestante histórico é o elemento que institui e representa o que se pode chamar de “identidade protestante”. Essa identidade discursivamente manifestada assenta-se sobre sete pilares que são verdadeiras linhas de força do enunciado protestante. A primeira é a noção de “cristocentrismo”, isto é, Jesus Cristo no centro da vida da igreja e do fiel, Senhor e Salvador de ambos; a segunda, a “prioridade da fé sobre as obras”; a terceira, a bíblia como “fundamento” ou base da *fé*; a quarta, Jesus Cristo como único mediador entre Deus e os homens; a quinta, a igreja como “a assembleia dos fiéis”; a sexta, a *fé* naturalmente se traduz em boas obras; a sétima e última, a garantia de “liberdade de pensamento dos fiéis” (TAMAYO, 2005, p. 753-761 *apud* LIBANIO; MURAD, 2011, p. 122-123). Esses posicionamentos ideológicos repercutem no enunciado macediano.

Dando sequência à análise, escolhas lexicais como “*arma*”, “*ferramenta*”, “*negócios*”, “*produto*”, “*comércio*”, “*fabricação*”, “*sucesso*”, relacionadas semanticamente ao signo *fé*, articulados ao elemento visual, são extremamente axiológicas, valorativas, gerando aproximações com uma perspectiva ideologicamente materialista, imanentista e arreligiosa da realidade, ressignificando tematicamente a noção bíblica e protestante de *fé*. Nesse hibridismo de *voces*, se estabelece, contraditoriamente, uma orientação avaliativa dentro da qual os espaços para se pensar Deus, revelação, valores transcendentais e a *fé*, como em linhas gerais descreve a bíblia e o discurso protestante tradicional, são asfixiados. Macedo confirma discursivamente isso ao dizer que “*a única coisa com que a Fé não tem parte é a religião [...]. Quando erroneamente se liga a fé à religião, certamente esse tipo de fé é fé natural e envolve sentimentos; nada tem a ver com a Fé Bíblica [...]*”.

---

<sup>103</sup> Essa lista apenas exemplifica algumas das principais igrejas protestantes. Não quer dizer, de modo algum, que apenas estas possam ser chamadas de protestantes

Todavia, para se chegar ao *tema* do signo *fé*, devemos recorrer a outro horizonte apreciativo com qual “*O Tesouro da fé*” mantém *relações dialógicas*, pois para se estudar os signos “é indispensável situá-los nos processos sociais globais que lhes dão significação” (FARACO, 2009, p. 49). Além da *voz* bíblica e do discurso protestante histórico, o enunciado macediano, como verificamos nas análises anteriores, trava relações dialógicas com outra voz: o neopentecostalismo.

O neopentecostalismo se estabelece como o horizonte social e ideológico que, majoritariamente, institui reflexos, avaliações, “modos de se orientar no contexto social” (HANKS, 1996 *apud* SILVA; ALENCAR, 2014), posições e entoações no discurso de Edir Macedo e, conseqüentemente, no signo *fé*. E o principal mote do discurso neopentecostal advém da teologia da prosperidade, construto teológico cuja premissa básica é associar aos crentes, como resultado de sua *fé*, o direito de desfrutar de uma vida de prosperidade integral, estando quase sempre envolvidos nessa prosperidade a saúde física, a atenuação dos sofrimentos terrenos e o sucesso financeiro (BLEDSOE, 2012).

Dessa maneira, no discurso macediano, *fé* se apresenta refratada tematicamente como um desencadeador de benesses temporais, que pode ser “*materializada em benefícios*”. Numa tentativa de trazer exemplos práticos aos seus leitores sobre como essa “materialização” pode ocorrer, Macedo evoca tanto na verbalidade como na visualidade signos ideológicos que exemplifiquem a operação da *fé*. Na verbalidade, a presença de signos como “*mercado financeiro*”, “*Bolsa de Valores*”, “*negócios*”, “*comércio*”, “*fabricação*”, “*sucesso*”, “*carreira profissional*” estão em plena relação de complementaridade com o elemento visual – como o baú, por exemplo – revelando aos interlocutores não apenas os espaços nos quais a *fé* supostamente atua como também o tipo de solução que ela pode representar na vida de quem a ela recorre.

No fragmento “*A Fé envolve o amor, a saúde, a família, os negócios, a carreira profissional, os estudos, a ciência, enfim, a Fé faz parte de TUDO NA VIDA. A única coisa com que a Fé não tem parte é a religião*”, podemos perceber a *fé* sendo *tematizada* sob a influência da teologia da prosperidade, a partir de uma perspectiva de afirmação do mundo, do “aqui” e do “agora” – “saúde”, “negócios”, “carreira profissional” e “estudos” –, ao contrário do que se fazia, por exemplo, no pentecostalismo clássico.

É válido mais uma vez destacar não ser a preocupação do analista do discurso “o dito”, mas o “como se diz”, no intuito de desvelar as opacidades e ideologias, por vezes, ocultas por estratégias discursivas. Sendo assim, os signos citados no parágrafo acima, mesmo em relação com o signo *fé*, comparecem no enunciado cercados de qualificações e vozes

sociais que destoam do discurso cristão tradicional, com um veio abertamente neoliberal, mas explicitamente vinculados à teologia da prosperidade para a qual “[...] só não é próspero financeiramente, saudável e feliz nessa vida quem carece de fé” (MARIANO, 2010, p. 157).

Na enunciação concreta macediana, *fé* também é expressa valorativamente associada à ideia de “*sacrifício*” – “*a Fé depende de atitude ou coragem para sacrificar pelo que se crê*”. Como ocorre com o signo *fé*, o signo *sacrifício* é “reavaliado”, sofrendo um deslocamento de um contexto apreciativo (o enunciado bíblico) para outro (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 141). O acento apreciativo de “*sacrifício*” não é o de dar-se a Deus, nem o da busca pela indulgência divina, como ocorre no enunciado bíblico, mas o de dispor o que se tem em busca do que se “crê”, ou seja, dar para receber, pois “geralmente, sacrifício é sinônimo de dízimos e ofertas” (BLEDSOE, 2012, p. 51). Por essa razão, o ofertante precisa de “*atitude*”, “*coragem*”, disposição para não “*desistir do objetivo*” e conseguir “*sucesso*”, o que vem a calhar plenamente com o discurso neopentecostal. Como diz Mariano, “o apego dos neopentecostais ao mundo é indisfarçável” (2009, p. 44). O interesse está no aqui e no agora. “E, para isso, nada melhor do que ter Cristo no coração [...] e obter a retribuição divina agora e sempre” (2009, p. 44).

O diálogo mantido com o enunciado bíblico, o discurso protestante histórico e com o discurso neopentecostal, interlocutores do enunciado “*O Tesouro da Fé*”, é determinante na construção do tema do signo ideológico *fé*. A polissemia desta palavra é decisivamente orientada pelas relações dialógicas com essas vozes e pela forma como se dá essa associação.

Como resultado dessa relação dialógica, visualidade e verbalidade casam-se, tornam-se “uma só carne”, um só enunciado, dando corpo a um planejamento discursivo no qual a ressignificação da palavra *fé* é a pauta da vez. A conformação verbo-visual ativada no enunciado verifica-se através do processo de semiotização da imagem. O sofrimento, a escassez de recursos e a marginalização socioeconômica transfiguram-se numa amarga ausência de perspectivas, num verdadeiro “sem-saída”. Situação esta exibida na tela escura que serve de pano de fundo da imagem. A cor preta indica “ausência de cor”, assim como é ausente a esperança de boa parte dos interlocutores do discurso neopentecostal macediano, como sugere o próprio *slogan* da IURD: “Pare de sofrer” (MAFRA, 1999; PROENÇA, 2006; BLEDOSE, 2012).

O enunciado propõe haver, em meio à “escuridão” de possibilidades, a *fé* como saída, representada no enunciado pelo baú (cofre), abrigo de preciosidades do qual flui uma luz dourada, luz não “no fim do túnel”, mas no centro, uma maneira de acentuar a *fé* como um

elemento com o qual as pessoas podem se defrontar não apenas “no apagar das luzes”, mas exatamente no meio do trânsito da vida, talvez no centro do maior “apagão” socioeconômico de suas vidas.

A fumaça que emana do baú comparece no enunciado revestida de simbolismo sacro. No Antigo Testamento ela estava basicamente ligada a dois objetos cúlticos bem significativos para Israel: o altar do holocausto, no qual eram realizados sacrifícios que comunicavam a remissão dos pecados e a consagração do povo a Deus – “[...] É um holocausto, oferta preparada no fogo, de *aroma* agradável ao Senhor” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Levítico 1.9b – Grifo do autor); e o altar do incenso, símbolo das orações contínuas do povo a Deus. De ambos fluía fumaça (“aroma”), indicando que os sacrifícios subiam a Deus (HOFF, [1978] 2005), assim como do baú, visualidade que contribui na semiotização temática da *fé* macediana.

Pela análise, portanto, percebemos o deslocamento da significação bíblico-protestante esperada do signo *fé*, para uma atualização completamente despojada da ideia de fidelidade doutrinária e confiança pessoal em Deus, rompendo abertamente com os significados relativamente estáveis e significações historicamente atribuídas àquela palavra tanto no enunciado bíblico como no discurso protestante histórico.

O cruzamento de *vozes* coopera na ressignificação de *fé*. Esta continua sendo preciosa, como pontuam os interlocutores do bispo mencionados no parágrafo acima, mas não redime, não consagra, não santifica, não estabelece comunhão, não suscita confiança em Deus, pois se apresenta atualizada valorativamente como um objeto, uma mercadoria cuja preciosidade amarra-se a sua capacidade, atestada explicitamente no enunciado, de transformar o destino das pessoas, de fazê-las ascender socioeconomicamente sem as tradicionais agruras por que passam os que conseguem vencer na vida.

Percebe-se, dessa forma, também uma ruptura com os valores do protestantismo histórico. Para estes, assevera Mariano, a riqueza, sempre adquirida por meio do trabalho diário, “metódico e racional”, era sinal da graça de Deus. Para o neopentecostal, a riqueza nunca é buscada como meio de comprovar “estado de graça”, mas busca-se o enriquecimento “para consumir e usufruir de suas posses nesse mundo” (2010, p. 185). À proporção que nos expomos a “*O Tesouro da Fé*”, constatamos ser a *fé* a catalisadora da prosperidade.

Por essa razão, basta adquiri-la, saber encontrá-la, seguir o “mapa” disponível no enunciado macediano e reforçado nas práticas e ensinamentos iurdianos. O preço? Numericamente não está estabelecido. A pista para os interessados, no entanto, revela-se no signo “*sacrifício*”. Sobre a matéria, Macedo (2004, p. 20) assim se posiciona:

Todas as conquistas da vida têm o preço do sacrifício. Tudo tem o seu preço. Se o objetivo que eu quero alcançar é muito alto, então alto também será o preço do sacrifício que terei de pagar. Quanto maior é a conquista, maior também será o sacrifício para consegui-la. O preço de uma conquista é proporcional ao seu tamanho. Por isso, grandes vitórias são conquistadas somente por homens de Deus, corajosos, firmes e determinados. O Espírito Santo nunca escolhe covardes para realizar coisas grandes para a glória de Seu Filho! Pelo contrário, da mesma forma como escolheu pessoas especiais no passado, Ele o faz nos dias de hoje. Essas pessoas escolhidas a dedo são sempre aquelas que estão dispostas a sacrificar tudo pela Sua causa.

O tal “*sacrifício*” quase sempre prevê sua concretização num ato de *fé* até previsível dentro dessa estrutura: a coleta de dízimos e ofertas, cuja principal benesse garantida é a prosperidade financeira (MARIANO, 1996; 2010).

Portanto, em “*O Tesouro da Fé*”, o tema do signo *fé* emerge, por conseguinte, como resultado da avaliação apreciativa feita pelo bispo em seu discurso, em resposta às *vozes* com as quais trava relações dialógicas: a voz bíblica, a voz protestante e a voz neopentecostal; e assume, no discurso macediano, o sentido de mercadoria com a qual o fiel pode alcançar a abundância socioeconômica almejada.

Dessa maneira, vemos claramente que, com o enunciado bíblico e protestante histórico, a relação é polêmica<sup>104</sup>; com o enunciado neopentecostal, de acomodação.

#### 5.4.4 “Loucuras da Fé”

Na análise do enunciado “*Loucuras da Fé*”, mais uma oportunidade teremos de observar a natural instabilidade dos significados e do quão atrelados estão aos seus respectivos contextos enunciativos. Como temos discutido ao longo das análises, algo também pontuado na seção teórica da presente pesquisa (seção 2), os signos são, de fato, portadores de um tipo de “arbitrariedade de sentido” (MEIRELES, 2005, p. 100), pois seus significados não são “motivados” por realidades pré-existentes ou “essências” supostamente apontadas pelos signos, como é postulado pela visão representacionista da linguagem<sup>105</sup>, nem por relações entre uma imagem acústica (significante) e um conceito (significado), travadas no interior de um sistema linguístico, como pensou Saussure (2006), mas um fato conectado e dependente da *práxis* linguística.

<sup>104</sup> Ao tratar da realidade dialógica como constitutiva da própria linguagem, de maneira que todo discurso se funda sempre em relação a outro discurso, Bakhtin (2015a) também destacou a possibilidade de que as *vozes* que se encontram no discurso, travem relações litigiosas, hostis, fazendo emergir a “polêmica velada”, subentendida, em que um *enunciado* se opõe a outro sem citá-lo diretamente; e a “polêmica aberta”, em que um *enunciado* se constrói a partir de uma relação de conflito explícito, localizável linguisticamente, com outro(s) enunciado(s).

<sup>105</sup> A visão representacionista da linguagem está calcada na ideia da existência pré-linguística do mundo e das coisas que nele se encontram de modo que a linguagem seria apenas um acessório de representação desses elementos (MARTINS, 2000).

A pressão representacionista naturalmente exercida sobre o signo *fé* e os signos de uma maneira geral é ainda fruto da “empreitada essencialista” e de uma forma de reflexão filosófica levada adiante através da história do pensamento ocidental e que ainda subsiste (MARTINS, 2000, p. 22). Tal coerção diz respeito à insistência de atribuir aos signos um significado antes mesmo que estes venham a ser mobilizados numa situação concreta de uso. Em relação a isso, as análises anteriores atestaram que há sim um tipo de recalcitrância nos signos quando se trata de fazê-los significar ou “dizer” fora da instância discursiva, como garante Martins (2000), mesmo levando em conta a existência de significações relativamente estáveis que servem de base para a elaboração discursiva de temas amarrados ao enunciado concreto.

Essa “teimosia” semântica do signo justifica-se plenamente através do conceito de enunciado (discutido na seção 2 do presente texto), [bem como do conceito de “jogos de linguagem”, de Wittgenstein (2014)]. Ambos os conceitos preveem que, a cada novo enunciado, determinadas regras – atreladas não à gramática, mas ao contexto da enunciação – se formam, de maneira que as palavras e as sentenças ali proferidas só fazem sentido dentro da situação de uso desse enunciado, dentro desse “jogo”. O que “uma sentença faz no jogo da linguagem é *sempre* algo novo, tenha ela já sido factualmente produzida ou não” em razão de “o contexto particular em que ela é usada, de que depende aquilo que ela faz”, jamais se repetir (MARTINS, 2000, p. 36, grifo da autora).

Mesmo considerando a importância do elemento estável dos signos, sempre estamos em busca da linguagem, do imprevisível, do imponderável, dos sentidos que afloram a cada nova enunciação, seja numa conversa informal, seja na leitura de um romance, seja numa análise de discurso. Interessa-nos o que está sendo dito na exata ocasião em que a interação ocorre. Mesmo que tenhamos em mente os dizeres que recobrem determinada palavra, o que será sempre importante na percepção do tema, a verdade é que nunca abrimos mão dos sentidos construídos que emergem da teia discursiva. São eles, portanto, o objeto da nossa atenção.

Concluída essa ligeira digressão introdutória, cientes da “estabilidade contingente” dos signos (MARTINS, 2000), passemos, pois, à análise e à busca pelos sentidos do signo *fé*, correspondentes ao *enunciado* macediano sob nossa verificação, no caso, “*Loucuras da Fé*”.

#### **Figura 6- Imagem do texto “Loucuras da Fé”**



Fonte: Elaborada por Edir Macedo (2017)

### [Loucuras da Fé]

**Edir Macedo**

**30 jun. 2017**

Nestes quarenta anos de Igreja Universal do Reino de Deus, aprendi o maior e mais eficaz segredo da Fé<sup>106</sup>: **o sacrifício**. Não o aprendi na Faculdade de Teologia nem nos primeiros treze anos de fé. Aprendi com o desenvolvimento da IURD, exercitando a fé inteligente, ainda que tropeçando nos seus mistérios, algumas vezes caindo nas armadilhas da fé emotiva, enfim... O Espírito Santo achou por bem me conduzir a desertos para aprender a separar a fé emotiva da fé racional. As dificuldades do deserto obrigam o uso da Fé inteligente para a sobrevivência. Na prática, aprendi que quanto maior é o sacrifício maior é a firmeza da fé consciente, e maiores as conquistas. Não me lembro de ter alcançado uma só vitória na base da oração ou do jejum. Apesar de serem fundamentais na comunicação com Deus, ainda assim, tinham de ser acompanhados de atitudes, aparentemente, “loucas”, impetuosas, mas carregadas de convicção do Espírito de Deus. *“Deus é O que opera em nós tanto o querer como o efetuar, segundo a sua boa vontade.”* Filipenses 2.13 Confesso, muitas vezes fiquei apavorado e tentei retroceder. Como era tarde demais, tive de ir em frente. Não havia outra escolha. Não fosse a direção do Espírito do Todo-Poderoso, certamente, estaria perdido. Creio que nenhum herói da fé da Bíblia foi corajoso por si só. Antes, sua audácia e coragem vieram dAquele que operou neles tanto o querer como o efetuar. O sacrifício confirma a fé e estimula a coragem do sacrificante. Israel que o diga. No passado, antes de sair à guerra, os sacerdotes apresentavam sacrifícios a Deus. Tais sacrifícios não tinham nada a ver com perdão

<sup>106</sup> Nos textos que compõem o nosso *corpus*, é perceptível a alternância da grafia da palavra *fé* que ora aparece transcrita com letra minúscula, ora com letra maiúscula. De antemão, desconfiamos ser uma estratégia discursiva, com o fito de gerar determinados efeitos de sentido. Como analistas do discurso, um dos nossos papéis é exatamente questionarmos, diante dos procedimentos verbais, visuais e discursivos adotados num *enunciado*, o porquê dessas opções ao invés de outras. No nosso caso, além da indagação, também tínhamos uma hipótese, a saber, a utilização de “*fé*”, com letra minúscula para se referir ao tipo de *fé* rejeitada pelo bispo, e a utilização de “*Fé*”, com letra maiúscula, quando se tratava da *fé* sancionada por Macedo. Mas para serem cabíveis, tanto a hipótese como a indagação, seria necessária a presença de alguma forma de regularidade desse procedimento no discurso macediano, fato que não se consuma nos textos sob análise. O que se verifica é uma frequente (e até confusa) permuta de uma forma por outra e que não confirma nossa suspeita inicial.

de pecados. Eram sacrifícios de ações de graças ou gratidão antecipada pela vitória sobre os inimigos. Vestidos da armadura da fé que o Senhor dos Exércitos era com eles, os soldados partiam para cima dos inimigos sem a mínima preocupação de seu poderio militar. Os sacrifícios sinalizavam a aliança com o Todo-Poderoso e, conseqüentemente, a certeza da vitória.

Como temos feito nas análises anteriores, esse primeiro momento será dedicado a descrevermos resumidamente do que trata o texto sob verificação, seu conteúdo e, principalmente, o fio condutor a partir do qual o texto se organiza semântico-discursivamente.

É necessária uma pequena observação. “*Loucuras da Fé*”, escrito pelo bispo Macedo e publicado no seu blog oficial no dia 30 de junho de 2017, não é o único presente em seu blog, escrito sob essa titulação ou com algo linguisticamente familiar. Numa breve pesquisa, além do texto do nosso *corpus*, encontramos, na ordem: “*A loucura da Fé sacrificial*”, de Edir Macedo com a colaboração do bispo Clodomir Santos, publicado no dia 05 de junho de 2018; “*Loucuras da Fé*”, do bispo Macedo, publicado no dia 02 de novembro de 2017<sup>107</sup>; “*As Loucuras da Fé*”, um testemunho audiovisual de uma mulher, mediado pelo bispo Clodomir Santos, publicado no dia 10 de dezembro de 2016.

A princípio, pensamos em alguma forma de campanha assim nomeada, mas a leitura dos escritos desmentiu nossa suspeita. Na verdade, todos eles são enunciados formulados com a explícita intenção de apresentar, uma vez mais, a *fé* como um componente não teórico, não “*emotiva*”, mas eminentemente prático, de maneira que sua efetividade está condicionada à ação. Porém, conforme propõe esses escritos, não qualquer ação, mas a que presume o elemento “*sacrifício*”, pois, como declara Macedo em “*Loucuras da Fé*”, publicado no dia 30 junho de 2017 (o texto da presente análise), o “*sacrifício*” é “*o maior e mais eficaz segredo da Fé*”.

Em comparação com os *enunciados* supramencionados, “*Loucuras da Fé*”, objeto da nossa análise, apresenta-se com uma organização semântico-discursiva bastante familiar tanto no léxico selecionado (mescla de expressões do campo religioso cristão evangélico – “*fé*”, “*Teologia*”, “*mistérios*”, “*desertos*”, “*vitória*”, “*oração*”, “*jejum*” e “*perdão de pecados*” – com expressões bíblicas, sobretudo, do Antigo Testamento – “*sacrifício*”, “*sacrificante*”, “*guerra*”, “*Israel*”, “*sacerdotes*”, “*soldados*” e “*aliança*”), como na estrutura sintática adotada (predomínio de períodos curtos, coordenados e subordinados; utilização de orações reduzidas; nenhuma articulação sintática inusitada, criativa, como é comum vermos em textos literários). Destoa linguisticamente dos demais apenas por manifestar uma linguagem mais formal

<sup>107</sup> Esse texto é, na verdade, a republicação *ipsis litteris* de um texto escrito pelo bispo Macedo e publicado no dia 02 de novembro de 2011 (cf. <https://blogs.universal.org/bispomacedo/2011/11/18/loucuras-da-fe/>).

(pontuação, grafia das palavras e concordância conforme a norma padrão da língua, além de um vocabulário um pouco mais diversificado e sem coloquialismos)

Outro diferencial em “*Loucuras da Fé*” refere-se à presença de um tom mais pessoal e confessional. Como endosso ao argumento de que o “*sacrifício*” (não um sacrifício vulgar, banal, mas um que possa ser equiparado a uma loucura, como saltar de um penhasco a outro, sem qualquer medida de segurança, como mostra a visualidade) é o componente confirmador da *fé*, conforme assevera o bispo (e a verbo-visualidade de maneira geral atesta ser esse o fio condutor do texto), Macedo evoca seus “*quarenta anos de Igreja Universal do Reino de Deus*”, sua experiência enquanto cristão, suas “*dificuldades*”, seus “*desertos*” e seus momentos em que cogitou “*retroceder*”, numa evidente estratégia discursiva no afã de tornar sua autorreflexão uma prova para os seus interlocutores de que o exercício da “*fé inteligente*” conduz à ação desse tipo de “*sacrifício*”, avaliada por muitos como “*loucura*”<sup>108</sup>, e o *sacrifício*, por sua vez, sinaliza e garante “*a certeza da vitória*” do fiel.

Tais características observadas inicialmente no texto sob análise, além de outras que serão posteriormente analisadas, alinham-se com uma das principais marcas do discurso midiático, seja ele da esfera religiosa ou publicitária, que é a persuasão (OLIVEIRA, 2012). Desse modo, quando o bispo mobiliza os elementos acima elencados o faz com um projeto bem tecido, cuja finalidade é atingir, afetar, tocar, influenciar e até modificar o comportamento dos seus interlocutores. Tão evidente é a existência dessa intenção que Swatowski (2007, p. 121) chega a comparar o discurso macediano com uma “*armadilha*”, e a sua intenção de influenciar seus interlocutores a um “*proselitismo*” e até a uma “*caçada*”.

Campos é ainda mais direto ao nos dizer as seguintes palavras sobre o discurso macediano-iudiano:

Trabalho nesse texto com o seguinte pressuposto: *a IURD é um movimento neopentecostal, que se propaga numa sociedade pluralista cujo campo religioso concorrencial e turbulento facilita o surgimento de entidades ágeis, sintonizadas com as necessidades e desejos de um público devidamente segmentado, formando assim seu próprio mercado, empregando para isto estratégias de marketing e de propaganda, que tomam corpo em uma retórica e teologia adaptáveis aos interesses de uma sociedade capitalista em processo de globalização* (CAMPOS, 1999, p. 357, grifo do autor).

Isso nos faz concluir que nada do que nesse discurso é mobilizado, desde o verbal ao visual, esquiva-se dessas características e desses propósitos.

Agora, passaremos à análise de como se processa a atualização do signo ideológico *fé* no presente enunciado. Para tanto, como já vimos realizando anteriormente,

---

<sup>108</sup> No texto “*Loucuras da Fé*”, publicado em 02 de novembro de 2017, Macedo é mais claro ao dizer que as pessoas que chamam de loucura os sacrifícios feitos em nome da *fé* pertencem à classe dos “*perdidos*” (MACEDO, 2011).

fazemos, inicialmente, uma análise a nível semântico e linguístico, elencando simultaneamente elementos da visualidade no afã de verificar a maneira como, em consórcio com a verbalidade, a dimensão visual refrata o signo *fé*. Após isso, atrelado ainda ao propósito de examinar a ressignificação da palavra *fé*, analisamos as relações dialógicas mantidas nesse enunciado, não apenas como uma forma de “descobrir” as *vozes* com as quais esse enunciado dialoga, mas para rastrear a maneira como essas relações afetam diretamente o tema do signo *fé* que aflora do enunciado do bispo.

Uma das premissas básicas assumidas por analistas do discurso é a de que toda forma de utilização da língua se constitui numa prática social. À vista disso, compreender um fenômeno ideológico como o que estamos analisando, por exemplo, evidentemente demanda de nós, analistas, um olhar atento para os processos sociais que servem de base ao fenômeno investigado. Por outro lado, esses mesmos fenômenos, por não se confinarem ao psiquismo das pessoas, manifestam-se exteriormente através de objetos, roupas, gestos, maneiras e palavras, ou seja, “em algum material em forma de signo determinado”, sendo essa circunscrição material, manifesta, que faz dos fenômenos ideológicos “[...] parte da realidade que circunda o homem” (MEDVIÉDEV, 2006, p. 49).

É por essa razão que sempre iniciamos a análise do signo ideológico *fé*, primeiramente, levando em conta a materialidade verbo-visual do próprio enunciado. Como já discutimos na parte teórica do presente trabalho (seção 2), a ideologia, para o Círculo de Bakhtin, não é concebida simplesmente como a manifestação de uma ideia, ou como falsa consciência, mas como “tomada de posição determinada” (MIOTELLO, 2013, p. 169) expressa através de signos ideológicos, sobretudo, palavras (VOLÓCHINOV, 2017).

No enunciado em análise, o signo *fé* materializa-se anexo a outros signos que vão lhe demarcando semanticamente sentidos “possíveis”, contribuindo diretamente na “tomada de posição” que está sendo assumida quando fala de *fé*. Logo no título, *fé* materializa-se associada a “*loucuras*”, isto é, o interlocutor é “avisado”, de imediato, que a *fé* da qual o *enunciado* irá tratar é algo que impõe desafios e que irá exigir do fiel um tipo de “salto da fé”.

Inicialmente, percebemos a visualidade explorando a imagem de um indivíduo solitário – fato comum na visualidade de quase todos os enunciados do *blog* do bispo Macedo –, aparentemente um homem, entre o pico de dois montes e um abismo, ousando desafiar o precipício e saltando de um topo para o outro, induzindo-nos à construção de sentidos que relaciona o exercício da *fé*, (do “*sacrifício*”, da “*loucura*”) à ação individual do fiel. É válido destacar que essa ênfase do discurso macediano-iurdiano no indivíduo solitário, apesar do *slogan* da instituição representado por esse discurso ser o “Universal”, gera alguns efeitos de

sentido. A troca discursiva da universalidade pela individualidade, por exemplo, além da influência do discurso neoliberal cuja marca é o individualismo na mais alta expressão (BETTO, 2006; NETO; CAMPOS, 2017), também confirma o aspecto autoritário do discurso macediano, pois a coletividade detém uma maior força questionadora, além de ser promotora de conflitos. Macedo opta, assim, por constituir como seus co-enunciadores indivíduos, não comunidades.

Tal foco no indivíduo ecoa o contexto atual no qual observamos a emergência de uma “sociedade individualista” que, em termos baumanianos, possui como distintivo principal o deslocamento das queixas e explicações para o sofrimento e para a dor, do grupo para o indivíduo, gerando, como principal consequência, o “esquecimento” por parte dos sujeitos de apontar, como principal causa das desordens sociais, “[...] a injustiça e o mal funcionamento do todo social” (BAUMAN, 2010, p. 79). Dessa forma, o foco nunca estará num “remédio” para a reforma da sociedade, mas numa solução para as desventuras do indivíduo.

Além disso, a ideia do “salto” – sobre a qual falaremos mais quando discutirmos as relações dialógicas do enunciado – é explicitamente aproveitada na dimensão visual. Nesta, comparece manifestando um pouco do olhar axiologicamente entonado do bispo sobre a *fé* como algo que demanda do fiel a assunção de riscos, análogo ao que assume o personagem da imagem. Desta forma, o verbal se une ao visual para que, congregados, cooperem para o estabelecimento do sentido proposto.

Alguns detalhes da visualidade, corroborados com outros aspectos da verbalidade, articulam-se plenamente no projeto de atualização do signo *fé*. Em razão disso, devem ser observados com mais vagar. A figura do indivíduo, sem rosto, sem cor, intencionalmente nos leva a pensar na figura humana tratada genericamente. Assim, a visualidade veda-nos a chance de identificar a classe social, a nacionalidade, as opções políticas, a religião, a cor, as preferências estéticas, além da condição socioeconômica desse indivíduo. A estratégia, parece-nos, é de retirar possíveis obstáculos e fazer com que o interlocutor tenha plena empatia com o personagem da visualidade, símbolo do “salto da fé”, e possa se enxergar na mesma situação. Dessa forma, a “loucura” esboçada no enquadre central da imagem, não seria um ato de alguns “predestinados”, mas para qualquer um disposto a pôr em prática a “*fé inteligente*”, o que significa estar pronto para fazer “*sacrifícios*” que, conforme o bispo, é o “*maior e mais eficaz segredo da Fé*”.

Por outro lado, percebemos que a visualidade não manifesta o resultado final da *fé*, mas representa aquilo que, pela *fé*, qualquer pessoa é capaz de fazer, as “*loucuras*” e o “*sacrifício*” de que falam o enunciado. Mas, conforme o bispo, não é qualquer forma de *fé* que

traz ao indivíduo tamanha coragem. Para mostrar aquela que se adequa a tais “*loucuras*”, Macedo dicotomiza: há uma *fé* por ele valorada como uma “*armadilha*”, a qual chama de “*emotiva*”, que não conduz ao “*sacrifício*”, mas à queda, ao retrocesso e à perdição, pois é racional e naturalmente desconfiada; a outra forma de *fé*, veículo para o “*sacrifício*”, assimilada pelo bispo não na “*Faculdade de Teologia*” nem nos seus anos iniciais de caminhada como cristão, mas somente *pari passu* ao “*desenvolvimento da IURD*”, é a “*fé inteligente*”, “*racional*” e “*consciente*”. Somente essa desperta o fiel para “*atitudes loucas*”, “*impetuosas*”, mas “*carregadas de convicção do Espírito Santo*”.

Evidencia-se, assim, pelos elementos elencados, a posição axiológica do bispo no que tange à *fé*. Primeiramente, há uma *fé* “*verdadeira*”, a qual denomina “*fé inteligente*”, que é um veículo para “*sacrifícios*” e “*atitudes*” “*loucas*”. E há, por outro lado, uma falsa *fé*, a “*emotiva*”, cheia de “*armadilhas*” e que, como implicitamente sugere o enunciado, faz o fiel recuar ante o desafio do “*salto*” – representação visual do “*sacrifício*”.

Ao mesmo tempo, ao dizer que a *fé* não lhe foi formalmente ensinada, mas supostamente adquirida na sua experiência de “*desenvolvimento da IURD*”, o bispo propicia-nos uma orientação avaliativa de si mesmo e da instituição por ele fundada. A recusa de uma “*origem humana*” para o seu conhecimento sobre a *fé* reverbera a experiência do apóstolo Paulo, descrita na epístola aos Gálatas, na qual o apóstolo afirma que a mensagem por ele anunciada não era de “*origem humana*”, que não a havia recebido “*de pessoa alguma*” e que a ele não tinha sido ensinada, pois a tinha recebido diretamente de “*Jesus Cristo, por revelação*” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Gálatas 2.11-12). Dessa forma, a construção discursiva do referente “*bispo Macedo*” o põe na mesma condição e autoridade do maior apóstolo da igreja cristã e como alguém “*capaz de revelar os ‘segredos’ (e os ‘mistérios’)*” da *fé*” e com “*autoridade e legitimidade para assinalar ‘enganos’ cometidos pelos demais cristãos*” (SWATOWSKI, 2007, p. 123, acréscimo nosso). Uma das marcas do discurso religioso, como destaca Mueller (2017), é exatamente o enunciado autoritário, que tende ao monologismo, forçando sempre a estabilização dos sentidos, numa clara tentativa de apagar a “*multidão de fios ideológicos, contraditórios entre si*” (MIOTELO, 2013, p. 172) que frequentam as palavras, obliterando as diversas *vozes* que repercutem nos signos, numa maneira de absolutizar os posicionamentos carregados nesse tipo de *enunciado*.

A IURD, por outro lado, é matizada ideologicamente como a única instituição capaz de legar ao fiel – assim como ocorreu com o bispo – a possibilidade de desenvolver e exercitar a *fé* “*verdadeira*”, “*inteligente*”, “*racional*”, “*consciente*” e, sobretudo, eficaz, reforçando a tese de que entrar num templo iurdiano “*já é meio caminho andado em direção à*

obtenção de um milagre desejado” (CAMPOS, 1999, p. 361). Esse dado tem enorme relevância no processo de ressignificação do *signo fé*, pois a esta, da qual trata o *enunciado* macediano, é, sobretudo, intrínseca ao universo iurdiano.

Ainda nessa primeira porção do texto “*Loucuras da Fé*”, outros posicionamentos ideológicos do bispo se destacam. O primeiro e mais óbvio refere-se à contraditória indiferença macediana para com o labor teológico, fato que se comprova no enunciado em análise, como também em outros escritos do bispo como, por exemplo, em **Libertação da teologia** (1993), um verdadeiro manifesto de “desprezo pelo exercício da reflexão teológica” (BLEDSOE, 2012, p. 80). Ao dizer que o que sabe sobre *fé* não aprendeu na “*Faculdade de Teologia*”, Macedo refrata o estudo e a formação teológica como totalmente irrelevantes na aprendizagem da *fé*, assumindo uma espécie de anti-intelectualismo, num claro desacordo com o discurso protestante histórico:

O que é teologia? Essa palavra tem sido usada pelos cristãos desde o século III com o significado de “falar a respeito de Deus”. Assim, “teologia cristã” significa algo como “falar sobre Deus à maneira de cristã”, num reconhecimento de que a palavra “Deus” significa diferentes coisas para diferentes tradições religiosas. Os cristãos pensam em sua fé; “teologia” é o termo empregado para significar esse processo de reflexão e o resultado que se alcança. Estudar teologia é o mesmo que pensar de maneira sistemática a respeito das idéias fundamentais do cristianismo, ou seja, é refletir intelectualmente sobre o ato, o conteúdo e as implicações da fé cristã (MCGRATH, 2009, p. 7).

Assim, vemos que numa percepção cristã histórica, a reflexão teológica é concebida como inteiramente atrelada à *fé*. A natureza da *fé*, dentro dessa perspectiva, é o *credu ur intelligam*<sup>109</sup>, algo que intima o fiel ao conhecimento e, por consequência, à teologia (BARTH, 2012).

Apesar de identificarmos a relação entre *fé* e “*sacrifício*” no enunciado, não é uma tarefa das mais simples definir o referente deste último, tomando por base as palavras ditas no *enunciado* sob análise. Há certa vagueza no texto macediano, uma ausência aparentemente intencional de definição do que de fato seria esse “*sacrifício*”. Faremos, inicialmente, uma análise à luz das pistas textuais.

Primeiramente, está claro não tratar-se de algo relacionado a suplício ou martírio pessoal; também não temos elementos que configure algum tipo de incentivo à matança de animais, transformando-os em oferendas. No entanto, há uma recuperação dos significados simbólicos encerrados no ato de fazer oferendas e imolações, sobretudo, no que se refere à sensação de luto geralmente provocada no ofertante como resultado de ter se desfeito de algo

<sup>109</sup> Famosa expressão latina usada pelo teólogo Anselmo, arcebispo de Cantuária, baseada no pensamento de Santo Agostinho, cuja tradução é “creio para que possa compreender”. A expressão pressupõe a ideia de que a *fé* precede o conhecimento.

de extremo valor. Ao associar “fé”, “salto”, “sacrifício”, “loucura” à necessidade de “convicção” para tal ato, Macedo aparenta estar explorando exatamente essa dimensão simbólica.

Portanto, “sacrifício” é tematizado como algo que custará muito ao fiel. Esse tema sintoniza-se semanticamente com toda a linguagem construída no enunciado macediano, especialmente, com a porção final do texto. Nessa parte, para exemplificar o tipo de “sacrifício” e, por consequência, o tipo de fé sobre a qual disserta, o bispo recupera exemplos dos “sacrifícios” da Bíblia, exarados no Antigo Testamento. A voz bíblica é reconhecida no enunciado pela retomada de vários signos pertencentes a essa esfera discursiva – “sacrifício”, fé, “sacrificante”, “Israel”, “guerra”, “Deus”, “perdão de pecados”, “ações de graças”, “Senhor dos Exércitos”, “aliança”, “Todo-Poderoso”.

Segundo o bispo, “antes de sair à guerra, os sacerdotes apresentavam sacrifícios a Deus” que “nada tinham a ver com perdão de pecados”, que era a principal razão de toda a montagem do sistema de “sacrifícios” registrados, sobretudo, nos livros bíblicos de Êxodo e de Levítico. De acordo com Hoff (2005, p. 157), “o sacrifício era o meio pelo qual o povo podia aproximar-se de Deus”. Mas a motivação fundamental dos “sacrifícios”, conforme Hoff (2005), era a obtenção do “perdão de pecados” daquele que fazia a oferenda. Na verdade, o animal ofertado era sacrificado no lugar do pecador ofertante. Na ótica bíblica, o “salário do pecado é a morte” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Romanos 6.23a) e, por essa razão, o indivíduo “pecador” mereceria a morte, mas, “em seu lugar morre o animal inocente e esta morte cancela ou retira o pecado” (HOFF, 2005, p. 158), num tipo de símbolo antecipatório do significado neotestamentário da morte de Cristo na cruz.

Dessa maneira, confirma-se a relação dialógica com o enunciado bíblico, mas este comparece refratado, avaliado, atualizado. O signo “sacrifício”, por exemplo, é retomado despido das significações supracitadas, a saber, “sacrifício” como busca de perdão dos pecados e de comunhão com Deus. Não mais se atrela ao papel expiatório, mas comunica ao fiel uma ação que certamente lhe custará muito (justificando a precedência de “convicção” e “coragem” para o ato), mas que supostamente lhe afiança, por antecipação, a “vitória contra os inimigos”.

Está claro, portanto, que a ampla mobilização de expressões bíblicas nesse enunciado não aponta uma fusão de sentido com a Escritura, pois todas elas comparecem ressignificadas. A retomada de expressões como “sacrifício”, “vitória”, “inimigos”, “guerra”, “soldados”, “aliança”, bem como fé, nada mais é do que a repetição, mas com uma evidente

ruptura semântico-discursiva com determinados regimes de significação atrelados ao discurso bíblico.

Por outro lado, saber o que tais signos estão comunicando requer de nós a recuperação da outra *voz* com a qual o enunciado macediano se encontra, isto é, a *voz* neopentecostal, *voz* responsável por recobrir esses signos de avaliações e acentos que se fazem inevitavelmente sentir em “*Loucuras da Fé*”. Todo enunciado surge num determinado momento histórico e associado a um meio social específico, de maneira que “não pode deixar de tocar milhares de linhas dialógicas vivas no entorno de um objeto da enunciação”, como não consegue “deixar de ser participante ativo do diálogo social”, como pontua Bakhtin (2015b, p. 49). O discurso macediano, por sua relação histórica e socioideológica com o neopentecostalismo, “não pode deixar” de ser tocado, influenciado pelos valores e apreciações característicos desse universo. “Todo discurso [...] orienta-se ‘dentro do que já foi dito’, ‘do conhecido’, ‘da opinião geral’ etc.” (BAKHTIN, 2015b, p. 51).

Para Mariano (1996a; 2010), Mafra (1999), Swatowski (2007) e Bledsoe (2012), Mattos (2015) o signo “*sacrifício*”, por exemplo, de que trata o enunciado macediano, requerido como prova e confirmação da *fé* é de lastro financeiro. Para Mafra, por exemplo, isso ocorre através do que denomina de lógica de “reciprocidade hierárquica: primeiro o homem dá, em seguida, é certa a resposta de Deus” (1999, p. 375). Mariano (1996a) pontua ser essa forma de pautar a relação do fiel com o divino, a partir do “*sacrifício*” financeiro, uma forma deturpada de ressignificar o adágio franciscano “é dando que se recebe”. Para o bispo, segundo Mattos (2015, p. 10), “o sacrifício [...] implica sempre num pacto, numa aliança, sob a forma de um contrato comercial”, um tipo de “transação financeira entre parceiros, Deus e o fiel”, de maneira que se estabelecem entre os “parceiros” deveres, direitos, privilégios e responsabilidades mútuos, apropriadamente acertados.

A lógica neopentecostal adotada pela IURD que exerce direta influência ideológica nos discursos mobilizados nessa instituição, é que a prosperidade financeira é o resultado da fidelidade na entrega dos dízimos e das ofertas. Porém, “quanto mais contribuir, mais receberá. [...] o dízimo é um percentual fixo, [...] não obstante, as ofertas são mais privilegiadas, pois o único limite é a fé do doador” (SIEPIERSKI, 1997, p. 53). É nesse cenário que se encaixa o apelo implícito, mas discursivamente orientado pelo bispo, para que o fiel, no afã de alcançar a prosperidade plena (saúde, ascensão econômica, consumo, bens, felicidade etc.), “salte”, como mostra a visualidade, e tome uma atitude considerada “*loucura*” pelos que se deixam prender por uma “*fé emotiva*”, em direção à sua “*vitória*”, a outra

montanha da visualidade, que representa, por sua vez, a ascensão socioeconômica imediata e a solução dos seus problemas aqui nessa terra.

Dessa maneira, verificamos que o signo ideológico *fé* se apresenta atualizado como um elemento pragmático, funcional e atrelado à realidade terrena. Em contrapartida, essa ressignificação não se dá apenas como resultado do que está posto na materialidade textual, mas, sobretudo, em razão do contexto extraverbal, do horizonte socioideológico que se reflete no discurso macediano e das relações dialógicas ali estabelecidas, pois do tenso e dinâmico encontro de *vozes* resultam as valorações ideológicas e os sentidos que recobrem os discursos, as palavras, que se inscrevem nos signos, como ocorre também com a *fé* macediana. Dessa forma, o signo, como destaca Ponzio,

caracteriza-se por sua pluricidade, por sua indeterminação semântica, por sua fluidez expressiva e porque se adapta a situações sempre novas e diferentes. O signo não requer uma mera identificação, já que estabelece uma relação dialógica que comporta uma tomada de posição, uma atitude responsiva; o signo requer, além da identificação, o que Bakhtin chama de “compreensão responsiva”. O signo é algo mais [...] que sinal. (PONZIO, 2008, p. 90).

Todo signo possui, desta forma, uma dupla materialidade: material ou física e a sócio-histórica. Essa última é que lhe determina o ponto de vista, sendo, pois, o lugar a partir do qual representará, sempre de modo refratado, a realidade. A análise das relações dialógicas e a verificação das *vozes* sociais que comparecem num enunciado são imprescindíveis para a retomada desse “lugar” e, por consequência, para a compreensão do que de fato está sendo dito nesse enunciado.

Além disso, toda enunciação presume a existência de, no mínimo, dois interlocutores. Ninguém fala sozinho. Sempre enunciamos na “companhia” de outrem, ainda que este seja um material impresso, como uma obra literária, e não seja contemporâneo do nosso discurso. Mesmo assim, esses enunciados invariavelmente marcam nossos dizeres, pois dialogamos com ele. As avaliações sociais transportadas pelos dizeres alheios são corporificadas nos nossos dizeres produzidos numa determinada situação (RENFREW, 2017).

No caso de “*Loucuras da Fé*”, algumas *vozes* são explicitamente convocadas, tomando parte na linguagem que ali se constrói; outras o são de modo mais discreto, implicitamente. Nesse momento, vamos tentar recuperá-las para que possamos compreender melhor a linguagem elaborada nesse discurso e, mais especificamente, os processos que levaram a tematização do signo *fé* como um elemento pragmático, funcional e promotor de “*loucuras*”.

A primeira *voz* que logo se percebe compor o enunciado sob análise é a bíblica, como já começamos a mostrar. Boa parte do léxico que compõe a tessitura de “*Loucuras da*

*Fé* origina-se das páginas da Escritura. Além de “*fé*” e “*sacrifício*”, signos centrais na construção do ato de discurso que se realiza no enunciado do bispo, outros signos do universo judaico-cristão são utilizados, como “*Espírito Santo*”, “*deserto*”, “*vitória*”, “*oração*”, “*jejum*”, “*Deus*”, “*Todo-Poderoso*”, “*Israel*”, “*guerra*”, “*sacerdotes*”, “*perdão*”, “*pecados*”, “*graça*”, “*gratidão*”, “*armadura*”, “*Senhor dos Exércitos*”, “*aliança*”, além de uma citação *ipsis litteris* de Filipenses 2.13: “*Deus é O que opera em nós tanto o querer como o efetuar, segundo a Sua boa vontade*” (BÍBLIA SAGRADA, Filipenses 2.13 *apud* MACEDO, 2017, grifo do autor).

Diante disso, uma leitura superficial levar-nos-ia à ingênua conclusão de que se trata de um texto que apenas se justapõe harmoniosamente ao enunciado bíblico, principalmente quando a pauta é a *fé*. Porém, como já vimos discutindo ao longo desse trabalho e nas análises anteriores, não se trata de uma retomada neutra e imparcial do enunciado bíblico, mas de um resgate interpretado, refratado, a serviço de um “projeto de dizer”, saturado de uma intenção cujo resultado é a completa atualização do signo *fé* de maneira que, no enunciado sob análise, deixa de significar dom divino, algo relacionado à salvação e à amizade com Deus para assumir o sentido de um artefato pragmático e funcional que encoraja o fiel a fazer “*sacrifícios*” e “*loucuras*” ligados ao obséquio financeiro, dentro de um vínculo religioso-comercial cuja lógica é a compensação temporal.

Como forma de endossar a importância da *fé* que se materializa em “*sacrifícios*”, Macedo retoma o cenário cúlrico e litúrgico veterotestamentário, no qual o sacrifício era uma peça chave. Mais especificamente, o bispo fala dos “*sacrifícios de ações de graças ou gratidão antecipada pela vitória sobre os inimigos*” que, segundo ele, “*não tinham nada a ver com perdão de pecados*”. Todavia, a afirmação macediana, pautada exclusivamente na sua “*autoridade*” discursivamente montada – pois não há qualquer referência de apoio ao seu posicionamento – choca-se com a própria apreciação bíblica sobre o sacrifício: um ritual profético (pois apontava para o sacrifício de Cristo, como mostra o livro de Hebreus) cujo intuito maior era proporcionar o perdão de pecados e, por consequência, comunhão com Deus (HOFF, 2005).

No Antigo Testamento, havia, basicamente, cinco formas de sacrifícios: o holocausto (Levítico 1. 1-17; 6.8-13), cujos objetivos era o perdão de pecados e a consagração total do indivíduo a Deus; a oferta de alimentos ou de manjares (Levítico 2.1-16; 6. 14-23), que consistia na consagração a Deus dos primeiros frutos do trabalho humano como uma maneira de a pessoa reconhecer a provisão de Deus em sua vida; o sacrifício da paz (Levítico 3.1-17; 7.11-34; 19.5-8; 22.21-25), no incluía-se a ideia do perdão de pecados e da amizade

do ofertante com Deus; o sacrifício pelo pecado (Levítico 4.1 – 5.13; 6.24-30) que, como o nome já descreve, objetivava prover perdão para os pecados; e o sacrifício pela culpa (5.14 – 6.7; 7.1-7), muito similar ao anterior, mas com um foco no reparo de faltas cometidas contra o próximo (HOFF, 2005). Essas significações são implicitamente recuperadas no enunciado macediano, mas para serem desestabilizadas, de maneira que o tema que se constrói do signo “*sacrifício*” é de algo a ser feito no afã de garantir “o acesso *hic et nunc* a todas as divinas promessas de abundância espiritual e material” (MATTOS, 2017, p. 11, grifo do autor). Compreender o sentido de “*sacrifício*” é fundamental para entendermos o sentido aqui fundado para *fé*, já que aquele é “*o maior e mais eficaz segredo*” desta última.

Macedo também menciona as supostas ocasiões dos sacrifícios. Segundo ele, “*antes da sair à guerra, os sacerdotes apresentavam sacrifícios a Deus*”, mas não apresenta nenhum trecho bíblico para confirmar a informação. Champlin (2004, p. 28) menciona as principais ocasiões em que as “ofertas” ou “sacrifícios” eram realizados: diariamente (Números 23.3-8); aos sábados (Levítico 24.8; Números 28.9, 10); na lua nova<sup>110</sup> (Números 28. 11-15); nas festas judaicas<sup>111</sup> (Êxodo 12.1; Levítico 16. 3; 23.16-20; Números 28.17-24; 28. 27-31; 29.1-6; 29.7-11; 29.13).

A ruptura com o enunciado bíblico torna-se plenamente possível, apesar da recuperação de tantos elementos do seu universo discursivo, porque não existe duplicação mecânica de textos. O que há é a reprodução, ainda que literal, de um mesmo texto, mas sempre por parte de um sujeito, ou seja, uma reprodução valorativa, ideológica, de maneira que esse resgate “é um acontecimento novo e singular na vida do texto, o novo elo na cadeia histórica da comunicação discursiva” (BAKHTIN, 2011, p. 311).

Em contrapartida, a retomada polêmica do enunciado bíblico justifica-se pela influência do horizonte discursivo neopentecostal no enunciado macediano. Nas análises anteriores, vimos que os valores neopentecostais, discursivamente dispersos, estão presentes no enunciado do bispo, refletindo-se nos posicionamentos e valorações lá materializadas.

No texto sob análise, essa influência mais uma vez se confirma, porém, sente-se a presença da perspectiva neopentecostal, sobretudo, na forma como o enunciado bíblico é recuperado ou, mais especificamente, na maneira como expressões e trechos da Bíblia são interpretados.

<sup>110</sup> A ordem de Deus a Israel era que, em cada lua nova, que marcava o início dos meses lunares do calendário judaico, se tocassem trombetas sobre as suas ofertas queimadas e os seus sacrifícios de participação em comum. (Números 10.10) Nestes dias deviam ser oferecidos sacrifícios especiais, além do contínuo sacrifício diário.

<sup>111</sup> Em Israel havia seis festas fixas, cada uma com uma simbologia religiosa: Festa das Trombetas, Páscoa, Festa dos Pães Asmos, Pentecostes, Dia da Expição e Festa dos Tabernáculos.

Costa (2010) disserta sobre os usos e as formas de interpretação empregadas pelo neopentecostalismo, quando este lida com passagens bíblicas. Conforme a pesquisadora, o método hermenêutico neopentecostal caracteriza-se como um tipo de leitura “mágico-utilitarista” da Bíblia, de maneira que esta é transformada num “instrumento legitimador de discursos” (COSTA, 2010, p. 8) cujo intuito é a ênfase em respostas pragmáticas e imediatas, visando à solução individualizada para os sofrimentos dos fiéis.

Verifica-se a observância desse “método hermenêutico” em “*Loucuras da Fé*” em que, pela análise, vemos componentes e expressões do *enunciado* bíblico – como “*fé*”, “*sacrifício*”, “*oração*”, “*jejum*”, “*oração*”, “*perdão*”, “*pecados*”, “*sacerdotes*”, “*gratidão*”, além do trecho de Filipenses 2.13 – sendo mobilizados, mas sem qualquer comprometimento com as valorações manifestadas no próprio enunciado bíblico e em total desconsideração aos sentidos que, naquele contexto, são construídos. Tratando-se do discurso de um bispo de uma igreja cristã evangélica, um fato inesperado. Nessa linha, Costa observa:

O neopentecostalismo parece inaugurar uma nova maneira de entender e se apropriar do texto sagrado. Sua teologia central marcadamente formulada pela ênfase na prosperidade, exorcismo e cura, é baseada numa leitura bíblica que se adéque a esse discurso utilitarista, pois a causa dos problemas dos fiéis é apontada a partir de referências bíblicas onde um texto é lido e comentado como explicação da causa dos males e da oferta de saídas (COSTA, 2010, p. 40).

Da presente análise, depreende-se a permanente interação verbo-visual do discurso macediano com a *voz* neopentecostal, o *outro* com o qual mais diretamente mantém contato em suas manifestações discursivas. Um contato de acomodação, de acordo, de pares, “despolemizado”, algo determinante no processo de atualização do signo ideológico *fé*.

Podemos observar essa relação de acordo quando no texto é citada a passagem bíblica de Filipenses 2.13: “*Deus é o que opera em nós tanto o querer como o efetuar, segundo a Sua boa vontade*”<sup>112</sup>. Nessa simples menção, podemos verificar uma reunião de vozes que contribuem decisivamente na construção do posicionamento valorativo adotado no enunciado, pois a língua é “inteiramente heterodiscursiva [...] uma coexistência concreta de contradições socioideológicas entre o presente e o passador”, como diz Bakhtin (2015b, p. 66).

A passagem bíblica – o discurso do “outro” – é retomada, mas com um novo acento apreciativo. Tal modificação fica muito claro quando comparamos, por exemplo, o contexto linguístico-semântico de ambos os enunciados. A passagem bíblica está dentro do contexto em que o apóstolo Paulo, autor da epístola aos Filipenses (MARTIN, 2011), tomando como mote a humildade e a exaltação de Cristo, exorta seus leitores a colocarem em

<sup>112</sup> Escrito conforme consta no enunciado sob análise.

ação a salvação deles com “temor e tremor”, pois, segundo Paulo, “é Deus quem efetua [...] tanto o querer quanto o realizar” (BÍBLIA SAGRADA – NVI, Filipenses 2.12-13), ou seja, “o querer e o efetuar” divino é posto como a base do desenvolvimento concreto da salvação.

O discurso protestante histórico, em linha com o acento apreciativo bíblico, posiciona-se afirmando ser essa passagem uma junção entre responsabilidade humana – “[...] ponham em ação a salvação de vocês com temor e tremor” – e ajuda divina – “é Deus quem efetua em vocês [...]” (MARTIN, 2011), uma maneira de demonstrar que tanto a salvação como sua manifestação prática, depende da influência e da soberania divina (CHEUNG, 2003; LOPES, 2009).

Logo, a transferência da mencionada passagem para o enunciado macediano não se dá sem uma reacentuação. No contexto que antecede a citação, Macedo trata de associar a solidez da *fé* ao tamanho do “sacrifício”: “quanto maior o sacrifício maior é a firmeza da fé”; fala de supostas vitórias suas, conquistadas tendo por base não a “oração” ou o “jejum” – práticas comuns e bastante enaltecidas pelos protestantes e, sobretudo, pelos pentecostais clássicos –, mas “atitudes, aparentemente, loucas”, impregnadas de “convicção do Espírito Santo”. Após essa afirmação, a passagem de Filipenses é citada, costurando o seguinte sentido: o “querer” e o “efetuar” divino está associado não a algo ligado à realidade espiritual do indivíduo, como o desenvolvimento da salvação, mas à ação de mostrar a “firmeza da fé” através de um impetuoso “sacrifício”. Numa única citação, Macedo estabelece uma dupla ruptura: com o discurso bíblico e com o discurso protestante.

De igual modo, nesse ponto vê-se ainda mais claramente a postura de acomodação ao discurso neopentecostal, especialmente, aquele que toma corpo na teologia da prosperidade. Nessa teologia, não existem espaços para se pensar a realidade celestial, a salvação, a vida espiritual do indivíduo, a comunhão com Deus, a oração e o perdão de pecados. É uma teologia terrena, imanente, secularizada. Para Adeleye, a teologia da prosperidade, além de não ser uma teologia boa para os pobres, pois sua efetividade se vê apenas na alta hierarquia das igrejas (pastores e líderes), ao invés dos pobres, “alvo principal dessa teologia”, é também uma “má interpretação do propósito em dar”, pois, no Antigo Testamento, fartamente recuperado em “*Loucuras da Fé*”, a oferta, o “sacrifício” é de fato uma atitude, mas de entrega, de adoração, de gratidão “e não um investimento para obter retorno” (ADELEYE, 2014).

Diante disso, é evidente que a tematização do signo *fé*, deflagrada no enunciado macediano, baseia-se no ponto de vista valorativo da sociedade pós-moderna, na qual, admite Campos (1999, p. 360), “os indivíduos se apresentam desprovidos de historicidade, voltados

para si mesmos, atomizados, hedonistas e individualistas”. A teologia da prosperidade adentra esse contexto promovendo a correlação entre *fé* e benesses, transformando tudo em mercadoria (inclusive a *fé*), convertendo pessoas em consumidores, vendendo-lhes a ideia de que podem, a qualquer momento, ter saúde e ascender socioeconomicamente. Todavia, há sempre um preço a ser pago para que tais desejos encontrem satisfação.

Justifica-se, pois, tanto no enunciado sob análise como no discurso macediano de um modo geral a abordagem da “*fê*” como uma atitude, não como algo que se sente, mas como algo que se faz; a “*fê*” exageradamente corporificada, tangível, e quase nunca a “*fê*” da dimensão da “alma”, do “espírito”; o “*sacrifício*” visto, não como uma dádiva do ser a Deus, mas como “um investimento de risco” (MATTOS, 2017), por meio do qual o indivíduo cumpre o objetivo de “candidatar-se a receber bênçãos sem medida” (CAMPOS, 1999, p. 362).

Para concluir a análise das relações dialógicas em “*Loucuras da Fé*”, teceremos apenas algumas linhas sobre outra voz que vemos comparecer tensamente na visualidade do enunciado. Pode-se dizer no enunciado como um todo, haja vista a dimensão visual não estar constituindo uma linguagem à parte da verbalidade, mas em consórcio com ela.

A visualidade, em linhas gerais, traz como pano de fundo a história de Abraão que, ao ouvir a voz de Deus, foi ordenado a conduzir seu filho, Isaque, ao Monte Moriá<sup>113</sup>, para ser sacrificado<sup>114</sup>. Essa narrativa repercute em “*Loucuras da Fé*” de uma maneira geral, sobretudo, quando observamos a presença de expressões como “*fê*”, “*sacrifício*”, “*loucuras*”, “*coragem*”, “*audácia*”, “*convicção*”, “*dificuldades*”, “*vitória*”, como uma espécie de “campo lexical” do ato de Abraão.

Entretanto, nosso foco agora é analisar a repercussão desse episódio na visualidade, associado ao comparecimento da outra voz, verificando o peso que tal choque dialógico tem na ressignificação da palavra *fé*.

A visualidade, além de trazer esse pano de fundo, repercute a teoria do “salto”<sup>115</sup>, de Soren Kierkegaard, teoria resultante da reflexão feita por este sobre a experiência de

<sup>113</sup> Situado próximo a Jerusalém, era inabitado na época em que se deu esse episódio com Abraão. Atualmente, é uma área ocupada por muçulmanos, encontrando-se, inclusive, no local um importante santuário islâmico.

<sup>114</sup> Essa narrativa consta no capítulo 22 de Gênesis.

<sup>115</sup> Kierkegaard, como pontua Gouvea (2017), nunca falou de “salto de *fê*”, mas de um “duplo salto do cavaleiro da *fê*”, de maneira que este “cavaleiro”, como Abraão o foi, segundo Kierkegaard, dá um “salto de *fê*” em direção à transcendência, abrindo mão do mundo material, mas “cai” de volta na imanência, pois é convocado a viver nesse mundo. Eis a razão de o salto ser duplo. No que se refere a nossa pesquisa, não há como sabermos se Macedo leu Kierkegaard, mas há algumas ressonâncias da voz do teólogo dinamarquês no enunciado “*Loucuras da Fé*”, pois os nossos enunciados estão dentro de um fluxo dialógico e ininterrupto, de modo que sempre enunciamos retomando e antecipando outros enunciados, mesmo que nunca ocorra o contato físico, concreto com essas vozes cuja repercussão se faz sentir em nossos dizeres.

Abraão, no Monte Moriá, e que resultou na escrita da obra **Temor e Tremor**, uma das mais conhecidas do filósofo e teólogo dinamarquês (GOUVÊA, 2002). Mesmo tratando-se de um autor pouco lido e cuja obra é de difícil compreensão, não há como sabermos se Macedo leu ou não a obra de Kierkegaard (GOUVÊA, 2013). Todavia, o caráter de responsividade do *enunciado*, em termos bakhtinianos, destaca a possibilidade de uma interferência de *vozes* no interior de um *enunciado* (BAKHTIN, 2015a), com as quais um autor não necessariamente tenha tido um real contato, de maneira que, estar dentro da “corrente complexamente organizada de outros enunciados” (BAKHTIN, 2011, p. 272) pode envolver o ato de ser “respondente” de *enunciados* “desconhecidos”.

Por outro lado, tratando-se de textos clássicos, como é **Temor e Tremor**, mais facilmente se verifica a relação dialógica, pois, como afirma Calvino (2007, p. 9), “os clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer: ‘Estou relendo...’ e nunca ‘Estou lendo’”, pois são textos que, de tão lidos, comentados e criticados, repercutem com mais força no inconsciente coletivo e individual.

Voltando à análise, temos, portanto, a sugestão visual de um “salto” de “*fê*”, um indivíduo “saltando” de um monte a outro, pondo em ação a “*loucura*” da qual fala o enunciado, concebida implicitamente como “*sacrifício*” e ato de “*fê*”, a exemplo do que fizera Abraão ao conduzir seu único filho, Isaque, para ser imolado no Monte Moriá. Todavia, ao “salto” da visualidade macediana é introduzida uma nova orientação semântica, distinta da avaliação axiológica do escritor dinamarquês.

Para Kierkegaard, a *fê* de Abraão devia ser definida como “um paradigma da fé cristã” por envolver simultaneamente elementos como força, fraqueza, sabedoria, loucura, esperança, demência, amor e “ódio a si mesmo” (GOUVÊA, 2002, p. 168) e por ser movida pela “força do absurdo” (GOUVÊA, 2002, p. 169). A *fê* de Abraão, em termos kierkegaardianos, é, sim, *fê* para esta vida, mas, sobretudo, *fê* para a eternidade; envolve tomar posse do mundo porvir, mesmo sem abdicar deste mundo; é “loucura”, é “irracional”, não porque abdica da razão, mas porque está acima dela; é “absurda” porque está relacionada à compreensão do amor de Deus “que vai muito além dos limites da racionalidade humana” (GOUVÊA, 2002, p. 184). Foi para esta *fê* e por essa *fê* que Abraão, “o cavaleiro da fé” (GOUVÊA, 2002; 2017), “saltou”.

O “salto” do enunciado macediano, em linha com todos os elementos já destacados da verbalidade, não é um “salto” para a eternidade, mas para a esfera do temporal. Requer do fiel o exercício de um “*sacrifício*”, tão louco quanto o de Abraão, mas sem a mesma motivação. É um “salto” de uma condição terrena para outra, um desafio imposto à

“clientela de inconformados” (MAFRA, 1999, p. 379) para a qual Macedo se dirige. Não é um “salto” kierkegaardiano, nem bíblico, nem protestante, mas neopentecostal, focado, não no “celestes porvir”, mas na realidade presente, insuflado pela tendência de acomodação ao “mundo” (leia-se “sociedade capitalista de consumo”) e por promessas de compensações imediatas (MARIANO, 2010) manifestas na prática discursiva e social dessas igrejas.

Além do que já foi mencionado, contradições também escorrem do *enunciado* do bispo. Vamos nos deter apenas a três delas.

A começar pela insistência, já vista no *enunciado* anterior, de destituir e depreciar a dimensão emocional da *fé* e, *pari passu*, apresentá-la atrelada à “convicção”, ou seja, a um elemento que naturalmente envolve sentimento e subjetividade. A dimensão emocional como componente da *fé* nunca foi contemplada no discurso bíblico-cristão como problemático e algo a ser evitado. A *fé* esboçada no *enunciado* bíblico e no discurso protestante histórico não se opõe à razão e nem à emoção, mas as inclui. Macedo tenta comunicar o contrário, mas se contradiz, tropeçando na imprecisão do seu próprio texto.

Além disso, para que o signo *fé* se apresente tematizado como algo pragmático e funcional, componentes classicamente associados pela Bíblia e pelo cristianismo ao desenvolvimento da *fé* como o estudo teológico, tempo de caminhada como cristão, a prática da “oração” e do “jejum”, o “perdão de pecados”, comparecem no *enunciado* esvaziados de importância, no intuito de supervalorizar a *fé* que se desenvolve quando exercitada na IURD. Porém, Macedo parece não se aperceber de que a recusa de tais elementos constitui-se num importante passo rumo à desconstrução discursiva do *ethos* de um religioso, de um líder cristão ou de alguém que representa a Deus.

Para finalizar, há o “salto”, sugerido na verbo-visualidade, como o referente da *fé*, que se mostra no ato do “sacrifício”. Tal “salto” parece contemplar mais as lideranças neopentecostais do que aos fiéis que ousam se arriscar nas “loucuras da *fé*”, pois enquanto 52 milhões de brasileiros persistem vivendo com R\$ 18,40 por dia (VEJA, 2017) - muitos destes são frequentadores de igrejas neopentecostais como a IURD -, líderes como o próprio Edir Macedo não conseguem disfarçar o considerável enriquecimento advindo “do dinheiro arrecadado na igreja que lidera” (MARIANO, 2010, p. 181), resultado dos “sacrifícios”, das penosas oferendas de pessoas simples, sofredoras, mas iludidas por um discurso falso e desumano.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início desse trabalho, quando o identificamos como sendo uma pesquisa atrelada à grande área da Linguística Aplicada (LA), sinalizamos, concomitantemente, nossa intenção de lidar com um objeto de estudo que envolvesse o uso da linguagem e que tal uso fosse, de certa maneira, promotor de problemas sociais. A possibilidade de que tais problemas surjam deve-se ao fato de ser o manuseio da língua uma atividade sob influência de estruturas sociais, mas que também constrói essas estruturas. Disso, resulta uma espécie de “via de mão dupla”, pois tanto pode se erguer através da linguagem conjunturas que favoreçam o surgimento de conscientização, transformação, libertação e justiça como estruturas que propiciam desigualdade, preconceito, violência, alienação, constrangimento e que, indubitavelmente, interferem negativamente sobre as pessoas.

Na verdade, todo o esforço manifesto na presente pesquisa é, antes de tudo, a assunção da certeza de que o trabalho do analista de discurso, seja o analista dialógico, seja o de linha francesa, seja o analista alinhado com os princípios teórico-metodológicos da ADC, é um trabalho crítico, ou seja, focado em questões práticas, preocupado com a sua relevância para a sociedade de uma maneira geral e que pressupõe a possibilidade de “[...] que as coisas podem ser diferentes da maneira em que se encontram”, como ressalta Rajakopalan (2003, p. 12).

Dessa forma, buscamos, ao longo do nosso texto, analisar os processos de atualização discursiva do signo ideológico fé, no enunciado do bispo Edir Macedo, e as ressignificações encarnadas no discurso em apreço, não apenas como fruto de uma curiosidade científica, mas também como sabedores de que tais “novos” significados dão forma a determinadas práticas sociais, constroem “novos” sujeitos e realidades, refletem horizontes sociais, manifestam vozes em tenso e até contraditório diálogo, além de exteriorizar e refratar ideologias.

Para tanto, recorreremos à perspectiva dialógica da linguagem desenvolvida pelo Círculo bakhtiniano que, ao propor o encontro de vozes como condição imprescindível para a elaboração do enunciado, insere a alteridade como princípio constitutivo do dizer, além de desenvolver uma perspectiva sobre a construção dos sentidos e, pode-se afirmar, dos sujeitos e da própria vida.

No que se refere à abordagem e à análise do discurso macediano, nos valem, dentro do vasto repertório conceitual do Círculo, especificamente, das noções de enunciado, dialogismo (relações dialógicas), signo ideológico, significação, tema, além da verbo-

visualidade, um procedimento teórico-metodológico, sugerido a partir do conjunto da obra do Círculo de Bakhtin, que nos fornece uma maneira de analisar a construção de sentidos que resulta da articulação “casada” entre imagem e verbalidade dentro de um enunciado.

Essas ideias foram convocadas para dar conta do nosso intento de saber o que de fato os textos do bispo Macedo, que compõem o nosso *corpus*, comunicam quando falam da fé. A busca pelo *tema* desse signo no enunciado sob análise foi realizada tomando por fundamento a premissa de que o significado não é estático, imóvel, acabado, definitivo, mas instável e sempre dependente do momento em que se dá a enunciação. Essa dinâmica do significado é assumida no pensamento bakhtiniano e satisfatoriamente recoberta pelos conceitos mobilizados nessa pesquisa, especialmente, os de significação – sentidos assumidos historicamente pelos signos em virtude de seus usos reiterados, gerando, assim, uma relativa estabilização do significado – e de tema – sentido atrelado à totalidade de um enunciado concreto, o significado “atual”, “renovado” de uma palavra.

Mesmo reconhecendo as limitações existentes no presente trabalho, pensamos que nossas análises tenham conseguido mostrar, além de algumas significações desestabilizadas no discurso do bispo Macedo, os temas do signo ideológico fé construídos nesse enunciado. Logo abaixo, fizemos uma ligeira síntese dessas ressignificações associadas a cada um dos textos analisados:

- a) Em “Sucesso pela Fé”, vimos ser a fé um tipo de “ingresso” para o “*sucesso*”.
- b) Em “Maravilhas da Verdadeira Fé”, fé é uma “ação instrumental”.
- c) Em “O Tesouro da Fé”, a fé é uma “mercadoria valiosa”.
- d) Em “Loucuras da Fé”, fé é um arriscado “*sacrifício*”.

Para fecharmos nossa discussão, tencionamos fazer ainda duas observações.

A primeira delas refere-se às supostas repetições de sentido no enunciado macediano, que causa, no leitor mais desatento, a falsa impressão de que todos os textos sob análise elaboram o mesmo significado do signo fé. Mas, na verdade, o que se dá são recorrências de sentidos em consequência das reincidentes relações dialógicas observadas entre os textos do bispo. Uma justificativa para tal fenômeno se deve ao fato de que todos os textos sob análise pertencerem a um mesmo enunciado, se também pensarmos em enunciado como o conjunto da obra de um autor ou a totalidade dos enunciados de um determinado indivíduo (BAKHTIN, 2015a). A totalidade dos discursos do bispo Macedo pode ser, dessa forma, concebido como um único enunciado, como o conjunto da obra de uma autor, por exemplo, assim como cada um dos textos que compõem o *corpus* da presente pesquisa.

Ademais, se a significação de uma palavra tende na direção do reproduzível, do estável, estando, desse modo, sujeita a renovados processos de ressignificação, podemos certamente pensar nos temas do signo fé, que emergem do enunciado macediano, como a consumação de novas estabilizações de significados, ou seja, significações passivas de renovados processos de tematização.

Por ser a língua altamente dinâmica e pelo fato do enunciado ter como característica fomentar respostas, não há como negarmos que tais processos já estejam em marcha.

## REFERÊNCIAS

- ADELEYE, Femi. Teologia da prosperidade na berlinda: boa pra quem? **Ultimato Online**, Belo Horizonte, MG, maio/jun. 2014. Seção Notícias – Painei. Disponível em: <<https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/348/a-teologia-da-prosperidade-na-berlinda>>. Acesso em: 10 out. 2018.
- ALENCAR, Claudiana Nogueira. Identidade e poder: reflexões sobre a linguística crítica. In: RAJAGOPALAN, Kanavillil; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Políticas em linguagem: perspectivas identitárias**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2006. p. 39-60.
- ALENCAR, Gedeon. “A teologia da prosperidade e o neoliberalismo são irmãos siameses”. Entrevista especial com Gedeon de Alencar. **Revista IHU – ON LINE**, São Leopoldo, RS, [p. 1-4], 15 maio 2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/32457-a-teologia-da-prosperidade-e-o-neoliberalismo-sao-irmaos-siameses-entrevista-especial-com-gedeon-freire-de-alencar>>. Acesso em: 5 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. **Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Religião e repressão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ANTUNES, Irandé. **Análise de Textos: fundamentos e práticas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- AQUINO, Tomás de. **Seleção de textos**. São Paulo: Nova Cultura, 2004.
- ARAUJO, Ana Carusa Pires; PINTO, Walter Neto Lopes. O gênero blog e sua utilização no processo ensino-aprendizagem da língua materna. In: 3 SEMINÁRIO DE PESQUISA LINGUAGEM E IDENTIDADE: múltiplos olhares – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, p. 1-14, 2011. **Anais**, 2011.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Editora Abril, 1984.
- ASCOL, Tom. **5 lições para pregadores pelo Príncipe dos Pregadores**. Tradução Antonio e Jennifer Souza. 2016. Disponível em: <[https://oestandartedecristo.com/data/5LiC\\_CiesParaosPregadoresPeloPrCuncipedosPregador esporTomAscol.pdf](https://oestandartedecristo.com/data/5LiC_CiesParaosPregadoresPeloPrCuncipedosPregador esporTomAscol.pdf)> Acesso em 3 set. 2018.
- AUGUSTIN, Roberta Lopes; CALGARO, Cleide; OLIVEIRA, Sandra Maria de. Uma reflexão sobre a religião como objeto de estudo nas ciências sociais no Brasil. **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, [p. 1-4], Ano 13, n. 80, set. 2010. Disponível em<[http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php/%3Fn\\_link%3Drevista\\_artigos\\_leitura26artigo\\_id%3D12559%26revista\\_caderno%3D28?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=8292&revista\\_caderno=24](http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php/%3Fn_link%3Drevista_artigos_leitura26artigo_id%3D12559%26revista_caderno%3D28?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8292&revista_caderno=24)> Acesso em out. 2017.

AULÉN, Gustaf. **A fé cristã**. Tradução Dirson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 2002.

AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare – The search of the concept of religio: between relegere and religare. **Religare**, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 90-96, mar. 2010.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoievski**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. **A Teoria do Romance I: A estilística**. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

\_\_\_\_\_. **Estética da criação verbal**. Tradução Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV. **Marxismo de Filosofia da Linguagem**. Tradução Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2009.

BALLOUSIER, Anna Virgínia; MOURA, Eduardo. Voto religioso só guia 2 entre 10 brasileiros, diz Datafolha. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 23 out. 2017. Poder. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/10/1929305-voto-religioso-so-guia-2-entre-10-brasileiros-diz-datafolha.shtml>>. Acesso em: 22 de out. 2017.

BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão**. São Paulo: Editora Sinodal, 2012.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Teologia Evangélica**. São Paulo: Editora Sinodal, 1996.

BAUMAN, Zigmunt. **Capitalismo parasitário**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Apresentação (prefácio). In: CARRANZA, Brenda. **Catolicismo Midiático**. Aparecida, SP: Editora Idéias & Letras, 2011, p. 13-16.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral II**. Tradução Eduardo Guimarães. Campinas, SP: Pontes, 1989.

BETTO, Frei. **A mosca azul: reflexão sobre o poder**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BLEDSON, David Allen. **Movimento neopentecostal brasileiro: um estudo de caso**. São Paulo: Hagnos, 2012.

BLOMMAERT, Jan. Contexto é/ como crítica. In: SIGNORINI, Inês (org.). **Situar a lingual[gem]**. São Paulo: Parábola, 2008. p. 91-115.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1980.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1986.

BRAIT, Beth. Problemas da poética de Dostoiévski e estudos da linguagem. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin**: dialogismo e polifonia. São Paulo: Contexto, 2016. p. 45-72.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin e o Círculo**. São Paulo: Contexto, 2015. p. 9-11.

\_\_\_\_\_. Alguns pilares da arquitetura bakhtiniana. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin**: conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2013. p. 7-10.

\_\_\_\_\_. BRAIT, Beth. Olhar e ler: verbo-visualidade em perspectiva dialógica / Looking and Reading: Verbal-Visuality from a Dialogical Perspective. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 43-66, jul./dez. 2013.

\_\_\_\_\_. Análise e teoria do discurso. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2010.

BRAIT, Beth; MELO, Rosineide de. Enunciado / enunciado concreto / enunciação. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin**: conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2013.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2012.

BRUTTI, Tiago Anderson. Bakhtin e a filosofia do signo. **Di@logus**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-10, 2012.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

CALVINO, Ítalo. **Por que ler os clássicos**. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CALVINO, João. **Série comentários bíblicos**: Hebreus. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2012.

CAMPOS, Leonildo Silveira. A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão. **Lusotopie 1999**, p. 355-367, 1997.

CAMPOS, Maria Inês Batista. Compreensão sobre a arquitetônica em Bakhtin: fontes kantianas. Understanding on the architectonics in Bakhtin: kation sources. **Organon**, Porto Alegre, v.30, n. 59, p. 199-210, jul./dez. 2015.

\_\_\_\_\_. Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável. **Alfa**: Revista de Linguística, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 329-334, 2011.

CANÇADO, Márcia. AMARAL, Luana. **Introdução à Semântica Lexical**: Papéis temáticos, aspecto lexical e decomposição de predicados. São Paulo: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Manual de Semântica: noções básicas e exercícios.** São Paulo: Contexto, 2015.  
 CARDOSO, Caroline Rodrigues. Pesquisa quantitativa e qualitativa em Sociolinguística: dadaísmo metodológico? **Caderno de Letras da UFF: Dossiê: o lugar da teoria nos estudos linguísticos e literários**, Rio de Janeiro, nº. 46, p. 143-156, 2013.

CARDOSO, Renato. 21 Dias do Jejum de Daniel. Disponível em:  
 <<https://blogs.universal.org/renatocardoso/jejum-de-daniel/>>. Acesso em: 14 set. 2018.

CARMO, Cláudio Márcio. A Hibridização e a Constituição do Discurso Evangélico na Mídia Televisiva. In: MAGALHÃES, Célia (Org.). **Reflexões sobre a análise crítica do discurso.** Belo Horizonte: Faculdade de Letras-UFMG, 2001. p. 43-62.

CARVALHO, Osiel Lourenço de. Análise do discurso religioso do bispo Edir Macedo a respeito da fé a partir do conceito de dúvida de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 12, n. 23, p. 101-108, junho de 2013.

CASTRO, Daniel. Mudanças na igreja: genro de Edir Macedo assume Universal e manda ex-chefe da Record pregar na África. 2017. Disponível em:  
 <<https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/televisao/genro-de-edir-assume-universal-e-manda-ex-chefao-da-record-pregar-na-africa--17186>>. Acesso em 14 set. 2018.

CASTRO, Gilberto de. Formas sintáticas de enunciação: o problema do discurso citado no Círculo de Bakhtin. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin e o Círculo.** São Paulo: Contexto, 2015. p. 117-135.

CAVALCANTI, Robinson. As origens do evangelicalismo. **Revista Ultimato**, São Paulo, edição 253, julho-agosto, 1998.

CEREJA, William. Significação e tema. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin: conceitos-chave.** São Paulo: Contexto, 2013. p. 201-220.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia.** v. 2, 7. ed. São Paulo: Hagnos, 2004, p. 692-697.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia.** São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.

CHEUNG, Vicent. **Comentário sobre Filipenses.** Tradução Claudino Batista Marra Júnior. Boston, MA: Reformation Ministries International, 2003. Disponível em:  
 <[http://monergismo.com/wp-content/uploads/livro\\_filipenses\\_cheung.pdf](http://monergismo.com/wp-content/uploads/livro_filipenses_cheung.pdf)>. Acesso em 11 out. 2018.

CONGREGAÇÃO CRISTÃ E DECLARAÇÃO DE FÉ. Disponível em:  
 <<https://ekkesiachristiana.wordpress.com/2011/09/29/congregacao-crista-e-declaracao-de-fe/>>. Acesso em: 30 Ago. 2018.

COSTA, Flávia Luiza Gomes. **Recebi um rhema de Deus: uma análise das interpretações e dos usos da bíblia no universo neopentecostal.** 2010. 98f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

COSTA, Hermister Maia Pereira da. Ortodoxia protestante: um desafio à teologia e à piedade. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 3, n. 1, [p. 1-22], 1998.

CUNHA, Maurício José Silva. Cosmovisão cristã e transformação social. In: LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro; CUNHA, Maurício José Silva (Orgs.). **Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social**. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 57-80.

DALFOVO, Michael Samir; LANA, Rogério Adilson; SILVEIRA, Amélia. Métodos quantitativos e qualitativos: um resgate teórico. **Revista Interdisciplinar Científica Aplicada**, Blumenau, v. 2, n. 4, p. 1-13, Sem II, 2008.

DIAS, Júlio César Tavares. **As religiões afro-brasileiras no discurso da Igreja Universal do Reino de Deus: a reinvenção do demônio**. 2012. 131f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife. 2012.

DIAS, Júlio César Tavares; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. “O discurso de intolerância da Igreja Universal do Reino de Deus: uma análise do livro Orixás, Caboclo e Guias”. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 22, n. 4, p. 355-365, 2012. Disponível <<http://www.seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewfile/2551/1584>>. Acesso em: 10 set 2015.

DICIONÁRIO Aurélio de Português online. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/fe>>. Acesso em: 17 Nov. 2017.

DICIONÁRIO Aulete digital. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/F%C3%A9>>. Acesso em: 29 Ago. 2018.

DICIONÁRIO de símbolos. Disponível em: <<https://www.dicionariodesimbolos.com.br/>>. Acesso em: 14 Set. 2018.

DOUGLAS, J. D (org.). **O Novo Dicionário da Bíblia**. Tradução João Bentes, 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. Tradução Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Editora Boitempo, 1997.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Tradução (Org.) Izabel Magalhães. Brasília: Universidade de Brasília, [1992] 2001.

FARACO, Carlos. Alberto. **Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin**. São Paulo: Parábola, 2009.

FERES, Beatriz dos Santos. A verbo-visualidade a serviço da patemização em livros ilustrados/ Verbal-Visuality at the Service os Pathemization in Illustrated Books. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 90-105, jul./dez. 2013.

FERREIRA, Raimundo Ruberval. **Guerra na língua: as representações do “11 de setembro” na mídia e no discurso oficial**. 2005. 304f. Tese (Doutorado) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2005.

FIGUEIREDO, Onezio. **Confissão de Fé de Westminster**: texto e comentário. 20-?, Disponível em: <<http://www.ipfb.com.br/IPFB/site2/downloads/ConfissaoFeWestminster.pdf>> Acesso em: 29 Ago. 2018.

FILHO, Caio Fábio D'Araújo. **O privilégio de simplesmente dizer**: tá doendo. Rio de Janeiro: VINDE, 1998.

\_\_\_\_\_. **Confissões do Pastor**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997.

FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão. O discurso religioso na modernidade líquida: polissemia e autoritarismo no neopentecostalismo contemporâneo. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo-RS, n. 19, p. 69-76, maio-ago. 2009.

FILHO, Gisálio Cerqueira. **Análise Social da Ideologia**. São Paulo: EPU, 1988.

FILHO, Glauco Barreira Magalhães. **Teologia do fogo**. Fortaleza: Moriá Editora Ltda, 2001.  
FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e Intertextualidade. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2010. p. 161-193.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.  
FRANCISCO, Adilson José. **Trânsitos religiosos, cultura e mídia**: a expansão neopentecostal. São Paulo: Paulus, 2014.

FRESTON, Paul. **Protestante e política no Brasil**: da constituição ao impeachment. 1993. 303f. Tese (Doutorado) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP. 1993.

FRIAS, Hilda Moreira de. História e religião na antiga Índia: base indo-europeia e cristianização. **Revista Portuguesa de Estudos da Religião**, Ano II, n. ¾, p. 179-188, 2003.

GERHARDT, Tatiana Engel e SILVEIRA, Denise Tolfo [Orgs.]. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GILBERT, Madeline; LIMA, Anselmo. “Vamos vencer o tráfico”: uma análise verbo-visual da significação e do tema da palavra em uma capa da revista *Época*/ “Let’s Defeat Traffic”: A Verbal-Visual Analysis of The Meaning and Theme of a Word on a Cover of *Época Magazine*. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 79-90, Jan/Abril. 2017.

GOMES, Emanuel Pedro Martins. **Problemas do consórcio análise do discurso crítica/realismo crítico**: descrevendo os circuitos e os cursos de ação para uma análise sócio-crítica do discurso. 2018. 238f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2018.

GONÇALVES, Delmo. **Neopentecostalismo** – Nascimento, Desenvolvimento e Contemporaneidade: uma análise da IURD e seus elementos ético-religiosos. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

GONÇALVES, João Batista Costa. **Poder e afeto nas narrativas bíblicas: uma análise do ethos discursivo nas parábolas contadas por Jesus**. 2006. 350f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2006.

GONÇALVES, João Batista Costa; GONÇALVES, Larissa Érika Queiroz; GUEDES, Indira Lima. A perspectiva bakhtiniana no estudo do signo ideológico em textos verbo-visuais: uma análise da capa da Revista Veja. The Bakhtinian Perspective for the Study of the Ideological Sign: an Analysis of the Cover of The Veja Magazine. **Revista Comunicação e Sociedade – C&S**, São Bernardo do Campo, SP, v. 37, n. 2, p. 159-181, maio/ago. 2015.

GONÇALVES, João Batista Costa; VIEIRA, Rafaelle de Oliveira; SOUZA, Elisiany Leite Lopes de. Dialogismo generalizado e dialogismo revelado: o discurso citado como forma concreta de funcionamento dialógico do discurso. **Revista Humanidades**, Fortaleza, v. 30, n. 2, p. 208-226, jul./dez. 2015.

GONÇALVES, Laryssa Érika Queiroz. **Quem vê capa não vê coração: um olhar bakhtiniano sobre a construção de sentido da imagem dos evangélicos em capas da Revista Veja**. 2015. 127f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza. 2015.

GONDIM, Ricardo. **Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. **O que os evangélicos não falam: dos negócios à graça, do desencanto à esperança**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2006.

\_\_\_\_\_. Compreendendo o universo pentecostal e estabelecendo as bases para o diálogo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, Ano III, n. 13, p. 77-86, 1995.

GONZALEZ, Justo L. **Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores**, v.6. São Paulo: Vida Nova, 1995.

GOUVEA, Ricardo Quadros. **Jesus e Kierkegaard: diálogo com Ricardo Quadros**. 13 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5PapKr0P5As>>. Acesso em 04 out. 2018.

\_\_\_\_\_. **O lado bom do calvinismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. **A Palavra e o Silêncio**. São Paulo: Editora Custom, 2002.

GRENZ, Stanley J.; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith Fee. **Dicionário de Teologia**. São Paulo: Vida, 2000.

GUIMARÃES, Luiz Ernesto. **A Teologia da Libertação sob o discurso de lideranças protestantes durante a Ditadura Militar (1964 – 1985) em Londrina-PR**. 2012. 135f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Londrina. 2012.

HOFF, Paul. **O Pentateuco**. São Paulo: Vida, [1978] 2005.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

IBGE: 52 milhões de brasileiros estão abaixo da linha da pobreza. **Revista Veja**. 15 dez. 2017. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/economia/ibge-52-milhoes-de-brasileiros-estao-abaixo-da-linha-da-pobreza/>>. Acesso em: 15 out. 2018.

ILARI, Rodolfo. Semântica e pragmática: duas formas de descrever e explicar os fenômenos da significação. **Revista de Estudos da Linguagem**, Belo Horizontes, v. 9, n. 1, p. 109-162, jan./jun. 2000.

IVANOVA, Irina. Lev Jakubinski (1892-1945): o destino de um linguista russo. **Cadernos Cenpec**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 225-241, dez. 2012.

JOANILHO, André Luiz; JOANILHO, Mariângela P. Galli. Enunciado e sentido em Michel Foucault. **Línguas e instrumentos linguísticos**. Campinas, n. 27 e 28, p. 27-41, jan-dez. 2011.

KIVITZ, Ed. René. **Outra espiritualidade: fé, graça e resistência**. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

KOCH, Ingedore G. Villaça. **Introdução à Linguística Textual: trajetória e grandes temas**. São Paulo: Contexto, 2017.

\_\_\_\_\_. **Desvendando os segredos do texto**. São Paulo: Cortez, 2002.

KOCH, Ingedore G. Villaça; ELIAS, Vanda Maria. **Ler e compreender os sentidos do texto**. São Paulo: Contexto, 2013.

KRAMER, Eric W. A expansão da Igreja Universal do Reino de Deus nos Estados Unidos. In: **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 3, n.º. 1, jun. 2003, p. 69-96.

LACERDA, Noara Pedrosa. **A enunciação no discurso religioso em testemunhas fiéis da IURD**. 2010. 123f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Linguística, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2010.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

LOPES, Augustus Nicodemus. **O que estão fazendo com a igreja: ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

LOPES, Hernandes Dias. A salvação: uma dádiva a ser desenvolvida. In: **Hernandes Dias Lopes**. Campinas, SP. 20 abr. 2009. Disponível em: <<http://hernandesdiaslopes.com.br/a-salvacao-uma-dadiva-a-ser-desenvolvida/>>. Acesso em: 11 out. 2018.

MACEDO, Edir. Loucuras da Fé. In: **Bispo Edir Macedo**. São Paulo. 30 jun. 2017. Disponível em < <https://blogs.universal.org/bispomacedo/2017/06/30/loucuras-da-fe-2/>>.

\_\_\_\_\_. O Tesouro da Fé. In: **Bispo Edir Macedo**, São Paulo. 05 jun. 2017. Disponível em: <<https://blogs.universal.org/bispomacedo/2017/06/05/o-tesouro-da-fe/>>.

\_\_\_\_\_. 21º. Dia do Jejum de Daniel: Maravilhas da Verdadeira Fé. In: **Bispo Edir Macedo**, São Paulo. 01 mar. 2017. Disponível em: <<https://blogs.universal.org/bispomacedo/2017/03/01/21o-dia-do-jejum-de-daniel-2/>>.

\_\_\_\_\_. Sucesso pela Fé. In: **Bispo Edir Macedo**, São Paulo. 02 fev. 2016. Disponível em: <<https://blogs.universal.org/bispomacedo/2016/08/02/sucesso-pela-fe/>>.

\_\_\_\_\_. **Os mistérios da fé**. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2004.

\_\_\_\_\_. **O perfeito sacrifício**: o significado espiritual dos dízimos e das ofertas. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2004.

\_\_\_\_\_. **Libertação da teologia**. 9. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1993.

MACHADO, Irene A. O texto como enunciação. A abordagem de Mikhail Bakhtin. **Língua e Literatura**, Frederico Westphalen, RS, n. 22, p. 89-105, 1996.

MADUREIRA, Jonas. **A fé que determina o que somos**. 2013 (1h00m47s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HVtUyHCddBQ>> . Acesso em 24 set. 2018.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Cláudia; SAMPAIO, Camila. O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 78, p. 81-96, fev. 2012.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise de discurso**. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editora, 2008.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia Analítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Coleção Passo a Passo).

MAFFRA, Clara Cristina Jost. Religiosidade em trânsito: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e em Portugal. **Lusotopie**, Lisboa, p. 369-382, 1999.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, v. 18, nº. 52, São Paulo, set-dez. p. 121-138, 2004.

\_\_\_\_\_. O futuro não será protestante. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

\_\_\_\_\_. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 44, São Paulo, p. 24-44, mar.1996.

\_\_\_\_\_. Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, p. 120-131, set./nov. 1996.

MARTIN, Ralph P. **Filipenses**: introdução e comentário. Trad. Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida Nova, 2011.

MARTINO, Luís de Sá. **Mídia, religião e sociedade**: das palavras às redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016.

MARTINS, Erik Fernando Miletta; MORATO, Edwirges Maria. Referenciação e orientação argumentativa na retórica neopentecostal: o percurso sociocognitivo das recategorizações metafóricas. In: CAVALCANTE, Mônica Magalhães; LIMA, Silvana Maria Calixto de (orgs.). **Referenciação**: teoria e prática. São Paulo: Cortez Editora, 2012, p. 86-104.

MARTINS, Helena. Sobre a estabilidade do significado em Wittgenstein. **Veredas**: Revista de estudos linguísticos, Juiz de Fora, MG, v. 4, n. 2, p. 19-42, 2000.

MATOS, Alderi Souza de. A Confissão de Fé de Westminster. Disponível em <<https://ipjardimguanabara.org/a-confissao-de-fe-de-westminster/>> Acesso em 29 Ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Breve história do protestantismo no Brasil. **Vox Faifae**: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB, v. 3, n. 1, Goiânia, GO, 2011, p. 1-26.

\_\_\_\_\_. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Fides Reformata**, São Paulo, ano 11, n. 2, p. 23-50, 2006.

MATOS, Olgária Chain Feres. **A Escola de Frankfurt**: luzes e sombras do Iluminismo. São Paulo: Moderna, 1993.

MATTOS, Paulo Ayres. Algumas observações teológicas sobre a teologia do sacrifício do bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus. **Azuza**: Revista de Estudos Pentecostais, v. 6, n. 2, Joinville, SC, p. 9-30, 2015.

MCGRATH, Alister E. **Teologia**: os fundamentos. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O método formal nos estudos literários**: introdução crítica a uma poética sociológica. São Paulo: Contexto, 2016.

MEIRELES, Mauro. O ritual de libertação e cura iurdiano segunda a perspectiva de Mikhail Bakhtin. **Debates do NER**, Porto Alegres, ano 6, n. 7, p. 99-107, 2005.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantismo no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 74, p. 160-173, junho/agosto 2007.

\_\_\_\_\_. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social**: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos:** o campo religioso e seus personagens. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. **O celeste porvir:** a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1995.  
MEY, Jacob L. **As vozes da sociedade:** seminários de pragmática, trad. Ana Cristina de Aguiar. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2001.

MENZIES, William W.; MENZIES, Robert P. **No poder do Espírito:** fundamentos da experiência Pentecostal – um chamado ao diálogo. São Paulo: Editora Vida, 2002.

MICHAELLIS: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Disponível em:<<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-rasileiro/f%C3%A9/>> Acesso em: 17 Nov. 2017.

MILLER, Carolyn R. Gênero textual, agência e tecnologia. In: DIONISIO, Angela Paiva; HOFFNAGEL, Judith (Orgs.). **Gênero textual, agência e tecnologia de Carolyn R. Miller.** São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

MIOTELLO, Valdemir (Org.). Ideologia. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin: conceitos-chave.** São Paulo: Contexto, 2013. p. 167-176.

\_\_\_\_\_. **Lago dos signos:** identidade, discurso e memória. São Carlos: Pedro e João Editores, 2007.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. Da aplicação de Linguística à Linguística Aplicada indisciplinar. In: PEREIRA, Regina Celi; ROCA, Pilar (Org.). **Linguística Aplicada – um caminho com diferentes acessos.** São Paulo: Contexto, 2009, p. 11-24.

\_\_\_\_\_. A transdisciplinaridade é possível em Linguística Aplicada? In: SIGNORINI, Inês; CAVALCANTE, Maria do Couto (Orgs.). **Linguística Aplicada e transdisciplinaridade.** São Paulo: Mercado da Letras, 1998, p. 101-114.

\_\_\_\_\_. Afinal o que é Linguística Aplicada? In: MOITALOPES, Luiz Paulo. **Oficina de linguística aplicada.** São Paulo: Mercado das Letras, 1996, p. 17-25.

MOLON, Newton Duarte; VIANNA, Rodolfo. O Círculo de Bakhtin e a Linguística Aplicada / The Bakhtin Circle and Applied Linguistics. **Bakhtiniana,** São Paulo, v. 7, n. 2, p. 142-165, jul/dez. 2012.

MONDADA, Lorenza. Construction des objets de discours et catégorisation: une approche des processus de référenciation. Tradução Mônica Magalhães Cavalcante. **Rev. de Letras,** v. ½, n.24, p.118-130, jan/dez. 2002.

MONTEIRO, Ciro Athayde Barros. **A informação mediada no discurso de Edir Macedo:** uma análise de editoriais da Folha Universal. 2012. 113f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Faculdade de Filosofia e Ciência, Universidade Estadual Paulista, Marília-SP. 2012.

- MOREIRA, Dora Deise Stephan. Supermercado da Fé: a religião ofertada como bem de consumo através da mídia secular. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DA REGIÃO SUDESTE, 16, 2011, São Paulo, SP, maio. **Anais**. 2011.
- MUELLER, Beatriz Guthiérrez. A palavra religiosa como variante da ‘palavra autoritária’ em Bakhtin / Religious Word as a Variant of ‘Authoritative Word’ in Bakhtin / La palabra religiosa como una variante de la ‘palabra autoritaria’, en Bajtín. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 91-112, Jan/Abril 2017.
- NETO, Filinto Jorge Eisenbach; CAMPOS, Gabriela Ribeiro de. O impacto do neoliberalismo na educação brasileira. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 13, EDUCERE, p. 10985-10999, 2017, Curitiba, PR. **Anais**. 2017.
- OLIVEIRA, Hélio de. Mídia e religião: análise intersemiótica de uma polêmica. **Polêm!ca**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 439-447, julho/agosto/setembro de 2013.
- OLIVEIRA, Derli Machado de. Fé e prosperidade: o discurso mercantilizado e marketização da religião. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE LINGUÍSTICA APLICADA, 9, Associação de Linguística Aplicada do Brasil – ALAB, v. 1, n. 1, 2012, São Paulo. **Anais**. 2012.
- OLIVEIRA, Luciano Amaral. **Manual de Semântica**. Petrópoles, RJ: Vozes, 2017.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. 4ª. ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- OLIVEIRA, Míria Gomes de. Tema e significação: contribuições bakhtinianas para análise crítica dos processos interativos em aulas de leitura de textos de Shakespeareanos. **Revista de Estudos da Linguagem**, Belo Horizonte, v.12, n. 1, p. 115-132, jan./jun. 2004.
- OLIVEIRA, Roberta Pires de. Semântica. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Ana Christina (Orgs.). **Introdução à Linguística: domínios e fronteiras**, v. 2, São Paulo: Editora Cortez, 2012, p. 23-54.
- ONARA, Núbia. O que fazer nos 21 dias do Jejum de Daniel? 2018. Disponível em <<https://www.universal.org/blog/2018/01/29/o-que-fazer-nos-21-dias-do-jejum-de-daniel/>> Acesso em 12 set. 2018.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**. Campinas, SP: Pontes, 2000.
- ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do ER**, Porto Alegre, RS, ano 1, n. 1, p. 10-36, nov. 1997.
- PAIVA, Fernanda; SOUZA, José Wellisten Abreu de Souza; SANTOS, Maria Leonor Maia Os limites entre a semântica e a pragmática para além do contexto. In: JORNADA NACIONAL DO GELNE, 25, 2014, Natal. **Anais**. 2014.
- PARADELA, George Jeovanholi. Fé, Dúvida e Medo: Reflexões bíblico-teológicas em Paul Tillich e no Evangelho de Marcos. Faith, Doubt and Fear: Biblical-theological reflections on Paul Tillich and The Gospel of Mark. **Discernindo – Revista Teológica Discente da Metodista**. São Paulo, v. 1, n.1, p. 107-113, jan. Dez. 2013.

PAULA, Luciana de. Círculo de Bakhtin: uma análise dialógica do discurso. **Revista de Estudos da Linguagem**, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, p. 239-258, jan./jul. 2013.

PAULA, Luciana de. STAFUZZA, Grenissa (Org.). “Prefácio”. **Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável**. v. 1. Campinas: Mercado de Letras, 2010.

PEIRCE, Charles Sanders. O que é signo? Trad. Ana Maria Guimarães Jorge. **Facom**, São Paulo, n. 18, p. 46-56, 2. semestre de 2007. Disponível em: <[http://www.faap.br/revista\\_faap/revista\\_facom/facom\\_18/ana.pdf](http://www.faap.br/revista_faap/revista_facom/facom_18/ana.pdf)>. Acesso em: 12 set. 2018.

PEÑA-ALFARO, Alex Antônio. **Estratégias discursivas de persuasão em um discurso religioso neopentecostal**. 2005. 238p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2005.

PIERATT, Alan B. **O evangelho da prosperidade**. Trad. Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1995.

PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira; PRANDI, J. Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIFFER, Iara de Almeida. **A voz das ruas na mídia: uma análise bakhtiniana da ideologia sobre as manifestações de junho de 2013 em reportagens da Revista ISTOÉ**. 2015. 212f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza. 2015.

PINTO, Ana Cândida Pena Vieira. **Presença feminina na liderança neopentecostal brasileira: as profecias do Espírito Santo e as novas formas de adesão religiosa**. 2014. 169 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília-DF. 2014.

PINTO, Joana Plaza. Pragmática. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Ana Christina (Orgs.) **Introdução à Linguística: domínios e fronteiras**. São Paulo: Editora Cortez, 2012. v. 2, p. 55-79.

PIRES, Vera Lúcia. Dialogismo e alteridade ou a teoria da enunciação em Bakhtin. **Organon UFRGS**, Porto Alegre, v. 16, n. 32/33, p. 35-48, 2003.

PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. **Sacrilegens**, Juiz de Fora-MG, v. 10, nº. 1, p. 46-61, jan-jul. 2013.

PONZIO, Augusto. **A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2008.

PRIMO, Alex. Blogs e seus gêneros: Avaliação estatística dos 50 blogs mais populares em língua portuguesa. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 31, Intercom, 2008, Natal. Anais, 2008.

\_\_\_\_\_. Os blogs não são diários pessoais *online*: matriz para a tipificação da blogosfera. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 36, p. 122-128, 2008.

PROENÇA, Wander de Lara. **Sindicato de Mágicos**: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus. 2006. 374p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, São Paulo. 2006.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Postura crítica: um olhar para o mundo. In: FERREIRA, Dina Maria Martins (Org.). **Estudos Críticos da Linguagem**. Curitiba: Appris, 2017, p. 13-14.

\_\_\_\_\_. Repensar o papel da linguística aplicada. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, p. 150-168.

\_\_\_\_\_. **Por uma linguística crítica**: linguagem, identidade e a questão ética. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

RENFREW, Alastair. **Mikhail Bakhtin**. Tradução Marcos Macionilo. São Paulo: Parábola, 2017.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise de discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

RIBEIRO, Jaçanã. O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 6, n. 7, p. 11-78, jan./jun. 2005.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. O protestantismo brasileiro: objeto em estudo. **Revista USP**, São Paulo, n. 73, p. 117-129, mar./maio. 2007.

RIBEIRO, Tiago da Silva. Email e blog: “gêneros textuais” ou veículos de comunicação? **Hipertextus**, Recife, n. 2, jan. 2009.

RICHARDSON, Alan. **Apologética Cristã**. Distrito Federal: Casa Publicadora Batista, 1958.

RIESEBRODT, Martin. A ética protestante no contexto contemporâneo. Trad. Norma Caroline Demamann Müller. **Tempo Social**, São Paulo, v. 24, n.1, p. 159-182, 2012.

ROCHA, Daniel; PASSOS, Mauro. Pós-pentecostalismo no Brasil: uma leitura conceitual. **Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, MG, v. 1, n. 21, p. 210-238, 2013.

RODRIGUES, Kleber Fernando. **“Vida e vida com abundância” – teologia da prosperidade, sagrado e mercado**: um estudo de afinidade eletiva entre a TP, o Mercado e a Ética de Consumo na Igreja Universal do Reino de Deus. 2002. 172f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2002.

RODRIGUES, Rosângela Hammes. Os gêneros do discurso na perspectiva dialógica da linguagem. In: MEURER; BONINI; MOTTA-ROTH (Orgs.). **Gêneros, teorias, métodos, debates**. São Paulo: Parábola Editorial, 2005, p. 152 – 183.

ROJO, Roxane; MELO, Rosineide de. Letramentos contemporâneos e a arquitetônica Bakhtiniana. Contemporary literacies and Bakhtinian architectonics. **Delta**, São Paulo, v. 33, n. 4, p. 1271-1289, 2017.

ROMEIRO, Paulo. **Super crentes: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade.** São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

\_\_\_\_\_. **Super crentes: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade.** São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

\_\_\_\_\_. **Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal.** São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ROSI, Bruno Gonçalves. O uso da Confissão de Fé de Westminster nos primórdios do presbiterianismo brasileiro. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 12-25. 2011.

ROY, Bunker. Aprendendo com um movimento de pés descalços. Trad. Ilona Bastos. In: **TED Global**, 2011, Edinburg. Anais Eletrônicos Edinburg: TED Conferences, LLC, 2011. Palestra. Disponível em: <[https://pt.tiny.ted.com/talks/bunker\\_roy](https://pt.tiny.ted.com/talks/bunker_roy)> Acesso em: 27 ago. 2018.

SANTOS, Valdenice Conceição dos. **O discurso de Edir Macedo no livro “Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?”: Impactos e impasses no cenário religioso brasileiro.** 2010. 132f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP. 2010.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral.** Organização Charles Bally e Albert Sechehaye. São Paulo: Cultrix, 2006.

SEPULVEDA, Claudia e EL-HANI, Charbel Niño. Apropriação do discurso científico por alunos protestantes de Biologia: uma análise à luz da teoria da linguagem de Bakhtin. **Investigações em Ensino de Ciências**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 29-51, 2006.

SERRANO, Francisco Perujo. **Pesquisar no labirinto: a tese de doutorado, um desafio possível.** São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e Política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, RS, ano 37, n. 1, 1997.

SILAS, Sitri. Os batistas gerais, particulares e a origem anabatista. In: **Blog Doutrina Batista**. 20 mar. 2018. Disponível em: <<https://blogdoutrinabatista.weebly.com/blog/os-batistas-gerais-particulares-e-a-origem-anabatista>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

SILVA, Daniel do Nascimento; FERREIRA, Dina Maria Martins; ALENCAR, Claudiana Nogueira. (Orgs.). **Nova Pragmática: modos de fazer.** São Paulo: Cortez, 2014.

SILVA, Daniel Nascimento; ALENCAR, Claudiana Nogueira. Violência e significação: uma perspectiva pragmática. In: SILVA, Daniel do Nascimento; FERREIRA, Dina Maria Martins; ALENCAR, Claudiana Nogueira (Orgs.). **Nova Pragmática: modos de fazer.** São Paulo: Cortez, 2014, p. 259-283.

SILVA, Ezequias Soares (Org.). **Declaração de Fé das Assembleias de Deus.** Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

SILVA, Rivaldete Maria Oliveira da; ALMEIDA, Maria de Fátima. A palavra como signo ideológico no gênero denúncia em processo de crime por homicídio. **ReVEL**, v. 12, n. 23, p. 71-94, 2014.

SILVA, Sabrina Aparecida da. O conceito de ideologia: Tracy, Marx, Engels e Gramsci. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE SERVIÇO SOCIAL, 1, 2015, Santa Catarina. **Anais**, 2015.

SILVEIRA, Marcelo. **O discurso da Teologia da Prosperidade em igrejas evangélicas pentecostais**. Estudo da Retórica e da Argumentação no culto religioso. 2007. 221f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filologia e Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2007.

SILVESTRI, Kátia Vanessa Tarantini. A arquitetônica bakhtiniana: um diálogo com o filme O doador de memórias. **Revista Língua & Literatura**, Frederico Westphalen, RS, v. 17, n. 29, p. 272-292, dez. 2015.

SOBRAL, Adail. Filosofias (e filosofia) em Bakhtin. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin: Conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2013. p. 123-150.

SOBRA, Adail; GIACOMELLI, Karina. Das significações na língua ao sentido na linguagem: parâmetros para uma análise dialógica. **Linguagem em (Dis)curso** – LemD, Tubarão, SC, v. 18, n. 2, p. 307-322, maio/ago. 2018.

SOUSA, Jamille Maranhão. Signo ideológico no discurso publicitário. In: FERREIRA, Dina Maria Martina (Org.). **Estudos Críticos da Linguagem**. Curitiba: Appris, 2017, p. 133-144.

SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro Sá. **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA, Etiane Caloy Bovcalovski de. **A imagem do diabo nos livros de Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus**. 2000. 167f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2000.

SOUZA, Geraldo Tadeu. **A construção da metalinguística (fragmento de uma ciência da linguagem na obra de Bakhtin e seu círculo)**. 2002. 167f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2002.

SOUZA, Maria Adélia Aparecida. Ciências Humanas e Sociais: ciências moles? A propósito do trabalho científico nesta contemporaneidade. **GeoTextos**, Salvador, v. 7, n. 1, p. 187-199. jul. 2011.

SPURGEON, Charles Haddon. **Dia a dia com Spurgeon – manhã e noite: meditações diárias**. Tradução Elisa Tisserant de Castro e Sandra Pina. Curitiba, PR: Publicações Pão Diário, 2015.

SWATOWISKI, Cláudia Wolff. “Texto e contexto da fé: o discurso mediado de Edir Macedo”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 27(1), p. 114-131, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v27n1/a05v27n1.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

TARDIN, Rachel. As mulheres indianas são felizes? **Brasileiras pelo Mundo**. 29 mar. 2018. 2018. Disponível em: <<https://www.brasileiraspelomundo.com/as-mulheres-indianas-sao-felizes-320984655>> Acesso em: 28 de ago. 2018.

TAVOLARO, Douglas. **O bispo: a história revelada de Edir Macedo**. São Paulo: Larousse, 2007.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1998.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, [1957] 1985.

TORRES, João Victor; ROSSETTI, Êmili Adami. O reino simbólico de Edir Macedo. In: **XV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Norte** – Mossoró-RN, 12 a 14 de jun. 2013.

TUCKER, Ruth. **Fé e Descrença: o drama da dúvida na vida de quem crê**. Tradução Almiro Pisetta. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2008.

VOLOCHÍNOV, Valentin. **Marxismo de Filosofia da Linguagem**. Trad. Sheila Grillo e EkaterinaVólkova Américo, 1ª. Ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

VOLOSHINOV, Valentin N.; BAKHTIN, Mikhail M. **Discurso na vida e discurso na arte: sobre poética sociológica**. Tradução, para uso didático, de C.A. Faraco e C. Tezza. 1993 [1926].

WAGNER, C. Peter. A Church Growth Perspective on Pentecostal Missions. In: DEMPSTER, Murray W.; KLAUS, Byron D.; PETERSEN, Douglas (Orgs.). **Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective**. Washigton, DC: Baker Academic, 1991, p. 63-90.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WILLIAMS, J. Rodman. **Teologia Sistemática: uma perspective pentecostal**. Trad. Sueli Saraiva e Lucy Hiromi Kono Yamakami. São Paulo, Editora Vida: 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução Marcos G. Montagnoli. Petrópoles, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

ZAKIR, Maisa de Alcântara. Cultura e discurso: uma análise translinguística de interações em teletandem. Culture and discourse: a translinguistic analysis of teletandem interactions. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 147-156, jan-mar, 2016.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991.