

RITUAL E REPRESENTAÇÃO: O DISCURSO RELIGIOSO
DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

por

Manoel Luiz Gonçalves Corrêa

Dissertação apresentada ao Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Lingüística.

Campinas
1986

Este exemplar é a redação final da Tese defendida por Manoel Luiz Gonçalves Corrêa e aprovada pela Comissão Julgadora em 15 de abril de 1986.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL



"Nenhum perigo, por ora, com os dois lados da estrada tapados pelas cêrcas. Mas o gado gordo, na marcha contraída, se desordena em turbulências. Ainda não abaixaram as cabeças, e o trote é duro, sob vez de aguilhoadas e gritos."

Guimarães Rosa

AGRADECIMENTOS

Pelos diferentes tipos de contribuição recebida, agradeço a:

Alceu Dias Lima
Antonio Manoel dos Santos Silva
Eduardo Roberto Junqueira Guimarães
Eli Nazareth Bechara
Iracema Gattaz
Kanavillil Rajagopalan
Maria Bernadete Marques Abaurre-Gnerre
Nildemir Ferreira de Carvalho
Tieko Yamaguchi

De maneira especial, quero deixar meu enfático agradecimento a Eni Pulcinelli Orlandi, que, no decorrer deste trabalho, dedicou-se, com paciência e carinho, a administrar minhas falhas e interpretar meus acertos.

R E S U M O

No culto da Congregação Cristã no Brasil, há duas manifestações discursivas principais: a dos fiéis (nos Testemunhos) e a do ancião (na Pregação).

Este trabalho é, fundamentalmente, o estudo dessas manifestações - "Discurso do fiel em testemunho" e "Discurso do ancião" - , as quais, em conjunto com todas as outras manifestações linguísticas do ritual, constituem o discurso religioso da Congregação Cristã no Brasil.

Primeiramente, são abordados aspectos históricos e doutrinários da Congregação Cristã no Brasil, ressaltando-se, de início, o papel desempenhado pela ritualização.

Seguem-se, então, três capítulos que tratam dessa ritualização como constitutiva: (I) do culto, (II) do discurso do fiel em testemunho e (III) do discurso do ancião.

Em seguida, é focado o aspecto da complementaridade das duas manifestações discursivas (a do fiel e a do ancião).

Finalmente, chega-se a três pontos fundamentais que caracte

rizam o discurso religioso da Congregação Cristã no Brasil:

(a) a sacralização do mundano e a trivialização do divino como efeitos discursivos que decorrem da falta de mediação teológica;

(b) o caráter dialógico do discurso do fiel em testemunho e do discurso do ancião, com seus respectivos efeitos de mediação;

e

(c) o efeito de silenciamento produzido pelas falas incessantes no preenchimento das pausas (no culto) e dos silêncios (nos discursos).

Autor: Manoel Luiz Gonçalves Corrêa

Orientador: Profa. Dra. Eni de Lourdes Pulcinelli Orlandi

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
1. UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO	2
2. UM PRIMEIRO RECORTE NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO: O <u>PEN</u> TECOSTALISMO	4
3. UM SEGUNDO RECORTE NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO: O " <u>PEN</u> TECOSTALISMO CLÁSSICO" DA CCB	9
4. A CONSTITUIÇÃO DO CORPUS	18
5. PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE	21
CAPÍTULO I: A RITUALIZAÇÃO DO CULTO	29
1. O CENÁRIO	30
2. ORDENAÇÃO DAS PARTES DO CULTO	34
2.1. Saudação inicial	34
2.2. Chamada do hino	35
2.3. Momento da oração	38
2.4. Testemunhos	39
2.5. Avisos, Recebimento da Palavra, Leitura da Bíblia e Discurso do Ancião	44
2.6. Agradecimento final	49
2.7. Saudação final e "ósculo santo"	49
CAPÍTULO II: A RITUALIZAÇÃO DO DISCURSO DO FIEL EM TESTEMU- NHO	51
1. O DISCURSO DO FIEL NA SEQUÊNCIA LÓGICO-TEMPORAL DO CULTO	53
2. OS ESPAÇOS PRÓPRIOS PARA A EVANGELIZAÇÃO	54
2.1. O contato dialogal	55
2.2. O templo como lugar da evangelização	59
3. O FIEL E AS EXIGÊNCIAS PARA O TESTEMUNHO	60
3.1. A oposição entre o divino e o temporal na linguagem: um passo para a constituição da formação discursiva	

da CCB	60
3.2. Traço da formação discursiva: verdade como engajamento.....	62
3.3. A complementaridade de expectativas entre fiéis e ancião.....	66
3.4. A ascensão na hierarquia e o estatuto próprio congregado.....	67
3.5. O compromisso de fé e o jogo de representações que lhe corresponde.....	70
4. A ESTRUTURA RITUALIZADA DO DISCURSO DO FIEL EM TESTEMUNHO.....	72
4.1. Saudação: a sua função fática.....	74
4.2. Introdução:	
(A) "Alevantar-se na presença de Deus", um ato de fé e de linguagem.....	76
(B) Presença de Deus e mediação	85
(C) Um aspecto da mediação: a hierarquia.....	88
4.3. Narração do Benefício: privação, exemplaridade e verossimilhança no "aqui e agora".....	90
4.4. Conclusão: agradecimentos a Deus e seus efeitos de generalização.....	102
4.5. Saudação final: função fática, incitativa e metalinguística.....	107
5. O DISCURSO DO FIEL EM TESTEMUNHO: ASPECTOS INSTITUCIONAIS E MARCAS DE LINGUAGEM.....	108
5.1. Uma definição do ponto de vista institucional.....	109
5.2. Uma definição do ponto de vista linguístico.....	116
CAPÍTULO III: A RITUALIZAÇÃO DO DISCURSO DO ANCIÃO.....	120
1. REPRESENTAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO.....	121

2. O DISCURSO DO ANCIÃO NA SEQUÊNCIA LÓGICO-TEMPORAL DO CULTO	124
3. EXIGÊNCIAS E EXPECTATIVAS E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO DISCURSO DO ANCIÃO.....	126
3.1. Expectativas do auditório:.....	127
(A) Definição do auditório.....	127
(B) Formas de inclusão do auditório e tendências à não reversibilidade.....	128
(C) O auditório e a estrutura ritualizada do discurso do ancião.....	137
3.2. Expectativas da hierarquia: a doutrina e a produtividade.....	139
3.3. Expectativas do orador: a sustentação do "status".	140
3.4. A "vontade divina": as "manifestações de Deus" como prova da singularidade do ancião.....	141
4. A ESTRUTURA RITUALIZADA DO DISCURSO DO ANCIÃO.....	144
4.1. O papel da hierarquia.....	144
4.2. A Bíblia e seu intérprete legítimo: articulação entre o processo parafrástico e o processo polissêmico na constituição do sentido.....	145
4.3. O recebimento da palavra.....	148
4.4. O ato da leitura da Bíblia.....	150
4.5. O discurso propriamente dito: sua estrutura quanto ao tipo de referência ao texto lido.....	153
(A) Introdução (do texto): Momento mais didático do discurso.....	154
(B) Desenvolvimento (do texto):.....	157
(a) A situação de discurso como instanciadora do discurso do ancião.....	157
(b) A re-utilização dos testemunhos e suas consequências.....	163

(C) Conclusão (do texto): A reafirmação do discurso como procedência divina.....	167
5. O PAPEL ESTRUTURANTE DA BÍBLIA E DO AUDITÓRIO NA RITUALIZAÇÃO DO DISCURSO DO ANCIÃO.....	168
CAPÍTULO IV: A COMPLEMENTARIDADE DOS DISCURSOS.....	173
1. TROCAS A NÍVEL LEXICAL: O COMÉRCIO DE EXPRESSÕES.....	174
2. TROCAS A NÍVEL DOS ATOS VERBAIS: OS ESTATUTOS JURÍDICOS DE FIEL E DE ANCIÃO NA CCB.....	176
3. TROCAS A NÍVEL DA RITUALIZAÇÃO: A VALIDAÇÃO DOS DISCURSOS E A ESTRUTURA.....	178
CONCLUSÃO.....	181
(a) Tudo é sagrado.....	183
(b) Dois discursos: um diálogo.....	186
(c) A onipotência do silêncio de Deus.....	191
NOTAS.....	203
BIBLIOGRAFIA.....	205

INTRODUÇÃO

1. UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

A evasão rural em busca de melhores condições de vida pode ser vista como um dos fatores que tem contribuído para aumentar a população urbana.

Constrói-se ou aluga-se o barraco sonhando-se com a futura casa popular, e esse estágio supostamente provisório torna-se a senha para a ascensão econômica e social.

O tempo passa, e as mazelas da vida se repetem. O homem cansa.

As procissões e as romarias se acabaram. As imagens caolhas dos santos já não possuem a mesma força sob a fala "desses padres novos". Alguma fé persiste. O vizinho comenta sobre o sucesso financeiro de um irmão em Cristo. O homem escuta. As coisas parecem estar sendo ditas de outra maneira.

É preciso orar e respeitar a vontade de Deus. Tudo provém da onipotência e bondade divinas. Cabe a cada um aprimorar seus dons e contentar-se com o que recebe em troca. O filho do pedreiro aposentado estudou e já é doutor, e continua fiel ao saber do pai e, quem sabe, ao medo impregnado já na memória infantil. Lamúrias de cultos da infância sentirá ressurgir ao "cair em pecado" e, embora não se confesse, privar-se-á e premiará a igreja em paga da redenção. Provará a Deus que ainda tem fé.

Em pouco tempo a vida do migrante muda. Já na maneira de falar se reconhece o novo homem. Pregador e platéia comerciam expressões. As falas se assemelham. A saudação na "Paz de Deus" é a autenticação do código instituído.

Ao mesmo tempo, em outras partes da cidade ou mesmo longe dela, outros pregadores e outros fiéis se debatem no trânsito de palavras e idéias.

Poderá a nova linguagem modificar a própria história do crente? Que poderes caberão a ela? Devolverá ela a certeza do outro, perdida nas últimas tralhas que restaram da mudança? E a linguagem que ficou? Com quem ficou?

Muitas dessas idéias (e dúvidas) já estavam presentes em nosso projeto de mestrado de 1981. Elas começaram a surgir depois de uma visita casual a um bairro periférico de Campinas. Era um domingo, e algumas pessoas dirigiam-se em grupos a sua igreja. Eram grupos bem caracterizados e seria impossível errar na previsão de sua direção.

Mulheres de cabelos longos, às vezes trançados, às vezes soltos, mas sempre em conjunção perfeita com vestidos de talhe recatado, de comprimento até o joelho e com as indefectíveis sandálias de couro de meio salto. É claro que o tempo passaria, e as sandálias de plástico atingiriam tardiamente as gerações mais moças, estas também alinhadas segundo o modelo materno, portando invariavelmente uma bolsinha a tiracolo, onde - descobri mais tarde - carregavam o véu, o hinário e a Bíblia. Os homens, de aparência séria, barbeados e com cabelos curtos, vestindo paletó ou carregando-o no braço, seguiam a mesma direção, evitando gestos largos e ostentando à mão seu hinário e sua Bíblia de capas escuras.

Estava claro naquele momento que o grupo não se definia apenas pela direção que seguia. Estavam caracterizados por uma indumentária e um comportamento comuns que remetiam a uma marca social mais ampla, delimitando um espaço social próprio e destacando-os no conjunto da sociedade. Acrescente-se ainda que já contávamos com algumas informações a respeito de seus padrões de socialização, que incluem um sistema de ajuda mútua entre os membros do grupo - até então denominados *crentes*, indis-

tintamente.

Esses fatos despertaram-nos o interesse pelo modo como es se grupo estaria definido lingüisticamente e pelas conseqüências advindas dessa definição. Basicamente essas serão nossas preocupações.

Nosso próximo passo será o de estabelecermos, nós também, um "código" prévio ao desenvolvimento deste trabalho. Para tanto, passemos a algumas observações sobre o Pentecostalismo, em geral, e sobre a Congregação Cristã no Brasil, em particular.

2. UM PRIMEIRO RECORTE NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO: O PENTECOSTALISMO

Igrejas pentecostais são aquelas popularmente conhecidas como "igrejas de crentes". "Pentecostal" é um adjetivo que se refere a "Pentecostes", que, por sua vez, é o nome da "festa católica celebrada 50 dias depois da Páscoa em comemoração da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos" (NDLP, 1a. edição).

Se tomarmos como fonte de informação a reportagem "O avanço dos crentes", publicada pela Revista Veja (nº 683, de 07/10/81, p. 56), encontraremos uma referência também na mesma direção explicando que os pentecostais devem "seu nome ao dia de Pentecostes, quando o Espírito Santo teria aparecido aos apóstolos na forma de línguas de fogo".

Quando vulgarmente se menciona o pentecostalismo, é comum caracterizá-lo como um conjunto de seitas fanáticas, cujos seguidores são aqueles inoportunos visitantes que levam horas no intuito de convencer as pessoas a aceitarem a sua religião como a verdadeira. Mas as opiniões que o pentecostalismo suscita são as mais variadas e até mesmo contraditórias.

Entre os católicos, é comum reconhecer-se que os crentes são assíduos leitores da Bíblia, fato que, no entanto, não os livra de serem marginalizados como fanáticos, nem por católicos, nem por outros protestantes. Por sua vez, fica mais clara nestes últimos a acusação de que os pentecostalistas são "legalistas", pois, segundo sua opinião, nem dirigentes, nem seguidores possuem "conhecimento da verdade bíblica". É o que afirma (o missionário presbiteriano William R. Read (1967), ao relatar sua experiência missionária no Brasil, na década de 1960. Este autor diz ainda: "Eles empregam algumas fórmulas estranhas sobre batismo, oração, dons espirituais e outras doutrinas essenciais. Seu zelo é notável, mas *falta-lhes orientação doutrinária sólida*"¹. E continua, utilizando-se agora das palavras dos próprios seguidores: "Afinal, dizem, o Espírito Santo colocará em nossa boca as palavras certas nos momentos certos. Não há necessidade de preparar-se, de estudar e de aprender. Foi por um excesso de preparo humano que outras igrejas erraram no passado" (op.cit., p. 40).

Em consequência de sua marginalização pelas igrejas maiores e da estigmatização geral a que estão submetidos, fica para o leigo desatento a idéia de que há no Pentecostalismo um caráter estranho a toda fé cristã.

Passando agora para uma definição de caráter mais científico, vejamos a abordagem feita por Novaes (1980). Ao contrário do que um leigo poderia imaginar, a autora nos mostra que a especialidade do pentecostalismo reside: "...na maior ênfase em certos aspectos da doutrina cristã, a saber: a crença na atuação do Espírito Santo sobre os fiéis contemporâneos, a busca de santificação através do desprezo à sabedoria humana e aos valores do mundo e a espera da segunda vinda de Cristo, quando os

crentes serão resgatados e os não crentes condenados"² (op.cit., p. 67).

Essa especialidade é vista de maneira diferente pelo missionário presbiteriano William R. Read (op. cit., p. 10) e, segundo sua opinião, ela reside no fato de que "*os pentecostais dedicam-se quase totalmente ao estabelecimento de igrejas. Qual quer 'vida' advinda para seus membros é devida à redenção, que se baseia na crença em Cristo, e não em civilização, que tenha por base educação da igreja ou missionária. Eles não se sentem impelidos a 'civilizar' ou a apresentar uma imagem favorável dos Estados Unidos*"³.

Essa suposta liberdade de ação dos pentecostais tem suscitado dos missionários americanos afirmações como esta, que o mesmo autor cita: "Alguns denominaram-nas como autêntica igreja indígena (contrapondo-se às igrejas 'indigenizadas'), observando que, tendo surgido poucas desavenças entre elas e os órgãos de auxílio externo, elas adaptaram-se ao país, de um modo surpreendente" (op. cit., p. 11).

A classificação de denominações diferentes (Congregação Cristã no Brasil, Assembléia de Deus, O Brasil para Cristo, etc.) como PENTECOSTAIS deve-se, segundo Novaes, a um "núcleo doutrinário comum". De acordo com esta autora, há no Brasil "... , pelo menos, uma centena de denominações. Cada denominação possui seu histórico particular, é um movimento religioso particular e se organiza independentemente. As denominações têm, via de regra, uma organização que subordina as congregações às igrejas, as igrejas às igrejas-mãe e estas aos ministérios. Porém, cada organização local tem autonomia para se organizar em termos de atuação religiosa e formação de líderes, e deve alcançar autonomia financeira" (op. cit., p. 67).

Quanto à relação entre o protestantismo tradicional e o pentecostalismo, e quanto à unidade deste último, esclareçamos-nos mais uma vez com Novaes: "... enquanto movimento religioso iniciado nos Estados Unidos, no início do século XX, se desenvolveu fora do protestantismo tradicional que lhe deu origem e não resultou em uma única instituição que se encarregasse de promover sua unidade. Há centenas de denominações pentecostais espalhadas pela América Latina e a liderança das milhares de igrejas e congregações que as compõem estão, via de regra, entregues a funcionários religiosos que não recebem educação religiosa formal. Além disso, há o princípio da autonomia local de cada núcleo em termos financeiros organizacionais. Ora, se no interior do próprio catolicismo - religião oficial - apesar da qualificação homogênea do seu corpo eclesiástico, existem diversas sub-religiões que correspondem aos diferentes grupos que formam a massa de fiéis, o que dizer do "pentecostalismo" que nem ao menos conta com instrumentos e mecanismos que promovam sua unidade aparente? (op. cit., pp. 68-9).

Já não é tão recente, dentro das Igrejas Protestantes tradicionais - presbiteriana, batista, metodista, episcopal, congregacional, luterana - a discussão sobre o rápido crescimento das igrejas pentecostais. Exemplo disso é a citação feita por Read (op. cit., p. 217) do estudo de J. Merle Davis, efetuado no Brasil, Argentina e Uruguai em 1942: "A Igreja Evangélica cresce, provavelmente mais depressa no Brasil do que em qualquer outro país do mundo".

No entanto, houve por parte dos missionários evangélicos uma falha na interpretação da palavra "Evangélica" aí empregada. Os protestantes tradicionais entenderam-na como referindo-se às igrejas evangélicas tradicionais, não se dando conta de que as

estatísticas incluíam as igrejas pentecostais.

"O crescimento metodista, batista, presbiteriano tinha sido bom, mas isto também acontecia em outros países. (...) Somente aliando as igrejas pentecostais às tradicionais, poder-se-ia verdadeiramente alegar que 'a Igreja Evangélica no Brasil' vinha a ser a igreja de mais rápido crescimento no mundo" (Read, *ibid.*, comentando o erro de seus correligionários).

Segundo o bispo pentecostal Robert Mc Alister, fundador no Rio de Janeiro da Igreja Pentecostal da Nova Vida no ano de 1960, o "Pentecostalismo Moderno" de nosso século opõe-se aos "movimentos de renovação carismática" de séculos passados. Dentro do "Pentecostalismo Moderno" em nosso País, o mesmo autor classifica:

(a) o "*Pentecostalismo Clássico*" - representado pelas primeiras igrejas pentecostais que se estabeleceram no Brasil, como a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, e suas dissidentes como o "Brasil para Cristo" (fundada por um brasileiro, com raízes na Assembléia de Deus) e centenas de outras igrejas pentecostais;

(b) o "*Neopentecostalismo no Brasil*" - caracterizado pelos movimentos de "Renovação" dentro das igrejas evangélicas tradicionais como a Batista, a Metodista e a Episcopal; e

(c) os "*Católicos Pentecostais*" - que, "começando de várias raízes e em nível ministerial" (o autor cita vários padres destacando-se nesse movimento), caracterizam, desde o início de 1969, o movimento de renovação carismática na Igreja Católica Romana no Brasil.

Portanto, de acordo com Mc Alister, temos no Brasil três linhas de Pentecostalismo: a clássica, a evangélica e a católica (1977, pp. 26-9).

Essa classificação vem de encontro a constatações mais recentes, veiculadas pela grande imprensa brasileira. Informações sobre o aspecto do crescimento pentecostal realmente dão conta de que "o sucesso alcançado pelo modelo de evangelização pentecostal é tão evidente que já começa a influenciar algumas igrejas batistas e presbiterianas - e mesmo a Igreja Católica. Neste último caso, o modelo crente influencia sobretudo o Movimento de Renovação Carismática, surgido no começo da década de 60 na Universidade Católica de Notre Dame, nos Estados Unidos. Os 'carismáticos', ou 'Pentecostais católicos' pregam 'a renovação do uso dos carismas do Espírito Santo'. Ao menos por enquanto, a hierarquia católica não os condenou. Os carismáticos começam a atuar em Campinas, São Paulo, sob a liderança do jesuíta Harold Rahm. Essa influência do pentecostalismo sobre outras religiões é ainda incipiente. Mas configura mais um indicador da força de uma igreja que, somadas todas as seitas nela incluídas, só é menor que a católica - e promete continuar crescendo" (Revista Veja, nº 683, de 07/10/81, p. 64).

3. UM SEGUNDO RECORTE NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO: O "PENTECOSTALISMO CLÁSSICO" DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

A delimitação do objeto de pesquisa em meio a tantas fontes de material foi o primeiro problema a enfrentarmos. Afinal, os "crentes" eram muitos e apenas pareciam iguais.

Daí a optarmos pelos pentecostelistas da Congregação Cristã no Brasil, houve apenas o trabalho de constatar que nela a

evangelização, portanto o ato cujo material lingüístico nos interessava, é feita exclusivamente no contato dialogal ou dentro dos templos. Outros pentecostalistas fazem a evangelização nos mais diversos locais e por meio de diferentes canais, seja no templo, na conversa informal, nos logradouros públicos, pela comunicação impressa, pelo rádio ou TV.

Em nossa busca de material escrito sobre a Congregação Cristã no Brasil em livrarias evangélicas, uma balconista, cabelos em trança, denotando sua filiação pentecostal, alertou-nos sobre a dificuldade de se conseguir qualquer material e, talvez não entendendo bem nosso interesse, concluiu: "Congregação Cristã? O senhor vai pirar!..."

Contrariamente ao que supunha nossa informante pareceu-nos mais fácil controlar as variáveis dos discursos na CCB⁴, justamente por eles estarem circunscritos a um espaço melhor definido e, de certa forma, fechado.

Entre os fiéis, a explicação que se obtém sobre o nome da igreja é a seguinte: Congregação (= união) Cristã (= em Cristo) no Brasil (=porque há em outras partes do mundo).

Sua origem data de 1909, quando duas pessoas de ascendência italiana saíram de Chicago e rumaram para a Argentina, lugar que - acreditavam - o Senhor lhes havia indicado. A 08 de março de 1910, novamente acreditando ser indicação do Espírito Santo, chegaram a São Paulo. Conheceram, então, um imigrante italiano, radicado em Santo Antonio da Platina (Paraná). Logo depois, um dos missionários voltou à Argentina e o outro, Louis Francescon, dirigiu-se à Santo Antonio da Platina para visitar o novo conhecido. Nesse lugar, e ainda em 1910 deu-se a origem dessa igreja no Brasil. (Os dados acima foram extraídos do trabalho de William R. Read (op.cit.), e pudemos observar uma con-

vergência de informações orais colhidas nos próprios templos da Congregação Cristã no Brasil. Já os dados que se seguem baseiam-se exclusivamente no trabalho do missionário presbiteriano).

De volta a São Paulo, em junho do mesmo ano, Francescon hospedou-se no Brás - na época colônia italiana dentro de São Paulo - e veio a ter oportunidade de pregar em uma igreja presbiteriana existente no bairro. Sua pregação - feita em italiano - gerou uma cisão naquela igreja. Os novos membros da Congregação Cristã no Brasil acreditavam que o Senhor enviara Francescon à Igreja Presbiteriana para corrigir os erros cometidos e para espalhar a mensagem cristã.

Podemos observar, portanto, que, desde os primórdios da Congregação, o aspecto lingüístico desempenhou uma função primordial na auto-identificação do grupo.

Seria a imigração um dos fatores determinantes para o sólido estabelecimento dessa igreja no Brasil? Segundo Novaes, os aspectos normalmente relacionados à expansão do pentecostalismo têm sido "os processos de industrialização, migração e urbanização", ou seja, sua expansão tem sido relacionada a "um modelo de mudança social na América Latina". A filiação religiosa constituiria neste contexto "uma forma de substituir redes de contato primário e apoio existente na 'sociedade tradicional' e de se adaptarem à 'sociedade moderna'". Acrescenta ainda a autora que, mais recentemente, o pentecostalismo passou a ser relacionado com o capitalismo dominante. Sob este último ponto de vista, o pentecostalismo seria "a expressão mais típica do capitalismo", o que pressuporia que "a prática de seus adeptos" convergisse "para a continuidade da dominação na sociedade..." (op. cit., p. 68). Embora o debate entre os sociólogos seja dos mais interessantes, voltemos às informações gerais sobre a Congrega-

ção Cristã no Brasil.

Dados de 1981, publicados pela Revista Veja, já citada, informam-nos que "as mais importantes seitas pentecostais no Brasil são: Assembléia de Deus (2,5 milhões de fiéis), o Brasil para Cristo (1 milhão), Congregação Cristã no Brasil (900.000) e Igreja do Evangelho Quadrangular (500.000)" e que a mais antiga em nosso país é a Congregação Cristã no Brasil.

Nem todas as seitas pentecostais do país estão catalogadas. O mesmo número da Revista nos dá um total de 37 (trinta e sete), mas se considerarmos o aumento diário de novas tendas nas grandes cidades, será difícil prever o número exato de seitas, uma vez que há numerosas cisões nas seitas já estabelecidas.

A Congregação Cristã no Brasil, segundo informações colhidas na igreja central em São Paulo, além de não depender de fundos provenientes do exterior, não se mantém financeiramente por meio de dízimo, comum em outras denominações. As doações são voluntárias e destinadas "à construção de prédios para acomodar a irmandade, para financiar viagens e despesas de manutenção" (palavras de um ancião). Os funcionários não são remunerados, os anciãos não recebem nada por suas pregações e as ofertas são anônimas. O fiel entrega o dinheiro dobrado para a pessoa responsável e indica, nessa hora, a finalidade para a qual deverá ser destinado. O responsável separa as quantias segundo a finalidade, colocando em bolsos diferentes. Essas quantias são entregues por ocasião dos cultos.

Todas as informações acima conferem com a descrição feita por Read, referente à Congregação na década de 1960. Quanto à ajuda externa, este autor acrescenta: "Essa Igreja nova jamais recebeu auxílio financeiro dos Estados Unidos. Pelo contrário, prestou auxílio a uma igreja irmã em Chicago, Illinois, fazendo

doação de cerca de 25.000 dólares" (op. cit., p. 36).

No que se refere ao crescimento da Congregação, um ancião nos informou como se dá o estabelecimento de um novo ponto de encontro. Um fiel muda-se para um bairro distante, onde não há templo. Como ficaria difícil a locomoção para freqüentar o culto, então esse fiel convida pessoas vizinhas para reunirem-se em sua casa a fim de orarem, cantarem hinos. Estabelecido um grupo regular de freqüentadores, comunica-se ao Ministério o número aproximado de pessoas e o lugar em que se reúnem, tornando-se, então, reconhecida a nova igreja. Com o aumento de fiéis, aluga-se uma casa ou inicia-se a construção de um novo templo, construção essa paga semanalmente pela contribuição espontânea da irmandade. Os trabalhos braçais são feitos em finais de semana e em feriados.

Quanto a sua organização administrativa, comecemos por esclarecer a composição do que se chama Ministério.

Ministério é o conjunto de pessoas que se reúnem para dar as diretrizes a serem seguidas pela Congregação Cristã no Brasil. Essas pessoas ocupam posição de direção em suas igrejas, desempenhando as funções de ancião, cooperador ou diácono, vistos todos os três como presbíteros (responsáveis diretos pela comunidade e, ao mesmo tempo, chefes da comunidade). A exigência fundamental para galgar esses postos é, segundo os seguidores, a adequação aos parâmetros de boa conduta estabelecidos pela doutrina.

ANCIÃO é a função mais elevada. Corresponderia ao pastor das igrejas protestantes tradicionais. Segundo declaração colhida na igreja central de São Paulo, para tornar-se ancião é preciso que o fiel (sempre do sexo masculino) tenha boa conduta, experiência, maturidade, possua o dom da palavra e tenha conheci-

mento da Palavra (da Bíblia). O Ministério se reúne e esse fiel participa da reunião de oração, sem saber que está sendo avaliado. "Se o Espírito Santo se manifestar, ele é reconhecido como ancião; se não for reconhecido, o fiel não fica nem sabendo" - explicou-nos o ancião entrevistado. Cabe ao ancião presidir o culto, pregar a Palavra de Deus, fazer unção, ministrar o sacramento do batismo e da santa ceia (comunhão). Devem também vigiar o rebanho, tentando impedir a entrada de qualquer elemento que possa vir a ser um agente perturbador.

COOPERADOR é o nome da segunda função mais elevada. Em igrejas novas pode ter sob sua responsabilidade uma comunidade de fiéis. Na ausência do ancião, pode também substituí-lo, com exceção de duas funções específicas do ancião: a de ministrar o batismo e a santa ceia.

DIÁCONO é a terceira função mais elevada. É menos comum ao diácono as atividades internas, como presidir cultos, pregar a Palavra, embora possa desempenhá-las também. O específico de sua função é o trabalho com a irmandade, a sua penetração junto a ela, suas visitas aos fiéis doentes e a unção dos mesmos com óleo santo. O trabalho assistencial dos diáconos é muito intenso, havendo mesmo um Fundo dos Diáconos, criado pela doação espontânea dos fiéis, que é distribuído entre os membros que estejam em real necessidade.

A hierarquia aqui descrita tem sentido apenas para o observador, uma vez que, do ponto de vista doutrinário, ela é atenuada pela crença nos dons. Segundo a doutrina, cada um dos fiéis desempenha uma função e deve fazê-lo de acordo com os dons recebidos de Deus.

Read, ao descrever as normas administrativas da Congregação Cristã no Brasil, fornece-nos uma idéia mais clara do funcio

namento dessa igreja:

Cada região urbana estabelece "... comissões de nove homens, nos lugares em que haja um número suficiente de membros, funcionários e construções de igrejas para gerirem e administrarem eficientemente. Isso parece favorecer procedimentos administrativos suficientemente flexíveis em relação ao crescimento da Igreja".

"Cada comissão de nove homens é composta de anciãos, que já possuem muitos anos de experiência no ministério e na administração da Congregação. Na reunião anual, que se realiza na Igreja-Mãe, seleciona-se, entre os membros da Comissão, um presidente, juntamente com um secretário e um tesoureiro. (...) Cada comissão encarrega-se de toda a administração das igrejas sob sua jurisdição, incluindo finanças, construções e ministério pastoral não-remunerado, com exceção da escolha e ordenação de novos anciãos, o que se processa na Assembléia Anual".

"Todos os anos, na época da Páscoa, os anciãos, cooperadores, diáconos e o maior número possível de membros vêm de lugares diversos e distantes para a Assembléia Anual da Igreja-Mãe⁵. Esse é o ponto alto do ano da Igreja. É para todos uma época de renovação e encorajamento espiritual, pois toda a igreja reúne-se para rever o ano, que passou, e planejar o seguinte".

"É durante essa reunião que a Igreja espera a intervenção do Espírito Santo para ver quais os que serão designados como anciãos, cooperadores e diáconos para aquele ano" (op. cit., pp. 37-8).

Portanto, todos os anciãos e demais funcionários assumem as suas funções de acordo com o que acreditam ser "a revelação do Espírito Santo à Igreja". Dessa forma a questão da hierarquia passa para um outro plano, o divino, resultando em afirmações

como a de que "não há hierarquia na Congregação" (Read, op. cit. p. 381). No plano humano, essa questão toma um caráter moral, significa o respeito e o reconhecimento aos seguidores de reconhecida boa conduta. É o que se pode depreender de uma outra afirmação do próprio Read quando reconhece que há certos privilégios na Congregação, pois "cercam-se de respeito os anciãos, que estão a serviço há mais tempo" (ibid.). A um dos mais antigos cabe, inclusive, a presidência da assembléia anual.

Quanto à comunicação entre as igrejas da Congregação, ela se dá de uma maneira muito eficaz. As visitas a outras irmandades são freqüentes e há, como dissemos, uma contribuição em dinheiro específica para financiar as viagens dos anciãos.

O viajante comum também não correrá o risco de não localizar a Congregação local, pois cada fiel conta com um manual chamado *Nomenclatura de endereços e informações estatísticas*. É uma publicação anual e sua função é justamente a de permitir a fácil e rápida localização de cada igreja da Congregação Cristã em todo o país.

Esse manual contém a relação das cidades em ordem alfabética com os endereços das casas e salas de oração oficializadas da Congregação Cristã no Brasil, trazendo os nomes dos anciãos, cooperadores ou diáconos responsáveis, e constando ainda código de endereçamento postal e horário dos cultos.

Convém observar que, apesar da tentativa de organização formal rígida desse manual de endereços, escapa um critério de importância que norteia essa organização. Por exemplo, na edição de 1980 os estados estão alinhados em ordem alfabética e, salvo o do Amazonas e Maranhão, cujas capitais encabeçam suas listas, somente São Paulo e Rio de Janeiro começam por suas capitais, seguidas dos "arredores das capitais" e interior. Esse

sub-critério mostra portanto, que o interesse dos congregados se dirige aos grandes centros.

No caso de São Paulo (Capital) fica claro que o maior número de fiéis impõe a preferência na ordem, pois inclusive abre o manual. Segundo estatísticas de 1979, publicadas no próprio manual, o número de templos da Grande São Paulo (362) só era sobrepujado pelo número de templos nos estados (incluindo capital e interior) de Minas Gerais (670) e Paraná (1.012), além do próprio interior paulista (com 1.552). À primeira vista, parece ser um dado importante na explicação da grande concentração de templos no Estado do Paraná, o fato de que a Congregação Cristã se instalou pela primeira vez naquele estado, sendo, em 1979, o segundo em número de casas de oração - o primeiro era São Paulo.

Ao contrário da facilidade de se obter a *Nomenclatura de endereços*, os dirigentes da igreja reservam-se o direito de não divulgar certos princípios doutrinários, ao menos em situação de entrevista. Ao perguntarmos em que consistia a Santa Ceia na Congregação Cristã no Brasil, obtivemos a seguinte resposta de um ancião: "Evangelho de São Mateus, Capítulo 26 - Última páscoa e primeira santa ceia". Evidentemente, a interpretação dada a esse capítulo pela Congregação era o que nos interessava.

São muitas as situações em que os congregados se escudam na Bíblia. Um caso especial, não relacionado diretamente com o que está nas Escrituras, é o do Hinário. A preocupação com o hinário é muito grande, pois, segundo informações obtidas nos templos, ele só pode ser vendido a pessoas batizadas. A justificativa para essa atitude é a da fuga de charlatães, que roubam os hinos para empregar em outras denominações ou mesmo para criar suas próprias. As igrejas pentecostais utilizam-se de vários hi

nários que podem ser adquiridos por quaisquer pessoas. Segundo Read, há "mais de vinte diferentes tipos de hinários pentecostais, em Português" (op. cit., p. 172). No entanto, aquele utilizado pela Congregação Cristã no Brasil "Hinos de Louvores e Súplicas a Deus" é de "uso exclusivo dessa denominação" (op.cit., p. 23). É interessante notar que essa exclusividade é antiga. Segundo o mesmo autor, o primeiro hinário da Congregação era em italiano. Na sua terceira edição, datada de 1935, uma parte dos hinos aparecia em italiano, outra parte em português. Somente a partir da quarta edição, impressa em 1943, passou-se a empregar o português. Há hinos especiais para infância e juventude e também hinos especiais para abertura, para batismo, santa ceia e ofício fúnebre. Ainda segundo Read, em grande parte a música pertence a canções evangélicas cantadas nos Estados Unidos e as letras são traduções, mas salientando a mensagem, missão e práticas da Congregação (op.cit., p. 24).

Dada a dificuldade de acesso ao hinário, não nos foi possível analisá-lo.

Depois desta seleção de informações preliminares, passaremos a uma rápida descrição do corpus.

4. A CONSTITUIÇÃO DO CORPUS

O contato com um ancião da CCB era indispensável para saber dos locais, horários e formas de funcionamento dos cultos.

Nesse primeiro contato, em que não faltaram apelos à conversão, tomamos ciência da possibilidade de gravarmos as falas sem problemas de sanções por parte dos membros ou da organização da igreja, obtendo, inclusive, o manual *Nomenclatura de endereços e informações estatísticas*, como forma de facilitar a localização

dos templos e o horário dos cultos.

Embora sabendo da possibilidade de gravarmos as falas em aberto, optamos por uma forma menos ostensiva. Segundo os critérios de pesquisa de campo em Sociolinguística, os registros mais informais são conseguidos em função de diversos fatores, como o envolvimento do informante com o assunto tratado, a discrição do pesquisador no uso de aparelhos de registro e a própria interação informante/pesquisador. É óbvio que os informantes, no caso dos cultos, estão muito envolvidos com o assunto tratado, mas não ficava resolvido o problema da intromissão de um estranho, de gravador em punho, num momento que, para a irmandade, era de ligação espiritual com a divindade.

Optamos, então, pela gravação das falas de uma forma em que o gravador não aparecesse. Restava somente a variável "pesquisador", a nosso ver a menos problemática, pois desprovido desse caráter, marcado pelo gravador, a própria situação nos enquadraria como um visitante, e, portanto, como um fiel em potencial.

As gravações foram feitas no período de janeiro de 1981 a março de 1982, num total de aproximadamente cinco horas de gravação.

Foram registradas tanto as falas dos anciãos como as falas dos fiéis em testemunho, pois desde logo as duas se mostraram em relação de complementaridade.

Houve uma série de dificuldades no trabalho de registro, com muitas fitas ficando prejudicadas, havendo partes inaudíveis em meio às falas. Esse problema se deveu a várias razões, como a deficiência de qualidade de som em alguns templos, as modulações exageradas dos anciãos ao aumentar ou diminuir o volume de voz e o constante abaixamento do volume de voz dos fiéis em tes

temunho. Em muitos cultos, não foi possível ouvir os testemunhos dos fiéis, que falavam de cabeça baixa, muito rapidamente e num volume de voz impossível de se ouvir mesmo em presença, quanto mais de serem detectados em gravação, onde os elementos contextuais, como por exemplo, gestos e expressões faciais, estão ausentes.

Dessa forma, foram gravadas e transcritas as falas de dez cultos de nove diferentes templos situados em bairros da cidade de Campinas. Os templos visitados localizam-se nos seguintes bairros: Bonfim (considerado como o templo do centro da cidade), Parque Industrial, Taquaral, Jardim Carlos Gomes, Vila Boa Vista, Jardim São Vicente, Parque Brasília, Vila Esmeraldina e Jardim Aurélia. Das gravações feitas, constarão como material para análise dez falas de anciãos e vinte e nove falas de fiéis em testemunho.

Diante da concepção de linguagem subjacente a este trabalho e do método de análise, constarão como elementos constitutivos do corpus dados referentes à situação, tais como, gestos, expressões e elementos do ritual a serem descritos e considerados juntamente com as falas gravadas.

Um último fator quanto à constituição do corpus é a localização dos templos. Não é nossa intenção fazer uma análise redutora que encare a atuação da CCB do ponto de vista da dicotomia centro/periferia, pois pudemos observar a grande movimentação de fiéis pelos templos, caracterizada lingüisticamente pelo envio de saudações de uma congregação a outra. No entanto, apenas como mais um dado a ser considerado, do ponto de vista geográfico, cinco dos templos visitados localizam-se em bairros próximos ao centro. Os demais estão localizados em pontos distantes do centro, caracterizando, assim, periferia geográfica. Do pon

to de vista sócio-econômico, apenas quatro dentre os cinco mais centrais podem ser classificados como bairros não-periféricos, os restantes caracterizam-se como periferia social.

5. PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

Adotaremos a metodologia da Análise do Discurso para o trabalho de análise dos dados.

Todo o trabalho analítico estará pressupondo a noção de discurso, entendido como funcionamento da linguagem (Orlandi, 1983, p. 107), isto é, um conjunto de práticas que, produzidas em determinada situação, por determinados protagonistas, acerca de um objeto, estabelecem uma interação lingüística que resulta em particulares efeitos de sentido, próprios para aquela situação particular de linguagem.

Como unidade significativa que envolve elementos da situação (Orlandi, op. cit., pp. 106-107), a noção de texto será o ponto de referência para a análise. Texto será, portanto, a unidade de análise, sendo sua construção resultado da articulação entre cada marca lingüística com as outras e com o todo, referido este à situação.

Na prática, trabalharemos com dois tipos de textos, os obtidos dos testemunhos dos *fiéis* e os obtidos dos sermões dos *anciãos*, ambos produzidos durante o culto.

Assim sendo, partiremos de formas lingüísticas que marcam o discurso religioso da CCB nessas suas duas manifestações: a dos fiéis e a dos anciãos.

As formas lingüísticas que salientaremos na caracterização desse discurso, ou seja, as MARCAS FORMAIS desse discurso que selecionamos como representativas são formas relevantes de ad-

verbialização, a adjetivação, alguns substantivos e verbos, as marcas da enunciação e certos atos de fala. O critério na escolha dessas marcas é o da recorrência de seu uso nesses discursos e a inter-relação que elas mantêm entre si e com o todo.

Por estarmos tratando de um tipo até certo ponto especial de discurso, em que o conjunto de práticas consagradas pelo uso e por normas se deseja regido por um caráter transcendental, é-nos indispensável a descrição da forma ritualística do culto e dos discursos.

Entendemos por ritualização do culto e dos discursos a produção de um efeito místico inscrito na própria ordenação de suas partes, na maioria das vezes, estereotipada. Não pretendemos, portanto, ver a ritualização como uma simples estrutura formal a ser seguida. Pretendemos encará-la, isso sim, como fato constitutivo do texto.

Passemos a uma maior especificação do estatuto da ritualização no discurso religioso em geral e no da CCB em particular.

A ritualização pode ser vista como uma padronização de dizeres presente mesmo na linguagem diária. Quando assim a colocamos, gostaríamos de ser entendidos no esforço de enfatizar o que há de mais fundamental na linguagem, entendendo esta última como "modo de ação" (Malinowski, 1976).

O que se passa é que a ritualização da vida social e de suas manifestações diárias faz parte de um acordo amplo, regido pelas diferentes instituições e voltado para a organização da sociedade nas suas relações internas (entre os homens) e nas suas relações com o mundo. Em outras palavras, essa ritualização, ora latente, ora expressa em padrões normativos, marcaria o complexo de valores materiais e espirituais próprio a uma cultura em determinada circunstância histórica.

Sendo assim, e considerada num contexto histórico-social, podemos recuperá-la a nível lingüístico no modo de sua manifestação. Em termos dos processos de produção de sentido, podemos colocá-la como um processo parafrástico.

Este processo, da maneira como é concebido por Orlandi (op. cit., p. 126), permite, a nosso ver, tratar a "reiteração de processos já cristalizados pelas instituições" como o que está pré-determinado e contém todas as condições essenciais à sua realização. Nesse sentido, podemos dizer que essa reiteração constitui a ritualização virtualmente presente no discurso cotidiano. Sabemos que a polissemia - processo que estabelece um contraponto com a paráfrase - é igualmente determinante, produzindo sentidos múltiplos e apontando para "o conflito entre o produto, o institucionalizado, e o que tem de se instituir" (ibid.). No entanto, para nossos objetivos, não cabe tematizá-la neste momento.

É importante lembrar que, da perspectiva em que estamos considerando a paráfrase, não se separam o histórico - cristalização - e o social - uso. Desse modo, interessa-nos ressaltar que a ritualização diária é vista como a reiteração (paráfrase) de certos modos de comportamento lingüístico em determinadas circunstâncias históricas de uso da linguagem.

Por outro lado, se na linguagem diária a ritualização faz parte de um acordo amplo, válido para toda a sociedade, no discurso religioso, ao contrário, ela se circunscreve a acordos restritos de determinados grupos sociais. Assim sendo, ao lado de outras marcas comportamentais, a ritualização, enquanto marca lingüística específica do discurso religioso, adquire uma posição dominante e se estabelece como uma *propriedade básica*, que organiza as outras marcas de linguagem em relação a si. Es-

sa sua posição dominante no funcionamento do discurso religioso o distingue do discurso cotidiano, cujos processos de constituição tem na ritualização apenas um dos componentes⁶.

Se é verdade que as diversas instituições possuem ritualizações lingüísticas específicas, cabe-nos, então, definir a especificidade da ritualização no discurso religioso.

Para tanto, passaremos da reflexão teórica acerca da produção dos sentidos, para uma tomada de posição metodológica acerca de nosso objeto de trabalho.

Inicialmente, vamos considerar como *discursos ritualizados* apenas aqueles em que a ritualização pode ser definida como *propriedade*.

O conceito de propriedade aqui utilizado é o que distingue propriedades e marcas: "a propriedade tem mais a ver com a totalidade do discurso e sua relação com a exterioridade" e "a marca diz respeito à organização do discurso" (Orlandi, op. cit., p. 232).

No caso do discurso religioso, a ritualização tem a ver por tanto, com a sua configuração em relação com o que lhe é exterior. Ou seja, as falas submetidas ao ritual lingüístico derivam do que a religião estabelece como sagrado, mantendo uma relação de exclusão com toda fala não ritualizada em direção ao sagrado. Em outras palavras, o discurso religioso se estabelece no estranhamento da linguagem cotidiana - virtualmente ritualizada pelo/para o mundano - assumindo para si a ritualização tida como legítima para o sagrado e até - como veremos - atribuída à divindade.

Para melhor definir a ritualização como propriedade do discurso religioso é necessário, pois, inscrevê-la em uma exigência fundamental desse discurso: a oposição entre o que é divino

e o que é temporal.

Assim, do ponto de vista da construção do universo do discurso religioso, esta oposição domina (ou seja, está pressuposta à) a propriedade já definida.

A relação entre o divino e o temporal define este *universo discursivo*, forjado num esforço coletivo de classificação e de organização do mundo. Contudo, ainda que o universo do discurso religioso seja construído a partir dessa necessidade que pode ser dita real, essa construção não é transparente, mas ideológica, isto é, faz parte dos "fantasmas coletivos (através dos quais) os homens tomam consciência dos conflitos reais nos quais estão engajados..."⁷ (Maldidier et alii, 1972, p. 131).

Podemos definir, então, o universo do discurso religioso como aquele em que a ritualização, enquanto propriedade constitutiva, serve à oposição entre o que é divino e o que é temporal.

Entretanto, falar em universo do discurso religioso implica em tratar do discurso religioso em geral, o que não é nosso objetivo neste trabalho. Procuraremos determinar como, entre as diversas religiões que se representam nesse universo, se estabelecem as regularidades do discurso da CCB.

O funcionamento dos discursos por meio de suas marcas formais em conjunção com suas propriedades só pode se definir como funcionamento próprio a um certo tipo de discurso quando se considera a relação que ele mantém em duas direções. Por um lado, com as condições de sua produção - os seguidores, seu espaço geográfico, seu lugar social - e, por outro lado, com um nível de adequação ideológica - o sistema de representações, através das quais os homens travam conhecimento com suas condições de existência. O papel mediador entre os funcionamentos discursi-

vos (específicos) e as formações ideológicas (gerais) é feito por formações discursivas particulares (Orlandi, op.cit., p. 132).

Neste sentido, portanto pensando em termos das várias formações discursivas, podemos redefinir, com Maingueneau (1984, p.27), o universo discursivo (em nosso caso, o religioso) como "o conjunto das formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada".

Estabelecidas as condições de aparição de um certo tipo de discurso, isto é, uma vez estabelecida uma formação discursiva, ela entrará necessariamente em concorrência com outras formações discursivas, compondo um *campo discursivo* (op.cit., p.28).

Para o nosso caso particular, definiremos como campo discursivo aquele em que se colocam em concorrência não só as várias formações discursivas das denominações pentecostais, entre as quais se inclui a CCB, como também as formações discursivas de outras religiões cristãs, sejam elas próprias ao Protestantismo ou ao Catolicismo. Como se vê, o campo discursivo pode ser uma categoria ampla e extremamente heterogênea.

Sendo assim, embora, pela noção de campo discursivo, tenhamos apontado para as relações de concorrência da formação discursiva da CCB, não teremos como preocupação central neste trabalho o estudo de nenhuma relação especial entre essa formação discursiva e qualquer outra pertencente a esse campo. Eventualmente, poderão surgir referências a esta ou àquela formação discursiva, mas o enfoque estará centrado na relação que a CCB, enquanto tida como único caminho para a "salvação", mantém com o que considera o "mundo do pecado".

No interior desse campo discursivo, portanto, interessar-nos-á somente a maneira pela qual o discurso religioso da CCB opera com a oposição central que define o universo do discurso religioso, qual seja, a oposição entre o divino e o temporal. Os

congregados, que se consideram os "escolhidos por Deus", radicalizam essa oposição no sentido de definir o universo do discurso religioso como coincidente com a sua formação discursiva. Logo, todas as igrejas concorrentes, situando-se fora do sagrado, pertencem ao "mundo do pecado" e, portanto, são colocadas no segundo termo da oposição, isto é, no plano temporal.

Mas não basta dessacralizar as práticas das igrejas concorrentes; é necessário sacralizar o mundo. Evidentemente, do ponto de vista dos congregados, essa sacralização só será efetuada de maneira própria pela imposição da religião verdadeira, ou seja, do discurso verdadeiro. É exatamente a nível lingüístico que essa busca se manifesta. Existe uma tendência entre os congregados de aplicar a ritualização em direção ao sagrado, isto é, enquanto propriedade definida pela oposição divino/temporal, à linguagem coloquial, funcionando mesmo como critério de classificação dos "salvos" em oposição aos "condenados".

Portanto, o caráter de fechamento do universo do discurso religioso pela sua identificação com a formação discursiva da CCB tem como correlato o caráter de abertura pela sacralização do mundano. A maneira pela qual essa sacralização é buscada - aplicação da ritualização, específica ao discurso religioso, à linguagem coloquial - vem confirmar a ritualização como propriedade desse discurso.

O efeito dessa sacralização do mundano transparece no fato de que aquilo que, do ponto de vista de alguma outra religião, seria considerado trivial adquire estatuto divino na CCB.

É a dicotomia divino/temporal que orienta a projeção do sagrado no mundano, pois acompanha o fiel no seu dia-a-dia como um princípio classificatório do mundo circundante. Esse fato se dá de tal forma que nas suas relações mais triviais com os objetos,

com os homens ou com as próprias carências, esses mesmos objetos, homens e carências passam a ser configurados sob duas faces: a do divino e a do temporal. Sendo assim, o contato com a divindade, forjado pelo ritual durante o culto, passa a ser o modelo para o contato com a realidade cotidiana. Na linguagem, isto se mostra pela tendência a empregar no discurso cotidiano a ritualização própria ao discurso religioso.

O percurso que adotaremos neste trabalho perseguirá a determinação deste fato. Procuraremos demonstrar como a formação discursiva estudada, ao mesmo tempo que, por um processo de redução do universo do discurso religioso o identifica totalmente consigo mesma, por outro lado, amplia esse domínio, na medida em que traz para o interior do discurso religioso a linguagem coloquial, ritualizando-a à sua maneira e desse modo plasmando o mundo cotidiano nesse discurso.

Partiremos, para tanto, da ritualização, enquanto propriedade fundamental, pois acreditamos que o modo como ela se dá a define e define o discurso que ela constitui. Em outras palavras, analisaremos qual é a forma que a ritualização toma - entendida a ritualização da maneira como a definimos mais acima (cf. pp.22-5) - na constituição da formação discursiva da CCB e como ela adquire, nessa formação, um forte caráter produtivo.

A RITUALIZAÇÃO DO CULTO

1. O CENÁRIO

O culto na CCB é um culto ao Espírito Santo. É um chamamento a essa entidade, fato próprio às denominações pentecostais, que acreditam na atuação do Espírito Santo sobre os fiéis em "comunhão com Deus", isto é, em ligação com a divindade (Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo).

Culto, portanto, é a *cerimônia* em que, pela reverência à divindade, o fiel recebe os benefícios de sua presença em espírito.

Para que essa presença se concretize é necessário que o culto institua certas partes e as ordene, isto é, siga um ritual.

Além de servir como padronização e ponto de referência comum na auto-identificação do grupo, o ritual tem como função imediata a aproximação do homem a Deus e, para tanto, constrói situações que levam os fiéis a se desvincularem dos padrões comuns de contato social para um contato social organizado em direção à divindade.

Note-se que a aprendizagem do ritual sempre precede qualquer ato do fiel. É preciso que o novo convertido tome ciência de como se aproximar da divindade. Neste sentido, as pessoas são convertidas, em primeira instância, para freqüentarem o culto e aprenderem o ritual que, uma vez dominado, vai habilitar o fiel a receber a presença divina.

Ligado ao ritual propriamente dito, há ainda um acontecimento social (também padronizado) que precede o culto e que merece ser descrito. Um dos anciãos, em seu discurso, reconhece sua importância:

"É muito claro que nós devemos congregar

para encontrar os nossos amigos, tratar dos nossos negócios." (Igreja de Vila Boa Vista, 22/02/82)

Os fiéis chegam, em geral, em grupos familiares ou de vizinhança. Alguns de carro, outros a pé, outros ainda depois de tomarem dois ônibus para visitar a irmandade distante. ("Irmandade" é sempre tomada no sentido do núcleo de irmãos que se reúne em um determinado templo, entendida sempre em presença e especificada como a irmandade do bairro tal.)

Conforme vão encontrando seus pares, num cumprimento entre fervoroso e tímido, vão descrevendo com a cabeça uma fugaz diagonal de cima para baixo, a que acrescentam, entre meio sorriso, a expressão: "A paz do Senhor". Imediatamente o outro responde: "Amém".

As famílias se dividem à entrada do templo. Passam pelo "irmão da porta" (ou "irmão porteiro"), repetindo a saudação. Nesse momento e da maneira mais discreta possível podem entregar sua contribuição espontânea para a pessoa responsável, que pode ser o porteiro ou um diácono, mas de qualquer forma deve ser uma pessoa conhecida e de confiança.

Caso tenham feito algum voto, como, por exemplo, o de doar o primeiro salário de um novo trabalho, entregam também a importância, "pagando" assim parte dos votos, pois a outra parte constará de dar o testemunho do benefício recebido.

Tomam seus lugares em bancos de madeira, providos de genuflexórios; homens de um lado, mulheres de outro (estas sempre do lado em que estiver a casa do zelador).

O interior do templo, a exemplo da parte externa (pintada de cinza ou azul e branco), é claro (com paredes brancas) e bem iluminado, com vitrões e duas portas laterais. O tamanho é variá-

vel, e a maior sofisticação (também nem sempre presente) é o sistema de som, com auto-falantes, distribuídos nas paredes laterais, de forma a atingir todos os pontos do templo.

Até aí, as mães, cobertas com véu (se batizadas), podem atropelar seus filhos, impedindo-os de se mexerem nos bancos. Meninas cochicham e comentam, de soslaio, sobre coisas e pessoas; adotando sempre um ar de seriedade. Os homens se cumprimentam e podem perguntar do outro "irmão" que não veio ao culto. Os meninos imitam-nos. No todo, porém, respira-se um ar de compenetração e respeito.

Como se vê, há uma adequação do comportamento à situação, encarada com naturalidade pelos fiéis que, embora vangloriem-se da ausência de idolatria, convivem com fetiches naquele espaço. À frente, na parede, uma inscrição geralmente em azul: "EM NOME DO SENHOR JESUS".

Lembramos aqui o que nos diz Crato (1982, p.12) a respeito das inscrições gráficas primitivas ao estudar as remotas origens do grafismo linear: "A fala é (então) a forma de coordenação dos ritos e dos hábitos comuns que são mantidos pela autoridade religioso-mítica do chefe. Mas nos ritos, nos sacrifícios, nas cerimônias de iniciação dos jovens, nos preparativos bélicos, as inscrições gráficas primitivas começam a acompanhar a fala. São inscrições que se destinam a perpetuar na memória coletiva a expressão oral⁸, e a expressão oral é também o próprio acto místico".

Em nosso caso, em que não se trata da origem da escrita, mas de um seu uso, não podemos dizer que o dístico: "EM NOME DO SENHOR JESUS" perpetua (no sentido de registrar para a posteridade) o que está na Bíblia, mas sim que permite a duração do dizer. Com a inscrição, a memória coletiva reabsorve a cada culto o sentido de Deus estabelecido pela doutrina, ou seja, tudo é feito, alcan

çado ou perdido, "em nome do Senhor Jesus". Esse sentido provin- do da doutrina é recuperado na inscrição, que adquire, no templo, o caráter sagrado de sua fonte, a Bíblia, enquanto Palavra de Deus. Essa é, finalmente, a característica do fetiche.

Dessa forma, a inscrição compõe com os vários elementos do ritual - as falas e os atos instituídos por elas, os utensílios e a própria maneira de vestir dos fiéis - o universo místico pr^oprio à adoração da divindade que, no caso pentecostal, não é *con- templação*, mas uma *adoração ativa*, no sentido de que os fiéis in- terpelam a divindade para entrarem na sua posse, isto é, para tê-la consigo.

Também o mobiliário cria e adquire traços da situação re- ligiosa, mesmo nos templos mais pobres.

Nos templos mais ricos - as diferenças existem em função de época de instalação, do nível sócio-econômico e número de fiéis existentes - um microfone em cada um dos lados desafia os fiéis para a hora do testemunho. Dificilmente se encontra um templo sem nenhum microfone.

A parte de honra - os bancos dianteiros - está reservado pa- ra a "orquestra", cujo tamanho e variedade de instrumentos depen- dem também das possibilidades econômicas e número de fiéis. Em ge- ral é composta por instrumentos de sopro, dispendo às vezes de suportes para partitura encaixados nos bancos, mas pode também contar com órgão (presente em apenas três dos templos visitados) e violino (presente em um único templo).

Ao entrarem, algumas pessoas ajoelham-se para orar, outras preferem sentar-se, enquanto aguardam.

Bancos cheios, o templo vai se inflando de pessoas e suspi- ros.

O ancião toma seu lugar. Ele (ou um cooperador ou diácono)

vai presidir o culto até o final ou cederá seu lugar na hora do Recebimento da Palavra, após os Avisos, a um diácono, a um cooperador ou a um ancião visitante, que, sentados na fila da frente, esperarão receber do Espírito Santo a Palavra de Deus para a pregação.

Seguem-se, então, as partes do culto. A divisão foi feita levando-se em conta a interferência do ancião, o qual, por motivo de simplificação, será tomado como presidente do culto.

2. ORDENAÇÃO DAS PARTES DO CULTO

2.1. Saudação inicial

O ancião saúda a irmandade com expressões como:

"Deus seja louvado"

ou

"Glória a Deus"

ao que a irmandade responde cadenciadamente:

"Amém"

Segue-se um burburinho de "Glória!", "Glória a Deus!", "Senhor!", num crescendo em número e em intensidade, cada vez mais carregado de modulações lamentosas, lideradas pelas vozes femininas e intercaladas, de tempos em tempos, com graves chamamentos "Senhor!", "Glória, Senhor!". São os homens, pronunciando as palavras com vibrato e realçando a vogal tônica por meio de alongamento e simultâneo abaixamento do tom.

Todos os atos de glorificação, assim como todas as expressões verbais enunciadas durante o culto, são atribuídas ao poder divino atuando sobre os fiéis:

"... devemos estar apercebidos para fazermos a vontade de Deus. Ou um canto, que

nos chama, ou numa oração ou também para glorificar Seu santo e bendito nome." (An^{cião}, Bonfim, 13/06/81)

O ancião contribui também nos chamamentos, abrindo o seu papel de animador do culto. Esse papel, no entanto, não deve ser confundido, pois a animação do culto tem um alvo certo (a susceptibilidade dos fiéis) e uma direção (a ligação do fiel com a divindade). Além de animador, ele detém um poder deliberativo, prolongando ou reduzindo a duração das partes do culto, que, no total, não deve durar mais que 1:30 h., conforme determinação do Ministério.

2.2. Chamada do hino

Em geral os hinos separam as partes do culto. Sua escolha segue também um ritual. O ancião propõe:

"Chamemos um hino."

Um dos fiéis, seguindo as normas de chamamento de hino, pronuncia numeral por numeral, formando o número que o hino recebe no hinário.

Essas normas são claramente explicitadas pelos anciãos nos cultos; não em todos, evidentemente, mas pudemos registrá-las detalhadamente em um deles:

"E também, quando formos chamar os hinos, nós devemos chamar os hinos de pé,..."

"Então pronuncia bem, hino: um por um, né? Se tiver algum problema, então falar —————este hino tem: UM-ZERO-ZERO. Às vezes o do lado não entendeu direito. Tem: UM-SETE-SETE, né? (...) Então, enquanto o do lado não entende, é bom que o irmão fique de pé, porque o irmão, 'tanto de pé, a irmã, 'tanto de pé, já no, já no ficar de pé, ela já presta atenção —————. Então

ele olha na boca do irmão ————— sabe no pronunciar as palavras, ela ajuda, ajuda quem 'tã lhe seguindo a entender se é ZERO ou SETE, não é ? (...) E quando for algum hi no que tem o número SEIS, devemos dizer não SEIS, mas MEIA DÚZIA, porque o SEIS confunde-se com o TREIS, não é ?" (Bonfim,13/06/ /81)

Em seguida, os músicos tocam uma breve introdução a que os fiéis seguem cantando.

Interessante notar as duas dimensões presentes nas normas de chamamento: há uma dimensão prática, no sentido de facilitar a localização no hinário, mas há também a dimensão ritualística propriamente dita. O número tal, pronunciado em condições apropriadas, introduz o próprio ritual (se o hino for de abertura), institui uma louvação (hino de oração), forja a comunhão com Deus (hino de comunhão) e até prevalece sobre o tempo, seguindo os mortos (hino de ofício fúnebre). Substituir um possível nome do hino por um número é fazer esse número funcionar como nome próprio. "Chamar" esse nome/número em determinado momento do culto e de acordo com um procedimento pré-estabelecido - estar de pé, pronunciar bem, numeral por numeral, os outros fiéis atentarem para os movimentos da boca na hora do chamamento - resulta num efeito ritualístico próprio. Ao pronunciá-lo, o fiel faz irromper determinado ato coletivo (abertura, louvação, etc.).

Mas não só isso. Nesses atos, quaisquer que sejam eles, a função mais importante é o chamamento da divindade. A exemplo do que dissemos a respeito da oração ativa própria a este culto (cf. p. 33), a entoação de um hino não é uma louvação pura e simples, mas um chamamento, o que marca também seu caráter de ação.

Hã, portanto, uma estreita relação entre a chamada do hino pela enunciação de um número e o chamamento - invocação - da divindade. O hino, acompanhado sempre pelos instrumentos de sopro, permanece incompreensível para o ouvinte leigo, dada a altura em que são tocados aqueles instrumentos. Pelo mesmo motivo, os fiéis podem soltar a voz até o limite. O efeito, portanto, é o de total liberação da voz, o que vai ter influência na entrega total dos fiéis durante o culto e vai resultar na esperada ligação com a divindade. É mais um caminho para a chamada "comunhão com Deus".

Hã também, certamente, o efeito produzido pelo que é dito nos hinos (pela letra), mas em termos do ritual, parece-nos que a importância maior está na criação de um clima propício à liberação das "vozes interiores" que, uma vez rompida a barreira, vão explodir em transe em algum momento do culto, provavelmente durante e depois do sermão.

Portanto, entoar um hino aumenta o envolvimento do fiel, aproximando-o da divindade. A própria chamada do hino deve-se a essa aproximação, ou seja, o fiel o chama em função do que acredita ser o desejo divino (cf. pp. 34-5). Poderíamos mesmo dizer que a chamada do hino e a invocação da divindade, através dele, constituem um único ato. Invocar a Deus por meio de um número pode significar a materialização de entidades divinas para os fiéis.

Podemos, ainda, levantar mais um importante componente no complexo processo do ato da "chamada do hino e da invocação da divindade", levado a efeito todo ele pela função conativa ou, nos termos de Reboul, pela função incitativa da linguagem.

Seu efeito prático - a simples chamada do hino - reproduz aparentemente apenas a normatividade do ritual, fato que lhe dá a autenticidade pelo que é familiar, conhecido. No entanto, segundo Reboul, a incitação que determinado enunciado produz "não

aparece claramente no que ele diz. Acontece mesmo que ele seja tanto mais eficaz, quanto menos claro" (1980, p.111). Assim, as dimensões (prática e ritualística) podem ser vistas não só na sua função mágica de invocação da divindade. Há também nesse ato incitativo uma forte função social - a incitação voltada para a própria irmandade - no sentido de que os próprios fiéis é que devem incorporar a suposta presença divina. A "chamada" retorna, pois, como *interpelação direta* (ã maneira de uma sala de aula), traduzindo-se como: "E você ? Está presente e pronto a receber a presença divina ?". Desse modo "a aparente racionalidade (chamada do hino e invocação da divindade, previstas pelo ritual) esconde ela mesma um certo sagrado, que não se pode transgredir verbalmente (calando-se, por exemplo, na hora do hino) sem se cometer uma blasfêmia" (op. cit., p.118). Isto pode ser observado na preocupação constante entre os fiéis de dividirem o hinário com o vizinho de banco quando este não o possui (fato que ocorreu conosco durante todas as gravações), sendo esta uma maneira de evitar a transgressão.

O número de hinos chamados pode variar, somando em alguns cultos até três seguidos, mas sendo esse número sempre determinado pelo ancião, que reitera, assim, o seu papel de animador do culto e seu poder de deliberação.

Terminado(s) o(s) hino(s) os fiéis voltam ao burburinho anterior. É o

2.3. Momento da oração

em que os fiéis colocam em voz alta suas preces, seus pedidos, clamando pela benevolência divina.

Em determinado momento, e novamente acreditando ser o desejo divino, um fiel qualquer vai intensificando o volume de voz

até se destacar dos demais, quando suplica as bênçãos do Senhor, agradece pela Sua bondade e, em certos casos, pede a proteção divina para as autoridades constituídas. Há, no entanto, durante todo o tempo, manifestação geral e inflamada.

O momento da oração está ligado ao final da interpretação do hino e sua abertura se dá pela interferência do ancião, que se utiliza de expressões semelhantes a esta:

"O Senhor concede o momento da oração."

(Jardim Carlos Gomes, 18/02/82)

ao que se segue a exaltação conjunta e individual, já descritas. A critério do ancião, pode seguir-se, então, outro hino, que, nesse caso, será o elo de ligação com a parte seguinte, precedida, como em todos os momentos de espera, pelos chamamentos à divindade, agora mais esparsos e menos inflamadamente.

2.4. Testemunhos

Com a expressão:

"O Senhor concede a liberdade para os testemunhos."

o ancião interrompe os chamamentos, que retornam mal ele termina de falar.

Seguem-se, então, os "Glória!" e "Senhor!" até que algum fiel se levante e vá até o microfone.

Vale lembrar que, tanto as expressões verbais, como todos os outros atos presentes no culto são efetuados como provenientes da atuação divina. É o que freqüentemente os fiéis manifestam (por meio de diferentes expressões) em seus discursos a respeito do ato de testemunhar:

"Não de mim mesmo, mas se Deus me der força e eu levantar..."

Note-se, porém, que essa força divina" recebida articula-se com o jogo de vozes que falam pelo falante real - no texto, o locutor -, que, continuando, diz:

"...eu quero levantar e levar a saudação..."

A aparente contradição ("não de mim"/"eu quero") se desfaz quando se considera que num mesmo discurso o sujeito se representa de várias maneiras. No caso presente, o "querer" marcado no locutor é o desejo divino, pois nesse enunciado o locutor falado perspectiva de Deus, dando lugar, portanto, a um enunciador divino. Dessa forma, em um primeiro momento, o sujeito se representa como ele mesmo ("não de mim") em relação com a vontade de Deus. Em um segundo momento, a vontade de Deus "é" a sua própria vontade ("eu quero"). Teríamos, pois, dois sujeitos (de mim/eu quero).

O fato de a irmandade reconhecer nessas suas representações um único sujeito - o fiel ali presente - deve-se a que a sua presença é mediada pela representação ideológica que o locutor constrói e que é reconhecida pela irmandade.

Na teoria do discurso, o princípio que comanda a reunião das diferentes representações do sujeito em uma unidade é o chamado "princípio de autoria". Essa unidade se dá "pela função social que esse "eu" assume enquanto produtor da linguagem" - autor - no interior de uma formação discursiva (cf. Orlandi e Guimarães, 1985).

Assim, de acordo com o princípio de autoria, podemos observar que o "eu" que fala nesse discurso que estamos analisando - o fiel/locutor -, embora seja um enunciador mundano, fala de uma perspectiva divina, representando outro enunciador - Deus.

Portanto, a função social de autoria responsável pelo efeito de unidade do sujeito, se dá, nesse caso, de acordo com as re

gras que regem a formação discursiva da CCB. Como sabemos, no interior dessa formação, é possível para o sujeito (mundano) assumir, através das situações de fala ritualizadas, o papel de enunciador divino.

Resta-nos acrescentar que, sendo o testemunho o ato mais importante para a confirmação do poder de Deus, há um acordo tácito entre o "querer" do fiel (que é o desejo de Deus) e o desejo de toda irmandade, o que garante a eficácia do funcionamento desse discurso.

Outro aspecto interessante a propósito do testemunho é que a intenção de testemunhar, embora atribuída à vontade de Deus, é regulada também pela presença do ancião. É ele quem adverte:

"-----hoje teve bastante tempo para contar maravilha, ninguém..., às vezes, a pessoa que preparou algumas maravilhas, certo ? poderia ter preparado mais ainda."

(Bonfim, 13/01/81)

Observamos nessa citação que o verbo "preparar" indica que apenas teoricamente os testemunhos são provenientes da atuação divina. Na prática, eles devem ser trazidos prontos de casa.

Entretanto, este fato não modifica o valor que lhe é atribuído no culto, muito menos se coloca em dúvida sua proveniência divina. Afinal, a função primordial do culto é justamente esta: investir atos corriqueiros de um caráter sobrenatural.

Estas duas faces do ato de "preparar" podem ter sua explicação no fato de que esse verbo é, em geral, utilizado com o agente divino - "O Senhor preparou", "Deus preparou", etc. - abrindo-se, pois, a possibilidade de que a carga semântica presente em "preparar" - como ato divino - se aplique também ao ato humano executado pela "pessoa que preparou algumas maravilhas".

Testemunhar, portanto, é um ato livre na justa medida em

que é considerado como permitido por Deus. Podemos observar isso na expressão seguinte, usada, em alguns cultos, pelo ancião, em seqüência à expressão de abertura:

"Agora, meus irmãos, DEUS DÁ A LIBERDADE de testemunhar. Quem tem recebido maravilhas do Senhor vem neste momento para glorificar a Deus diante da congregação."

reiterando no final a permissão para os fiéis se expressarem:

"Estamos nesta SANTA LIBERDADE. Deus se-ja louvado!"

(Jardim Carlos Gomes, 18/02/82)

ao que a irmandade responde:

"Amém."

A hora dos testemunhos, além de ser a hora do agradecimento pelos benefícios recebidos, é também o momento de tornar público o pagamento dos votos ("promessas"), o que fica claro em algumas expressões de abertura desta parte do culto, como:

"... para nós agradecer a Deus, pelas bênçãos, maravilhas recebidas das mãos santas do Senhor e *também pagar nossos votos diante de Deus.*"

(Bonfim, 13/01/81)

Pode ocorrer interferência do ancião, num parênteses a alguma parte do culto, para fazer uma admoestação aos fiéis. Nesta parte do culto, em uma oportunidade, ocorreu este fato quando a irmandade, depois da abertura pelo ancião, respondeu o "Amém" em intensidade que não o agradou. Imediatamente após os chamamentos que se seguem ao "Amém", o ancião, em tom irritado e intensidade crescente, repreendeu os fiéis, dizendo:

"Pedi prá irmandade falá o 'Amém' mais alto, bem mais alto, muito mais."

(Bonfim, 13/01/81)

Outro tipo de interferência pode se dar quando não há pes-

soas dispostas a dar testemunho, como ocorreu em um outro culto, no qual apenas um fiel se apresentou. Houve, após esse testemunho, um silêncio desolador. Como ninguém se dispusesse, o ancião tomou a palavra e, num tom de irritação, mas de conselho, falou:

"O irmão e a irmã devem permanecer em santa comunhão na casa do Senhor, para que o Senhor, na comunhão, possa visitar o coração, amados, e possa requerer de nós aquilo que por sua santa e divina vontade."

. . .

"Por isso, estamos aqui para servir ao Senhor, para estarmos em comunhão e não para estarmos distraídos ou despercebidos na presença de Deus."

(Bonfim, 13/06/81)

Imediatamente, um fiel se levanta, mas de seu testemunho só se ouvem as palavras iniciais:

"O nome de Deus seja eternamente louvado!"

(Bonfim, 13/06/81)

seguindo inaudível até o final.

Como vemos, uma boa admoestação pode produzir efeitos surpreendentes, pois ainda mais dois fiéis foram "visitados" e dispuseram-se a testemunhar.

Esse fato nos mostra que, além de animador e de ter o poder de deliberação, o ancião tem uma ascendência muito grande sobre os fiéis, caracterizando-se, acima de tudo, como uma *autoridade*. Autoridade de que ele necessita e que ele constrói incessantemente pelo domínio da palavra.

William R. Read, ao descrever o culto da CCB na "Igreja-Mãe", em São Paulo, na década de 1960, relata uma prática utilizada pelo ancião na hora dos testemunhos: "Os testemunhos devem ser edificantes, pois caso contrário, o ancião, que dirige o culto desligará simplesmente o microfone ou dirá à pessoa que ela es-

tã tomando o tempo dos outros, sem uma participação edificante" (op.cit.,p. 20).

Não presenciamos nenhuma ocorrência deste fato, mas essa informação ilustra bem a tradição controladora da autoridade máxima do culto.

Não há um número nem uma extensão fixada para os testemunhos, mas subjaz um acordo tácito quanto à quantidade e duração dos mesmos. Veremos também na análise dos testemunhos que, mesmo curtos, obedecem a uma estruturação, a que anteriormente nos referimos como sendo a ritualização dos discursos.

Entre o final dos testemunhos e a parte seguinte o ancião interfere com a expressão:

"Glória a Deus!"

e os fiéis o seguem:

"Glória a Deus!", "Glória a Deus!..."

É um tempo de espera entre a certificação de que não há mais nenhum testemunho a ser apresentado e a parte seguinte. Marca-se, assim, como vemos, o caráter ativo do culto, pois mesmo nesse momento de espera, que seria uma pausa nas manifestações, estas aparecem para preencher o silêncio.

Finalmente, encerram-se os testemunhos com a chamada de outro hino. Ancião:

"Chamemos outro hino!"

Um dos fiéis procede da maneira já descrita, dizendo em voz alta o número do hino.

Uma vez entoado, voltam os chamamentos à divindade e está próxima a parte central do culto.

2.5. Avisos, recebimento da palavra, leitura da Bíblia e discurso do ancião

Estes quatro itens, nessa ordem, compõem uma única parte

do culto. Em todos eles, o ancião é o protagonista principal. Deste ponto até o final, a palavra fica, quase que exclusivamente, sob o seu poder.

AVISOS

Este item da parte central do culto, quando presente, precede a Leitura da Bíblia, que por sua vez vem sempre ligada ao discurso do ancião.

Os avisos servem para colocar os fiéis a par dos projetos de sua irmandade, para convocar os fiéis para algum trabalho, para relacionar os lugares onde haverá batismo (incluídos até aqueles a serem efetuados em outros estados), para pedir orações pelos servos que estão em viagem de evangelização (para efetuarem batismo ou para visitarem as outras irmandades - "a santa obra de Deus"), para convocar reuniões (como a Assembléia Geral, em que se faz o balanço das coletas e se estabelece a sua aplicação: "Por lei temos obrigação de convidar", segundo o ancião).

Podem servir ainda tanto para comunicar viagens de irmãos, que por esse motivo estão ausentes, como para convidar os fiéis interessados em aprender a tocar algum instrumento, ou mesmo para solicitar orações aos que já estão aprendendo.

Em alguns cultos não consta a parte de Avisos, passando-se diretamente dos testemunhos ao Recebimento da Palavra.

RECEBIMENTO DA PALAVRA E LEITURA DA BÍBLIA

O ancião, que vinha presidindo o culto até esse momento, pode ceder seu lugar a uma das pessoas sentadas na fila da frente (cooperador ou diácono da congregação local ou visitantes e ainda anciãos visitantes). Nem sempre essas pessoas estão presentes e, quando estão, somente tomarão a palavra "se forem visitadas pelo Espírito Santo", guia que conduzirá a escolha da leitura.

Quando não há mudança de ancião, abre-se esta parte, anunciando-se:

"E o Senhor nos mandará a Sua Palavra.
Deus seja louvado."

Irmandade:

"Amém."

ao que pode seguir-se uma conclamação às glorificações e chamamentos à divindade, como ocorreu, em seqüência, neste culto:

"Querida irmandade, clamam a Deus que a Palavra é de Deus. É revelada pelo Espírito Santo e nós devemos clamar a Deus para que o Senhor nos revele a Palavra."

"Queria avisar a toda querida irmandade, às irmãs e aos irmãos, as necessidades que estão aqui, aqui nós temos que deixar. Nós não sabemos, mas o Senhor é aquele que pode nos revelar as virtudes do Espírito Santo."

"Glória, Senhor!"

Irmandade (em manifestações individuais):

"Glória!", "Glória, Senhor!", "Senhor!",...

Ancião:

"Aleluia!"

Irmandade:

"Glória!", "Glória a Deus",...

Ancião:

"Deus seja louvado!"

Irmandade (em uníssono):

"Amém."

(Bonfim, 13/01/81)

Se houver a mudança de ancião, aquele que vinha dirigindo o culto faz também a abertura desta parte, como no caso:

"Agora continuaremos em santa comunhão, o Senhor enviará do céu a Sua santa e gloriosa Palavra! Deus seja louvado!" (Bonfim, 13/06/81).

e os fiéis respondem:

"Amém."

seguindo-se, então, as glorificações de praxe.

O novo ancião toma o seu lugar, apresenta as "saudações na Paz de Deus" de sua congregação de origem, entabulando, assim, o diálogo com a irmandade, que lhe responde: "Amém". Em seguida, a nuncia a leitura que será feita e que já fora "recebida" por ele durante as glorificações.

Em qualquer dos casos, a irmandade permanece num burburinho de "glórias" cada vez mais intenso, enquanto aguarda o recebimento da "Palavra de Deus" pelo ancião. Também nessa espera, como vemos, não se faz silêncio.

Esse recebimento é melhor observado quando não há mudança de ancião. De pé e sempre de frente para o público, depois de estar folheando a Bíblia por alguns instantes, em determinado momento dirige-se aos fiéis por meio de expressões semelhantes a esta:

"O Senhor manda sua Santa Palavra, então vamos ler, irmãos. São João. Evangelho de São João. Capítulo VII do Evangelho de São João."

e especifica a leitura a ser feita, como no exemplo:

"Vamos ler, irmãos, o verso 10 até aonde o Senhor nos guiar. Sete, Capítulo VII, verso 10 em diante."

(Parque Industrial, 14/01/81)

Há consenso quanto ao recebimento da indicação divina, mas o ancião pode reafirmá-la:

"A Palavra de Deus, irmãos, fica pronta na mesma hora, chamamo Ele e Ele traz a Palavra, necessidade da igreja, nós não temos nada preparado, durante a leitura Deus traz na hora.

"Vamos ler com a ajuda de Deus e a guia de Seu Santo Espírito."

(Jardim Carlos Gomes, 18/02/82)

Para marcar o final da Leitura, que é feita pelo próprio ancião, este faz uma modulação de voz adequada (diminuição da velocidade da fala e ênfase simultânea às últimas palavras), à qual a irmandade responde: "Amém!"

O DISCURSO DO ANCIÃO

Feita a leitura, o ancião introduz seu discurso.

Até que ele comece, os momentos vazios são preenchidos com chamamentos e glorificações, agora mais esparsos.

A direta inspiração de Deus sobre o pregador na hora de sua pregação dispensa o manuscrito previamente preparado. Este fato e as crenças que o fundamentam "talvez remontem à origem do Separatismo e do primeiro Grande Despertar (Great Awakening) em New England dos anos 1740" (Titon e George, 1978, p. 10).

O ancião inicia o seu discurso e durante toda a pregação há respostas dos fiéis. Conforme a temática e as modulações de voz do ancião, os fiéis têm reações que vão desde os chamamentos à divindade ("Senhor! Senhor!") até êxtases de lamentações, marcados pela altura, pela inflexão de voz e às vezes até pelo pranto.

Em determinado estágio do discurso, o ancião acentua os apelos de maior efeito, carregando nas entoações e na intensidade da voz, e os fiéis compreendem que é chegado o momento final. Um ruído intenso de vozes toma conta do templo.

Tudo parece vibrar junto.

Somente o branco relógio redondo (quando presente), instalado estrategicamente no alto, às costas do público e de frente para o ancião, permanece impassível.

O ancião termina seu discurso, dizendo:

"Deus seja louvado!"

e os fiéis:

"Amém."

2.6. Agradecimento final

Sem interrupção, o ancião acrescenta:

"Vamos agradecer a Deus!"

e os fiéis:

"Amém!"

As pessoas se entregam totalmente aos chamamentos e glorificação da divindade até que um dos fiéis se projeta e faz o agradecimento final. Seu término é marcado pela menor velocidade da fala na pronúncia das últimas palavras, a que a irmandade responde:

"Amém!"

Em algumas ocasiões o ancião encerra seu discurso anunciando a parte seguinte; isto é, o Agradecimento Final:

"Esta é a Palavra que o Senhor manda, irmãs, para nós. MAIS ALGUMA COISA O SENHOR DARÁ AO SEU SERVO. Deus seja louvado!"

(Jardim São Vicente, 23/02/82)

seguindo-se, então, o procedimento já descrito.

Terminado o agradecimento, o ancião convida para um novo hino:

"Cantemos um hino."

Um fiel escolhe o hino, conforme o procedimento de escolha do hino.

2.7. Saudação final e "ósculo santo"

Após o hino, o ancião repete a saudação:

"Louvado seja Deus!"

a que os fiéis respondem:

"Amém!"

Todos se movimentam e saúdam-se com o "ósculo santo", beijando-se somente pessoas batizadas e do mesmo sexo, agora dirigindo-se, novamente em grupos, para os locais de origem.

Daremos, no final deste trabalho, um tratamento analítico mais direto ao *caráter ativo* deste culto, fato marcado, como temos observado, pela *atividade verbal incessante* dos seus participantes.

Em suma, para termos uma visão do culto como um todo, retomemos através do esquema abaixo, como se dá a estruturação de suas partes:

1. SAUDAÇÃO INICIAL
2. CHAMADA DO HINO
3. MOMENTO DA ORAÇÃO
4. *TESTEMUNHOS*
5. AVISOS, RECEBIMENTO DA PALAVRA, LEITURA DA BLÍBIA E *DISCURSO DO ANCIÃO*
6. AGRADECIMENTO FINAL
7. SAUDAÇÃO FINAL E "ÓSCULO SANTO"

As partes grifadas no esquema, isto é, os testemunhos (discurso dos fiéis em testemunho) e o discurso do ancião serão os próximos passos de nossa análise, em que buscaremos determinar a estrutura ritualizada desses discursos.

A RITUALIZAÇÃO DO DISCURSO
DO FIEL EM TESTEMUNHO

O testemunho, do ponto de vista institucional, isto é, do ponto de vista da Igreja, é sempre a afirmação pública da fé, mediante prova da eficiência divina, com a função de difundir a crença no poder divino. Nesta etapa de nosso trabalho, procuraremos definir o testemunho também do ponto de vista da linguagem.

Para melhor situarmos o discurso do fiel em testemunho, procuraremos, antes da terminação de suas partes, investigá-lo quanto à seqüência lógico-temporal do culto, quanto ao espaço próprio para a evangelização e quanto ao quadro de exigências a que ele está sujeito no interior do templo, isto é, no culto.

Em outras palavras, verificaremos quais as suas condições de produção, colocadas como fatores que interferem na disposição do fiel em testemunhar.

Em seguida, procuraremos determinar sua estrutura ritualizada para, então, propormos uma definição mais precisa do ponto de vista institucional e lingüístico.

1. O DISCURSO DO FIEL EM TESTEMUNHO NA SEQUÊNCIA LÓGICO TEMPORAL DO CULTO

Inicialmente vamos tratar da localização do discurso do fiel em testemunho no que se refere à estrutura ritualizada do culto.

Vimos que, na estrutura do culto, o testemunho aparece na seguinte posição:

MOMENTO DA ORAÇÃO → *TESTEMUNHO* ← DISCURSO DO ANCIÃO
 onde o DISCURSO DO ANCIÃO pertence a um conjunto de atos ritualísticos (AVISOS, RECEBIMENTO DA PALAVRA, LEITURA DA BÍBLIA), dos quais é a culminação.

Há razões, evidentemente, para que a ordem seja essa e não qualquer outra. Acreditamos que uma dessas razões está ligada ao fato de que o MOMENTO DA ORAÇÃO é aquele dos *pedidos*, feitos em conjunto e em voz alta. Confiantes nesse modo de interpe^llar a divindade, esse é um momento de expressão, por parte dos fiéis, de todas as suas expectativas com relação a ela. Poderíamos mesmo dizer que esse momento é um dos motivos centrais pelos quais muitos fiéis freqüentam o culto, pois nele se concentram as expectativas de cura, de solução de problemas financeiros, de moradia, de trabalho e tantos outros. Além disso, esse é o momento em que eles se identificam explicitamente na (e com a) comunidade, ocupando uma posição de destaque.

A instituição do pedido coletivo pelo ritual, ao mesmo tempo que iguala os fiéis entre si pelas diferentes necessidades por que passam, produz a instanciação de Deus como interlocutor. Afinal, com quem falaria a pessoa ao lado, senão com alguém que a pudesse ouvir, nesse momento em que todos falam ao mesmo tempo? Esta é uma pergunta provável entre os congregados. E a resposta para aqueles menos crêdu^los, se não chegar pelo convincen

te da maioria exaltada, chegará fatalmente na parte seguinte do culto, isto é, nos testemunhos.

Assim, acreditando como confirmada a eficácia da interlocução com a divindade, os fiéis podem sentir-se "visitados" por Deus, expressando essa "experiência" através de novos testemunhos. Vemos, portanto, uma forte razão para que os TESTEMUNHOS venham após o MOMENTO DA ORAÇÃO.

Por outro lado, o TESTEMUNHO precede o DISCURSO DO ANCIÃO. Para melhor compreendermos este fato, lembremos que a palavra é, por dom divino, uma prerrogativa do ancião. Este detém, portanto, um poder controlador das falas dos fiéis no que se refere à quantidade (número de testemunhos) e à qualidade.

Um outro fator: as provas de eficiência divina narradas nos testemunhos funcionam como exemplos prévios do discurso do ancião, que poderão ser relatados, estabelecendo uma relação intertextual no seu discurso, mas que, mesmo omitidos, estarão implícitos pela própria seqüência lógica do ritual.

Os testemunhos, na ordem em que são colocados no culto, obedecem, portanto, a um requisito controlador do ancião e a uma utilidade prática, no sentido de que constituem as provas da atuação divina.

Sendo assim, podemos dizer que a seqüência lógico-temporal em que os testemunhos aparecem no culto interfere diretamente na disposição dos fiéis em testemunhar.

2. OS ESPAÇOS PRÓPRIOS PARA A EVANGELIZAÇÃO

Dentre as condições de produção (Pêcheux, 1969, p.18) do discurso do fiel em testemunho temos a considerar também os *locais* em que os testemunhos podem ocorrer.

Como já esclarecemos anteriormente, a denominação pentecos

tal que estamos estudando utiliza-se de duas formas de evangelização: no interior dos templos e no contato dialogal. Dessa forma, os fiéis podem confessar sua fé e suscitá-la nos outros em duas situações: durante o culto (diante de um público numeroso) ou fora dele (diante de um público reduzido).

2.1. O contato dialogal

Nos testemunhos para públicos reduzidos, os locais são muito variados. Neste tipo de situação, em que os locais são variados e o público reduzido, a evangelização se dá por meio do que chamamos *contato dialogal*. Segundo Perelman (1977, p.28-29), o diálogo, por constituir um auditório com um único interlocutor ou com um número reduzido de interlocutores, facilita a argumentação cerrada, pois no seu desenrolar há a possibilidade de maior conhecimento entre os interlocutores.

Portanto, não é somente o espaço a explorar que se amplia neste tipo de evangelização; o campo de argumentação é também mais amplo. Além do maior grau de conhecimento entre os interlocutores e da adaptação do discurso às circunstâncias - fatores apontados por Perelman - há, mais especificamente, uma interpelação direta, a duração é negociada na interlocução, e o fiel pode escolher as ocasiões mais propícias para evangelizar.

Vemos, pois, que um contexto numericamente restrito pode ser argumentativamente mais amplo. Em razão desse fato, a evangelização através do contato dialogal é, provavelmente, a mais produtiva do ponto de vista do arrebanhamento de seguidores.

Podemos dizer, portanto, que a eficácia do contato dialogal está intimamente ligada à variação das condições de produção do discurso.

Atentemos especialmente para um componente estrutural des-

sas condições, qual seja, os *participantes do discurso*.

A variação dos locais de evangelização implica na variação dos participantes, na medida em que se considera os "lugares sociais" ocupados por esses participantes "na estrutura (da) formação social" (Pêcheux, op. cit., p.18). Como sabemos, em Análise do Discurso, não é a situação física específica dos participantes, mas aquilo que eles representam em termos do imaginário que preside a interlocução.

Acreditamos que a eficácia deste tipo de evangelização aumenta quando, na interação dos participantes, estabelecem-se certas relações, ou seja, quando os "lugares" ocupados impõem certos laços entre os participantes do discurso. É o caso, por exemplo, das relações afetivas (amorosas, de parentesco, de amizade), ou das relações de compromisso, como a que comumente se estabelece do empregado para com o patrão, do subordinado para com o chefe ou ainda a do compromisso "da boa vizinhança".

Da mesma forma, a ausência dessas relações, especialmente das afetivas, pode contribuir para a conversão, isto é, a conversão passa a ser motivada pela falta que se sente desses contatos.

A propósito do preenchimento da "rede de contato primário" pela filiação religiosa, Novaes (1979, p. 158-159) aponta esse tipo de compensação como mais freqüente nos grandes centros, onde "a comunidade religiosa tende a se constituir em uma rede exclusiva" de contato. Há casos, porém, em que a exclusividade religiosa se dá por opção, isto é, o fiel abandona as relações antigas ou parte delas (relações familiares, de amizade, amorosas, etc.) em favor da comunidade de irmãos. Neste caso, não há compensação, mas substituição, acentuando-se nesta última o caráter sagrado, em oposição às relações "do mundo do pecado".

O tipo de evangelização de que estamos tratando é freqüentemente narrado nos testemunhos. Nestes, narram-se conversões ocorridas no interior da própria família:

"...também oro a Deus, querida irmandade, por *minha esposa* que o Senhor também chamou no dia de sábado, é grande a minha alegria novamente agradecer o Senhor por essa maravilha."

(Fiel em testemunho, Jardim São Vicente, 23/02/82)

com amigos:

"...uma criatura que era *colega* meu lá. Essa criatura — e eu falando das coisas de Deus, ele, ele, Deus chamou ele."

(Fiel em testemunho, Parque Brasília, 24/02/82)

no trabalho:

"... o Senhor fez muitas obras, converteu *diversos pedreiros, colegas de serviço* que trabalham comigo, foi batizado tanto homem como mulher."

(Fiel em testemunho, Jardim São Vicente, 23/02/82)

com vizinhos, em conversas casuais ou ainda em visitas a pessoas menos próximas do círculo de influência do fiel.

Como o desenrolar deste tipo solitário de conversão não aparece para a irmandade, seu resultado, como vimos acima, é sempre atestado nos testemunhos dos cultos. Sua importância se faz sentir também na preocupação dedicada pelos ancianos à maneira como se deve fazer esse trabalho:

"Nós, irmãos, já temos dito, irmãos, se vai dar o testemunho da Palavra pra alguma pessoa e, às veiz, em vez de dar o testemunho e falar sim na obra de Deus e como o Senhor opera, começam às veiz os irmão até falar coisa e tem alguns joga

até praga, prejudica o nome santo do Senhor. Tem alguns que força a pessoa para poder entender.

"... devemos trazer alguém para o nosso meio, mas não como se alguém faz, o irmão vai lá no campo, laça-se lá um animal e ele vai puxando para junto da obra que ele tem que construir."

(Jardim Aurélia, 26/02/82)

Além disso, também a evangelização é vista como uma questão de dom, como explica o mesmo ancião:

"Irmãos, tem poucos que sai para evangelizar, são poucos que têm o dom de evangelizar, o Senhor é que diz o dom que tem, tem gente que não tem o dom de evangelizar. Tem outros que têm o dom excelente de evangelizar."

(Jardim Aurélia, 26/02/82)

Em todo caso, não deve haver frustração caso a conversão não se efetive, pois ela sempre caberá à ação divina:

"Não, não precisa nada disso. Entrega na mão de Deus e deixa Deus operar. Bendito é o nome santo do Senhor!"

(Jardim Aurélia, 26/02/82)

Há, como vemos, uma forte centralização. Deus faz tudo: este é o recorte fundamental.

É interessante notar como o ancião conclui seu pensamento a respeito da conversão não efetivada:

"A pessoa, quando cair numa prova vai entender a Verdade".

(Jardim Aurélia, 26/02/82)

Para sermos um pouco mais enfáticos, observemos aqui a não gratuidade do ato de evangelizar. Sua ação subliminar, como nos mostra a citação, pode ter efeito retardado, coincidindo com certas circunstâncias da vida de cada um.

Como vemos, a situação que melhor sintetiza as circunstân-

cias próprias à conversão é a situação de dificuldade ("de prova"). Esse fato se explica porque essas dificuldades, embora sejam da ordem do humano, como nos atestam os testemunhos registrados - falta de casa, comida, saúde, etc. -, são tidas como provenientes de forças sobre-humanas. Sendo assim, para os fiéis, a superação da prova só se dá quando Deus a retira, o que quer dizer, paradoxalmente, que a "vitória" só se efetiva quando não se vence a "prova" por si mesmo, ou, como sugere a citação acima, a vitória no plano divino corresponde necessariamente à derrota no plano humano.

Feitas essas observações, resta dizer que consideraremos como fora dos limites de análise o contato dialógico, dada a dificuldade de acesso ao material.

2.2. O templo como lugar da evangelização

Nos testemunhos dirigidos a um público numeroso, fica mais fácil a coleta de material, uma vez que são feitos no interior do templo, como parte do culto, portanto.

Além disso, este espaço é um espaço privilegiado para o desfile dos papéis sociais desempenhados pelos fiéis. À maneira de um teatro, esses papéis delineiam-se e sobrepõem-se na medida em que o fiel testemunha, fornecendo-nos importantes elementos que atuam na interação fiel/auditório.

Por outro lado, por fazer parte do culto, onde o contato social está organizado em direção à divindade, o testemunho deverá também obedecer a isto em sua estrutura. Esse fator, aliado à exposição ao julgamento público a que o fiel está sujeito, vai compor um quadro de exigências que vai interferir na sua disposição para o testemunho.

3. O FIEL E AS EXIGÊNCIAS PARA O TESTEMUNHO.

Passaremos, agora, a situar o discurso do fiel em testemunho no que se refere ao quadro de exigências a que ele está sujeito no interior do templo.

3.1. A oposição entre o divino e o temporal na linguagem: um passo para a constituição da formação discursiva da CCB

A primeira e a mais abrangente dessas exigências é a de construir o discurso *segundo uma estrutura previamente ritualizada*, a qual chamamos de ritualização do discurso.

Esta exigência está diretamente ligada ao tipo de discurso. No contexto da CCB, o poder institucionalizador do discurso é o Ministério (cf. p.13), representando a tradição da Igreja.

Os anciãos mais velhos passam os valores "recebidos de Deus" aos sucessores mais engajados na causa da instituição, tidos estes últimos como os mais "abençoados" e os que receberão "novas revelações". Como vemos, tanto no passado, como no presente, a remissão ao plano divino funciona como sustentação das normas estabelecidas pela hierarquia.

Dessa forma, o trabalho de ritualização do discurso, ou seja, a liturgia a ser seguida, apresenta-se de um lado pelo que já está estabelecido e, de outro, pelo que se estabelece por "novas revelações".

Lembrando que o discurso religioso em geral é dirigido à divindade e que o testemunho, em particular, é um agradecimento a Deus e afirmação pública do benefício recebido, podemos dizer que a presença virtual de um ouvinte divino impõe para a hierarquia uma constituição do dizer própria a esse contato.

Interessa-nos, portanto, o modo como se dá a constituição desse dizer.

Segundo Maingueneau (1984, p.30), a autonomia do discurso religioso é uma ilusão porque sempre "cada discurso supõe sua conformidade com uma Palavra divina absoluta". Neste sentido, a conformação do discurso estudado, isto é, o seu modo de constituição, consiste na sua ritualização e justifica-se pela imagem⁹ que a hierarquia da CCB faz da linguagem própria ao contato com a divindade.

Portanto, o estabelecimento do discurso ritualizado, tanto no presente como no passado, tem sempre sua justificação na Palavra de Deus, ou seja, está legitimado pela antecipação que a hierarquia faz do que imagina que pudesse ser a linguagem desejada por Deus.

Além dessa falta de autonomia do discurso religioso, sabemos que "o interdiscurso tem primazia sobre o discurso" (Maingueneau, op. cit. p.11). Sendo assim, a antecipação de imagens que consideramos acima é resultado também das mediações levadas a efeito pelas formações discursivas que compõem o campo de atuação da CCB. Uma dessas mediações é, por exemplo, a de igrejas concorrentes (desde a católica - religião oficial - até outras pentecostais, passando pelas protestantes tradicionais). Outra importante mediação é a do que chamam "mundo do pecado", repositório de todas as idolatrias, inclusive aquelas referentes à linguagem, como as gírias, por exemplo. O "mundo do pecado" inclui tanto as igrejas concorrentes, como movimentos e instituições que não pertencem ao campo religioso, ou seja, ele é tudo o que não é a própria igreja.

Mais à frente faremos um estudo sobre a ritualização resultante destas antecipações.

Antes, porém, de abordarmos as partes que compõem o ritual lingüístico propriamente dito, continuaremos a relacionar as exi

gências que interferem na disposição para o testemunho.

3.2. Traço da formação discursiva: verdade como engajamento

Uma *segunda exigência* é a *satisfação da expectativa do auditório*. Essa expectativa deve ser satisfeita pelo testemunho, caso contrário o fiel passará por charlatão. Ela consiste da observância, em primeiro lugar, da estrutura ritualizada (pressuposto básico). Do ponto de vista do fiel em testemunho, elaborar o discurso de acordo com essa estrutura ritualizada é, nos termos de Pêcheux, construí-lo segundo a imagem que o fiel faz da imagem que o auditório teria do discurso ritualizado.

Lembre-mos de que a satisfação dessa exigência vai de encontro à satisfação da ritualização proposta pela hierarquia, que, por sua vez, remete ao que seria o desejo divino. Portanto, satisfazer a expectativa do auditório é, em segunda instância, satisfazer a expectativa da hierarquia e, em última instância, satisfazer a expectativa da divindade, sem nos esquecermos, evidentemente, das mediações interdiscursivas que essas antecipações envolvem.

Ainda no que se refere à expectativa do auditório e ligado à antecipação acima descrita, aparece um aspecto relacionado à argumentação. É imprescindível que o discurso seja argumentativamente envolvente e, se possível, convincente. A relegação a segundo plano do aspecto de ser convincente deve ser entendido aqui no sentido de que o orador terá menos que se preocupar com a verdade do que narra, do que com o efeito de sua narração, ou seja, a objetividade de seu dizer é filtrada pela imagem que o auditório tem do que está sendo dito.

A propósito do problema da verdade, em sua abordagem do uso moral ou imoral da linguagem, Perelman (s.d) sugere a utili-

zação do tratamento jurídico dado a essa questão.

Em direito, "o uso da linguagem é regrado não em função da idéia de verdade, mas ã de engajamento". A utilização desse tipo de tratamento, esclarece Perelman, está ligada ã análise da linguagem praticada pela escola de Oxford, especialmente ao segundo escrito de Wittgenstein - *Philosophical Investigations*. Nesse escrito, continua Perelman, Wittgenstein suprime a exigência de que todo o conteúdo de pensamento poderia ser expresso em línguas artificiais, tidas como perfeitas, pois ainda que a linguagem formal dê maior estruturação, maior clareza e menos equívoco a uma expressão da linguagem natural, a formalização acarreta a perda de nuances, além de essa formalização não se dar de maneira ativa, perdendo todas as sutilezas da expressão natural.

Utilizando, então, a idéia de engajamento, como eixo segundo o qual se estabelece a verdade de uma afirmação, Perelman relativiza a noção de verdade às obrigações legais, que vão desde a obrigação de dizer a verdade até ã de não a divulgar, passando por certas ocorrências em que estas duas últimas obrigações se opõem uma ã outra. Essa relativização levam em conta também fatores como a confiança, o amor, a moderação e a obrigação de discricão, mas, em todos esses casos, o peso desses fatores mantêm-se compatível com o respeito ã verdade.

Em nosso caso, a busca da envolvência supera a necessidade de convencer, pois o orador conta com um "engajamento" prévio do auditório, ou seja, com a sua adesão às teses defendidas. Em outras palavras, há uma conotação mística, emergente do ritual, que desloca a noção de verdade para um plano divino. Essa passagem se dá pela fé, admitida como favor divino concedido ao homem. O discurso do fiel em testemunho é um discurso que provém da fé, sustenta-se nela e aponta para o seu despertar nos

que ainda estão por alcançá-la. Provém da fé no seguinte sentido: por um lado os benefícios narrados são conseguidos por meio da crença no poder divino:

"Então, eu vendo nele aquela fé, eu resolvi também a esperar somente no Senhor e confiar n'Ele..."

(Fiel em testemunho, Bonfim, 13/01/81)

Por outro lado, essa mesma fé é condição de possibilidade do discurso, pois é o critério que permite ao orador definir por antecipação o seu auditório (os ouvintes prováveis - aqueles que comungam da mesma fé).

Podemos, então, dizer que o testemunho sustenta-se na fé, pois, provindo dela, o discurso insere-se no plano divino, ganhando novos parâmetros para a determinação de sua validade ou não. Esta questão ficará mais clara se lembrarmos que, no plano divino, justamente perde o valor o que é humano, esperado, corriqueiro, em favor do que é sobrenatural, inédito, incomum.

Afirmamos ainda que esse discurso aponta para o despertar da fé nos que ainda estão por alcançá-la, uma vez que o orador pode dirigir-se também aos ouvintes não-prováveis (os não-comungantes da mesma fé). Assim fazendo, o orador passa a movimentar-se no interior da oposição: auditório particular (ouvintes prováveis) e auditório universal (ouvintes prováveis mais ouvintes não-prováveis), tipos de auditório nomeados por Perelman em seu *L'Empire Rhétorique* (1977, pp. 27-28).

A inclusão dos ouvintes não-prováveis deve-se ao fato de que, ao dar testemunho do poder divino, o orador assume o papel de missionário, que é o de divulgar esse poder não só aos ouvintes prováveis, mas a todos os ouvintes possíveis. Contudo, essa inclusão não prejudica o "engajamento", uma vez que as normas do ritual interpõem-se entre os comungantes e os não-comungantes, de

tal forma que, segundo o ritual, os ainda não-comungantes (os não batizados, em geral) não têm direito à palavra, restando, portanto, para o orador, a imagem de um auditório bem definido quanto às prerrogativas divinas na realização dos milagres.

A exclusão dos não-comungantes, ao mesmo tempo que é imposta pelo ritual, dá a ele um caráter místico sem reservas, através do qual todos os atos passam a ligar-se à divindade. Assim, a conotação mística assumida pelo ritual atinge também o discurso, uma vez que, por meio dela, passa a ser validado o que se diz, contanto que esse dizer enquadre-se, evidentemente, nos limites estabelecidos pela ritualização do discurso. Neste sentido, podemos afirmar que as provas de eficiência são meros suportes da exaltação do poder divino, fato que coloca em relevo o aspecto da envolvência.

Em resumo, o orador tem consciência de que, buscando o envolvimento, ao mesmo tempo fundamenta-se no engajamento do auditório (sentimento de que é verdadeiro o que se diz) e recria esse engajamento, sedimentando a fé e preparando o terreno para novas investidas no plano divino.

Ainda quanto ao aspecto da envolvência, o discurso dos testemunhos está repleto de marcas formais que comprovam a preocupação do fiel em buscar o envolvimento do auditório: desse modo, o fiel fala como se houvesse o engajamento e, na medida em que coloca o engajamento como pressuposto, o estabelece e o reproduz. O vocativo - forte presença da função conotiva - é a marca mais cabal desse processo, empregado mais freqüentemente quando se reafirma o poder divino:

"... Ele nos avisou pelo Espírito Santo da Graça que Ele nos provaria (...) e isso se cumpriu, IRMÃOS, de uma maneira que nós não esperávamos..."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

Podemos também observar o uso do vocativo quando se quer dar ênfase a uma passagem, como, por exemplo, ao narrar-se um fato penoso:

"...eu 'tava muito espraguejada, QUERIDA IRMANDADE, eu sentia que eu vivia machucada, QUERIDA IRMANDADE, pela minha família, QUERIDA IRMANDADE...."

(Fiel em testemunho, Jardim Carlos Gomes,
18/02/82)

ou mesmo quando se quer atenuar o efeito de uma transgressão:

"Embora tenha eu nascido de pais crentes, mas, QUERIDOS IRMÃOS, eu tenho necessidade de dizer ————— na minha mocidade eu fui provar o mundo."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/
/82)

Há outras ocorrências de vocativo dentro do mesmo processo, as quais deixamos de citar aqui, acrescentando apenas que em um único testemunho constatamos a presença de trinta e cinco vocativos, havendo nos diferentes testemunhos uma variação de freqüência de vocativos em função do grau de sensibilidade de seu efeito por parte do fiel que discursa e em função dos propósitos do mesmo.

3.3. A complementaridade de expectativas entre fiéis e ancião

Dentro do quadro de exigências que estamos descrevendo, a terceira delas é com relação ao ancião, já definido como autoridade durante o culto. Do ponto de vista do ancião, a quantidade e desenvoltura dos fiéis em testemunho constituem o parâmetro para a sua auto-avaliação, isto é, para a determinação da imagem que o ancião faz de si mesmo, enquanto pregador ("servo da Palavra") que tem sob sua responsabilidade aquela irmandade (mais ou menos regular) e enquanto animador do culto. É natural, portan-

to, que espere um desempenho a contento de seu rebanho, isto é, sua auto-avaliação depende (está mediada por) do desempenho dos fiéis em testemunho.

Esta expectativa do ancião com relação aos fiéis, vai inevitavelmente interferir na disposição destes últimos para o testemunho, que, uma vez decididos a testemunhar terão de levá-la em conta. Assim, a imagem que o fiel se faz da imagem que o ancião faz dos fiéis em testemunho está mediada pela imagem que o ancião faz de si mesmo.

Cientes do que espera a maior autoridade do culto, os fiéis procuram atender regularmente a ela e, quando não o fazem, podem ser admoestados, como exemplificamos anteriormente (cf. pp.42-3).

3.4. A ascensão na hierarquia e o estatuto próprio do congregado

Uma quarta exigência é a própria *expectativa que o fiel cria a respeito do seu desempenho como fiel*. Ora, um bom servo de Deus sempre é atendido em suas necessidades. Como todos desejam ser bons servos, então é preciso revelar os benefícios recebidos. E não importa muito se o benefício é grandioso, pois a grandiosidade é função de sua capacidade retórica e é construída ali mesmo, dependendo do modo de narração, que produzirá maior ou menor envolvimento por parte do auditório.

Essa construção do benefício durante o testemunho está relacionada com o jogo de poder que envolve este ato. Do ponto de vista do poder, podemos vislumbrar duas dimensões pelas quais transita o fiel neste momento.

De um lado, temos a sua própria expectativa quanto à instituição. É o poder institucional que lhe caberá de direito, caso preencha os requisitos da doutrina e convença seus superiores por meio de suas qualidades. A questão do direito, no entanto, está

sempre dividida entre o que é atribuível por Deus e o que é permitido atribuir pelo homem (hierarquia), conflito esse que sempre se resolve por uma solução final da hierarquia, vista como solução divina.

A nível do que é atribuível por Deus, por exemplo, a mulher teria o direito de galgar postos na hierarquia, pois seria apenas uma questão de dom. No entanto, essa escalada não é permitida pela doutrina, que remete à história da Congregação, a sua própria origem e desenvolvimento, ambos atribuídos à Revelação pelo Espírito Santo. Voltamos, portanto, à solução da hierarquia como solução divina.

A citação seguinte exemplifica a questão da ascensão na hierarquia, isto é, a busca pelos fiéis do poder institucionalizado. O próprio ancião, ao procurar justificar as exclusões, reconhece as expectativas de ascensão, estabelecendo ele mesmo uma hierarquia na enumeração dos diferentes papéis almejados:

"..., porque, irmãos, quando Ele quer usar de um irmão, de uma irmã, não é só Ministério da Palavra. Às veiz fala: eu queria ser um ancião ou mesmo um diácono, ou cooperador, ou um músico, organista. Não, irmãos, TEM TANTO SERVIÇO nesta obra, TEM TANTO SERVIÇO, serviço tem para todos, é só querer trabalhar."

(Jardim Aurélia, 26/02/82)

Dada essa expectativa de poder do fiel, ele terá, portanto, que satisfazer a expectativa da hierarquia e, nesse sentido, podemos dizer, na terminologia que estamos utilizando, que o fiel fala, segundo a antecipação que faz da imagem que a hierarquia faz dele.

Por outro lado, existe a expectativa do fiel a nível do poder pessoal, isto é, dos fiéis entre si. Utilizando ainda a terminologia de Pêcheux, o fiel em testemunho se atribui o pa-

pel de exemplar e em seu discurso antecipa a imagem que gostaria que os outros fizessem dele como exemplar, isto é, a imagem que o fiel faz de si mesmo está mediada pela imagem que os ouvintes fazem do fiel modelar.

O conteúdo das imagens escolhidas pode variar, como por exemplo, a do humilde (os fiéis freqüentemente se colocam como fracos e impotentes diante da vontade de Deus), a do realizado economicamente (um testemunho deste tipo recebeu repreensões in diretas por parte do ancião, por ocasião de sua pregação no mesmo culto), a de neutralidade aparente (o fiel procura apenas cum prir com o discurso ritualizado) ou a do mártir (em que o fiel revive, dramatizando, os reveses por que passou).

É interessante salientar que a imagem do mártir é freqüentemente buscada pelas mulheres. O poder relativo à instituição, como vimos, não lhes cabe por "lei divina", logo sua parcela de poder junto aos outros fiéis tem que ser conseguida por outros meios. O reconhecimento pela irmandade é a única veia de poder de que a mulher se alimenta na CCB. Obtê-lo corresponde a alcançar o estatuto da *mulher congregada*, que é o do ser que sacrali za as dificuldades terrenas, especialmente aquelas ligadas à doença¹⁰. A criação da imagem do mártir, com a qual mais freqüentemente elas se apresentam, deve-se, talvez, ao fato de que elas a consideram a mais convincente, do ponto de vista do auditório, para alcançarem o estatuto que lhes é facultado.

Parece-nos, entretanto, que a preocupação central do fiel em testemunho quanto à expectativa que ele cria a respeito do seu desempenho como fiel é a de elaborar o benefício recebido de forma a criar uma imagem que ele acha que a irmandade como um to do aprovará.

Para tanto, qualquer fato banal pode ser matéria para o

testemunho (cf. p.67), basta ser caracterizado como benefício recebido por obra divina. Por outro lado, sabemos com Perelman (1977, p.24) que "o ritual (...), fixa(m), com maior ou menor precisão, as matérias que serão objeto das comunicações" e, portanto, há um limite para essa escolha.

3.5. O compromisso de fé e o jogo de representações que lhe corresponde

Além dessas quatro exigências o fiel tem ainda a atender a própria vontade de Deus.

Ao lado da questão do poder, há a questão da crença: os fiéis acreditam que a presença de Deus reside nos atos divinos. Logo, reconhecem a importância dos testemunhos, que atestam as potencialidades de ação divina, criando para si mesmos uma dupla necessidade de serem "visitados" por Deus. Por um lado, "visitados" para terem a solução real dos seus problemas e, por outro, "visitados" para terem a "força de manifestarem publicamente a solução alcançada". Vê-se que a disposição para o testemunho é também atribuída a Deus. Dessa forma, o testemunho é, em última análise, a parte material do ato divino do benefício, coincidindo com seu ponto terminal, com sua culminação. O ato divino se realiza quando é mostrado e não mostrá-lo seria não regozijar-se pela atuação de Deus, afrontando-se um compromisso de fé. É natural, portanto, que o fiel procure testemunhar para satisfazer "a vontade divina".

Ocorre que o recebimento do benefício está condicionado a uma negociação insólita. É, na verdade, uma troca, de tal forma efetuada, que o fiel, ao receber o benefício, automaticamente contrai uma dívida para com a divindade. Dívida em sentido lato, quitada por meio do pagamento dos votos publicamente (seja re-

vendo seu comportamento fora do culto, seja simplesmente testemunhando o recebimento do benefício); ou um negócio, dívida em sentido estrito, quitado junto à hierarquia da congregação (pagando em dinheiro, trabalho ou outros bens), de acordo com a promessa ("voto") feita. Em qualquer dos casos, a troca é sempre feita entre "bens" de natureza material: recebe-se um benefício material mistificado (cura, dinheiro, etc.) e paga-se em promessa material mistificada. O próprio testemunho, é bom salientar, constitui um bem de natureza material, e, embora não seja sentido com tal pelos fiéis, corresponde a um trabalho, cujo valor de troca é a própria continuidade da congregação.

Observe-se que há um corte cronológico que corresponde a um anacronismo no que se refere ao papel do testemunho. O que na época de Cristo significava para os cristãos a necessidade im-pe-riosa de difusão da presença de Deus feito homem no mundo, sig-ni-nifica hoje para os congregados a repetição (a renovação) de um modelo deixado pelos cristãos que viveram aquela presença. É ver-da-de que aquela presença física revestiu-se de um valor, isto é, de um sentido próprio para cada grupo de cristãos. No caso dos católicos e protestantes tradicionais a difusão da vinda de Cristo se perpetra através da mediação teológica, que adapta (in-terpreta) para o mundo cristão de hoje a mensagem vivida pelo mundo hebreu. Por outro lado, no caso dos congregados, essa difusão pauta-se pela repetição do modelo recebido, não havendo, portanto, a mediação pela Teologia, fato que caracteriza o anacronismo.

Entretanto, se a mediação teológica marca sua atualidade por um distanciamento crítico, o enfoque estritamente religioso, próprio às denominações pentecostais, desloca a necessidade de difusão de uma dimensão espacial (levar a verdade cristã aos

quatro cantos do mundo), o que, de certa forma, caracteriza até hoje as missões católicas e protestantes tradicionais, com suas respectivas ênfases doutrinárias - como, por exemplo, junto às comunidades indígenas brasileiras. No caso dos pentecostais, essa difusão retoma uma dimensão especificamente doutrinária, pois, como no passado, a presença de Deus passa pela experiência pessoal, embora vivenciada, na atualidade, pela "visita do Espírito Santo". Dessa forma, o anacronismo a que nos referimos ganha a modernidade do atual, isto é, do que é vivenciado hoje.

Em termos das formações imaginárias aplicadas à argumentação, o discurso do fiel em testemunho é formulado de acordo com a antecipação que ele faz da imagem que a divindade tem dele, imagem essa que será julgada como boa ou má de acordo com a mediação do auditório, do ancião, do próprio fiel e da hierarquia, ou seja, de acordo com a mediação dos participantes de seu discurso.

Calculada a possibilidade de observância de todo esse quadro de exigências, o fiel lança-se ao desafio. Há, como vimos, fatores de sobra que o pressionam para a exposição pública dos favores recebidos. No entanto, as regras que prescrevem esse ato (como a estruturação ritualizada dos discursos, as expectativas do auditório, do ancião, as suas próprias e a suposta vontade de Deus) impõem-lhe sempre como desejável um desempenho a contento. Assim, entre a necessidade de assumir seu papel e o medo de não corresponder à expectativa como orador, o fiel pode optar por não falar, o que talvez explique a carência de testemunhos em alguns cultos.

4. A ESTRUTURA RITUALIZADA DO DISCURSO DO FIEL EM TESTEMUNHO

Dissemos anteriormente (cf.p. 60) que a estrutura rituali-

zada do discurso é a exigência mais abrangente do quadro que acabamos de configurar.

Essa afirmação se justifica porque a ritualização - enquanto propriedade do discurso religioso e portanto como forma de opor o plano divino (explicitamente ritualizado) e o temporal (não ritualizado) na linguagem - se constitui por meio das representações que a hierarquia da igreja se faz da linguagem própria para o contato com a divindade.

Sendo assim, enquanto propriedade, ela se constitui em cada um dos discursos, e enquanto condição de produção desses discursos, ela é uma exigência a ser satisfeita pelos fiéis em testemunho. Ou seja, a boa formação dessa propriedade passa pela hierarquia da CCB e pelo jogo de representações que o fiel se faz dela, na medida em que é a hierarquia que estabelece a forma própria para os fiéis dirigirem-se a Deus.

Feito esse esclarecimento e tendo abordado as demais condições de produção deste discurso, vamos agora estabelecer com mais detalhes o estatuto de *propriedade* que essa primeira exigência de nosso quadro possui no discurso religioso da CCB.

Partindo da definição de testemunho, que é a prova da eficiência divina, estabelecemos um critério para a divisão das partes desse discurso.

Na sua estruturação, separamos, discurso por discurso, o que vinha antes e o que vinha depois do benefício. Obtivemos, então, a seguinte *estrutura do testemunho*:

1. Saudação
2. Introdução
3. Narração do benefício

4. Conclusão

5. Saudação Final

A estrutura obtida, assim como os nomes propostos para cada uma de suas partes são, evidentemente, resultado de observação e análise. Assim fazendo, tivemos por objetivo facilitar a compreensão e mostrar a forma recorrente de estruturação deste tipo de discurso.

Embora tenhamos feito essa divisão a partir de um critério previamente determinado e, portanto, mantendo já aí um distanciamento dos textos, acreditamos ser útil nomear, por meio de sub-títulos, cada uma dessas partes.

Adotaremos, então, sub-títulos ao lado do nome de cada parte do discurso, procurando referir através deles não à estrutura propriamente dita do discurso, mas sim ao *funcionamento discursivo*. Serã, portanto, uma forma de ressaltar a inter-relação entre a propriedade da ritualização e as marcas formais, que, compondo um todo indivisível, funcionam para produzir efeitos de sentido próprios ao discurso da CCB.

4.1. Saudação: a sua função fática

Aceitando o desafio do testemunho e atribuindo simultaneamente esse ato de coragem a uma força divina, o fiel redimensiona o seu papel dentro do culto. Ele se levanta, vai até o microfone e, de frente para o público, faz a saudação:

"Deus seja louvado."

ou

"O nome de Deus seja louvado."

ou ainda:

"O nome de Deus seja eternamente louvado."

a irmandade responde:

"Amém."

Esse redimensionamento consiste em que o fiel em testemunho, tomando a esquerda ou a direita do ancião, transforma a irmandade, que há pouco o incluía, em seu auditório e se coloca como orador.

Uma vez tendo como auditório a irmandade, o fiel em testemunho se identifica como orador através da saudação acima. Por outro lado, ele tem, na resposta a essa saudação, a forma de se identificar como mais um dentro do grupo, e, ao mesmo tempo, de se certificar de que o auditório o confirma como orador. É a função fática da linguagem, no sentido de Reboul (1980, p. 150 e segs.), pela qual, nessas condições, o contato fica estabelecido.

Marca-se portanto, dialogicamente, a dupla adesão às teses doutrinárias. No que diz respeito ao auditório, essa adesão volta a ser marcada por glorificações no decorrer do discurso, mais precisamente na parte da narração dos benefícios. Essas marcas serão mais ou menos intensas de acordo com as modulações do orador.

Quanto à entonação, há variação na saudação inicial. Quando as mulheres são as oradoras, a entonação dada se aproxima de uma pergunta, havendo uma subida de tom na última palavra, a partir da sílaba tônica. Quando são os homens os oradores, pode haver ou não subida de tom, mas de qualquer forma menos acentuadamente. A explicação para esse tipo peculiar de entonação das mulheres é que esta se tornou mais uma marca na ritualização dos discursos e na identificação do orador com o grupo (inclusive por sexo), indicando o início do discurso e estabelecendo, assim, o contato. Entretanto, o caráter fonético de subida de tom como se fosse uma pergunta na saudação das mulheres pode ser analisado ainda como uma necessidade mais forte da confirmação pelo

auditório, isto é, tudo se passa como se as congregadas tivessem dúvida de seu lugar como tais e enfatizassem, dessa forma, a necessidade do estabelecimento do contato. Isto nos remete ao que diz Reboul a respeito do grau de utilidade da função fática: ela "é tanto menos útil, (...) quanto a autoridade institucional do orador é mais confirmada" (op. cit., p.151). No caso a que nos referimos, a utilidade dessa função é maior, pois a oradora precisa mais da confirmação de sua autoridade institucional.

Obtido o "consentimento" do auditório, o orador passa a desenvolver o corpo de seu discurso.

4.2. Introdução

(A) "Alevantar-se na presença de Deus",
um ato de fê e de linguagem

Segundo o critério que utilizamos para a divisão das partes do discurso, a introdução antecede imediatamente o cerne da prova de eficiência (ou "Narração do Benefício", como a nomeamos para fins de classificação das partes).

Em geral, essa parte inicia-se por um *performativo*.

Acreditamos que essa noção, exemplificada, em geral, com verbos como "prometer", "batizar", "apostar", etc., quando aplicada a discursos ritualizados - marcados fortemente por um carãter místico - pode ser estendida a outros marcadores. Faremos, então, algumas observações a respeito do que se tem caracterizado como performativo.

Na tradição de estudos que levam em conta o caráter prag-mático da linguagem há posições que variam, dando à performati-vidade um poder explicativo mais, ou menos, amplo aos fatos de linguagem. Como ilustração de uma discussão inserida neste con-texto, podemos considerar a polêmica instaurada por Benveniste

em relação a Austin.

Benveniste (1976, pp. 294-305), ao tratar dos performativos, procura defini-los de forma estrita, segundo um conjunto de exigências que levam a manter a distinção entre um enunciado performativo e um enunciado constativo.

Para este autor um enunciado performativo é, basicamente, aquele construído com um verbo declarativo-jussivo na 1ª pessoa do presente, seguindo por um dictum. Além dessas, Benveniste (op. cit.) dá outras determinações a essa noção, lembrando, por exemplo, que para ser um enunciado performativo sua enunciação deve constituir um *ato*. Se o ato for um ato de autoridade, a condição de validade do performativo é que ele seja cumprido por quem tem o direito de enunciá-lo, ou seja, deve haver uma autoridade habilitada para cumpri-lo. Se o ato for um ato de compromisso a pessoa do locutor deve comprometer-se com o que anuncia.

Interessa-nos, particularmente, o fato de que Benveniste elimina como performativas as enunciações cujos verbos não sejam de categoria performativa (ou seja, "verbos que denotam pelo seu sentido um ato individual de alcance social"). Assim fazendo, opta por estudar aquelas enunciações que se prestam diretamente à análise, preservando a distinção entre enunciações performativas e constativas.

Já dissemos anteriormente (cf. p. 22) que o discurso de que estamos tratando apresenta a ritualização como uma propriedade constitutiva em oposição à linguagem cotidiana, em que a ritualização se apresenta apenas como um de seus componentes.

Dessa forma, vemos na ritualização, inicialmente, um ponto comum entre o uso cotidiano e o uso que a religião faz da linguagem, usos que se distinguem na medida em que esse caráter comum - a ritualização - se configura como dominante no discurso

religioso e como virtual no discurso cotidiano.

De qualquer modo, podemos dizer que a ritualização está presente na linguagem em geral, isto é, há fórmulas recorrentes que se impõem no seu uso. Em outras palavras, determinadas regras, já cristalizadas, estão presentes para que a interação linguística se dê com sucesso. Ora, se essas regras se interpõem nas relações entre os sujeitos é porque o próprio uso impõe a esses sujeitos certos papéis, determinando para eles a autoridade ou não de seu dizer. Neste sentido, em que se considera o ideológico presente na linguagem, as condições exigidas para a determinação de atos se aplica ao uso da linguagem em geral. Portanto, na medida em que os sujeitos executam certos papéis pelo uso da linguagem, esta, sempre que a ritualização é constitutiva, realça sua dimensão pragmática.

É natural, portanto, que busquemos um tratamento da performatividade que a desloque em direção a uma característica da linguagem em geral, procurando, então, critérios para sua caracterização que não fiquem cerceados pela distinção entre constativos e performativos.

Neste sentido é que nos interessam as conclusões de Austin. Este último, como sabemos, questiona os limites entre performativos e constativos, instituindo uma noção de performatividade mais ampla.

É, portanto, a partir da perspectiva de Austin, que gostaríamos de tratar o verbo "levantar" (normalmente visto no seu uso como predicação) no papel de *marcador* da enunciação performativa, pela qual se inicia esta parte do testemunho.

"Levanto na presença de Deus e de toda querida irmandade pra agradecer a Deus..."

(Fiel em testemunho, Bonfim, 13/01/81)

Sabemos com Austin (op.cit.) que os performativos explícitos

tos aparecem na primeira pessoa do singular do presente do indicativo na voz ativa.

Embora estejamos diante de um verbo que, segundo Benveniste, não tem a propriedade de um verbo performativo, podemos dizer que as três condições exigidas por Austin são preenchidas.

Além disso, gostaríamos de acrescentar que a determinação de sua condição de verdade parece estar ligada à ação de levantar-se, isto é, ao mero fato de colocar-se em pé. Ocorre que seu emprego, no caso, é parte do ritual lingüístico: há um procedimento a seguir, há pessoas autorizadas a executá-lo (somente as pessoas batizadas) e, por ser parte de um ritual, deve ser cumprido correta e integralmente. Por outro lado, o testemunho deve significar para o fiel-testemunha a expressão de seus pensamentos, crenças e sentimentos, tidos como verdadeiros e refletidos nos benefícios narrados. Quanto aos limites de validade das narrações feitas, já falamos de seu alargamento pela mudança de plano (do humano para o divino) e do engajamento do auditório quanto às prerrogativas divinas (cf. pp.63-5).

Dessa forma, todas as condições implicadas por um performativo estariam satisfeitas e ele seria um ato bem sucedido. Resta incluir o verbo "levantar" como *marcador* de performatividade. Para tanto, comecemos por dizer que a enunciação de "Levanto na presença..." é performativa porque somente através dela o ato de testemunhar se efetiva. Embora o testemunho seja composto pelo desenrolar de todo o discurso e não apenas pela enunciação performativa introdutória, devemos notar que não constitui uma simples descrição o fato de o fiel dizer "Levanto...". No caso, o esforço do fiel é o de, cumprindo com o redimensionamento de seu papel no culto, inscrever no ritual a ação de levantar. De tal forma isso acontece que, enquanto ação motora, seu ato não

é previsto no ritual (nesse momento todos devem permanecer sentados) e só se torna um ato reconhecido quando enunciado pelo fiel em 1ª pessoa. Esse modo de enunciação é que define o seu estatuto jurídico enquanto membro da congregação e o investe da autoridade do dizer próprio *de fiel*, em oposição, por exemplo, àquela do dizer próprio de ancião.

É interessante observar ainda que se essa enunciação fosse tomada como uma narração, o ato que ela enunciaria seria um ato pretérito e, portanto, faria referência apenas à ação motora de levantar-se, efetuada pelo fiel antes do momento de sua fala. Ocorre que em nenhum testemunho essa suposta narração foi marcada pelo verbo no pretérito: "Levantei na presença...", o que seria de se esperar, se os fiéis a sentissem como tal. Não nos parece também o caso de considerar o presente do verbo como presente histórico, dada a proximidade do evento e, tampouco, como habitual, uma vez que, segundo a crença, o ato de "levantar" está ligado à vontade de Deus e não a um hábito do fiel.

Um último critério fornecido por Austin toca diretamente no problema que estamos buscando resolver. Para determinar se um verbo é performativo, sugere o autor, pode-se usar o critério da assimetria entre diferentes pessoas e tempos do mesmo verbo. Por exemplo: "Levantei na presença..." e "Ele levanta na presença..." não são enunciações performativas porque na primeira o pretérito marca a narração de uma ação e, na última, a 3ª pessoa e o presente do verbo marcam a descrição de uma ação. Em nenhum dos dois casos se efetua a ação de "levantar", apenas se narra ou descreve. Comparemos agora com: "Levanto na presença...", pronunciada em condições apropriadas. Neste caso, temos uma ação que, como ficou demonstrado, se efetiva só por sua enunciação lingüística. Há, portanto, com o verbo estudado, a as

simetria característica dos verbos performativos, o que nos permite classificá-lo como tal.

Outros verbos, no mesmo contexto, podem marcar o mesmo ato performativo. São eles: "*Venho na presença...*", "*Estou aqui...*", "*Mais uma vez o Senhor me põe em pé...*".

Portanto, nossa contribuição mais específica acerca dessa questão da performatividade está em podermos afirmar que o *tipo* de discurso interfere, ou melhor, determina a caracterização do verbo "levantar" (e similares) como marcador da performatividade. Em nosso caso, por tratar-se de um discurso em que a ritualização é uma propriedade constitutiva, criam-se as condições para o aparecimento de novos marcadores desse tipo de ato. Em outras palavras, quando a ritualização, virtualmente presente no discurso cotidiano, passa a ter uma posição dominante no discurso, ela favorece a performatividade.

Para melhor entendermos o papel da ritualização, basta lembrarmos que os atos pertencentes ao culto revestem-se de um caráter divino. A respeito desse assunto, Orlandi (1983, p.226), ao tratar de um dos funcionamentos dos performativos (a ultrapassagem da não-reversibilidade dos planos humano e divino no discurso religioso) nos mostra que uma das formas de ultrapassagem (aquela que cria o sentimento de que "Deus desce até os homens e partilha com eles suas qualidades divinas") se dá pelas "fórmulas religiosas em seu caráter performativo", permitindo ao homem "a possibilidade de ministrar sacramentos, (...), as bênçãos, etc.". Acrescentaríamos, portanto, a essa enumeração, os atos ritualísticos em geral, que se destacam em seu papel performativo uma vez que, como tais, são dirigidos à divindade (por permissão dela) e, portanto, devem apresentar um caráter místico próprio à aproximação do homem a Deus. No discurso e no caso

estudados, a ação ou estado e sua respectiva enunciação lingüística constroem o ato ritualístico pretendido, ou seja, marcam esse ato que é constituído pelas enunciações performativas citadas.

Vejamos um outro exemplo. Vimos anteriormente (cf. pp.35-8) que os hinos devem ser "chamados" por número, de acordo com uma norma a ser seguida. Vimos também que eles marcam certas partes do culto, constituindo certos atos (de abertura, de oração, de comunhão, etc.) e, portanto, obedecem a certas condições. Do ponto de vista de sua função, estabelecemos que em todos esses atos a entoação do hino caracteriza principalmente a invocação à divindade, fato que norteia a participação dos fiéis durante todo o culto. Recortando-se do ritual a chamada do hino pelo número (feita "por permissão divina") e sua entoação segundo o momento do culto, pode-se dizer que juntas elas constituem um único ato, caracterizado todo ele pela invocação à divindade.

Vemos, neste caso, um caráter performativo ligado à enunciação de um número que funciona como nome próprio. Ora, sabemos que a performatividade, quando tratada de maneira restrita, tem sido marcada pela presença de certos verbos e não pela presença de nomes de qualquer espécie que seja. No entanto, se somente pela enunciação de certo número, que funciona como nome próprio, em condições apropriadas, desencadeia-se o chamamento da divindade, não podemos negá-lo como marcador da carga performativa dessa enunciação.

Interessante notar que do ponto de vista de sua "boa formação", isto é, da expectativa do ancião e dos próprios fiéis, esse performativo (chamamento da divindade) somente se efetivará se houver "resposta", ou seja, quando a irmandade se acreditar "visitada" pelo Espírito Santo. Caso contrário, isto é, se ne-

nhum fiel for "visitado", é porque o chamamento não se cumpriu de acordo com as exigências estabelecidas pelo ritual, e o ancião pode admoestar a irmandade por não ter havido "comunhão com Deus" - concentração, suficiente entrega - ou, em outras palavras, não ter havido sinceridade no chamamento.

Portanto, sob esse ponto de vista, o ato de chamamento só se tornará efetivo pela interlocução: fiel/Deus. A resposta constituir-se-ia na manifestação da presença do Espírito Santo de diversas maneiras: pela inspiração dos fiéis a chamarem outro hino (caso o ancião assim deliberasse), pelo vislumbre de soluções para seus problemas ou mesmo pela sua manifestação, no fiel, por meio de línguas estranhas.

Mais uma vez dá-se a ilusão de reversibilidade dos planos humano e divino, caracterizada pela interlocução entre o fiel — através do chamamento — e Deus — através da "visita" do Espírito Santo. Note-se novamente o caráter ativo deste culto, pois o fiel enquanto "recebedor", isto é, enquanto passividade, alça-se para um outro plano, mas já aí empossado do Espírito Santo, que não o cala, mas se manifesta ritualisticamente nele: canta, chora, fala em línguas estranhas, etc.

Neste caso particular, a "fórmula religiosa de caráter performativo" é, em primeira instância, o hino, e, em última instância, *marca-se* pela enunciação de seu número (seu nome) correspondente.

Este fato nos remete novamente à questão da performatividade da linguagem, que, segundo o que pensamos, ganha condições propícias de efetivo aparecimento sempre que a ritualização se coloca como dominante no discurso.

Esse processo - via ritualização - vai fazer com que a performatividade, para ser reconhecida, não tenha de ser referida

necessariamente ao léxico, mas, tal como estamos fazendo, ao uso. Desse modo, deslocamos a concepção, dessa noção, da língua para o discurso: importam, pois, menos as marcas formais do que o funcionamento discursivo. Neste sentido, os verbos comumente tidos como marcadores da performatividade como "prometer", "apostar", etc., poderiam ser vistos historicamente como casos de cristalizações lexicais, que, associadas a certos procedimentos, se instituíram como performativos e permaneceram ao longo do tempo como tais.

Voltando à divisão das partes do discurso do fiel em testemunho, vale lembrar que a Introdução, ora descrita, pode ser iniciada por uma variação do tipo de enunciação que acabamos de estudar. Por exemplo:

"O Senhor me concede esta rica e santa oportunidade neste momento de me alevantar na presença de Deus e de toda a santa irmandade..."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

em que o privilégio da presença divina:

"O Senhor me concede..."

aparece no texto antes do performativo, e o ato de testemunhar é explicitamente colocado em relação de dependência à vontade divina:

"... esta RICA e SANTA OPORTUNIDADE neste momento..."

efetivando-se, então, na enunciação lingüística:

"... de me alevantar..."

Este fato nos mostra mais uma vez as várias maneiras pelas quais um único sujeito pode se representar no mesmo discurso (cf. p.39-41). Enquanto locutor, marcado no texto pela 1ª pessoa, ("ME concede", "ME alevantar"), é o próprio fiel que está representado. No entanto, esse locutor fala da perspectiva de um

enunciador divino, uma vez que o ato de "levantar-se" é tido como uma graça divina.

Note-se que, neste caso, essa graça divina joga com a atividade/passividade do fiel. Como vemos na citação, o verbo "alevantar", estando no infinitivo, não apresenta seu agente explícito, fato que nos permite interpretar de duas maneiras o trecho "o Senhor me concede... de me alevantar":

(a) X me concede... de (X) me alevantar;

OU

(b) X me concede... de (F) me alevantar; onde

X = o Senhor; e F = o fiel ("eu").

Dessa forma, esse apagamento do agente inscreve na gramática a ambigüidade assumida pelo fiel, ou seja, ao mesmo tempo ele "se levanta" e "é levantado". Colocando-se sempre como beneficiário da graça divina ("O Senhor me concede"), vemos que, em (a), o fiel, enquanto passividade, se representa como *enunciador divino*; e, em (b), o fiel, enquanto atividade, se marca como *locutor permitido*. Nos dois casos, portanto, a perspectiva que ele adota é a da divindade (como ela mesma ou como uma sua permissão), de onde podemos concluir que só lhe é permitido espressar-se enquanto passividade.

Por outro lado, veremos que essa ambigüidade assumida pelo fiel funciona como um mecanismo de mediação que está presente nos testemunhos e do qual passaremos a tratar.

(B) Presença de Deus e mediação

Ligadas ao processo da performatividade, que instaura o ato ritualístico do testemunho, está a instanciação, isto é, a presentificação de Deus. Estendamos um pouco mais a citação acima:

"O Senhor me concede esta rica e santa oportunidade neste momento de me alevantar NA PRESENÇA

DE DEUS e DE TODA QUERIDA IRMANDADE para
AGRADECER A DEUS..."

Formalmente, a divindade é marcada por uma 3ª pessoa, por tanto marcada como ausente do conjunto dos participantes do discurso. Entretanto, enquanto tema, o testemunho é dirigido a Deus, é um agradecimento a Deus. Ocorre que esse agradecimento só se efetiva se for público, isto é, se for dirigido para a irmandade. Nesse sentido, testemunhar diante dos "irmãos" é ao mesmo tempo ser uma testemunha para eles e tê-los como testemunha do pagamento de uma dívida (cf. pp. 70-1). Esta posição ambígua - ser testemunha, enquanto enunciador divino e, ao mesmo tempo, testemunhado, enquanto o fiel ele mesmo sob permissão de Deus, faz sentido uma vez que todo fiel se localiza no centro da contradição graça/pecado, de tal forma que:

- (1) enquanto o orador se constitui como testemunha, ele se coloca para a irmandade como mediador entre o plano dos pecadores, ou seja, o plano humano (seu auditório) e o plano divino. Afinal, por já ter sido recompensado, ele está mais próximo de ser salvo. Neste caso, ele é o missionário - representa a Graça - e a irmandade é o objeto da evangelização;
- (2) enquanto é a irmandade que se constitui como testemunha do pagamento de uma dívida, é ela que se coloca como mediadora entre os planos. Ela é o conjunto dos salvos, dos escolhidos, dos mais próximos de Deus, enquanto o orador é o que se penitencia para alcançar a mesma graça, colocando-se, portanto, como representante do Pecado.

É evidente que o mecanismo de constituição desses papéis se dá simultaneamente e esta separação tem sentido apenas para o analista.

Uma vez executada a mediação pela irmandade, o fiel salda sua dívida, ou pelo menos parte dela, através do agradecimento a Deus. Portanto, a instanciação de Deus como interlocutor, no

caso, receptor do agradecimento, está ligada à mediação feita pela irmandade. Neste sentido, o discurso do fiel em testemunho atravessa o plano humano em direção ao plano divino. Em outras palavras, essa é uma forma de ultrapassagem que resulta na ilusão de reversibilidade dos planos humano e divino (Orlandi, 1983, p. 226). Como dissemos anteriormente (cf. p. 81), ela é possível graças à performatividade dos atos ritualísticos própria ao tipo de discurso estudado.

A ultrapassagem, neste caso, não alça o fiel até Deus no sentido de partilhar de alguns de seus poderes sobrenaturais, como é o caso do profeta, do vidente ou do místico (Orlandi, op. cit., p. 226). No discurso do fiel em testemunho, fica aberta também para o homem comum a mesma possibilidade de ultrapassagem, mas agora no sentido de apenas deslocá-lo (enquanto passividade) para uma interlocução no plano divino, momento em que ele faz o agradecimento a Deus. Em razão de ser esse um tipo especial de diálogo, em que a divindade é instanciada como interlocutor, é comum aparecer a caracterização negativa do fiel, pois ele procura justamente desqualificar seu lado humano, colocando-se, então, como fraco, contrito, humilde, formas negativas de apreciação do plano humano, promovendo-se, assim, como autêntico defensor da positividade do plano divino e qualificando-se como interlocutor neste novo plano. Parece-nos que variações desse mesmo mecanismo também ocorrem com as orações, com os hinos, com as glorificações e chamamentos à divindade, etc.

A propósito da performatividade dos atos ritualísticos, encontramos em Malinowski (1976), ao analisar a linguagem do ponto de vista etnográfico, aquilo a que ele chama uso ritual da linguagem. Sem pretendermos estabelecer um paralelismo de termos, mas, pelo contrário, considerando as diferentes perspecti-

vas de análise e, em nosso caso, um tipo especial de discurso, gostaríamos de lembrar que o autor (op. cit.) classifica a fala humana como um dos "modos ativos do comportamento humano". Além disso, no uso ritual da linguagem há, segundo o autor, uma relação misticamente pressuposta entre Símbolo e Referente, uma ligação direta entre eles, fato que faz aparecer uma "atitude mágica em relação às palavras" (op. cit., p.319).

No caso do testemunho (como nas orações, nos hinos, nas glorificações, nos chamamentos à divindade) é fácil ver a carga mágica que as palavras adquirem nessas suas condições próprias de uso. Se podemos dizer, com Malinowski, que a linguagem é modo de ação, podemos acrescentar que a instanciação de Deus como interlocutor no ato do testemunho deve-se ao uso ritual da linguagem, que permite dar um caráter performativo ao "Símbolo", fazendo acontecer o seu "Referente". Somente esse processo linguístico, ligado ao tipo de discurso, é que torna possível estabelecer o mecanismo da mediação (que já é, portanto, um efeito discursivo apoiado nesse processo que acabamos de explicitar) como forma de ultrapassagem do plano humano.

Essa função, que poderíamos chamar encantatória da linguagem, pode ser tratada também em termos do que Reboul chama "apelação objetivante" (op. cit., p.58). Segundo este autor, "o discurso ideológico cria literalmente seu referente" e a apelação objetivante é um dos processos "... que cria seu objeto...", isto é, "... faz existir uma coisa ao nomeá-lo" (ibid.).

(C) Um aspecto da mediação: a hierarquia

A instanciação de Deus como interlocutor colocou-nos a discussão do papel do fiel em testemunho e da irmandade. Resta

ainda a sua relação com o ancião. O ritual determina para o ato de testemunhar a seguinte distribuição dos participantes do culto: a irmandade permanece sentada e, de frente para ela, o fiel em testemunho toma a palavra. O ancião, por sua vez, não ocupa o lugar da irmandade, nem exerce o seu papel próprio - o de detentor da palavra. Permanece nas proximidades do fiel em testemunho, movimentando-se discretamente nesse espaço que lhe pertence. Lembramos que a concessão desse espaço pode ter sanções caso o fiel não cumpra com as expectativas da congregação (o ancião pode, em casos extremos, desligar o microfone - cf.pp.43-4).

A ocupação dos espaços no templo revela-nos a relação hierárquica existente. Se o ancião não compartilha o espaço da irmandade, é porque ele se constitui num tipo especial de interlocutor, pois de alguma forma participa do discurso do fiel.

Em razão dessa dissimetria entre irmandade e fiel em testemunho, de um lado, e ancião, de outro, podemos propor um paralelismo entre duas naturezas de hierarquia: uma provinda do plano divino - Deus, enquanto onipotência - e outra provinda do plano humano - o seu representante na terra, o ancião, enquanto autoridade máxima do culto. Dessa forma, o mediador natural entre o plano humano e o divino na CCB é o ancião. Durante o testemunho essa função é transferida para o jogo de mediações entre o fiel em testemunho e a irmandade. Somente em casos extremos, mas sempre por uma revelação divina, é que o ancião pode desautorizar esse jogo, interrompendo a fala do fiel em testemunho. Provisoriamente, portanto, o ancião ocupa um lugar menos central no mecanismo de mediação, continuando dessa forma a participar do testemunho.

Quanto à temática, invariavelmente a Introdução do testemunho está centrada nos agradecimentos (pelo chamado à "Gra-

ça", pelo aniversário de batismo, pelos benefícios - não-especificados - recebidos) e no pagamento dos votos (o voto, como já dissemos, pode ser simplesmente o fato de testemunhar, caso um pedido seja atendido). Eventualmente, o orador, em geral quando visitante, pode acrescentar informação acerca de sua própria vida, fazendo, à maneira de exórdio, a sua apresentação.

"Irmandade, também no tempo próprio —
— escolheu uma de suas filhas para ser *minha esposa*. E nós vivemos neste santo caminho...

"... saindo de Santos, *onde residimos*,..."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

Em um único testemunho foi incluída nesta parte a troca de saudações entre irmandades, que normalmente aparece na Conclusão.

Terminada a Introdução, segue-se a Narração do(s) Benefício(s) recebido(s).

4.3. Narração do benefício: privação, exemplaridade e verossimilhança no "aqui e agora"

O número de benefícios em cada testemunho é variável. O mais numeroso que obtivemos possui três, mas a grande maioria apresenta apenas um.

Em todos eles, no entanto, vai interessar-nos o modo como foram narrados quanto à presença de um histórico e quanto à explicitação do benefício.

A maioria das narrações apresentam esse histórico do benefício recebido. Apenas duas que constam do corpus não o apresentam. Vejamos, então, o efeito produzido pelo histórico.

Em primeiro lugar os discursos como um todo caracterizam-se, em geral, por serem longos, e a narração dos benefícios

- parte em que a prova da eficiência divina é enunciada - é a mais longa delas. Seu tamanho, no entanto, não tem relação com o número de favores recebidos e descritos, pois como vimos, em geral narra-se apenas um benefício por testemunho. Sua extensão está mais ligada ao esforço do orador em tornar ao mesmo tempo verossímil e presente o que narra, havendo todo um mecanismo, marcado linguisticamente, que é acionado no sentido de obter essa verossimilhança e essa presença¹¹.

Esse mecanismo consiste em que, pelo contexto de enunciação, o orador incorpora nesse momento o fato narrado, concretizando-o. Testemunhar um acontecimento é, portanto, investir o orador da atualidade desse acontecimento através da sua incorporação no sujeito. Tanto é verdade que as reações assumidas pelo orador (exaltações, glorificações, etc.) encontram, em geral, resposta no auditório. Muito freqüentes, em razão disso, são trechos que apresentam o verbo no imperfeito:

"O meu esposo *estava* muito doente, e...
... com problema no ouvido."

(Fiel em testemunho, Igreja do Bonfim, 13/01/81)

ou

"*Fazia* uma semana que eu me *encontrava* bastante enferma, *vivia* sempre *chorando*..."

(Fiel em testemunho, Igreja do Bonfim, 13/06/81)

Ocorre que, embora o evento pertença ao passado cronológico, sua enunciação pelo imperfeito não adquire o caráter de narrativa, mas, ao contrário, produz o efeito de sentido próprio ao emprego do imperfeito no seu sentido estrito. Segundo (Maingueneau, (1981, p.64), nesse sentido o imperfeito "não se refere a um processo "passado" mas marca a coincidência entre um processo e um ponto de referência que é passado, isto é, anterior ao momento da enunciação". Ainda segundo este autor (ibid.), o imper-

feito aparece como "...um homólogo do presente com relação a uma marca anterior: se a marca do presente é o momento de enunciação, a do imperfeito diz respeito a um momento do qual o enunciador fala. Conseqüentemente, não é o processo que é passado mas o ponto de vista no qual a gente se situa para tomá-lo em desenvolvimento..."

Tomar o acontecimento narrado no curso de seu desenvolvimento projeta o orador para o passado, restando para o auditório um efeito de presença desse acontecimento.

H. Weinrich, citado por Maingueneau a propósito da divisão dos verbos perfectivos e imperfectivos em dois planos, distingue o "primeiro plano" - o das formas perfectivas - do "plano de fundo" - o das formas imperfectivas. Segundo aquele autor, o "plano de fundo" serve essencialmente para a descrição (por oposição à progressão narrativa) destinada ao mesmo tempo a precisar o caráter, as emoções... das personagens, a fornecer informações sobre a atmosfera, a identidade das pessoas e as localizações espaço-temporais, a fazer comentários, etc." (op.cit., p.66).

Justifica-se, portanto, o uso do pretérito imperfeito na narração do benefício, cujo funcionamento, ao lado de fatores como o ato ritualístico de testemunhar, a presença da relação orador/auditório e os propósitos do orador (tornar verossímil e presente o que narra), reorganiza numa dimensão temporal de presente um acontecimento linguisticamente marcado como passado.

Tomando o aspecto da modalização na oposição entre discurso/narrativa (Maingueneau, op.cit., p.55), podemos dizer que a modalização está presente na "Narração do Benefício", isto é, o orador não se apaga, deixando, ao contrário, marcas em seu enunciado, como o próprio pranto em certos casos.

Por tudo o que foi exposto, concluímos que o histórico do benefício existe em função de criar a presença do objeto de discurso.

Por outro lado, assim como, para o discurso em questão, "envolver" é mais importante que ser convincente (cf. pp. 63) , fazer o histórico é mais importante que explicitar o benefício.

Dos vinte e nove discursos analisados, somente catorze deles puderam ser observados com relação à narração dos benefícios, nos outros houve falha de registro (cf. pp.19-20). Considerando-se que, dentre os catorze aproveitados, alguns apresentam mais de um benefício narrado, pude constatar um total de vinte e quatro. Desse total, treze referem-se à cura ("libertação de enfermidade"), quatro referem-se à obtenção de bens materiais (casa, máquina de costura, etc.), três a benefícios espirituais (manifestação da presença de Deus), dois à conversão de outras pessoas e dois permaneceram indeterminados, pois referem-se à "libertação de grande prova", "aflição" ou "tribulação", usados como sinônimos.

Quando pensamos no papel estrito de orador que o fiel assume na hora do testemunho, parece explicar-se o fato de que a ênfase maior se dá no aspecto da privação (cura e bens materiais). Ora, antes de buscar a verossimilhança dos fatos narrados, o orador deve adequá-los a alguns fatores que os regulam, tais como: as prescrições da congregação (um televisor, cuja posse é proibida pela congregação, jamais poderia ser benefício recebido) e as expectativas do auditório com relação ao fato narrado. O orador se limita, pois, às possibilidades de escolha que lhe restam.

Sendo assim, podemos concluir que é o aspecto da privação que se presta a esse conjunto de limitações (cf. pp.58-9) e, ao

mesmo tempo, produz o efeito de presença desejado pelo orador. A própria verossimilhança se identifica com a natureza do fato (privação) e não com a concretude do mesmo. Se este último aspecto fosse considerado, provavelmente a narração traria também uma especificação do benefício, como, por exemplo, o tipo de enfermidade vencida, caso muito raro nos testemunhos (apenas três narrações a explicitam, das treze que se referem a ela).

A palavra "enfermidade" é um termo genérico que provém de um emprego bíblico, apontando para um processo fundamental deste discurso: A INTERDISCURSIVIDADE.

O interdiscurso (bíblico), ao constituir o intradiscurso (testemunho), presentifica o já-dito, dando a sensação de que é um sempre já-dito. Como uma das conseqüências desse fato, temos a colocação do dizer do testemunho no escopo de um dizer eterno, sem limite temporal, o que o desloca do cotidiano.

Por outro lado, assim como acontece através da ritualização, essa interdiscursividade também alça o dizer trivial do testemunho à qualidade mística.

Provindo de um emprego bíblico, portanto, a palavra "enfermidade" representa o que "está escrito". Ora, o que "está escrito", isto é, o que está na Bíblia, tem valor por si mesmo (portanto não necessita de maiores detalhes) e o seu emprego atual visa recuperar o sentido das Escrituras, resgatando-o para aquele momento e presentificando-o no benefício recebido. A propósito, Pêcheux (1969, pp.14-5) nos diz que "... o processo discurso não tem, por direito, início; o discurso se apóia sempre sobre o discursivo prévio ao qual ele faz desempenhar o papel de matéria prima, e o orador sabe que sempre que evoca tal evento que já foi objeto de um discurso, ele ressuscita no espírito de seus ouvintes o discurso em que esse evento foi citado,

com as "deformações" que a situação presente introduz, e das quais ele pode tirar proveito". Podemos aí detectar a importância fundamental da interdiscursividade no discurso religioso: as palavras sempre remetem a textos já escritos (ditos), ou seja, o que se diz é sempre "reforçado" (ou limitado) pelo já-dito.

O sentido da enfermidade, portanto, está muito mais na sua natureza (privação), do que no seu tipo ("surdeza", "coceira", "energia" = alergia). No texto isto aparece pela insistente repetição:

"... todo dia———— com *essa enfermidade* que vinha das mãos santas do Senhor nosso Deus e ainda nesta manhã, quando eu me levantei, apresentei *esta enfermidade* nas mãos do Senhor na minha oração desta manhã e, louvado seja Deus, o Senhor me libertou por completo *da minha enfermidade* que eu vinha há uma semana já passando *por uma grande enfermidade.*"

(Fiel em testemunho, Igreja do Bonfim, 13/06/82)

Poder-se-ia objetar aqui que o discurso oral está sujeito a li-
das e voltas, mas entendemos que a repetição, no caso, tem um valor apreciativo, que coloca o orador em íntima relação com o objeto do discurso. De tal forma isso ocorre, que o discurso passa a ser uma encenação (com maiores ou menores detalhes), onde o orador representa um papel em que o auditório se espelha, ficando, assim, patentes, a verossimilhança e a presença buscadas.

Nem sempre a narração do benefício é extensa e teatralizada. Em um dos testemunhos do corpus, em que a estrutura ritualizada do discurso é resumida em dois parágrafos, não ocorre nem histórico, nem explicitação clara do benefício, produzindo, neste caso, uma encenação fraca. No entanto, sua presença é, da mesma forma, criada, pois ele é recebido separadamente por três pessoas:

"... e também para agradecer a Deus por uma grande libertação que o Senhor fez *por meu esposo*, também *para minha filha* que foi libertada de uma enfermidade e *outra filha também*."

(Fiel em testemunho, Igreja do Bonfim, 13/01/81)

Caracteriza-se, particularmente bem, neste discurso, o efeito da argumentação pelo exemplo¹², utilizada em todos os testemunhos. Se a função desse tipo de argumentação é levar um caso particular a ter valor de regra geral, o auditório deve convencer-se de que as famílias que o compõem podem ser atingidas em bloco pela benevolência divina. E qual o lugar ótimo para a manifestação da privação (criadora da presença), senão a própria família?

Um outro caso de criação da presença nos discursos dos fiéis em testemunho joga explicitamente com o problema da verossimilhança. Nesta narração:

"... na estrada de Indaiatuba, no qual, querida irmandade, ele falou para nós: "Você não abasteceu o carro... agora tem que terminar de pôr água".

"... em oração, querida irmandade, eu clamei ao Senhor e disse: "O Senhor que transformou aquela água em vinho, que também ~~transformasse~~ transformasse aquela água em gasolina".

"Assim, o Senhor teve piedade de nós e, portanto, nessa viagem, nós pudemos viajar contentes."

(Fiel em testemunho, Igreja do Bonfim, 13/01/81)

o benefício recebido é visto pelo orador como um ato sobrenatural e é assim passado para o auditório, com o cuidado de instituir a sua verossimilhança. O fato de que a mistura de água com gasolina realmente pode movimentar o carro é um fato real que não entra em conta nesse discurso. Naquele momento ela é sentida como não podendo movimentá-lo, pois nenhuma pessoa do auditó

rio se arriscaria a abastecer o carro com uma porcentagem de água. Novamente está patenteada a atuação divina em qualquer dificuldade (privação) e a prova está ali, presente naquela mulher que se lembrou do milagre da transformação da água em vinho.

Na narração do benefício, assim como em outras partes do testemunho, as pausas podem ser preenchidas por expressões de louvor, como:

"Bento e santo é o nome do Senhor!"

ou

"Aleluia, bendito é o nome santo do Senhor!"

ou simplesmente:

"Bendito é o nome do Senhor!"

que, entre outras, dão força e realce a certas partes em que o orador quer fazer sentir o seu envolvimento, provocando-o, assim, no auditório. A questão da envolvência, isto é, do efeito catártico do discurso, e a da verossimilhança não estão desligadas, fato que se torna especialmente claro se nos lembramos de que elementos não-verbais como os gestos, a postura, as expressões faciais são importantes tanto para conseguir o envolvimento do auditório, como para convencê-lo da veracidade do que se diz. Ou, ao contrário, esses elementos podem provocar no auditório o descrédito com relação ao orador.

Vale lembrar neste ponto, fazendo um parêntese na descrição desta parte do discurso, o que nos fala Roger Bautier em sua "Note sur l'oral et la vérité" (1977).

Partindo da reflexão sobre a interação dos indivíduos na conversação, o autor passa a investigar as informações trocadas no curso dessa interação e os meios de comunicação utilizados para realizar essa troca. Parte de uma reflexão pluri-disciplinar,

feita pela Lingüística, Antropologia, Sociologia e Psiquiatria, retomando uma idéia não desenvolvida da Retórica de Aristóteles. O ponto central de sua investigação é a determinação de que o impacto sobre o "alocutário" não se restringe ao conteúdo do discurso (ã informação cognitiva). Ao estabelecer os meios de comunicação utilizados para a troca de informações, distingue os meios verbais dos não-verbais e, a partir destes últimos, cria a noção de para-discurso. No que se refere à comunicação oral, objeto de seu estudo, exemplifica essa noção, citando o papel dos meios não-verbais de comunicação como criadores de para-discursos que formam a imagem que o "alocutário" faz do locutor (digno de crédito ou não, simpático ou não, detentor de um "estilo" que denota maior ou menor domínio do discurso, etc.).

A partir daí introduz o que nos interessa mais de perto. Afirma que na comunicação oral atua um tal número de elementos para-discursivos que a *veridicação* - constituição de uma aparência de verdade - pode, em numerosos casos, se realizar principalmente pela intermediação desses elementos para-discursivos e secundariamente pela intervenção do conteúdo do discurso. Utilizando a noção de documento, introduzida por R.Escarpit, aponta como fator determinante para a relegação do conteúdo a segundo plano o fato de que o discurso oral não constitui um documento ("conjunto de traços que ficam disponíveis para uma leitura"). Acrescenta ainda que, ao contrário do discurso escrito, o discurso oral não é senão um semi-documento, em todos os casos podendo ser objeto apenas de uma percepção. Dessa forma - continua Baudrier - enquanto o discurso escrito pode ser examinado segundo um programa, o discurso oral impõe um programa que deve ser seguido por aquele que o escuta. Conclui, então, que a dificuldade de se "seguir" um discurso oral, decorrente do fato de que ele não

constitui um documento, tem por consequência a sua *verificação a través dos elementos para-discursivos*.

Temos insistido até aqui no fator ritualização como componente da própria constituição do discurso religioso em questão. Segundo o que pensamos, o ritual, que organiza o contato social do culto em direção à divindade, compõe o discurso do testemunho na medida em que os fatos abordados são atribuídos à divindade. Afinal, para os fiéis, a própria tomada da palavra sujeita-se à mediação reguladora da vontade de Deus. Se atentarmos para a oposição entre a realidade secular e a realidade divina, podemos dizer que nesta última as condições de verdade do que é dito transcendem os limites normalmente aceitos como definidores da validade ou falsidade de uma afirmação. Ora, no discurso religioso, o orador se coloca no interior desse alargamento das condições de verdade. No entanto, não estamos, obviamente, diante de um discurso aberto a especulações vazias, onde absolutamente tudo o que é dito é validado. Os limites para essa validação estão muito bem estabelecidos pela ritualização do discurso, que determina, como estamos procurando demonstrar, tanto uma estruturação formal como uma escolha temática, ambas admitidas como próprias à exaltação do poder divino.

Há, ainda, a ritualização "comportamental", isto é, há durante o culto, um comportamento padrão a ser seguido pelos fiéis a nível da expressão não-verbal. Essa padronização dos elementos não-verbais de comunicação, como o tipo de postura própria, a indumentária, os gestos, é determinante para que o fiel seja encarado positivamente pelo auditório. Uma vez obedecida essa padronização, passa-se a contar com mais uma garantia da ampliação - acima referida - do domínio de validade do que é dito, sobressaindo não o conteúdo (o que se diz), mas o modo e o sujei-

to do discurso (como e quem diz).

Neste sentido, podemos utilizar a noção dada por Bautier, uma vez que o discurso religioso em questão impõe um para-discurso - componente da ritualização - que vai dar a aparência de verdade do que se diz, ou seja, na terminologia desse autor, a ritualização vai constituir o *modo de veridicação* do discurso. Com efeito, de uma perspectiva pragmática, as condições de verdade de uma sentença são partes constitutivas dela, o que equivale a dizer, que no discurso religioso estudado, o seu modo de veridicação - a ritualização - é constitutivo dele.

A propósito deste último ponto e vindo reforçar o que já dissemos a respeito da importância da ritualização (cf. p. 30), lembremos uma passagem escrita por Read (op.cit., p.42-3) quando descreve a admissão de novos membros na Congregação Cristã no Brasil:

"Ensina-se cada um dos membros a sentir sua responsabilidade missionária. Logo que os novos membros são batizados, eles *começam a aprender qual é sua nova relação com Deus e para com os homens*. De quinze em quinze dias vão a cerimônias especiais para "aguardar" a experiência do Espírito Santo. Todos são incitados a participar dessa experiência com o Espírito Santo. No processo, novos membros são integrados na comunidade missionária e na atividade da Congregação, *começando a aprender a dar testemunho*, na troca amigável de experiências, que ocorrem entre os crentes."¹³

Vemos aqui, claramente, a preocupação didática no que se refere ao ritual. Não é sem razão, portanto, nossa insistência em mostrar o aspecto da verossimilhança nos discursos dos fiéis em testemunho, pois o seu bom desempenho como orador vai depender do êxito desse intento, que, por sua vez, não é senão a bus

ca de um discurso otimamente ritualizado.

Quanto ao aspecto argumentativo propriamente dito, o suporte para os efeitos de criar a presença do acontecimento narrado, de torná-lo verossímil e de conseguir o envolvimento do auditório, é o argumento pelo exemplo, que se identifica com a própria prova de eficiência divina, motivo do testemunho.

Continuando a abordagem desta parte do discurso, podemos notar ainda que o tempo presente da INTRODUÇÃO do discurso (presente do orador) marca o início da NARRAÇÃO DO BENEFÍCIO. Esta vai ter uma duração temporal no passado (tempo da privação), no qual, ainda lingüisticamente marcado pelo pretérito, vai ocorrer o benefício (perdurando este último até o presente do orador). Descreve-se, portanto, o seguinte percurso temporal:

presente do orador → passado da privação → presente do orador
ou, em outras palavras:

Introdução → Narração do Benefício → Conclusão

Ressalve-se que, embora a Narração do Benefício seja marcada pelo passado da privação, ela se organiza argumentativamente no discurso como presente (cf. p.92).

O percurso temporal acima apontado é marcado, no final da narração, pelo pretérito perfeito composto, indicando uma ação habitual do passado, que se atualiza no presente do orador. Vejamos os exemplos seguintes, em que aparece tanto o pretérito perfeito composto, como correlações de outros tempos verbais com o mesmo sentido:

"... agora, nós rezamos a paz dentro daquela turma, louvado seja Deus, nós rezamos juntos e trabalhamos naquela obra em dezenove irmãos. Bendito seja Deus, a mim o Senhor *tem abençoado* grandemente."

(Fiel em testemunho, Jardim São Vicente, 23/02/82)

ou

"... hoje 'tô agradecendo Ele, não só por essa causa, por esta maravilha, por muitas maravilhas que Ele *tem feito*."

(Fiel em testemunho, Parque Brasília, 24/02/82)

ou "..." tudo aquilo que nós temos necessidade, indo aos Seus pés, Ele *tem* sempre nos *socorrido*."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

ou ainda:

"... o Senhor me *libertou* por completo da minha enfermidade que eu *vinha* há uma semana já *passando* por uma grande enfermidade."

(Fiel em testemunho, Bonfim, 13/01/81)

Ainda com relação ao pretérito perfeito composto, se considerarmos o eixo enunciativo, ou, a grosso modo, o presente do enunciador, podemos dizer que, também no Português, "o passado composto constitui o passado perfectivo do discurso" (Maingueneau, 1981, p.48). É perfectivo porque dá o processo como um todo indivisível, sem considerar o seu desenrolar e constitui-se num tempo do discurso (e não da narrativa) porque é marcado com relação ao momento da enunciação (presente do orador).

Uma vez completado o percurso temporal (presente → passado → presente) a narração estará terminada e poderá seguir-se uma segunda, em que o percurso se repete, isto é, o presente da CONCLUSÃO passa a introduzir um novo passado de privação, ou seja, a narração de um novo benefício.

Caso não haja um segundo benefício, o presente do orador, passando a ser marcado linguisticamente pelo presente do verbo, assinala o início da CONCLUSÃO.

4.4. Conclusão: agradecimentos a Deus e seus efeitos de generalização

A última parte do corpo do discurso é marcada por uma mu

dança do tempo verbal e de tema. Os agradecimentos, atestados em todas as partes do discurso, através do preenchimento das pausas por expressões de louvor ("Louvado seja Deus!", etc.), voltam como tema central, agora marcados diretamente pela presença do verbo "agradecer".

Não faltam também marcas próprias da Conclusão, com operadores como "então", "por isso", "assim", "também", seguidos do verbo "agradecer" no presente, assim como de outras marcas (adverbiais) de tempo e lugar que denotam o tempo presente:

"ENTÃO, NESTA NOITE eu AGRADEÇO por todos os meus votos, pelas bênçãos que eu recebi das mãos santas do Senhor."

(Fiel em testemunho, Bonfim, 13/06/81)

ou

"ENTÃO, POR ISSO que eu 'TÔ AQUI DIANTE DE TODA QUERIDA IRMANDADE para AGRADECER a Deus por essa grande maravilha que Ele fez. Eu não vi mais ele clamar daquele mal, eu fui perguntar pra ele e diz que não tinha mais nada. POR ISSO eu AGRADEÇO a Deus por tudo o que Ele tem feito para nós."

(Fiel em testemunho, Bonfim, 13/01/81)

Quanto aos agradecimentos, além de serem o tema enfatizado nesta parte do discurso, aparecendo à primeira vista num tom automático, têm um caráter de generalização. Observemos o final da Conclusão acima:

"Por isso eu agradeço a Deus por TUDO o que Ele tem feito para nós."

ou nesta outra, em que o resumidor é também utilizado, simplificando a conclusão:

"Agradeço a Deus por TUDO."

(Fiel em testemunho, Bonfim, 13/01/81)

ou ainda nesta, em que o caráter de generalização fica claramente marcado como prática costumeira nesta parte do discurso:

"Damos graças a Deus POR ESTA e POR MUITAS OUTRAS, irmãos, se fosse contar, EU OUVIA OS IRMÃOS MAIS VELHOS, MESMO NA MINHA MENINICE, eu ouvia, quando ia na Congregação, dizerem diante do povo de Deus que, SE FICASSEM CONTANDO, eu, até duvidava disso, irmãos. Mas agora eu tenho certeza que SE O POVO DE DEUS TODO fosse glorificar a Deus e contar TODAS AS MARAVILHAS que o Senhor fez-lhe, eu creio, irmãos, QUE UM CULTO DE UM MÊS NÃO DARIA."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

Cabe aqui mais uma observação a respeito do caráter intertextual. O trecho do discurso que acabamos de citar retoma, modificado, o Evangelho de São João, capítulo 21, versículo 25. Neste caso, o fiel parece não atinar com a retomada da Bíblia, pois não a cita, como é prestigioso fazer. Instaurou-se, então, uma curiosa forma de intertextualidade, já que sua fonte pode ser oral, de outros testemunhos, que, por sua vez, pode ter vindo de outra fonte oral ou da Bíblia. Por outro lado, na medida em que omite a fonte de seu dizer ou o coloca no domínio do senso-comum (pressupondo o seu conhecimento por parte do ouvinte), ou se instala como sendo a própria fonte, igualando-se a ela.

Quanto à preocupação com a generalização, ela é perfeitamente explicável, pois o orador necessita, em dado momento de sua argumentação, dar ao *caso particular* ("o exemplo" - prova de eficiência divina) o valor de *regra*. Essa regularidade não só se manifesta por expressões como "por tudo", "por todas as maravilhas" (ver citações acima), que estabelecem a regra enquanto frequência da atuação divina na vida do orador, mas também por expressões como "nós", "o povo de Deus todo" (ver cita-

ção acima), que incluem o auditório como co-beneficiário das atuações divinas na vida do orador. Da articulação desses dois tipos de expressão (às vezes o segundo tipo - referente ao auditório - estando pressuposto pelo contexto de situação) nasce o processo de generalização do argumento pelo exemplo, cuja importância vê-se também na maneira de colocá-lo no discurso, como na conclusão seguinte em que o orador o reitera em altíssima velocidade, como num tique nervoso, revelando seu esforço em cumprir com o estereótipo que expressa generalidade:

"Agradeço a Deus, também estou agradecida ao Senhor por TUDO e pago todos os meus votos nesta noite. AGRADEÇO A DEUS POR TUDO."

(Fiel em testemunho, Bonfim, 13/06/81)

Um outro exemplo em que esse esforço fica claro é o que segue:

"... eu agradeço a Deus por TUDO, TODO o seu santo nome seja louvado!"

(Fiel em testemunho, Jardim Carlos Gomes, 18/02/82)

em que a generalização, que vem depois de uma longa enumeração de agradecimentos, passa para a Saudação Final (parte do discurso que veremos a seguir). O que normalmente é dito na forma "O Seu santo nome seja louvado!" ou "Só o Seu santo nome seja louvado!" passa a ser "TODO o Seu santo nome seja louvado!". Como vemos, o orador apenas procurou verbalizar através do quantificador a generalidade pretendida na longa enumeração de agradecimentos, acabando por incluir o estereótipo generalizador na Saudação Final.

Quando o orador vem de uma visita ou vai visitar uma outra congregação, ele pode incluir na Conclusão do seu discurso o recebimento ou o envio de saudações:

"... fui ver meus parente em São Paulo, então

o meu tio mandou, pediu que eu saudasse a todos vós com a paz de Deus e o santo nome do Senhor."

(Fiel em testemunho, Bonfim, 13/06/81)

ou

"...queria levar saudação de todos vós com a santa paz de Deus ali para a minha comu... congregação do Parque Industrial."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

ao que, em cada caso, o auditório confirma o recebimento da saudação ou o consentimento de seu envio, dizendo:

"Amém."

A disposição do recebimento e/ou envio de saudações com relação aos agradecimentos presentes na Conclusão do discurso varia de acordo com o orador. Há alguns que insistem diversas vezes no agradecimento pelos benefícios (sem muitos detalhes), como é o caso da Conclusão seguinte, em que, depois de oferecer as saudações de outra congregação, prossegue, dizendo:

"Glória. Querida irmandade, queria tanto agradecer a Deus, querida irmandade, pelas bênçãos e as maravilha que Deus tem derramado sobre mim, querida irmandade, libertando ——— das prova, querida irmandade, Deus também tem falado comigo neste dia pela Sua santa e benta palavra, me sinto grandemente ——— pelas prova de dentro daquela casa, querida irmandade, mas Ele falou grandemente comigo ———"

"——— quando eu me encontro cansada, abatida, Deus fala grandemente comigo, o Senhor consola grandemente a minha alma, querida irmandade, eu agradeço a Deus por tudo, todo o seu santo nome seja louvado."

(Fiel em testemunho, Jardim Carlos Gomes, 18/02/82)

A conclusão, termina quando o orador se dirige ao auditório com a saudação final.

4.5. Saudação final: função fática, incitativa e metalingüística

Colada à CONCLUSÃO ou separada dela, essa saudação consiste em expressões do tipo:

"... e que o Seu eterno nome seja louvado!"

ou

"Deus seja louvado!"

ou

"O nome de Deus seja louvado!"

ou

"O Seu santo e grande nome seja louvado!"

ou ainda:

"... e o nome de Deus seja eternamente louvado!"

Há outras variações e a adaptação aos propósitos do orador é que vai determiná-las, como ocorreu com a variedade "Todo o Seu santo nome seja louvado!", analisada anteriormente.

Quanto à entonação, ao contrário da Saudação Inicial, não há subida de tom na última palavra, caracterizando-se agora a entonação de frase declarativa.

No corpo do discurso, quando semelhantes expressões de louvor aparecem, a entonação é exclamativa e seu caráter enfático denota tanto o envolvimento do orador com o objeto de discurso como os seus propósitos de conseguir o mesmo envolvimento por parte do auditório.

No que se refere às funções da linguagem, há, além da função expressiva, três outras sobrepostas no uso dessa saudação, tanto no final como no corpo do discurso. Ela é fática, incitativa e metalingüística (na terminologia de Reboul, 1980). Dependendo do lugar em que aparece, reforça uma dessas três funções. Por exemplo, no meio do discurso, ela é mais incitativa, mas é

fática no sentido de manter o contato. No final do discurso, em razão da mudança de entonação, ela se torna mais fática, agora no sentido de cortar o contato; da mesma forma que é mais fática também no início do discurso, mas no sentido de estabelecer o contato.

Quando dizemos que essa saudação é incitativa queremos mostrar que ela apela para o público, ou, em outras palavras, que ela é usada "... para fazer agir" (Reboul, op. cit., p.48). Quanto a sua classificação como metalingüística, entendemos que essa saudação remete ao ritual lingüístico, pois a própria incitação que ela propõe aponta para o código estabelecido, maneira apropriada de se louvar a Deus. Todo ritual caracteriza-se por fórmulas mais ou menos fixas, em número, forma e emprego previamente determinados, mas de tal forma organizadas que remetam sempre ao próprio ritual. Portanto, a saudação estudada é metalingüística, já que fazemos metalinguagem sempre que "...nós colocamos nossa comunicação em relação com o código que a torna possível" (Reboul, op.cit., p.50).

Outra marca ritualística fornecida pela Saudação Final é a interação final orador/auditório que ela estabelece, pois mesmo na função fática de desfazer o contato, as expressões utilizadas pelo orador são inacabadas e profundamente dialógicas. A "resposta" a essas expressões é dada cadenciadamente pelo auditório:

"Amém."

encerrando o discurso do fiel em testemunho.

5. O DISCURSO DO FIEL EM TESTEMUNHO: ASPECTOS INSTITUCIONAIS E MARCAS DE LINGUAGEM

Estabelecidos os vários funcionamentos discursivos a par-

tir da inter-relação entre a *propriedade da ritualização* e as *marcas formais* que selecionamos, nos proporemos a definir este discurso, segundo dois pontos de vista: o institucional e o lingüístico.

5.1. Uma definição do ponto de vista institucional

Quando determinamos as partes que compõem este discurso, utilizamos já uma definição institucional do testemunho. Partimos do fato de que o testemunho é a manifestação pública de um benefício, uma prova de eficiência divina.

No entanto, há, com relação ao testemunho no âmbito da instituição, fatores que merecem ser analisados.

Em primeiro lugar, o testemunho pressupõe que alguém tenha presenciado, vivenciado ou tido notícia de fonte segura sobre um certo fato; que esse fato tenha sido executado, autorizado ou noticiado por alguém e que sua manifestação pública seja do interesse das pessoas que ouvem, com o fim de que se faça justiça ao seu agente, sendo-lhe assim reconhecido o devido valor jurídico.

É aparentemente óbvia a nossa conclusão quando pensamos no testemunho estudado: o ente testemunhado aqui é a divindade, e o seu valor jurídico na instituição coincide com a própria Verdade. Há, porém, no discurso religioso uma tensão constante entre os planos envolvidos (o humano e o divino) e é apenas do ponto de vista do plano divino que podemos dizer que o ente testemunhado é a divindade. Mas e no plano humano?

Voltamos agora ao que expusemos mais acima quando construímos um quadro de exigências que atuam na disposição do fiel para o testemunho. Podemos dizer, a partir daquele quadro, que todos os participantes estão de certa forma incluídos como co-au-

tores da ação testemunhada. Alguns deles explicitamente, outros não.

Referência de maneira explícita à atuação dos participantes é feita com relação à instituição em si. É comum o uso de epítetos através dos quais o fiel a nomeia de tal forma que a aproxima do autor do plano divino:

"... eu dou graças a Deus de Ele me tirar eu do mundo do pecado e do engano e o Senhor me trazer eu DRENTO DESTA BENDITA GRAÇA..."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

ou

"... faz quase três anos que vim prá cá e, chegando aqui, o Senhor se comprazeu de me chamar para ESSA SANTA E BENDITA FAMÍLIA, a qual, querida irmandade eu não conhecia,..."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

Ao nomear dessa maneira a instituição, acreditamos que participantes como a hierarquia - conjunto de pessoas responsável pela "santa" organização - e o ancião - representante local dessa hierarquia e mediador autorizado entre o plano humano e divino - estão também incluídos como co-autores da ação narrada, pois sem a sua contribuição ela não se efetivaria, uma vez que são eles que dão a conhecer a chamada "bendita graça".

A irmandade, por sua vez, aparece referida através de atributos divinos, seja incluída na "bendita família", seja por meio de adjetivos:

"O Senhor me concede esta rica e santa oportunidade neste momento de me alevantar na presença de Deus e de TODA A SANTA IRMANDADE..."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

Um último participante, o próprio fiel, embora ressalte sua pequenez diante do poder divino, coloca-se como co-autor da

ação narrada na medida em que fez por merecê-la. Sua fé e sua conduta unem-se aqui para lançar o fiel para o plano da Graça.

Podemos concluir, portanto, que em torno de valores abstratos como a Verdade e a Justiça, atribuídos a Deus, autenticasse o valor concreto da instituição, como sua representante. É por meio desse valor concreto¹⁴ - a igreja "Congregação Cristã no Brasil" - que os fiéis serão salvos, cabendo a ela definir-lhes o caminho a seguir. Centrada em si mesma, a CCB se firma numa orientação tal que encara a instituição como o trampolim para a salvação no "outro mundo".

Seu projeto de ação voltado para o homem na terra se especializa em um sistema de ajuda mútua, que não deixa de ser um passo para uma prática social ativa, embora sempre vista como "obra de Deus". Essa orientação tende a ver o tradicional como sagrado, e mesmo as diretrizes inovadoras, possíveis por meio de supostas revelações a serem recebidas, tendem a se enquadrar no mesmo projeto de salvação atemporal:

"Não espera nada dessa vida, espera que Deus preparará todas as coisas, para aqueles que guardarem a Palavra de Deus."

(Discurso do ancião, Parque Brasília, 24/02/82)

Nesse jogo entre o tradicional e o sagrado - o temporal e o atemporal - tudo adquire um caráter religioso, também sua ação política e social se pautará por esta estratégia. Nela, suas formas de resistência e de luta se transvestem em religiosidade. Voltaremos a isso na Conclusão deste trabalho.

Ainda quanto ao recebimento do benefício - matéria prima do testemunho - ficou estabelecido mais atrás que ele está condicionado a uma negociação. Nessa negociação, o testemunho entra, à primeira vista, como opção do fiel. Ele pode fazer parte de um "voto" (promessa) ou o fiel pode encontrar outra forma de

pagamento. Esta negociação nos remete ao contexto do catolicismo popular em que "para obter a ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com aqueles, estabelecendo-se uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma série de prestações e contraprestações socialmente estipuladas" (Zaluar, 1980, p.169).

Em nosso caso, a intermediação é feita sempre pela instituição - lugar dos salvos, dos escolhidos, "santa e bendita família" - uma vez que não há idolatria imagética, por meio da qual se destacaria uma personalidade incomum no seio da comunidade. Aqui, ao contrário, é a própria comunidade que tem esse caráter, a ela que se paga em espécie ou em agradecimento público o benefício recebido.

A propósito, o agradecimento público pode ser no culto, diante de toda a irmandade, ou no contato dialogal, em que o testemunho se dá mais livremente, sem as estritas imposições do ritual. Mas pode, por outro lado, ser um pagamento íntimo, através da glorificação pessoal feita em casa ou, então, em voz alta durante o culto, no Momento da Oração ou no Agradecimento Final. Vemos claramente que há uma convergência para as formas de agradecimento público. Mesmo o que chamamos de pagamento íntimo, pode ser feito comunitariamente.

A respeito da forma de pagamento que estamos buscando definir - o testemunho - podemos afirmar, portanto, que esse ato só existe em função de uma dívida contraída com a divindade e/ou com seus representantes. O ato de testemunhar é a liquidação de um compromisso.

Não há, porém, vinculação necessária do recebimento do benefício com o testemunho. Nem todos os fiéis que recebem um benefício testemunham. Mas a rede de comprometimentos em que o

fiel se envolve no percurso lógico (e cronológico) desde o pedido até a graça recebida acaba por estabelecer o compromisso moral de testemunhar. Além da expectativa do ancião, que preenche a irmandade quando não há testemunhos, e da do próprio fiel (cf. pp. 67-70) há também o olho clínico da irmandade. É ela que, no culto, exerce o poder regulador do pagamento da dívida e o exerce não apenas pela mediação que faz entre os planos humano e divino durante o testemunho (cf. pp. 85-8), mas também pelo controle que lhe é possível fora do culto. Os fatos ligados à vida alheia são muito conhecidos entre os fiéis em razão da intimidade das relações e dos freqüentes contatos nos cultos (quase que diários) e, por isso, as doenças curadas, as casas construídas, os filhos convertidos, as visitas a outras congregações não passam despercebidos, o que impele o fiel a testemunhar.

Ao lado de não podermos estabelecer uma relação necessária entre o recebimento do benefício e o testemunho, não podemos também identificar este último, como sendo sempre o pagamento de uma promessa. O ato de prometer envolve uma ação do fiel, pela qual ele próprio se responsabiliza. Essa ação envolve, por sua vez, o pedido, a dívida e o seu pagamento (cf. Zaluar, 1980, p.169). Acreditamos que, de maneira geral, o testemunho adquire muito mais um caráter de compromisso do que de promessa. A diferença que podemos depreender se localiza no fato de que o compromisso, em razão do próprio controle exercido pela irmandade, vem impor-se ao fiel, enquanto que a promessa se apresenta como sendo de deliberação própria. Assim, no sentido em que estamos adotando, podemos dizer que a diferença entre compromisso e promessa está na perspectiva pela qual se toma determinado ato de palavra e/ou determinados encadeamentos de fatos. Ou seja, o compromisso *se assume com* alguém, a quem é dado o direito de co

brar o seu cumprimento. A promessa *é feita por* alguém, por isso envolve a sinceridade - guardada no silêncio das intenções - de quem a assume para si. Portanto, o compromisso tem um caráter jurídico - é um contrato - enquanto a promessa tem um caráter retórico - envolve uma intenção. Essa diferença de perspectiva fica clara no discurso político, em particular nos comícios, em que as promessas feitas pelos políticos e, portanto, sujeitas às suas intenções, são tomadas pelos eleitores como compromissos.

O que entendemos como imposição do compromisso é, pois, o efeito gerado pela trama que envolve o ato de testemunhar. Essa trama se constitui no jogo de expectativas (cf. pp.60-72) de que fazem parte todos os participantes do ritual e é ela que vai criar a necessidade de o fiel se manifestar publicamente, ou seja, é ela que vai criar o compromisso.

No entanto, a concretização do compromisso como tal, só se dá no ato do testemunho, quando o fiel o assume para si. É interessante notar que essa assunção é sempre atribuída à vontade divina e, neste sentido, ela é a continuação do benefício recebido, ou seja, é a sua culminação, seu ponto terminal (cf. pp. 70). A essa vontade divina os fiéis agradecem textualmente: "A gradeço a Deus por ESTA FORÇA..."

Levantar-se para o testemunho é, portanto, um ato de força, ou seja, é assumir esse ato como compromisso, da mesma forma que não fazê-lo seria pecar por omissão. Enunciar linguisticamente esse ato de força é, como adiantamos acima (cf. pp.76-84), executá-lo, cumprir com ele.

Identificamos, assim, o caráter performativo do testemunho com o pagamento da dívida contraída com a divindade. Esta constatação vem de encontro à afirmação de que "a performatividade da linguagem está ligada intimamente a uma visão da língua

gem como ação. Não como ação decorrente do falar mas com ação estruturalmente inscrita no próprio ato de falar" (Orlandi, op. cit., p.227). O ato de testemunhar, enquanto ato material, provindo do plano humano, mistifica-se e torna-se a contraprestação de um ato espiritual, provindo do plano divino - a graça materializada no benefício recebido. Pensando no papel desempenhado pelo fiel nesse processo, voltamos ao apagamento da forma pela qual o fiel se alça até Deus (Orlandi, op.cit.,p.226), que, em nosso caso, acontece em razão do tipo de linguagem e do momento próprio em que é utilizada.

Portanto, o testemunho enquanto pagamento de uma dívida - promessa imposta - decorre do compromisso inculcado na/pela irmandade como um todo. Sendo uma auto-imposição coletiva, realiza-se, contudo, como "promessa" individual, ou seja, como compromisso solitário, cumprido por um ato de fala.

Um tipo especial de testemunho é o do fiel visitante. Fica particularmente clara neste tipo a não vinculação necessária entre o benefício e o testemunho. Provavelmente o fiel escolherá, dentre todos os testemunhos que já deu, aquele que provocou uma reação mais forte no auditório. A diferença entre este tipo de testemunho e o que se dá normalmente na própria comunidade é que nele o fiel visitante tem a satisfazer também a expectativa da comunidade de origem, devendo, inclusive, em nome dela, saudar a irmandade visitada com a "Paz de Deus". O testemunho do visitante é uma prática que tem por função o intercâmbio entre os mais variados templos, dos mais diferentes lugares do País. Esse intercâmbio é, para a CCB um auto-reforço, uma prova de que a "obra de Deus" está crescendo. Mas não é apenas o aspecto religioso que conta; há também o aspecto social, uma vez que o intercâmbio funciona ainda como forma de mobilizar o contato en

tre os fiéis, reforçando ou estabelecendo novos vínculos de amizade ou ainda fornecendo apoio para novas visitas e para as frequentes mudanças dos fiéis.

5.2. Uma definição do ponto de vista lingüístico

Abordados os fatores que consideramos mais relevantes referentes à instituição, acreditamos ter situado o discurso do fiel em testemunho no que se refere ao seu aspecto institucional.

Embora tanto no trabalho de reconstituição das partes deste discurso como na determinação de seus respectivos funcionamentos tivéssemos lançado mão dos discursos como meio de descoberta, não ficou estabelecida até aqui uma definição mais precisa deste discurso do ponto de vista da linguagem. Procuraremos, então, estabelecê-la.

No conjunto das partes do culto, *o testemunho é um ato de fala que configura o lugar de fiel em oposição ao lugar de anção*. Esse ato cumpre com um compromisso, e como este é devido à divindade, a linguagem se organiza de uma maneira própria, é ritualizada, embora não se constitua numa fórmula fixa.

Já adiantamos que a efetivação do pagamento desse compromisso se dá pela inscrição desse fazer na linguagem, isto é, dá-se em razão da performatividade dos atos de fala ritualizados.

Por ser um pagamento ao mesmo tempo à divindade e à instituição, o testemunho conta com um complexo mecanismo de mediação.

Uma primeira face desse mecanismo se mostra quando o fiel, dirigindo-se à irmandade, sacraliza-se, incluindo no conjunto desse auditório um ouvinte divino. Da mesma forma, a irmandade atribui o testemunho a um anunciador do poder divino, espelhan-

do-se no exemplo desse enunciador e ouvindo através de sua voz a manifestação de Deus. Esquemáticamente esta face do mecanismo se resumiria no seguinte quadro:

Fiel.....	<u>DEUS</u>	+	<u>Irmandade</u>
<u>Fiel</u>	+	<u>DEUS</u>Irmandade

Podemos dizer, a partir do quadro, que os seus extremos, ou seja, o fiel e a irmandade são interlocutores-pretex^to, no sentido de que as respectivas e mútuas imagens que se fazem remetem ao plano divino, ou seja, são pretextos para que "apareça Deus". Deste ponto de vista, em que se toma o testemunho como sendo da do para Deus, há uma extrapolação do plano humano tanto pelo orador - enquanto "voz de Deus" - como pelo auditório - enquanto "ouvido de Deus". Cristaliza-se, assim, o pagamento do compromisso à divindade, como contraprestação do fato testemunhado, que também provém dela.

Por outro lado, a segunda face desse mecanismo de mediação se mostra quando a intermediação é feita pela fé. Neste sentido, o pretexto é justamente a divindade, a cuja conta o orador atribui os seus próprios anseios. Se a divindade é apenas um pretexto, então o compromisso só é pagável perante a irmandade. É um pagamento material feito a nível do plano humano para satisfazer as expectativas da instituição como um todo, por meio da utilização de um pretexto divino - a fé.

A possibilidade argumentativa deste discurso deriva basicamente deste último ponto de vista. O conteúdo de fé atribuído a Deus leva o testemunho a adquirir uma existência própria, no sentido de que a narração da ocorrência viva do benefício é superada pela sua ocorrência re-narrada. Em outras palavras, o orador atesta o poder divino num primeiro nível de comprovação e, a partir dele, a irmandade passa a atestar que certo fiel em

testemunho teve a comprovação do poder divino. Essa "comprovação-referida", isto é, essa comprovação narrada pela irmandade, mostra a produtividade e a importância do testemunho, o qual, como matéria distribuída a cada membro do auditório, é multiplicado.

Apenas para ilustrar este fato: uma adepta dessa religião, perguntada a respeito da proibição às mulheres de cortarem o cabelo, justificou esse fato dizendo que várias "irmãs" que cortaram o cabelo, testemunharam fortes e variadas indisposições físicas, das quais se libertaram quando prometeram não cortá-lo mais.

Aparecem aqui os dois níveis de narração que estamos buscando mostrar: numa primeira etapa, determinada "irmã" narra o benefício recebido quando deixou de cortar o cabelo; numa segunda etapa, esse benefício é re-narrado, ou seja, o fato abordado não é mais o benefício em si, mas a narração feita dele em testemunho.

Constrói-se assim, a memória da instituição, forjando pela sua materialidade histórica os meios re-utilizáveis de legitimação pelo que é coletivo, de tradição, de cultura. Assume, pois, um caráter atemporal porque pode fazer parte de qualquer circunstância temporal.

Neste sentido, os testemunhos são comparáveis às notícias. Segundo Perelman (s.d., p.184) "... as notícias são uma das conseqüências dos acontecimentos que elas relatam, mas elas têm, por sua vez, conseqüências tão numerosas quanto variadas". Em nosso caso é importante que se ressalte como uma das conseqüências o fato de que a re-utilização dos testemunhos serve à reprodução da ordem doutrinária da instituição. Mas há um aspecto fundamental assim expresso por Talese (apud Perelman) com re

lação às notícias e aplicável também aos testemunhos:

"Hoje ninguém sabe se as pessoas fazem as notícias ou se as notícias fazem as pessoas." (ibid.)

Finalmente, interpretando este discurso em termos linguísticos; aquilo que consideramos institucionalmente como "a afirmação pública da fé, mediante uma prova de eficiência divina, com a função de difundir a crença no poder divino" passamos a considerar como sendo a inscrição de um fazer na linguagem. Através desse fazer se estabelece a relação orador/auditório, que envolve um conjunto de formações imaginárias, *cujo funcionamento vai acionar um mecanismo de mediação entre o plano humano e o divino*, determinando as posições dos participantes no discurso e promovendo, a partir do parâmetro divino representado na hierarquia, as relações de poder dentro da instituição. Enquanto fazer inscrito na linguagem, o discurso do fiel em testemunho ganha a materialidade específica dessa ação, adquirindo existência própria e sendo re-utilizável, intertextualmente, com caráter argumentativo, por outros fiéis em outras situações de conversão ou de confirmação da fé.

A RITUALIZAÇÃO
DO DISCURSO DO ANCIÃO

1. REPRESENTAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO

A tomada da palavra pelo ancião é, a cada vez, a manifestação de um dom e a legitimação de um poder, o qual remete às relações de poder dentro da CCB.

O ancião é quem possui o dom da palavra e é o reconhecimento deste fato que o coloca em relevo, como autoridade máxima dentro do culto. Ao ancião cabe desenvolvê-lo, pois esse dom está aliado à capacidade de receber a palavra de Deus, fato que o autoriza a identificar a sua palavra com a própria palavra de Deus, como ocorre nesta referência à interpretação da Bíblia:

"Não 'tá escrito, mas o Senhor nos dá de interpretar assim porque é. E é assim mesmo."

(Parque Brasília, 24/02/82)

A partir dessa citação, acrescentemos algo mais sobre a relação de poder ligada à tomada da palavra. Considerando como Orlandi (op. cit., pp.218-9), que no discurso religioso, há um desnivelamento fundamental da relação entre locutor e ouvinte, já que o locutor é do plano espiritual (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do plano temporal (os sujeitos, os homens), procuremos esclarecer, para o nosso caso, essa prerrogativa do ancião.

Esse desnivelamento entre ancião e fiéis não é mostrado, mas pressuposto. Por isso não se questiona, nem a nível da hierarquia (que o autoriza), nem a nível dos fiéis (que o confirmam), a capacidade do ancião de "receber" o Espírito Santo e, portanto, de interpretar ou mesmo criar livremente, a partir da Bíblia, como nos mostra a citação acima.

O privilégio de receber a Deus passa pelo filtro da irmandade, mas naquilo que ela espera do ancião: ser motivada pelas suas palavras para que possa ela também ser "iluminada" pelo Espírito Santo. Nada se cogita a respeito do desnivelamento: para

a irmandade, a fala inspirada do ancião se faz por um *dom* e não por um contexto institucional específico, o religioso. O que importa para ela é o indivíduo especial e não as condições em que ele se realiza como tal.

Para o analista, porém, essa é uma "forma de mistificação", pois o ancião está no lugar de outrem "sem que se mostre (para os fiéis) o mecanismo pelo qual essa voz (de Deus) se representa na outra (no ancião)", isto é, "o apagamento da forma pela qual o representante se apropria da voz é que caracteriza a mistificação" (Orlandi, *ibid.*).

E qual é, nesse mecanismo, a forma de representação apagada?

Poderíamos dizer que esse mecanismo consiste em não se distinguir "a função aparente de uma instituição e seu funcionamento implícito" (Pêcheux, 1969, p. 13), distinção essa que é obrigatória para o analista.

Pêcheux, quando trata da representação dos lugares sociais, diz que um lugar "representado" é aquele que "está presente, mas transformado" (*op. cit.*, p.19). Pensando não em lugares sociais, mas na representação de Deus no ancião, podemos dizer que, neste caso, a presentificação não se dá pela transformação, mas pela identificação. Vejamos, pois, como isto ocorre.

Considerando-se que o campo religioso é um mediador da realidade, poderíamos dizer que o limite entre o real e a visão religiosa do real é fornecido pela *noção de fé*. Em primeiro lugar, esse limite será reduzido ou alargado, respectivamente, de acordo com o que, do real, a *doutrina* determinar como mais sagrado ou menos sagrado. A doutrina, por sua vez, para ser colocada em prática, passa pela *interpretação da hierarquia* da igreja, cujo papel é o de elaborar a partir (e ao lado) da doutrina

um sistema de representações acerca do real.

Na doutrina propriamente dita da CCB, o fato correspondente à representação de Deus no ancião é a existência do dogma da manifestação do Espírito Santo. Dada a crença neste dogma, fica aberta a possibilidade de se instituir o grau zero como limite entre a voz "de Deus" e a voz "do homem", permitindo a identificação institucionalizada da palavra "de Deus" com as palavras do ancião.

Cabendo à hierarquia da Congregação o estabelecimento dos limites entre o real e a visão religiosa do real, podemos dizer que a interpretação dada pela hierarquia ao dogma da manifestação do Espírito Santo faz com que a separação entre o ancião e a divindade tenda a zero.

Lembrando que a eficácia ideológica dessa representação é imanente às condições em que ela se realiza no culto, podemos, então, afirmar que, para os fiéis, Deus não "está presente", mas transformado", pois, se assim acontecesse, a ênfase da representação recairia não na "presença de Deus", mas na sua "transformação". Portanto, apenas a primeira proposição é verdadeira para os fiéis: "(Deus) está presente". A segunda - "(Deus) transformado" - não se coloca na CCB, em virtude das condições em que a representação se dá e da visão que a hierarquia tem da doutrina, visão esta que constitui um sistema regulador da aplicação da noção de fé.

A ênfase na "presença de Deus" deve-se, portanto, ao fato de que os congregados ultrapassam a representação - no sentido de Pêcheux para os lugares sociais - tendendo, neste domínio, à identificação entre as partes. Sendo assim, a "formação imaginária", aplicada ao ritual da CCB, funciona mais como uma identificação do que como uma transformação. Este fato nos mostra uma

tendência à concretização, isto é, tendência a uma passagem de uma relação mais abstrata (formação imaginária enquanto transformação) para uma relação menos abstrata (formação imaginária enquanto identificação). Vemos, mais uma vez, que neste discurso ritualizado o símbolo passa a referente, divinizando o trivial.

Portanto, a presença de relações menos abstratas nos processos de representação constitui-se numa forma de apagamento causadora da mistificação e, ao mesmo tempo, reveladora do "funcionamento implícito da instituição".

2. O DISCURSO DO ANCIÃO NA SEQUÊNCIA LÓGICO-TEMPORAL DO CULTO

A tomada da palavra pelo ancião é, podemos dizer, definitiva neste momento do culto. Seu discurso é a culminação de um conjunto de atos ritualísticos, todos eles de sua responsabilidade e que se instituem na seguinte ordem:

AVISOS → RECEBIMENTO DA PALAVRA → LEITURA DA BÍBLIA →
DISCURSO.

Uma vez que esse conjunto de atos representa a tomada definitiva da palavra pelo ancião, passaremos a chamá-lo DISCURSO DO ANCIÃO. Podemos, então, localizá-lo na sequência lógico-temporal do culto como primeiro passo para determinar o tipo de relação que ele mantém com a parte que o precede e com a parte que o sucede. Esquematicamente, temos:

TESTEMUNHOS → DISCURSO DO ANCIÃO ← AGRADECIMENTO FINAL

Já definimos a importância dos TESTEMUNHOS com relação ao discurso do ancião. Dissemos (cf. p. 54) que a sequência em que eles se colocam no culto atende ao requisito controlador do ancião (quanto à quantidade e qualidade dos testemunhos) e a uma utilidade prática: a re-utilização (explícita ou não) das provas de atuação divina testemunhadas. Esta re-utilização é explícita

quando as provas de atuação são referidas no discurso do ancião, mas, de qualquer forma, elas sempre atuarão em seu discurso, uma vez que a própria seqüência lógico-temporal do culto impõe o testemunho como fato objetivo, ainda que não referido explicitamente no discurso do ancião, ou seja, ainda que sua objetividade seja implicitamente instituída na duração do ritual.

Acrescentemos que, do ponto de vista dos fiéis, os testemunhos de seus pares atestam a possibilidade de também eles serem atendidos pela divindade. Uma vez comprovada essa possibilidade, os fiéis estão prontos para ouvir do ancião em seu discurso a resposta a seus apelos, que acreditam ser a resposta da divindade.

Institui-se, portanto, a interlocução:

Fiéis (sujeitos) - - - Ancião (Sujeito = Deus), que ficará mais clara se retrocedermos ao ato anterior aos testemunhos. Esse ato é o MOMENTO DA ORAÇÃO (cf. p. 53), em que os fiéis interpelam a divindade, fazendo coletivamente seus pedidos. É nesse sentido que os testemunhos, imediatamente seguintes, vêm comprovar a possibilidade do atendimento desses pedidos, deixando o caminho aberto para que os fiéis se sintam atendidos, no discurso do ancião. Completa-se, assim, pela resposta do ancião, uma primeira etapa da interlocução iniciada no MOMENTO DA ORAÇÃO.

Esquemáticamente, teríamos, até este momento, a seguinte situação:

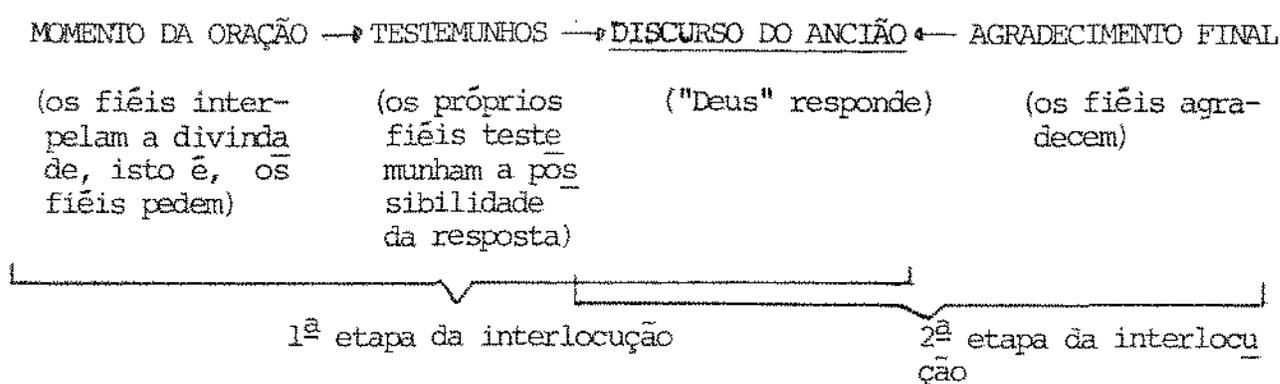
<u>MOMENTO DA ORAÇÃO</u>	→	TESTEMUNHOS	→	<u>DISCURSO DO ANCIÃO</u>
(os fiéis interpe- lam a divindade)		(os próprios fiéis teste- munham a pos- sibilidade da resposta)		("Deus" responde)

Vejamos agora o ato ritualístico que segue o discurso do ancião, ou seja, o AGRADECIMENTO FINAL.

Quanto a este ato, temos a ressaltar que ele é feito da mesma maneira que o MOMENTO DA ORAÇÃO. Conjuntamente, os fiéis se lançam aos agradecimentos até que um deles se projeta e, em meio ao burburinho criado, efetua-se o agradecimento.

A exemplo do Momento da Oração, mais uma vez os fiéis se identificam explicitamente na (e com a) comunidade, ocupando cada um uma posição de destaque e identificando-se com o todo pelas respostas recebidas.

O AGRADECIMENTO FINAL constitui-se, portanto, numa segunda etapa da interlocução iniciada no MOMENTO DA ORAÇÃO. Esquemáticamente, teríamos:



Em termos do seu funcionamento no ritual, o AGRADECIMENTO FINAL é a consumação do estatuto de fiel no culto da CCB, ou seja, cabe ao fiel PEDIR (no Momento da Oração) e AGRADECER (nos testemunhos ou no Agradecimento Final).

Sendo assim, com relação ao DISCURSO DO ANCIÃO, o AGRADECIMENTO FINAL é a comprovação da eficácia do discurso proferido, o que, a nível da instituição, comprova o dom da palavra atribuído ao ancião e, a nível simbólico, sacraliza o ancião como representante de Deus (Deus presente) no culto.

3. EXIGÊNCIAS E EXPECTATIVAS E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO DISCURSO DO ANCIÃO

Ainda com relação à tomada da palavra pelo ancião, não há,

como no caso dos testemunhos, um quadro de exigências que interfere na disposição do ancião para discursar. Seja ele ancião ou cooperador (cf. pp.33-4), sua disposição para o discurso é um pressuposto e as exigências incidem, então, diretamente sobre o aspecto de seu DESEMPENHO como orador, que é, em última instância, para o ancião, a forma de confirmação do dom da palavra e de sustentação de sua posição na hierarquia.

Essas exigências em relação ao seu desempenho se revelam quanto às EXPECTATIVAS DO AUDITÓRIO, DA HIERARQUIA e DO PRÓPRIO ORADOR, tendo como ponto de partida a RITUALIZAÇÃO DO DISCURSO e como móvel de todas essas relações a VONTADE DE DEUS.

3.1. Expectativas do auditório:

(A) Definição do auditório

Antes de abordarmos as expectativas do auditório quanto ao desempenho do orador, vejamos como se dá a construção do auditório por este último. Tomaremos o aspecto da evangelização como sendo a função básica deste discurso do ponto de vista institucional, procurando mostrar como o ancião lida com esse aspecto na construção de seu auditório.

Podemos dizer que o orador busca cumprir com a evangelização em dois níveis: no da *evangelização restrita* (argumentação a nível do confessional) e no da *evangelização ampla* (argumentação a nível dos não-convertidos).

A nível da evangelização restrita, isto é, do ponto de vista dos que confessam a mesma fé, o auditório já está definido. A irmandade já partilha da mesma crença e há, portanto, um aparato doutrinário como suporte, delimitando um auditório particular.

A nível da evangelização ampla, o auditório está aberto

a todos os fiéis possíveis, contrapondo-se este auditório universal assim constituído ao auditório particular, de caráter confessional. É verdade que, se pensarmos no papel de condutor dos convertidos desempenhado pelo ancião, o auditório particular está incluído no auditório universal, mas a oposição entre os dois tipos de auditório se mantêm, uma vez que, neste caso, os argumentos utilizados na evangelização restrita fundamentam-se na crença desvirtuada e não na descrença pelo desconhecimento da suposta verdade transmitida. Lembremos ainda que na determinação do auditório universal intervêm uma série de restrições, inclusive da ordem do social, de tal forma que o mais aberto leque de fiéis possíveis não inclui a sociedade como um todo, mas, dentro dela, apenas aqueles a cujos interesses este discurso alcança responder.

(B) Formas de inclusão do auditório e tendência
à não-reversibilidade

Passando agora às expectativas do auditório quanto ao desempenho do orador, podemos dizer que, no que se refere ao auditório, seu desempenho é medido pela adequação dos seus argumentos à solução dos conflitos materiais (ligados à privação - cf. pp.93-4) ou espirituais vividos pelos fiéis, estes últimos conflitos referentes às tentações mundanas, como relata um fiel em seu testemunho:

"...o Senhor mandou na boca de, do seu ser-vo que tinha uma irmã que tinha uma causa espiritual e outra material e que não estava, não 'tá sentindo estímulo, não 'táva fazendo conta de agradecer ao Senhor. Eu senti que aquela Palavra foi comigo."

(Parque Brasília, 24/02/82)

O esforço do orador no sentido de atender a esses apelos é

marcado no discurso por diversos mecanismos, que, no seu conjunto e segundo os propósitos do orador, terão duas conseqüências básicas para o seu discurso: a primeira refere-se à delimitação do campo de fiéis (em direção, portanto, ao fora do discurso) e a segunda refere-se à estrutura ritualizada do discurso (em direção, portanto, a sua estruturação interna).

Trataremos, inicialmente, da delimitação do campo de fiéis pelo orador e depois, num item à parte, da estrutura ritualizada de seu discurso.

Empenhado em definir seu campo de fiéis a nível da argumentação, o orador se utiliza de diferentes FORMAS DE INCLUSÃO dos beneficiários de sua pregação.

Como o auditório particular se contrapõe ao auditório universal, a argumentação do orador obedece a dois movimentos: um movimento para dentro (argumentação dirigida ao auditório particular) e um movimento para fora (argumentação dirigida ao auditório universal). Assim articulando sua argumentação, o orador estará atendendo à função institucional básica de seu discurso - a evangelização -, pois, simultaneamente, estará desempenhando o papel de condutor dos convertidos (sentido restrito) e de evangelizador (num sentido amplo), ficando assim definido o espaço argumentativo de seu discurso.

Institucionalmente, portanto, as formas de inclusão utilizadas servirão a esse duplo papel do ancião, marcando no decorrer de todo o discurso uma dupla polarização argumentativa.

Por outro lado, *em termos lingüísticos*, as marcas de enunciação, que constituem as formas de inclusão, permitem não só a bipolarização quanto ao espaço argumentativo, como também a interpelação no espaço físico do templo, isto é, interpelação (direta ou indireta) dos ouvintes presentes, que, individualmente,

se identificarão ou não como beneficiários.

O modo como se dá a incidência da argumentação em cada participante do auditório varia de acordo com as marcas enunciativas utilizadas e com a auto-identificação dos ouvintes quanto a elas.

O estudo das principais formas de inclusão utilizadas pelo orador para delimitar o seu campo de fiéis tem por objetivo mostrar uma consequência importante: as marcas de enunciação apontam para a NÃO-REVERSIBILIDADE como tendência dominante deste discurso. Entendemos que essa consequência está ligada não somente ao esforço do orador em atender aos apelos do auditório - referentes a necessidades que podem ser ditas reais -, mas principalmente aos propósitos do orador de conduzir os fiéis à conclusão institucionalizada - necessidades e soluções vistas segundo o prisma do sistema de representações da CCB.

Selecionaremos, então, as formas de inclusão que consideramos mais relevantes no que se refere ao seu funcionamento ao mesmo tempo argumentativo e estabelecedor da relação dissimétrica entre o orador e o auditório. Segundo este critério de seleção, abordaremos as formas de inclusão que estão presentes:

- no jogo de indeterminação/determinação (em que a interpelação se dá pela 3ª e pela 2ª pessoa);
- nas entonações do ancião;
- na oposição: "hoje" e "aqui"/"alguém";
- na indeterminação explicitada apenas pela situação;
- no caráter distributivo de certas expressões;
- nas generalizações;
- nas interpelações mais determinadas (em 2ª pessoa); e
- nas interlocuções explícitas.

Vejamos, inicialmente, o jogo de indeterminação/determinação do beneficiário no seguinte caso:

"E a IGREJA perceberá a glória do Senhor AQUI NESTA NOITE para reforçar ALGUM CORAÇÃO que está com medo da prova e da luta, que está levantando na SUA vida, quer voltar prá trás, mas o Senhor TE diz: VOCÊ está predestinado a entrar na terra,..."

(Jardim São Vicente, 23/02/82)

Quando o ancião diz:

"E a IGREJA perceberá a glória do Senhor..."

pela palavra "igreja" ele atribui à comunidade local o mesmo estatuto da instituição em geral, mas acrescenta em seguida:

"... AQUI NESTA NOITE..."

"embrayeurs" (Maingenu, 1981, p.7) que retomam o caráter local da instituição e da pregação, continuando:

"... para reforçar ALGUM CORAÇÃO que está com medo da prova e da luta..."

cuja expressão indefinida no grupo nominal constitui-se em uma NÃO-PESSOA a ser definida pela situação. Os próprios fiéis poderão manifestar-se com "glórias", marcando-se como objetos de referência.

Realimentada ou não a interlocução, mas sempre sem interromper o seu discurso, o ancião retomará mais diretamente a interpelação do auditório:

"... que está levantando na SUA vida, quer voltar prá trás,..."

onde o "embrayeur" tem uma função endofórica - enquanto terceira pessoa morfológica é uma anáfora - e, ao mesmo tempo, uma função exofórica¹⁵ - apontando para a situação, enquanto 2ª pessoa. Vemos que, ao encadeamento do texto, pode corresponder o desencadeamento das respostas, por meio de "glórias", "aleluias", "Senhor", ou mesmo pelo pranto. Novos fiéis, que não tinham se sentido como objeto de referência pelo grupo nominal "algum cora-

ção", podem somar-se aos já tidos por nomeados. Quanto ao orador, convém-lhe ser ainda mais enfático:

"... mas o Senhor TE diz: VOCÊ está predeterminado a entrar na terra,..."

onde, pela interpelação do auditório por meio da 2ª pessoa, dá-se a passagem do mecanismo de referência através da não-pessoa - "a igreja", "algum coração" - para o eixo da enunciação.

No trabalho denominado "A complexidade referencial do pronome ELE", Martins (1984, pp. 98-113), propõe a divisão do sistema pronominal em três pessoas, atribuindo uma dupla categorização para o pronome ELE: em determinados casos dando-lhe uma função referencial (não-pessoa) e, em outros, enquadrando-o no eixo da enunciação, como pessoa, ao lado de eu-tu.

Note-se, no entanto, que a relação "eu-tu" está presente, no exemplo estudado, desde o início do mecanismo de referência. Podemos dizer, portanto, que o emprego referencial da não-pessoa pode funcionar, simultaneamente, no interior do eixo da enunciação, como 2ª pessoa. Essa configuração de duplo sentido feita pelo orador se resolve pela interpretação dada pelo auditório, que se definirá como interpelado ou não.

Ao lado do jogo de indeterminação/determinação do beneficiário, este uso da não-pessoa serve ao estabelecimento de uma relação dissimétrica entre o orador e o auditório.

Mainqueneau, quando trata da não-pessoa e da hierarquia, afirma que "o uso da não-pessoa em lugar da 2ª pessoa acompanhada do apagamento do eu constitui a marca lingüística de extremo respeito". Nesse uso, "o locutor se exclui a si mesmo da reciprocidade do intercâmbio lingüístico", negando-se toda comensurabilidade com o seu interlocutor (op. cit., p. 17).

Inversamente, em nosso caso, pelo emprego da não-pessoa o ancião nega ao auditório essa comensurabilidade. Este último de

ve participar da interlocução, mas preservando a dissimetria própria às relações hierárquicas. Essa dissimetria, como mostramos mais acima (cf. p.121), é fortemente marcada, pois os fiéis identificam a palavra do ancião com a palavra de Deus. No discurso religioso, enquanto "Deus (Sujeito) institui, interpela, ordena, regula, salva, condena, etc." os "homens (sujeitos) respondem, pedem, agradecem, desculpam-se, exortam, etc." (Orlandi, op. cit., p.227). Com efeito, as manifestações dos fiéis durante o culto e, em particular, durante a pregação são sinais de sua "comunhão com Deus", marcam o "derramamento de bênçãos".

As respostas dos fiéis, ao mesmo tempo que preservam a dissimetria entre o ancião e a irmandade, são a aparência de um alto grau de reversibilidade do discurso. No entanto, a interpelação dos fiéis pela não-pessoa é uma marca clara da tendência à não-reversibilidade do discurso do ancião. Também nos exemplos que se seguem veremos que os componentes do auditório são interpelados por meio de expressões como "o servo", "a serva" ou expressões correspondentes, acompanhadas de marcas que apontam para a situação, o que lhes atribui o estatuto de membros da OCB como única forma de se constituírem como sujeitos, qual seja a de se *assujeitarem*.

É importante ressaltar também que as manifestações dos fiéis são sistematicamente controladas pela *entonação* do ancião. Esta é, portanto, mais uma forma de inclusão.

Subidas bruscas de tom, aproximações e afastamentos do microfone, tom brando em certas passagens, repentes coléricos em outras, atuam de forma decisiva nas respostas dos fiéis.

Estas respostas são arrancadas pelas interpretações invertidas (entre si) de duas funções da linguagem: a expressiva e a referencial. Embora aquelas entonações denotem a função expres

siva da linguagem, isto é, denotem que "a mensagem tem por referente seu próprio destinador, exprimindo sua cólera, sua ironia, sua crença" (Reboul, op.cit.,p.48) os fiéis a sentem como função referencial, pois tendo o ancião como representante da divindade, criam, a partir de sua expressividade, o referente divino, acreditando ser a sua manifestação.

A inversão entre as duas funções da linguagem, própria ao discurso ideológico, que mascara sua verdadeira função (Reboul, op.cit.,p.150), nos remete novamente à oposição entre função aparente/funcionamento implícito da instituição (cf.PP.122-4), marcando o desnivelamento entre o orador (do plano divino) e o auditório (do plano temporal) e caracterizando a não-reversibilidade como tendência deste discurso.

Prosseguindo na enumeração de exemplos de formas de inclusão do auditório que apresentam funcionamento semelhante aos expostos acima, podemos citar a oposição entre "HOJE" e "AQUI" / "ALGUÉM":

"HOJE o Senhor manda a Palavra AQUI que está chegando o tempo pra ALGUÉM."

(Parque Industrial, 14/01/81)

ou ainda neste outro caso, em que a indeterminação pelo pronome "alguém" joga apenas com a *explicitação pela situação*, determinando como destinatário qualquer fiel que se identificar:

"Mas quando ALGUÉM, irmãos, está provado, quando ALGUÉM é provado e quando DEUS olha para ALGUÉM e quando o Senhor pega ALGUÉM para fazer ele fazer o que Deus manda, o Senhor vai até no leito DELE, até na cama!"

(Parque Brasília, 24/02/82)

Outra forma de inclusão que indetermina e ao mesmo tempo especifica, incluindo cada componente do auditório como beneficiário possível, é o uso de expressões cujo *caráter distributi-*

vo é a marca dominante de certos trechos:

"E CADA UM DE NÓS, CADA DE NÓS percebe, se tivermos atentos na graça de Deus, CADA UM DE NÓS percebe quando a cruz está no SEU ombro."

(Bonfim, 13/06/81)

ou, de outra forma, para atingir, por sexo, os dois blocos de fiéis:

"Venha O SERVO, venha A SERVA, vamos para a frente, olha aqui o porto TE esperando."

(Jardim São Vicente, 23/02/82)

e ainda, aconselhando:

"... tem que ser CARIDOSO, tem que ser CARIDOSA, tem que orar mais..."

(Taquaral, 16/02/82)

Cada um dos membros do auditório pode também sentir como dirigidas para si as *generalizações* feitas pelo orador:

"E O CRENTE, amados irmãos, que esmorece, o CRENTE que fracassa na luta, na prova espiritual que está passando, amados irmãos, ELE vem a adormecer na morte,..."

(Taquaral, 16/02/82)

ou:

"... e tem o Senhor um plano na vida de TODOS NÓS, QUE ESTAMOS AQUI NESTA NOITE, não adianta correr à direita nem à esquerda."

(Parque Brasília, 24/02/82)

ou ainda:

"Então, NESTA NOITE, Deus está dando Seu conselho que é um bom fortificante para TODOS NÓS, NESTA NOITE."

(Taquaral, 16/02/82)

Ao lado dessas formas de inclusão, há também as *interpelações* ainda mais enfáticas e determinadas, que atingem como fle-

chas a suscetibilidade dos componentes do auditório:

"... quem tem que carregar a cruz é VOCE MESMO! Não adianta VOCE querer empurrar pra outro,..."

(Vila Boa Vista, 22/02/82)

ou

"E VOCE que não chora, mas hoje VOCE vai chorar de alegria na presença de DEUS."

(Jardim São Vicente, 23/02/82)

ou ainda, em *interlocuções explícitas*:

(1) fazendo referência a uma mulher que chorava no auditório:

"AQUI tem ALGUÉM chorando. AQUI tem ALGUÉM que tem dificuldade. UMA SERVA de Deus está derramando suas lágrimas. E as suas lágrimas descem sobre sua face. Então VOCE está se alimentando neste dia das SUAS lágrimas, por ter derramado as lágrimas diante de Deus, então está servindo de mantimento essas lágrima. "

(Jardim Carlos Gomes, 18/02/82)

(2) fazendo referência, em tom de alerta, a um testemunho dado no mesmo culto, em que o fiel, com bastante fluência, contava uma situação de dificuldade financeira e a promessa divina recebida a partir dela, dizendo:

"E depois daquilo, irmãos, o Senhor falou com as suas santas Palavras que nunca mais faltaria de comer dentro de nosso lar e isto tem se cumprido maravilhosamente na nossa vida. Nós, eu não quero dizer que temos tido para jogar fora porque isso nem é lícito, não é a vontade de Deus que nós joguemos NOSSO DINHEIRO naquilo que não é bom; mas, por grande bondade de Deus, o Senhor nos tem sustentado tanto material, como espiritualmente,..."

(Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

E a resposta do ancião por ocasião de seu discurso, em tom de alerta:

"Assim como nós temos duas natureza, a natureza humana e e a natureza divina, é duas natureza paralela, irmãos, os irmãos sabe que as nossa natureza é conjugada, SÓ QUE A ESPIRITUAL tem que ser um POUQUINHO À FRENTE. Se a MATERIAL ela for UM POUQUINHO À FRENTE, a ESPIRITUAL VAI PERECER. Quando, às veiz, NÓS COMEÇAMOS ficar BEM DE SITUAÇÃO, DE POSIÇÃO, ALGUM IRMÃO, ALGUMA IRMÃ FICA RICA e a nossa natureza humana passá na frente da natureza divina, VOCÊ vai perecer.

. . . .

"... ou se tem IRMÃO RICO MATERIAL NESTA NOITE, considera que um dia não se considere como rico, mas consideres como servo de Deus...

. . . .

"... às veiz parece que é um irmão consagrado a Deus, é também por isso, irmãos, que o Senhor nos manda a Sua Palavra, (...), uma Palavra de libertação,..." (Vila Boa Vista, 22/02/82)

Neste caso, a argumentação pela exaltação à pobreza feita pelo ancião é usada para desqualificar o discurso do fiel.

(C) O auditório e a estrutura ritualizada do discurso do ancião

Na medida em que o auditório sente que seus conflitos materiais e espirituais estão sendo tratados, interpõem-se no discurso do ancião várias manifestações dos fiéis. Como dissemos anteriormente, todas essas manifestações são sistematicamente controladas pelo orador, havendo uma nítida interferência deste último no comportamento do auditório.

Do ponto de vista das expectativas do auditório, o maior grau de envolvimento é consequência do maior número de problemas resolvidos e, portanto, o grau de envolvimento conseguido revela a qualidade do desempenho do orador como representante da divini

dade.

É bom salientar que esta revivência de conflitos e consequente entrega dos fiéis no culto é um recurso avaliador do seu desempenho não só a nível do auditório, mas também a nível da hierarquia (que pode, então, avaliar o grau de produtividade da evangelização) e do próprio orador (como forma de se auto-afirmar no "status" atingido).

O envolvimento do auditório quanto ao discurso do orador, consiste, na verdade, em uma interlocução, cujos polos resultam da reação dos fiéis aos argumentos do orador, de um lado; e das adaptações do discurso deste último aos apelos do auditório, de outro.

Considerando que a predisposição ao envolvimento é uma decorrência do andamento de todo o ritual, podemos afirmar que o auditório, enquanto co-protagonista do ritual, constitui, ao lado do texto-base interpretado, o elemento ritualizador mais importante do discurso do ancião, interferindo diretamente na estruturação de seu discurso, o que não modifica, entretanto, a diretividade própria ao ancião.

Em termos das formações imaginárias (Pêcheux, op.cit.), o orador antecipa a imagem provável que o auditório faz do discurso ritualizado, mas lembrando que essa imagem é mediada pela imagem que a hierarquia faz da linguagem própria ao contato com a divindade.

Vemos que o orador, ao levar em conta a expectativa do auditório com relação ao *discurso ritualizado*, procura atender, ao mesmo tempo, a uma *exigência metalingüística e referencial*. Atende a uma *exigência metalingüística* no sentido de que deve reproduzir o código previamente estabelecido e compartilhado. Ou seja, no domínio da ritualização - metalingüagem - não se colo-

ca a questão da verdade ou falsidade, pois "verdadeiro quer dizer conforme às regras, conforme ao código da língua", colocando-se, então, a questão: "correto ou incorreto?" (Reboul, op. cit., p.50). Quanto à *exigência referencial*, refere-se à ritualização temática. Como sabemos, o tema que irá satisfazer essa exigência é aquele relacionado à privação. Por outro lado, sabemos que só pode ser objeto de ritualização o que é recorrente, onde concluímos que o fator "privação" permanece irresolvido, ainda que exposto a Deus e aos homens.

Voltaremos, ainda neste trabalho, a abordar a ritualização do discurso do ancião.

Por ora, continuaremos a relacionar o jogo de expectativas a que está sujeito este discurso no que se refere ao desempenho do ancião.

3.2. Expectativas da hierarquia: a doutrina e a produtividade

Por outro lado, *as expectativas da hierarquia* impõem ao orador três espécies de exigências, duas das quais são de ordem propriamente doutrinária: o estabelecimento desta parte do culto segundo o ritual e a fixação de seu discurso nos ensinamentos propostos pela doutrina. Quanto à terceira exigência, refere-se ao grau de produtividade do trabalho de evangelização, isto é, a hierarquia se atém ao aspecto da prodigalidade no arrebanhamento de novos fiéis, os quais, sujeitando-se a essa doutrina, automaticamente submetem-se à autoridade da própria hierarquia. Não é gratuita, portanto, a argumentação de um dos anciãos:

"Honra a Palavra de Deus, honra a DOUTRINA DE JESUS CRISTO, A NOSSA IRMANDADE, O MINISTÉRIO, O LUGAR que Deus te colocou,..."

(Vila Boa Vista, 22/02/82)

Retomando as expectativas da hierarquia em termos das formações imaginárias, podemos dizer que o orador antecipa a imagem provável que a hierarquia faz do orador. Essa imagem que a hierarquia faz do orador é mediada: (a) pela imagem que a hierarquia faz do ritual; (b) pela imagem que a mesma hierarquia faz da linguagem própria para o contato com a divindade e, ainda (c) pela imagem que a hierarquia faz do rebanho.

3.3. Expectativas do orador: a sustentação do "status"

O próprio orador, por sua vez, tem consciência de que um bom desempenho no discurso, ao mesmo tempo confirma um dom divino e lhe assegura a posição na hierarquia. Sabendo que seu êxito se mostra na manutenção e aumento do rebanho, ele procura superar-se a cada culto, chegando mesmo a identificar suas palavras com as de Deus (cf. p.121).

Quanto às expectativas que o orador cria para si mesmo a respeito de seu desempenho como orador, isto é, quanto à imagem que o orador faz de si mesmo, ela é mediada pela imagem que ele faz das imagens que a hierarquia e o auditório fazem do *orador ideal*.

Neste jogo de imagens vemos que o orador leva em conta o poder institucional, isto é, aquele a que teve acesso graças a "certos dons" e que pretende manter. Sendo assim, é natural que ele se preocupe com a imagem que a hierarquia faz do orador ideal, que deve coincidir com a imagem que o auditório faz do orador eficiente. Em outras palavras, ele se preocupa com a hierarquia, que o autoriza a exercer esse papel, e com o auditório, que o sustenta nele.

Mas há ainda, com relação às expectativas do orador, aquelas relacionadas ao poder pessoal, isto é, ele tem a levar em

conta os possíveis concorrentes. Portanto, a imagem que o orador faz de si mesmo é mediada pela imagem que os outros oradores possíveis fazem do *orador ideal*.

3.4. A "vontade divina": as "manifestações de Deus" como prova da singularidade do ancião

Quanto à satisfação da vontade divina, o compromisso do orador em ter um bom desempenho liga-se ao que chamam a manifestação da promessa de Deus. Essa promessa é a da visitação pelo Espírito Santo, que consiste nas mais diversas formas de clari-vidência, seja manifestando-se em línguas estranhas:

"O Senhor não tardou. Manifestou com as Suas promessa, irmão, visitou a irmã sentada na cama e falava em língua."

(Ancião, Parque Industrial, 14/01/81)

seja revelando acontecimentos por ocorrer:

"... isso era umas três e pouco da tarde..."

"E na oração, irmãos, e tive assim como uma revelação, uma, uma parte que Deus me mostrou, eu vi a casa daquele servo de Deus, — eu vi naquela casa toda aquela pessoa que Deus preparou de estar naquela noite.

. . .

"Para maior surpresa, na hora que — da nossa irmã, estava do jeitinho que o Senhor me mandou..."

(Ancião visitante dando um testemunho, Parque Brasília, 24/02/82)

seja pela perscrutação de problemas alheios:

"... e Deus visitou o coração daqueles nossos irmãos, daquele casal, fez sentir a necessidade de nosso lar de tudo que nós tínhamos necessidade." (Fiel em testemunho, Vila Boa Vista, 22/02/82)

ou ainda por vários recebimentos, como o de uma oração, ou de um hino; como podemos observar nos exemplos:

- (1) "Por isso durante o santo culto devemos estar em comunhão, amados, apercebidos para fazermos a vontade de Deus, ou um canto que nos chama, ou numa oração ou também para glorificar Seu santo e bendito nome."

(Ancião, Bonfim, 13/01/81)

- (2) "Então na hora que nós fomos orar, irmãos, para maior surpresa minha, o céu desabou sobre nós e a presença de Deus foi tanta que o Senhor visitou minha alma com a bendita promessa. Ele deu também um hino espiritual que eu cantei por espaço, creio eu, de uns quinze minutos, de luta, mas cantei."

(Ancião visitante dando um testemunho,
Parque Brasília, 24/02/82)

Dentre as manifestações do Espírito Santo aguardadas temos também o "recebimento" da Palavra de Deus no momento da Leitura da Bíblia.

A diferença entre este recebimento em relação aos outros é que ele é já uma manifestação divina ritualizada, isto é, está inscrita na estrutura do culto naquele momento. Seria de se esperar, em razão disso, que, dada a trivialidade dessa manifestação, seu efeito se tornasse fraco. No entanto, ao invés do fogo, do pão, do vinho - fortes representantes simbólicos "mudos" — a representação de Deus na CCB é feita pela manifestação lingüística: a divindade fala - em sons, em gestos, em corpo, em sentidos — com a irmandade. Seu efeito, portanto, é renovado a cada culto, a exemplo do que ocorre com a comunicação humana diária. Mas renovado de uma maneira especial; o "código", que é par

tilhado por todos, deve ser redescoberto a cada dia. Ritualizado e prenhe de sentidos em suas formas cristalizadas, os fiéis devem redescifrá-lo, isto é, devem buscar entender sua mensagem nova. Nova porque a temporalidade da comunicação oral apenas é documentada pela presença de ouvintes particulares, que a absorvem em sentidos sempre novos, uma vez que as condições de produção do discurso se alteram. Além disso, essa comunicação oral obedece a um ritual, e nele o sentido divino torna-se palpável, dependendo exclusivamente de um ato de vontade do fiel - de sua "comunhão com Deus" - a possibilidade de sua apreensão. Da mesma forma, o "Recebimento" da Palavra de Deus pelo ancião, fruto de um privilégio restrito a poucos, é também novo a cada dia, e é o primeiro passo para que a representação de Deus se efetive.

Lembremo-nos, num parêntese, de que, apesar de resolvido sempre como sendo a vontade de Deus, o "recebimento" da Palavra pode resultar de uma tensão. É o caso, por exemplo, dos cultos que apresentam mais de um orador possível (visitantes ou não). É natural que a tomada da palavra seja negociada, estabelecendo-se relações de aliança e de confronto (explícitas ou não) nessa disputa.

Ainda com relação à satisfação da vontade divina pela "manifestação da promessa de Deus", temos a dizer que por ser promessa divina, ela está aberta a todos, mas há um merecimento intrínseco a cada indivíduo. No caso do ancião, a um só tempo exemplo e revelação dessa promessa, os favores divinos devem dar-se em profusão, pois a ele foi concedido por Deus o grau máximo da hierarquia local. Portanto, para os congregados, a vontade de Deus está na retaguarda de todas as exigências de um bom desempenho, que não é senão o preço pago pelo ancião por ter recebido de Deus o maior número de promessas.

Em termos de formações imaginárias, o orador procura atender à expectativa que supõe ter a divindade a respeito de seu desempenho. Este atendimento não se dá unicamente através da antecipação descrita. Ele está sujeito às mediações que ligam o orador ao plano humano, uma vez que a antecipação acima é fruto de um deslocamento para o plano divino. Dessa forma, o auditório, a hierarquia, o próprio orador (e seus concorrentes) contribuem também para o estabelecimento dessa antecipação.

4. A ESTRUTURA RITUALIZADA DO DISCURSO DO ANCIÃO

4.1. O papel da hierarquia

Dissemos anteriormente que o ponto de partida para um bom desempenho é a Ritualização do Discurso, e que o móvel de todas essas relações é a vontade de Deus. Uma das maneiras de mostrar a crença no dogma da existência divina é, portanto, a de preocupar-se com a imagem que a divindade faz do homem. A aceitação viva desse dogma requer, por sua vez, que ele seja cultuado de alguma forma. Uma dessas formas, por exemplo, é a que propõe a comunicação com a divindade através de um discurso ritualizado, em que esse dogma inscreve-se na linguagem.

Assim é que, ainda em termos das formações imaginárias, a imagem que a hierarquia da CCB faz da linguagem própria para o contato com a divindade é mediada pela antecipação que ela faz da imagem que a hierarquia de outras igrejas faz da linguagem, a antecipação esta que coincide com aquela que a hierarquia da CCB faz da linguagem do "mundo do pecado".

Dizemos que há a inscrição do dogma na linguagem não porque se fala da divindade ou com a divindade, mas porque a ritualização permite representá-la, isto é, torná-la presente. Para

avaliarmos a importância dessa presentificação pela língua, basta lembrar que a manifestação mais pura do dogma é a manifestação em línguas estranhas.

Ao contrário do discurso do fiel em testemunho, cujos limites são bem mais rígidos, o discurso do ancião conta com a vantagem de se apoiar diretamente no texto bíblico e, com base nesse apoio e no papel singular representado pelo ancião, pode ser considerado uma revelação do Espírito Santo. Sendo assim, nada impede que Deus revele coisas inusitadas, desde que conservando a identidade do grupo em oposição às igrejas concorrentes e ao "mundo do pecado" (cf. p. 61).

4.2. A Bíblia e seu intérprete legítimo: articulação entre o processo parafrástico e o processo polissêmico na constituição do sentido

De todo o ritual, o momento da pregação é o mais importante do culto, uma vez que nele se concentram os dois mananciais de sentido que nutrem a Congregação: de um lado, as próprias Escrituras e, de outro, a interpretação que a hierarquia local lhes confere.

Do ponto de vista de sua natureza, estas duas fontes de sentido são vistas pelos congregados como tendo ambas uma procedência divina. De um lado, a Bíblia, admitida como indiscutível palavra de Deus, e, de outro, a hierarquia, reconhecida como a consumação estrutural de talentos divinos conferidos aos homens, e, portanto, regida por esses privilégios.

A importância da Bíblia se mostra pelo fato de que ela é um valor em si mesma para os congregados, no sentido de que lhe atribuem uma origem divina, provindo, então, da autoridade suprema, a cuja vontade - acreditam - todos os homens sempre esti

veram submetidos, desde os mais antigos líderes nacionais, que a reconheciam como lei de Deus (Velho Testamento) até as maiores autoridades da Era Cristã, que devem ter como fonte de sabedoria o próprio Cristo, guardado nas Escrituras através do testemunho de seus seguidores e revelado, no passado e no presente, pelo Espírito Santo, guia que conduz a vida do homem em direção a Deus.

Na CCB, essa "revelação pelo Espírito Santo" tem um peso especial, pois sobrepõe a interpretação do ancião às próprias Escrituras, ao mesmo tempo autenticando-se nelas e substituindo-as. O que foi revelado no passado não se presta somente a uma exegese no presente, mas sim a uma nova revelação. Nesse sentido, a revelação presente, incidindo sobre a revelação passada, caracteriza um aspecto de intertextualidade que dá sustentação à própria doutrina da CCB. Em outras palavras, no contexto institucional da CCB, o orador se define como o intérprete legítimo. Ao mesmo tempo, as supostas novas revelações podem servir para justificar cisões, muito frequentes no pentecostalismo e responsáveis pela proliferação de seitas.

Já dissemos anteriormente (cf. p.30) que o culto da CCB é um culto ao Espírito Santo, cuja atuação se manifesta por meio do ritual. É no ritual (forjador de um contato social dirigido à divindade - cf. p.30) e, em particular, nesta sua parte, o lugar de encontro entre Deus (enquanto Palavra "recebida" pela hierarquia local) e o homem (a irmandade já convertida e todos os fiéis em potencial). Ou seja, os ensinamentos provindos de Deus (Escrituras) e transmitidos segundo dons divinos (pela hierarquia local da igreja) dirigem-se a aprendizes estritamente humanos (fracos, pecadores, mas desejosos de salvarem sua alma através de sua ligação com a divindade, propiciada no culto pela "co

munhão com Deus"). Sendo a Bíblia a fonte última de toda sabedoria, é de se esperar que ela desempenhe um papel fundamental no culto e, por conseguinte, no que nele for atribuído à divindade. Por sua vez, o ancião assume uma voz de natureza ambígua, ao mesmo tempo divina, enquanto visto como portador da mensagem revelada pelo Espírito Santo, e humana, enquanto sujeito, ele próprio, à condição material de sua existência, vista esta sua condição material como iminente perigo à sua prioritária contraparte espiritual. Dessa forma, o caráter humano de sua voz o identifica como mais um dentre os fracos e pecadores, criando, inclusive, as expectativas de poder nos seus pares. Enquanto uma voz a mais é que sua fala deve ser sustentada no que está escrito na Bíblia, fonte de indiscutível valor para os congregados.

Em termos lingüísticos, podemos dizer que é a alternância entre um processo parafrástico (busca de um sentido já instituído na Bíblia) e um processo polissêmico (instituição de sentidos novos pela revelação presente do Espírito Santo) que constitui o modo pelo qual o orador se movimenta no interior do sistema de representações próprio à CCB.

Justifica-se, então, pelo processo parafrástico de constituição de sentido, o fato de ocorrer, a nível simbólico, a mistificação do próprio objeto material "Bíblia", como pudemos presenciar num dos cultos:

"... conforme nós lemos NESTE salmo, Davi, amados irmãos, recorria ao Senhor para que Deus, amados, guardasse ele,..."

(Ancião, Taquaral, 16/02/82)

em que o orador, ao marcar lingüisticamente como próxima a fonte de seu dizer pela expressão "NESTE SALMO", segurou a Bíblia e a mostrou ao auditório, transpondo, assim, para o objeto físico os atributos de conteúdo sagrado admitidos para ele, enquan-

to ponto de referência teórico. Também em outro exemplo fica clara essa mistificação:

"... então o irmão e a irmã acredito que não só pelo preço, porque no hinário, na Bíblia, ESTÃO NA BÍBLIA ESTÁ A PALAVRA DE DEUS..."

"... então não se deve dar para a criança brincar."

(Ancião, Bonfim, 13/06/81)

Considerando a importância da Bíblia como fundamentação do que será dito e levando-se em conta os passos que o orador obedece para a efetivação do corpo de seu discurso, configura-se a exigência básica a ser cumprida na sua tomada da palavra: a *ritualização do discurso*. Esta ritualização passa, portanto, por diversas etapas, as quais revelam a articulação que o orador busca entre o processo parafrástico (etapas em que se prende mais ao texto bíblico) e o processo polissêmico (etapas em que o orador faz a adequação do texto lido à situação).

Dessas etapas, duas pertencem ao ritual: o RECEBIMENTO DA PALAVRA e o ATO DA LEITURA DA BÍBLIA. A terceira - o DISCURSO propriamente dito - é o ponto culminante das anteriores. Para este último, enquanto *texto* objeto de análise, proporemos a divisão clássica em *Introdução*, *Desenvolvimento* e *Conclusão*.

4.3. O recebimento da palavra

Em termos do ritual, podemos dizer que o discurso do ancião começa pelo RECEBIMENTO DA PALAVRA, quando ele afirma a natureza divina da mesma:

"O Senhor mandará a SUA Palavra."

(Taquaral, 14/01/81)

ou mais enfaticamente:

"Querida irmandade, clamam a Deus,
que A PALAVRA É DE DEUS."

(Bonfim, 13/01/81)

A leitura escolhida por meio desse recebimento, no entanto, determinará apenas o conjunto de expressões que o ancião vai repetir à exaustão, em geral retiradas *ipsis litteris* de certos versículos (às vezes também empregam uma paráfrase), privilegiados de acordo com o efeito presumido que vão ter, em função de sua adequação à situação e aos propósitos do orador. Desse conjunto de expressões, freqüentemente uma delas será o ponto central, constituindo isoladamente "a Palavra" enviada por Deus na aquele dia. É o que ocorreu, por exemplo, com a leitura do Salmo 13, do qual o discurso do ancião se centralizou no versículo 3, fazendo referência a ele pelo uso das expressões "iluminar seus olhos" e "não adormecer na morte" por dezenove vezes no decorrer do discurso (Taquaral, 16/02/82).

Além de afirmar a natureza divina da Palavra, fica também patenteada a natureza divina do Recebimento da Palavra pelo ancião:

"Vamos ler, com a ajuda de Deus, a Palavra que o SENHOR tem ME apresentado neste momento no Livro do Gênesis, capítulo 22."

(Bonfim, 13/01/81)

ou ainda, diluindo a sua responsabilidade através da inclusão do auditório como co-receptor:

"O SENHOR NOS manda a Sua santa Palavra, então vamos ler, irmãos."

(Parque Industrial, 14/01/81)

Uma vez reafirmada a natureza divina que orienta o evento/discurso fica dispensada a apresentação do orador, que, entretanto, pode, eventualmente, no decorrer do sermão, fornecer

mais detalhes acerca de sua pessoa:

"Não é promessa do IRMÃO JANUÁRIO, PROMESSA DO NOSSO IRMÃO COOPERADOR DE FORA QUE 'TÁ CONGREGANDO; vim trazer uma palavra de bênção para a irmandade, vim congregar com a irmandade, e quem fala toda essa Palavra é o Senhor Jesus Cristo Nosso Deus..."

(Vila Boa Vista, 22/02/82)

ou detalhes acerca das circunstâncias que o levaram a discursar:

"Irmãos, está aqui a Palavra, a Palavra que o Senhor me pôs na frente na oração. Está aqui. NÃO QUERIA ME LEVANTAR, PENSEI UM POUCO, MAS FIQUEI COM MEDO DE SER O JONAS. E EU NÃO QUERO SER. Então, eu quero voltar para trás não como Jonas no ventre do peixe, mas como Jonas depois da abóboreira, depois, depois, de freqüentado por Deus. Vai voltar alegre PORQUE TEM FEITO AQUILO QUE DEUS MANDOU."

(Parque Brasília, 24/02/82)

4.4. O ATO DA LEITURA DA BÍBLIA

O ATO DA LEITURA DA BÍBLIA, feito pelo próprio orador, constitui o passo seguinte do ritual lingüístico do ancião.

Se não bastasse essa incumbência da leitura, que por si mesma distingue o orador do auditório, que a acompanha individualmente em suas respectivas Bíblias, o orador pode enfatizar parte de versículos, especialmente daqueles em que se coloca a voz de Deus:

"Quem crê em mim, como diz a Escritura, RIOS D'ÁGUA VIVA CORRERÃO DO SEU VENTRE."

(Evangelho de São João, 7.38 - Parque Industrial, 14/01/81)

A essas entonações enfáticas o auditório responde com glorificações, sem que, contudo, a leitura seja interrompida.

Há, como vemos, até aqui, um afunilamento no ato da leitura

ra. Primeiramente pelo Recebimento da Palavra, que determina o Livro, o capítulo e os versículos a serem lidos; em seguida, pelo privilégio dado a certos versículos ou algumas de suas partes. Esse afunilamento é obedecido pelo ancião na ritualização do seu discurso.

Estruturá-lo segundo um ritual significa, portanto, estabelecer o *motivo*¹⁶ pelo Recebimento da Palavra, experimentar o seu primeiro efeito através da ênfase de certas partes de versículos durante a Leitura e, de acordo com o resultado obtido nessa experimentação e/ou conforme os propósitos do orador, privilegiar certos versículos que constituirão as frases/tipo em que presumivelmente o auditório vai enquadrar-se. Entretanto, esse estreitamento de opções é apenas aparente, pois volta a alargar-se a partir do encerramento da Leitura. Embora a estrutura do corpo de seu discurso já esteja, então, mais ou menos determinada, o orador disporá de toda a Bíblia como apoio (intertexto) e do contexto de situação como criador de sentidos novos, admitidos como revelados pelo Espírito Santo.

Dessa forma, podemos dizer que o discurso do ancião se orienta formalmente pela Bíblia e, quanto ao sentido, são atribuídos os sentidos possíveis para o momento.

Cabe aqui uma observação. Quando se fala em religiões pentecostais, é comum classificá-las como aquelas em que se faz uma leitura "literal" da Bíblia. No entanto, como o texto bíblico é um texto aberto, no sentido de que certas formas são aplicáveis a diferentes SITUAÇÕES, acreditamos que a classificação dos pentecostais como "leitores literais" faz sentido apenas quando se fixa como parâmetro as leituras de outras igrejas. A Católica e as Protestantes Tradicionais, por exemplo, remetem sua interpretação a uma tradição exegética, de forma a enquadrar as situa-

ções de discurso em ideários teológicos prévios.

A diferença entre essas igrejas e as pentecostais está no modo de apropriação da Salvação (= Deus, enquanto Salvador). Para os congregados, por exemplo, "não há necessidade de preparar-se, de estudar e de aprender", pois afirmam que "foi por um excesso de preparo humano, que outras igrejas erraram no passado" (Read, op. cit., p.40). Assim, alheios ao mundo do conhecimento e norteados pela Fé, os congregados se apropriam da Salvação por meio do *discurso religioso*, que, em termos da oposição com a *Teologia* - discurso consciente e metódico -, pode ser definido como um discurso consciente e não-metódico (Boff, 1978, pgs.201-3).

A falta da mediação pelo exegeta tem como consequência uma relação mais espontânea com o sagrado, cuja apropriação se verifica na linguagem utilizada a cada dia: a dos estereótipos invocadores da presença de Deus, a dos gestos, que marcam a "comunhão com Deus" e de toda a linguagem própria ao comportamento peculiar dos congregados, que busca testemunhar a apropriação de Deus perante a sociedade.

Somente pela falta da mediação do exegeta é que se poderia dizer que as religiões pentecostais fazem uma "leitura literal da Bíblia", mas, ainda assim, desde que entendêssemos por essa expressão o fato de se aplicarem as cristalizações como tais a cada nova situação de discurso. Quanto ao sentido, porém, é sempre novo e artesanalmente construído pela interação orador/auditório.

O que se chama "leitura literal da Bíblia" preferimos entender, portanto, como um processo de significação em que se fundem o discurso narrado (o da Bíblia) e o discurso que narra, incluindo, neste, a participação do orador e do auditório. Sendo

formas abertas, de caráter generalizante, as cristalizações bíblicas são dirigidas de forma a incidir em cada participante:

"Irmãos, PARA CADA CASO, PARA CADA SITUAÇÃO
É UMA RESPOSTA. PARA CADA PROBLEMA É UMA SOLUÇÃO..."

(Parque Brasília, 24/02/82)

forjando, pelas reações do conjunto do auditório, o contexto situacional mais adequado aos propósitos do orador. Este funcionamento das formas cristalizadas lembra, de certo modo, aquele já mencionado das formas de inclusão dos fiéis no universo do discurso (cf. p.128 e segs.).

A confusão dos que dizem ser esse processo uma leitura literal aproxima-se daquela estudada por Maingueneau a respeito do "resumo com citações" no caso de ser lido oralmente. Por se tratatar, portanto, de comunicação escrita, na leitura oral do "resumo com citações", "o alocutário seria incapaz de separar a voz do discurso citante da do discurso citado,..." Da mesma forma, no discurso do ancião "em geral supõe-se que o narrador adota o ponto de vista do discurso citado (o da Bíblia, em nosso caso)". Entaretanto, "essa objetividade aparente é (...) muito relativa, uma vez que a escolha das citações e sua contextualização são reveladoras das opiniões do narrador" (1981, p.107), além de essas citações serem, no presente discurso, fruto também das adaptações em função das reações do auditório.

4.5. O discurso propriamente dito: sua estrutura quanto ao tipo de referência ao texto lido

No que se refere à estrutura formal, Maingueneau nos diz que "um texto se deixa analisar em várias unidades sucessivas" e que ao lado de divisões bem gerais como a clássica divisão em Introdução/Desenvolvimento/Conclusão, há uma grande diversidade de

outras, "específicas de textos ou de tipos de textos bem definidos" (op. cit., p.88).

Queremos deixar claro, portanto, que são possíveis outras análises, diferentes da que proporemos aqui e que procuraremos justificar no decorrer deste estudo.

Dissemos anteriormente que o auditório e o texto lido são elementos ritualizadores importantes do discurso do ancião. Sendo assim, e considerando a diversidade de textos - discursos enquanto unidades de análise - resultantes dessa ritualização, optamos por uma divisão que fosse o mais geral possível, de modo que pudéssemos definir um *tipo de texto* comum aos vários discursos.

Utilizando como critério o tipo de referência ao texto bíblico, estabelecemos a divisão clássica para este discurso. Assim procedendo, determinamos, a nível formal, uma estruturação recorrente que mostra, pelo seu funcionamento, a íntima ligação que mantêm com os elementos estruturantes do ritual, resultando, portanto, na ritualização do discurso.

Trataremos a seguir de cada uma das partes - Introdução, Desenvolvimento e Conclusão - lembrando, porém, que o discurso do ancião tem seu início no ritual, começando no Recebimento da Palavra (cf.p.148). As partes que passaremos a abordar referem-se, portanto, ao discurso do ancião em relação ao texto bíblico, constituindo o texto objeto de nossa análise.

(A) Introdução (do texto): momento mais didático do discurso

A introdução é a primeira parte do texto propriamente dito. Nela há uma referência mais explicativa à leitura, no sentido de situá-la enquanto narrativa, isto é, enquanto encadeamento de eventos passados. Caracteriza-se, portanto, o momento mais

didático do discurso, ligado à explicação do que foi lido.

Inicialmente, o orador ratifica o caráter divino do que es
tá sendo tratado:

"AGORA EU DIREI ———, irmãos, A PALAVRA
QUE O SENHOR nos tem apontado NESTA TARDE."

(Bonfim, 13/01/81)

ou

"Assim, amados, os queridos irmãos e ir-
mãs, ESTA É A PALAVRA QUE DEUS MANDA para Sua igreja
já NESTA NOITE..."

(Jardim São Vicente, 23/02/82)

Esse caráter divino pode ser marcado também pela referên-
cia estrita à leitura efetuada, uma vez que já ficara caracterizi
zada no percurso a procedência divina da mesma:

"E TENDO LIDO, eu pediria pra falar, meus
irmãos, cada um de nós temos de clamar o Senhor, por
que o Senhor é pai e Ele nos ajuda, (...) e eu não
tenho nem dúvida que essa salvação vem do Senhor,
não tenho mesmo."

(Bonfim, 13/06/81)

ou:

"Irmãos, AQUI nós vemos que o Senhor Je-
sus veio nesta terra, amado, trazendo a graça
d'Ele..."

(Parque Industrial, 14/01/81)

ou ainda:

"... conforme nós lemos NESTE SALMO...."

(Taquaral, 16/02/82)

(Neste último exemplo o orador mostra a Bíblia ao auditório - cf.
pp.147-8).

Essa busca de um apoio incontestável pode ser marcada ainda
de outras maneiras. É muito comum nesta parte do discurso a
menção ao título que encabeça o capítulo lido. Sua citação, no

entanto, não assegura nem o enfeixamento do que foi lido, pois o próprio título será submetido a uma interpretação calcada no contexto de situação, nem, muito menos, o enfeixamento do sentido do discurso a ser feito, uma vez que ele será construído de acordo com as reações do auditório. Sua citação prende-se, portanto, muito mais ao fato de que o orador procura se fixar ao máximo ao texto lido, iniciando pelo título uma série de repetições da Bíblia que aparecerão no decorrer de seu discurso. Assim, o título da parte lida pode aparecer encabeçando também o próprio discurso:

"O descontentamento de Jonas e a resposta do Senhor."

(Jonas, Cap.4 / Parque Brasília, 24/02/82)

A citação do título pode também aparecer mais ou menos diluída como vemos em:

"A sua alma anela, quer dizer, sua alma deseja servir a Deus no seu templo."

(Jardim Carlos Gomes, 18/02/82)

como referência explicativa a:

"A sua alma anela por servir a Deus no seu templo."

(Salmos, Cap. 42)

ou em:

"E quando Deus lhe (*pede o*) o filho para fazer uma coisa bárbara, uma coisa que nunca se ouviu falar na terra, coisa fora do comum. Mas Deus pediu para ele, pediu, e ele, irmãos, escutou o pedido que Deus lhe fez.

"Ele, quando então o Senhor pediu, ele creu que o Senhor era grande e poderoso para, mesmo depois de morto, ressuscitar o seu filho"

(Bonfim, 13/01/81)

também como referência explicativa, agora ao título:

"Deus manda Abraão matar seu filho Isaque."

(Gênesis, Cap.22)

Embora muito raramente, o orador pode manifestar alguma dúvida quanto à interpretação do texto lido. Se ocorrer este fato, ele necessariamente ocorrerá nesta parte mais didática do discurso, isto é, na Introdução, na qual o narrador se esforça para explicar o que foi lido. Presenciamos em apenas um discurso esse fato:

"SE NÃO ENTENDI MAL, irmãos, este cervo, _____ conhecido como veado ou corso também, da mesma linhagem do cervo, 'tava bramando pelas correntes das água, era o seu gemido, o gemido que ele dava, esperando a corrente das água.

"POR CERTO ele conheceu um lugar que sempre passava as águas. PELO QUE, PELO QUE DÁ PRA ENTENDER aqui 'tava em seca, 'tava em seca de Deus,..."

(Discurso do Cooperador, Jardim Carlos Gomes, 18/02/82)

A partir da definição de um fio interpretativo adaptável à situação, o ancião prossegue seu discurso articulando citações bíblicas, fatos da situação imediata ou ainda narrando fatos de situações anteriores. Em outras palavras, há um aspecto narrativo (bíblico ou não) articulado com a situação de discurso. Dado o espaço em que acontece essa articulação, qual seja, o ritual -- forjador da aproximação do homem a Deus -- torna-se possível o amálgama de um dizer divino -- o da Bíblia -- com um fazer humano -- os pedidos, as glorificações, as respostas dos fiéis durante o discurso.

(B) Desenvolvimento (do texto)

(a) A situação de discurso como instanciadora do discurso do ancião

No que seria a segunda parte do discurso, tendo como referência o texto bíblico, podemos dizer que essa referência traz como marca o resgate da ação passada. Para tratarmos da maneira como se dá esse resgate, pensemos um pouco, em linhas gerais e, evidentemente sem a pretensão de uma análise, na narrativa bíblica e no seu modo de constituição.

Como sabemos, a narrativa bíblica é povoada de personagens que atuam no seu desenrolar. Dentre elas, as de origem humana e as de origem sobrenatural. Estas últimas, a exemplo das primeiras, colocam-se enquanto vozes na narrativa, isto é, os "anjos anunciam", os "diabos atormentam", os "espíritos revelam", o próprio Cristo "ensina". Ganhando voz em suas ações, podemos dizer que a narrativa bíblica apresenta uma alternância entre a voz da testemunha, que narra, e a voz dessas personagens; ou seja, entre as várias formas de discurso citado que a narrativa certamente apresenta está o discurso direto.

Paralelamente às formas de discurso citado que apresentam a voz das personagens em ação, poderíamos dizer, nos termos da distinção de Benveniste, que há uma alternância entre "enunciações históricas" (onde o locutor - a testemunha bíblica - não se pessoaliza, isto é, não é determinado pela categoria de pessoa) e enunciações discursivas (onde os locutores - testemunhas ou testemunhados bíblicos - se pessoalizam, isto é, manifestam-se em interação verbal uns com os outros, segundo as marcas de pessoa "eu-tu"). Acrescentaríamos, operacionalizando ainda a distinção feita por Benveniste, que, na narrativa bíblica, as "enunciações discursivas" ganham sentido graças às determinações circunstanciais (de tempo, de lugar, de modo, etc) e actanciais (quem age de maneira X, em tempo T e lugar Y), fornecidas pelas "enunciações históricas", isto é, em última instância, forneci-

das pelo ponto de vista do narrador - testemunha bíblica.

Retomando, no Desenvolvimento do discurso teríamos então o resgate dessas ações passadas, ora privilegiando as "enunciações históricas" (em que são fornecidos detalhes sobre as circunstâncias, os actantes e as ações), ora privilegiando as "enunciações discursivas" (em que os actantes se realizam como sujeitos).

Este tipo de referência ao texto bíblico, mais comum nesta parte do discurso, vai ter um efeito surpreendente.

Ao elaborar seu "discurso citado", o ancião utilizará, nele, tanto a "enunciação histórica", como a "enunciação discursiva", transformando as enunciações históricas e discursivas bíblicas em "enunciações discursivas" do ritual. Dizemos que o ancião transforma "enunciações históricas" em enunciações discursivas, na medida em que, prendendo-se ao máximo ao texto bíblico, procura encaixar na situação atual de discurso as determinações circunstanciais e actanciais narradas. Isto produz o efeito de divinização do mundano que, como já tivemos ocasião de observar, é um traço característico da formação discursiva da CCB.

Quando o orador se refere à enunciação histórica bíblica (narrativa propriamente dita), normalmente ele se utiliza de uma paráfrase, cuja elaboração, dado o momento do discurso e os seus propósitos, vai resultar num sentido próprio para a enunciação presente. Por outro lado, quando é a enunciação discursiva (as falas das personagens) que é referida pelo ancião, todo o contexto histórico bíblico passará a espelhar o momento enunciativo do ritual e as personagens vivas de hoje é que se movimentarão na enunciação discursiva bíblica, citada pelo ancião. Este último, por sua vez, procura ser fiel ao texto, às vezes, inclusive, acompanhando discretamente o texto bíblico; mas não resultará em

nenhum problema se houver modificação. Afinal, é o Espírito Santo que está se manifestando.

Essa fixação constante no texto bíblico, ou, por outra, essa busca de fidelidade ao que "está escrito", é uma das razões que levam à classificação dessa leitura como literal. No entanto, voltamos a insistir que, também aqui, o sentido é totalmente novo, ou, pelo menos, atualizado, dadas as relações analógicas que se estabelecem entre as determinações circunstanciais/actanciais bíblicas e as presentes, estas últimas passíveis de uma denominação mais precisa, ou seja, historicamente determinadas.

Quanto ao efeito desses tipos de referência ao texto bíblico, podemos ver que, por um processo de analogia, o resgate da "enunciação histórica" leva os fiéis a transitarem, por exemplo, de Târsis a Nínive, como o profeta Jonas (Jonas, cap.4):

"E Jonas, Deus pela Palavra mandou ele a Nínive e ele ia indo para Târsis, mas Deus cercou ele lá na frente.

...

"O crente, irmãos, quando tem um plano na vida de um, como teve na de Jonas, e tem o Senhor um plano na vida de todos nós, que estamos aqui nesta noite, não adianta correr à direita nem à esquerda. Nós temos que esperar em Deus e as nossas oração tem que ser assim: "Senhor, seja feita a Tua vontade. Cumpra em mim o Teu querer."

(Parque Brasília, 24/02/82)

Por outro lado, quando é resgatada a enunciação discursiva bíblica, temos os fiéis assumindo a interlocução das personagens bíblicas, como se cada participante do auditório falasse pela voz do orador. Interessante notar que, quando é Deus que fala, a enunciação discursiva presente se *identifica* com a enuncia

ção discursiva passada, pois como já tivemos oportunidade de referir, Deus está presente no ritual (cf. pp. 121-4) ou, dito de outra forma, a palavra divina supera as determinações históricas, sobrevivendo ao tempo e ao espaço. Ao mesmo tempo em que isso acontece, a voz de Deus, assim definida, só se manifesta pelo orador, isto é, nenhum participante do auditório se alçará na interlocução narrada como sendo Deus. Permanecendo como um espaço de pessoalização aberto, seu preenchimento só se efetiva pela voz do orador que, narrando, subsume, portanto, seu papel. Vejamos um exemplo em que a enunciação discursiva bíblica é resgatada:

"DEUS falou com ELE:

— VOCÊ 'tá bravo, qual é O SEU RESSENTIMENTO, É JUSTO ?

— É claro que é justo. - falou pro Senhor. - É justo, sim Senhor. —————

—————... ainda nasceu ESSA ABOBOREIRA, agora SECA...

. . . .

"O SENHOR disse para ELE:

— JONAS, por ventura VOCÊ fez nascer ESTA ABOBOREIRA, que numa noite nasceu e numa noite secou? VOCÊ não fez nascer. E VOCÊ 'tá com COMPAIXÃO DESSA ABOBOREIRA que VOCÊ não fez nascer nem crescer. E numa noite ela cresceu. Não vou ter EU misericórdia com ESSE POVO? (Parque Brasília, 24/02/82).

Este exemplo nos mostra bem como a enunciação discursiva bíblica é reaproveitada na sua narração. Até mesmo a argumentação é re-utilizada, ficando por preencher os brancos (em destaque na citação) através dos jogos analógicos que se estabelecem na situação de discurso atual.

Vale ressaltar mais uma vez o emprego da não-pessoa. No início da citação temos:

"Deus falou com ELE:"

em que a não-pessoa remete à enunciação histórica bíblica, portanto à personagem bíblica "Jonas". No entanto, como, por analogia, os participantes do auditório podem ter-se identificado com essa personagem, a não-pessoa fica aberta para a designação também da 2ª pessoa.

Quanto ao emprego da não-pessoa, podemos fazer um paralelo com estórias infantis em que os adultos, sem nomear o seu ouvinte, interpelam-no através da não-pessoa. Vejamos o seguinte exemplo:

"Era uma vez um menino muito malandro. Ele gostava muito de matar os pintinhos da mãe-do-terreiro.

"Um dia, Deus prometeu que se ele matasse os pintinhos novos da Vermelhona, ele ficaria careca e banguela para o resto da vida...

"— Tio — interrompe a criança, revelando o malfeito — eu matei só dois, viu?"

No longo percurso que constitui o DESENVOLVIMENTO do discurso do ancião, aparecerão citações de tal forma encaixadas na situação de discurso que, não raro, o orador leva o auditório a repetir certos trechos:

"Mas aí vem o consolo de Deus, na própria boca do salmista Ele botou palavra e aquelas palavras 'tava consolando ele. Ele mesmo, irmãos, falando, consolava a sua alma. Então DIGA TAMBÉM COMO O SALMISTA, DIGA COMO O SALMISTA FALOU: "Por que está abatida minha alma? E por que te perturbas dentro de mim?" FALA COMO O SALMISTA, SERVO E SERVA DE DEUS."

(Jardim Carlos Gomes, 18/02/82, referência ao Salmo 42, vers. 5)

Quando, como neste caso, não há a repetição solicitada, o resultado da interpelação observa-se nas glorificações ("Glória, Senhor!", "Glória!", "Deus!", "Senhor!"). Mas essas mesmas glori-

ficações podem vir acompanhadas da repetição do texto bíblico, como observamos neste discurso:

"Então, amados irmãos, por isso dizia Davi:
"Senhor, ilumina os meus olhos para que eu não adormeça na morte..."

(Taquaral, 16/02/82, referência ao Salmo 13, vers.3)

em que uma mulher repete parte do versículo:

"Senhor, ilumina os meus olhos."

(Taquaral, 16/02/82)

(b) A re-utilização dos testemunhos e suas conseqüências

É comum aparecer, ao lado das várias formas de referência à narrativa bíblica, a *narração de testemunhos*, vividos pelo ancião ou simplesmente re-utilizados, fixando-se o uso do testemunho conforme definimos mais acima (cf.p.118). No exemplo abaixo, o ancião conta a cura de uma "irmã", salva inicialmente por uma pregação por ele realizada. Por ter falado no culto sobre "o tempo da libertação" o próprio ancião é levado a assistir no mesmo dia, à noite, uma "irmã" doente. Vejamos como se deu esse fato e os seus desdobramentos:

1ª PARTE:

"Então o Senhor mandava falã na sexta-feira sobre o tempo. Irmãos. E cada um foi embora do culto.

. . . .

"Era mais ou menos quase uma hora da manhã, o irmão bateu na minha casa.

. . . .

" — Ô, irmão, minha esposa faz oito dia, ela estava congregada, ela ficou ruim, foi prô hospital, oito dia internada, morre, não morre; mal de Chagas, (...), uma equipe, não era um médico nem dois, uma equipe.

. . . .

"—... e ela pediu pro médico pro médico deixar ela morrer em casa junto com os filho.

. . .

"E o médico com dô deixou, mas deixou o endereço, o telefone e falou: "Telefone imediatamente se piorar".

. . .

"Irmãos, toda roxa, irmãos; (...) o irmão veio na minha casa pedir, chamar pra eu ir orar que não passa aquela noite. E eu *logo me lembrei da Palavra*. Eu tinha falado que aquela noite era o tempo de libertação pra alguém.

"(...) E quando me lembrei da Palavra: "Ô, irmão, vou me aprontã! Vamo, vamo lã, vamo sim." E fomo.

"Cheguei lã, eu fiquei assustado.

. . .

"A casa 'tava cheia. E nós lã clamando o Senhor pra ter uma oportunidade pra ajoelhar.

. . .

"O Senhor não tardou. Manifestou com as suas promessa, irmão, visitou a irmã sentada na cama e falava em língua."

2ª PARTE:

"Ela sentou na cama. 'Tava morrendo, irmãos. Sentô na cama e *começou a cantã uma obra que Deus operou na vida dela*.

. . .

"Ela contou uma maravilha, e eu vou tomar um pouquinho de tempo, mas eu vou contar porque, por meio disto, Deus, hoje é o tempo, o Senhor 'tã fazendo alguma obra aqui, viu?

. . .

"Sofria uma úlcera no estômago e não podia comer nada.

. . .

"— E uma noite 'tava congregada — dizia ela e eu ouvindo — e o Senhor mandou a Palavra: "Hoje chegou o dia da tua libertação." — o Senhor falava com ela.

. . .

"Ela pegou com fé e foi embora pra casa. Quando foi orar pra repousar, ela ajoelhou na beira da cama, debruçou na cama e dormiu, ajoelhada. Quando acordou uma certa hora, acordou e lembrou da Palavra e falou: "*O Senhor me libertou. Libertou.*"

Levantou no outro dia, foi numa vizinha que não era crente, e falou: "Deus me libertou daquela úlcera".

. . .

"— Vou comer farinha com pimenta agora pra você ver.

"— Se você comer e não fizer mal, vou com você na Igreja.

3ª PARTE

"A irmã comeu e ela contando pra mim de madrugada, hein? A irmã comeu, não fez nada. *Aque-la criatura foi na Igreja. Deus chamou toda aquela casa. Seis.*

4ª PARTE

"... essa irmã que sofria, essa falou pra uma outra irmã: "Vou glorificar a Deus, Ele me libertou".

"Uma outra, uma outra irmã aqui falou: "Não, irmã, espera um pouco. *Vamo primeiro num especialista, aí nós vai fazer um exame, depois nós vai agradecer a Deus, vamo lá.*" Ela falou: "Então vamo".

"E foram aqui em Campinas, foram aqui num especialista e ele deu um copo daquele negôciobranco pra poder fazer exame no estômago. E bebeu.

. . .

"Tomô outra vez e o médico disse: "A senho
ra tinha uma úlcera cancerosa. Se a senhora operas-
se, ficava na cama, mas só tem o sinal. Que é que a
conteceu? A senhora é crente?"

"— Eu sigo a Deus por fé na Congregação
Cristã.

"— Onde é essa igreja?

"Até a irmã deu o endereço lá no Bonfim e
ele falou: "Eu vou lá examinar esta obra, que isto
aqui é só Deus. Vou lá."

5ª PARTE

"Eu vi ela contá esta obra lá, irmão,...

"Ela melhorou um pouco, aí eu ia embora...

. . . .

"No outro dia, eu esperando notícia, mas
não vinha.

. . . .

"Chegando lá, o irmão e o marido vieram cor
rendo chamar ele: "Vem cá ver o que aconteceu". Che
gando lá, encontraram a irmã na sala com um prato
de comida, comendo, parece mentira, comendo e falou:
"Deus me libertou". E eu tinha mandado ela falá que
era tempo, irmão.

"Os irmãos viram a testemunha de uma irmã
aqui que o coração parou dez minutos no hospital? É
essa irmã que testemunhou domingo aqui já."

(Parque Industrial, 14/01/81)

Além do aspecto da re-utilização dos testemunhos intertex-
tualmente, a citação acima nos mostra também outros, como é o ca-
so da verossimilhança, buscada quando o ancião menciona que a "ir
mã" bebeu "...um copo daquele negócio branco pra poder fazer e-
xame no estômago" ou ainda quando pergunta: "Os irmãos viram a
testemunha de uma irmã aqui que o coração parou dez minutos no
hospital?". Vemos que os limites da verossimilhança são bastan

te amplos: no primeiro caso, o apelo ao realismo mais cru e no segundo, o apelo à pura fantasia. No entanto, como já dissemos, a visão religiosa do real é dada pela noção de fé, daí os amplos limites da verossimilhança. Outro aspecto ilustrado pelo exemplo é o da própria ritualização. Quando o orador narra, em discurso direto, a decisão do médico de visitar a igreja, a fala do médico já vem adaptada ao discurso ritualizado: "Eu vou lá examinar ESTA OBRA, que isto aqui é só Deus. Vou lá."

(C) Conclusão (do texto): a reafirmação do discurso como procedência divina

A última parte do discurso do ancião com relação à referência ao texto bíblico, é aquela em que o orador se refere ao texto quanto a sua procedência, isto é, reafirma a procedência divina de tudo o que foi dito:

"Esta é a Palavra que o SENHOR MANDA, irmãos, para nós. Mais alguma coisa o Senhor dará ao Seu servo."

(Jardim São Vicente, 23/02/82)

ou:

"Entenderam, irmandade, a Palavra QUE DEUS TEM FALADO? Guarda no teu coração. Unidos agradecemos a Deus em oração."

(Vila Boa Vista, 22/02/82)

ou ainda:

"Hoje o SENHOR MANDA A PALAVRA AQUI que está chegando o tempo pra alguém. Glória o nome santo do Senhor. Alguém recebe a Palavra com fé, porque ainda que te falte alguma coisa, hoje é o tempo. Deus completa. Hoje é o tempo."

(Parque Industrial, 14/01/81)

Como vemos, os apelos ao auditório perduram até a Conclusão

são. Vemos ainda que nesta parte o ancião pode introduzir o Agradecimento Final (cf.pp.48-9).

5. O PAPEL ESTRUTURANTE DA BÍBLIA E DO AUDITÓRIO NA RITUALIZAÇÃO DO DISCURSO

Como vemos, a divisão clássica em Introdução/Desenvolvimento/Conclusão cabe também a este discurso, enquanto texto.

No entanto, se privilegiarmos a seqüência lógico-temporal do culto, isto é, a localização do discurso do ancião no ritual, podemos dizer que sua estrutura já está parcialmente determinada por ocasião da escolha da Leitura, isto é, no Recebimento da Palavra. Seu início estaria, então, marcado já na leitura da Bíblia, momento em que o orador pode acentuar pela entonação certos versículos ou suas partes, utilizando, desde então, o tipo de referência mais próprio ao Desenvolvimento do discurso. Tudo dependerá dos seus propósitos e de como ele procura enquadrar o auditório na narrativa bíblica.

São tênues os limites que o discurso do ancião impõe entre o que é o texto citado - o que está na Bíblia - e o que é o seu discurso. Como mostramos mais acima (cf.p.159), a apresentação de enunciações discursivas e históricas bíblicas em enunciações discursivas do ritual guarda como preocupação a fidelidade ao texto bíblico. Quanto ao efeito obtido, como vimos, é o da auto-nomeação por parte dos fiéis, em virtude da substituição das determinações circunstanciais/actanciais bíblicas pelas determinações histórico-situacionais, vividas por eles.

O exemplo abaixo mostra bem a questão dos limites, uma vez que a própria tentativa de paráfrase resulta na repetição do texto bíblico:

"O senhor manda esta Palavra nesta noite, o Senhor promete nos ajudar, o Senhor DIZ QUE "todos os homens que viram a minha Glória e os meus

sinais que fiz no Egito e no deserto e me tentaram...". tentar, irmãos, o povo do Senhor "tentaram..." "o Senhor" ...dez veiz" e bem-aventurado o irmão que é humilde na presença de Deus..."

(Ancião, Jardim S.Vicente, 23/02/82/Números,14.22)

Vemos aí a alternância entre o DCt (discurso citante) e o DCé (discurso citado). O orador ensaia um discurso indireto que não se conclui, sendo substituído, a meio caminho, por um discurso direto. Este fato mostra a preocupação com a fidelidade ao texto bíblico, ou, por outra, revela que a argumentação da "enunciação discursiva" bíblica pode ser mais eficiente que a do próprio orador, caso ele a construísse sozinho, por meio do discurso indireto.

O procedimento inverso também pode ocorrer. O orador abre para um discurso direto, anunciando palavras de Deus:

"E o SENHOR chega pertinho de ti e fala:"

mas ao dar a voz à divindade, enuncia as suas próprias palavras, identificando-as, porém, com as palavras de Deus:

"— Meu filho, eu te pego no colo NESTA NOITE, tu és meu, tu és meu servo, tu és minha serva,— — te dou força NESTA NOITE, coragem, minha serva, 'tá chegando ao fim, a tua luta 'tá chegando ao fim, coragem, meu servo, a tua sarneira 'tá chegando ao fim, a tua luta 'tá próxima para O SENHOR te libertar. Fica em paz, confia na Palavra, não coloca mais esse desejo de voltar para o Egito, IRMÃO.

(Jardim São Vicente, 23/02/82)

Tanto no primeiro exemplo como neste último o que fica para o auditório é que é a palavra de Deus que está sendo dita. No primeiro caso, a própria Bíblia o comprova; no segundo, são as evidências situacionais que permitem ao orador antecipar como seriam as palavras da divindade a partir daquele texto e naquela situação. Essas mesmas evidências situacionais, por outro lado,

justificam a assunção por parte do orador das palavras de Deus, isto é, os fiéis acreditam que a divindade se atualiza no ancião para revelar as soluções para os seus problemas.

A questão dos limites entre o discurso do ancião e o texto bíblico pode ser melhor tratada se adotarmos a perspectiva Voloshinov (1979).

Segundo esse autor, estaríamos diante de um "discurso indireto livre", entendido como "apreensão ativa do discurso de ou trem" (op. cit., p.161).

No discurso que estamos analisando, e na perspectiva *do contexto social amplo* no interior do qual ele está sendo produzido, poderíamos mesmo fazer um paralelo com as origens dessa forma de discurso citado no francês antigo, tratadas por Voloshinov. Isto é, poderíamos atribuir à "incapacidade do autor (do ancião) de separar gramaticalmente seu ponto de vista, sua posi ção, dos de seus heróis (do texto bíblico)" (op.cit., p.171).

No entanto, uma vez que "o sentido do discurso não existe fora de sua acentuação e entoação vivas" (op.cit., p.177), *no contexto social específico do culto*, a "empatia" e o "distanciamento" do orador em relação ao texto bíblico presente no discurso do ancião revela que essa construção lingüística deriva da posi ção que o ancião ocupa na hierarquia da igreja. Assim, o fato concreto de "nos limites de uma mesma e única construção ouvirem-se ressoar as entoações de duas vozes diferentes" (op.cit., p.163), tem como correlata a auto-representação (ideológica) cons truída pelo orador e confirmada pelo auditório. Em outras palavras, o ancião só se confunde com o autor daquilo que cita, na medida em que lhe é facultado - pela distribuição hiérárquica dos sujeitos que atuam nesse contexto social específico - identificar-se com a divindade.

Sendo, portanto, a palavra de Deus que está sendo ouvida, fica sempre como documento final a própria Bíblia e o recurso a ela está aberto para qualquer de seus livros. Assim, o orador po de lançar mão de outros textos, citando-os ou não:

"Aqui no Livro de Davi, como está escrito na Sua santa Palavra, ele dá um elemento novo,..."

(Vila Boa Vista, 22/02/82)

ou

"Porque o Senhor diz assim, irmão, porque "a seara é grande - não é, meus irmãos? - os obreiros são poucos".

(Jardim Aurélia, 26/02/82/Texto citado:
Lucas 10.2)

(P ressalve-se: que no discurso da Vila Boa Vista, o texto lido e comentado foi o de Jeremias, cap. 14, e no do Jardim São Vicente foi o de Números, cap. 14 até vers. 25).

Se nos ativermos ao fato de que os sentidos provêm da situação de discurso, cabendo, portanto, também ao auditório um papel estruturante (cf. pp. B7-8), podemos dizer que a determinação de uma estrutura formal fixa para todos os discursos é redutora. Além disso, uma vez que o ancião recorre muito ao texto lido, po deríamos chegar, em alguns discursos, à mesma estrutura da seqüência dos versículos da Bíblia, ou pelo menos, a uma aproximação dessa seqüência.

No entanto, entre estabelecermos divisões específicas para cada discurso - atendo-nos, portanto, mais ao texto bíblico - e esboçarmos a divisão clássica da maneira proposta, pareceu-nos esta última mais interessante para os nossos propósitos. Ao mesmo tempo que ela permite concentrar a atenção na relação entre o discurso citado (o da Bíblia) e o discurso citante (o do ancião), permite também a determinação de processos gerais para

este discurso e a fixação de limites próprios para cada exemplar, tendo em vista a exigência fundamental a ser cumprida: a ritualização.

Passaremos, a seguir, para um breve estudo da complementaridade entre o discurso do ancião e o do fiel em testemunho.

A COMPLEMENTARIDADE DOS DISCURSOS

A COMPLEMENTARIDADE DOS DISCURSOS (DO FIEL E DO ANCIÃO)

Não é apenas pelo aspecto dialógico *em si* que se pode inferir a complementaridade dos dois discursos estudados, mas também pelas marcas que o indicam. Podemos encontrar marcas enunciativas interessantes que mostram esta complementaridade.

Nesse sentido, podemos destacar as várias trocas a nível lingüístico, seja do ponto de vista *lexical*, seja quanto aos *atos verbais* ou ainda no que diz respeito à *ritualização* propriamente dita.

1. TROCAS A NÍVEL LEXICAL: O COMÉRCIO DE EXPRESSÕES

Quanto ao *léxico*, procuramos determinar os dois campos semânticos que delimitam o espaço de significação destes discursos. São eles: o campo semântico *referente ao mundo divino* e o campo semântico *referente ao mundo humano*.

Tanto o discurso dos fiéis em testemunho como o do ancião apresentam essa peculiaridade lexical. A adjetivação mostra bem como se dá a caracterização desses campos semânticos.

No campo semântico referente ao mundo divino temos o uso de adjetivos como: *sant^(a)* (batismo, nome, caminho, graça, irmandade), *celestial* (cidade), *ben^(a)dit^(o)* (Espírito Santo, graça), *espiritual* (vida, causa), *eterna* (vida); ou locuções como: *do Espírito Santo* (virtudes), *de Deus* (propósitos, povo, voz, palavra, nome, casa, presença), *do Senhor* (casa, mãos, resposta, desejo, nome, boca), *do céu* (atitude), *de santidade* (luz), *de paciência* (fê), etc.

No campo semântico referente ao mundo humano a apreciação vem marcada por adjetivos como: *grande* ("surdeza", enfermidade, "tribulação", "afrição", provação, luta, afrontas, necessidade,

alegria, surpresa), *material* (serviço, vida, causa), *bom* (ordenado, trabalho); ou por locuções como: *do pecado* (mundo), *do engano* (mundo), *de descanso* (hora), *de trabalho* (hora), *de serviço* (colegas), *do irmão* (responsabilidade), *de amor* (prova), *de sinceridade* (prova), etc.

A divisão dos campos semânticos mostra-nos, por sua vez, como se dá o jogo de representações no discurso religioso. A partir dos exemplos citados podemos ver que este discurso aponta para um espaço, um tempo e participantes idealizados a partir do parâmetro divino. Torna-se possível, então, definir-se como espaço social a "cidade celestial" ou a "casa do Senhor" e o tempo será marcado como o "dia glorioso". Quanto aos participantes, são o "povo de Deus", representado pela "santa irmandade", isto é, "santa e bendita família". As questões humanas têm a "resposta do Senhor" por meio da "voz (e palavra) de Deus", provindas da "boca do Senhor".

A idealização do espaço, do tempo e dos participantes deste discurso a partir do parâmetro divino evidenciam a maneira pela qual o mundo humano se representa no mundo divino. Sendo a vida "espiritual" a verdadeira vida, representam-se nela e transpõem-se para ela as "grandes atribulações, aflições e lutas" do mundo "material", aquele "do pecado" e "do engano".

Forma de resistência ou pura alienação, a verdade é que essa representação que se faz da vida diária recria para o fiel, à maneira de um teatro, os temas centrais de sua existência. Entre explodir para a reação no mundo ou implodir pela submissão pura e simples, o fiel constrói seu equilíbrio, mais uma vez representando para si mesmo a sua própria reação: sujeitando-se a Deus e rejeitando o homem. Não o homem dos sistemas econômicos, ou das ideologias, mas o homem por inteiro. Rejeitá-lo des

sa maneira pode significar a única forma de continuar vivo - forma de resistência - ou então essa delegação de poderes pode funcionar simplesmente como fuga - forma de alienação.

Finalmente, ainda no que se refere à complementaridade dos dois discursos, temos que o paradigma divino está mais ligado ao discurso do ancião. Enquanto este representa a "voz (e palavra) de Deus", o discurso dos fiéis em testemunho se mostra como um efeito dessa representação, constituindo, além disso, matéria re-utilizável no discurso do ancião (cf. p.163).

2. TROCAS A NÍVEL DOS ATOS VERBAIS: OS ESTATUTOS JURÍDICOS DE FIEL E DE ANCIÃO NA CCB

O comportamento verbal estipulado pelo ritual determina certos *atos verbais* como próprios à irmandade, aparecendo estes últimos em relação de complementaridade com aqueles próprios ao ancião.

Dado o papel de representante de Deus no culto, há a identificação das palavras do ancião com as palavras de Deus. Sendo assim, os atos verbais cumpridos pelo ancião realizam-se como manifestação divina.

A complementaridade neste caso efetiva-se pelo desnivelamento próprio ao fato de que o orador é do plano espiritual (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do plano temporal (os sujeitos, os homens) (cf. Orlandi, op. cit., p. 218). No entanto, esse desnivelamento não impede a possibilidade de argumentação, dado o caráter ambíguo assumido pelo ancião no culto (cf. p.146-7). Ao mesmo tempo que representa a divindade que interpela, o ancião, na medida em que faz parte da irmandade, é um seu igual. O apelo pela igualdade é constantemente marcado no discurso do an-

cião pelos vocativos: "querida irmandade", "irmãos", "irmão", "irmã". Assim fazendo, o ancião opera com a igualdade para garantir o desnivelamento, uma vez que "para transformar é preciso, antes, se reconhecer na igualdade" (Orlandi, op. cit., p. 233).

Do ponto de vista dos fiéis em testemunho, o apelo pela igualdade através dos mesmos vocativos não significa um passo para deslocar o desnivelamento, mas o seu próprio reconhecimento. Embora exista um mecanismo de mediação entre o fiel em testemunho e a irmandade (cf. p. 86), colocando-o como testemunhado e, ao mesmo tempo, como testemunha da ação divina, o fiel já mais tem a sua voz identificada com a voz de Deus. Sua fala traduz a recompensa por se assujeitar, validando, assim, o assujeitamento dos seus ouvintes. Portanto, a fala do fiel não se realiza como um dom, pois o reconhecimento da palavra como um dom está ligado a uma posição hierárquica determinada - a de ancião. Dessa forma, o testemunho, que é, em última instância, um agradecimento pelo benefício recebido, legitima a posição do fiel na hierarquia, ou seja, institui o seu estatuto jurídico, aquele cujos atos mais próprios são os de PEDIR e AGRADECER.

Assim, atos verbais como: "clamar a Deus", "levantar na presença de Deus e de toda querida irmandade", "agradecer a Deus" são próprios dos fiéis. Por sua vez, atos como: "Deus liberta", "Deus concede", "Deus prepara", "Deus manda", "Deus põe em liberdade" e correlatos são próprios da manifestação divina mostrada no discurso do ancião. Portanto, o estatuto jurídico de ancião define-se por atos verbais que são, de certa forma, respostas aos clamores da irmandade. Poderíamos destacar dois desses atos como definidores do estatuto jurídico do ancião: o ato de CONCEDER e o de ORDENAR.

Podemos dizer que há uma implicação lógica, presente no senso comum, entre PEDIR e AGRADECER. Essa implicação se baseia no pressuposto de que "quem pede, não possui" e, portanto, "agradece", isto é, "paga para possuir". É a *lógica do comércio* em que se movimentam aqueles que na CCB têm o estatuto de fiel.

Por outro lado, há um estranhamento na implicação entre CONCEDER e ORDENAR, pois essa implicação passa pela *lógica do poder*: "a quem possui é permitido possuir mais". Assim, "o ancião concede porque possui" e, portanto, "ordena", isto é, lhe é permitido "possuir também a vontade de outrem".

Configura-se, portanto, exemplarmente, a nível dos atos verbais, a complementaridade dos dois discursos. A parcela de poder conferida a cada um desses atos mostra-nos, como já dissemos, que essa complementaridade fundamenta-se no desnivelamento dos dois tipos de orador presentes.

3. TROCAS A NÍVEL DA RITUALIZAÇÃO: A VALIDAÇÃO DOS DISCURSOS E A ESTRUTURA

Quanto à *ritualização* propriamente dita, estes discursos são complementares, em primeiro lugar, por participarem de um ritual em que as partes naturalmente se completam; mas não só por isso. O mesmo fato ocorre também em termos da *estrutura* dos discursos.

Para melhor entendermos, atentemos para as suas estruturas, eliminando as saudações que iniciam e fecham os discursos.

Assim procedendo, podemos determinar três partes para o discurso do fiel em testemunho: Introdução, Narração do Benefício, e Conclusão. Por outro lado, mantidas as ressalvas já feitas (cf. pp. 168 e segs.), o discurso do ancião apresenta: In-

trodução, Desenvolvimento e Conclusão.

É indispensável neste ponto retomarmos os critérios para a divisão dos dois discursos. No primeiro, propusemos a divisão a partir da prova de eficiência divina, objeto do testemunho. No segundo, a divisão obedeceu ao tipo de referência ao texto bíblico. Observemos, antes de mais nada, que o texto bíblico é tido como o documento da presença de Deus no mundo, ou seja, é a prova de que essa presença se revelou (e se revela) eficiente para a resposta de todas as questões humanas. Em outras palavras, é a prova documental da eficiência divina.

A diferença entre as provas de eficiência abordadas nos dois discursos refere-se, portanto, ao seu caráter: sagrado, na Bíblia, e profano, no fiel. Assim, eternamente viva no documento sagrado ou vivificada no fiel por um merecimento circunstancial, a prova de eficiência mostra-nos novamente a complexidade dos dois discursos no que se refere ao seu objeto, isto é, à sua razão de ser. Novamente defrontam-se os vetores das forças divinas e humanas.

Lembremo-nos ainda de que o discurso do ancião começa a estruturar-se a partir do "Recebimento da Palavra" e da "Leitura da Bíblia". A Bíblia é, portanto, a validação última do discurso do ancião. Por outro lado, é a presença do fiel como testemunha que determina a validação do seu próprio discurso. Outros fatores influem, é verdade, na determinação dos limites de validade deste, mas, em última instância, é a sua presença - seu testemunho - que conta.

Vejamos agora a nível das partes estabelecidas qual a correspondência existente entre os discursos.

A Introdução do testemunho, como mostramos mais acima (cf. p. 76-82), marca o fiel se constituindo como testemunha a-

través de um performativo: "Levanto na presença de Deus..." .Por sua vez, a Introdução da pregação marca uma referência mais didática ao texto bíblico, denotando o empenho do orador em se constituir como testemunha de um recebimento divino, neste caso tendo como objeto do testemunho a própria Palavra de Deus.

Por outro lado, o que chamamos Narração do Benefício no discurso do fiel mantém com o Desenvolvimento do discurso do ancião uma relação de procedência. É por enquadrar-se nas interpeleções nele presentes que o fiel sente-se "visitado por Deus" e acredita receber o benefício. Já o Desenvolvimento do discurso do ancião mantém uma relação de inclusão no que se refere à Narração do Benefício. Várias são as provas de eficiência reutilizadas nesse Desenvolvimento, marcando como fundamental para o discurso religioso o aspecto da intertextualidade. A propósito, a Narração do Benefício pode mostrar também este aspecto, pois pode ser atribuída diretamente às palavras ouvidas no culto, ou, indiretamente, no caso da evangelização pelo contato dialogal (cf. pp. 55-9), em que um fiel relata a outrem a mensagem recebida no culto e o efeito produzido por ela.

Quanto à Conclusão dos discursos, no do fiel ela é a reiteração do agradecimento a Deus e no do ancião é a reafirmação de que as palavras ali ouvidas são palavras de Deus. A complementaridade mostra-se aqui no sentido da instanciação de Deus pelo ritual. O mesmo Deus que fala pela/na voz do ancião está presente para ouvir os agradecimentos dos fiéis. Estas interlocuções, assim estabelecidas, são formas de ultrapassagem do plano humano ao divino e vice-versa, fato que se torna possível porque o ritual constitui (ou cria) a ilusão de reversibilidade.

CONCLUSÃO

No decorrer deste trabalho, acreditamos ter tocado em diversas questões de interesse, relevantes tanto no campo particular da Análise do Discurso como no dos estudos da linguagem em geral.

A produtiva discussão entre correntes lingüísticas não foi, propositalmente, tema dominante, embora esteja pressuposta na perspectiva adotada.

Nossa contribuição para os estudos lingüísticos em geral, está, parece-nos, em viabilizar o trabalho efetivo com a análise lingüística na sua dupla função: a de melhor compreender o uso da língua (onde, como, por que, para que e quem a usa) e o de encarar o complexo problema da linguagem como modo de representação do mundo, tratado na medida em que essa representação é vivificada na dinâmica que a língua toma nas relações entre os homens no mundo.

Em termos das condições materiais de trabalho, não pudemos contar com meios de registro ideais, fato que, se foi superado na transcrição segmental, nos impediu transcrições mais detalhadas que incluíssem, por exemplo os traços "supra-segmentais" da língua (não sistematizados neste trabalho) e que poderiam mostrar-se úteis em nossa análise.*

Levando em consideração, enfim, o que pudemos fazer nessa nossa análise, gostaríamos de ressaltar alguns pontos que consideramos fundamentais e que sobressaíram no decorrer deste traba

*Embora a passagem do oral para o escrito seja sempre por um processo de ruptura e, como tal, sempre acarretará uma tradução incompleta de um meio (o oral) em favor de outro (o escrito), há tentativas que procuram sistematizar, na transcrição, os traços "supra-segmentais" ao lado dos gestos durante o discurso (cf., por exemplo, Titon e George, 1977 e 1978).

lho.

Três deles, que se entrelaçam, mostram-se como peças fundamentais e compõem, entre si, o modo de apresentação do discurso da CCB, determinando os traços fundamentais dessa formação discursiva. São esses pontos: (a) a falta de mediação teológica e suas conseqüências discursivas na prática religiosa; (b) o discurso dos fiéis e do ancião enquanto peças complementares de uma mesma engrenagem e, finalmente, (c) o efeito de silenciamento que o culto e os discursos apresentam.

(a) Tudo é sagrado

Em primeiro lugar, no que se refere à localização da CCB no campo religioso, sobressai o fato de que, nela, não há a *mediação teológica* presente em outras religiões.

Embora, por questão de origem, a CCB seja mais próxima da tradição do pensamento protestante, sua prática a distancia tanto das religiões protestantes como da Católica. Essa prática que se orienta pela crença em novas revelações, estabelece uma ligação direta entre o destino do homem e as revelações pelo Espírito Santo.

Assim sendo, o texto bíblico, por ser considerado como de fonte divina, perde, da perspectiva do leitor humano (relação: *autor - Deus - / leitor - homem -*), esse valor intrínseco e só o recupera quando esse leitor - destinatário humano - se acredita visitado pelo Espírito Santo, instituindo-se, então, o interlocutor legítimo - o homem divinizado (relação: *autor - Deus - / leitor - homem divinizado -*).

Nas religiões em que há a mediação da Teologia temos, em termos lingüísticos, a instanciamento de um *autor divino* e de ^{um}~~des~~

tinatário humano, que o reconhece e o interpreta enquanto se coloca no plano humano.

Na CCB, os fiéis, quando ocupam posições de destaque na hierarquia, se instituem ao lado desse *autor divino* como *interlocu*tores *divinizados* (comandados por essa fala). A dicotomização dos planos humano/divino aplicada a eles próprios impõe-lhes, pois, a exegese do texto bíblico no plano divino, guiando-se, assim, pela coerência da fé, que, para eles, impede a interlocu-ção entre representantes de paradigmas de natureza diferente: a um autor divino deve corresponder um leitor divinizado.

Um dos efeitos desta prática religiosa dos congregados é o da *sacralização do mundano*.

No seu dia-a-dia ou em ocasiões especiais como no culto, essa proximidade do mundano e do sagrado se revela na ilusão de que a fonte do sentido é o sujeito (divinizado), ilusão que tanto mais se marca, quanto mais se acredita que esse sujeito pode ser a fonte reprodutora do sentido único - o de Deus.

Ora, como procuramos demonstrar pelo estudo da ritualização dominante em seus discursos, os sentidos criados no culto são os estabelecidos pela formação discursiva da CCB, e o fiel sô pode se responsabilizar pela sua fala, isto é, sô pode falar como fiel, na medida em que *reproduz* o sentido próprio, formulando seu discurso segundo essa ritualização prévia exigida.

Da perspectiva dos congregados, portanto, interpõe-se entre o homem e o mundo o sentido de Deus (ou seja, a ação de Deus), de tal forma que o trivial passa a sagrado. Um dos aspectos da ênfase nos bens materiais (mundanos) obtidos por graça divina, é justamente esse: as coisas, sob a ação de Deus, ganham o sentido dessa ação, sacralizam-se. Os bens não conseguidos, são tratados da mesma forma:

"Quando é que o irmão e a irmã sente o Senhor mais pertinho de você? É NA DOR, é NA LUTA, é NA TRIBULAÇÃO que VOCÊ SENTE O SENHOR JUNTINHO...".

(Ancião, Igreja do Bonfim, 13/6/81)

Em resumo, o sentido de Deus, estabelecido pela formação discursiva da CCB, tem o efeito de "animização" do mundo e se mostra não só entre o homem e a realidade circundante, mas, principalmente, na relação que o congregado mantém com a linguagem. Assim, naquilo que ele diz está a ação de Deus e sua voz não é mais que um eco dessa outra voz que o anima. Como vimos, também na relação com o texto bíblico, o intérprete não se efetiva enquanto tal entre os congregados: eles se colocam como repetidores, refletindo a ação da força divina.

Marca-se, dessa forma, o aspecto utilitarista dessa religião, cujo pragmatismo leva os fiéis a se acreditarem agindo sempre em nome da divindade.

É esse mesmo aspecto que se revela no que diz respeito à prática religiosa dos congregados, enquanto forma de resistência social. Pelo mesmo processo de atribuir a Deus a responsabilidade da ação no mundo, há uma tendência em superestimar o tradicional em detrimento do "novo". Reverencia-se, ao mesmo tempo, o poder e tudo o que está, por alguma lei, instituído.

O aspecto da participação ativa do congregado na sociedade, inclusive naquilo que está por lei determinado como seus direitos e que lhe é facultado pela religião defender, aparece, então, dominado pela ação e vontade divinas.

Assim, se por um lado o tradicional, por revelar em si mesmo o aspecto da permanência no tempo, adquire o caráter da atemporalidade; por outro lado, a ação humana sobre o já-estabelecido se processa apenas no pragmatismo anônimo, isto é, quando

transvestida em religiosidade - quando "Deus se utiliza" do homem para Sua ação reparadora.

De maneira inversa, o aspecto utilitarista se mostra também pelo modo como os fiéis se representam no culto. A irmandade, utilizando-se do pretexto da presença divina, faz do culto uma cena, cujas marcações simbolizam os movimentos dos homens no mundo. Assim representadas, suas carências e as reações contra elas sujeitam-se a Deus, pois se rejeita a possibilidade de solução a nível humano.

A ação do homem apresenta-se, então, ou como forma de *resistência* pela religião (como mostramos mais acima) ou, por outro lado, como pura *alienação*, na medida em que os fiéis delegam à divindade o poder de agir sobre o mundo. Configura-se, assim, deste último ponto de vista, o mesmo aspecto utilitarista já mostrado, agora em sentido invertido, uma vez que é o homem que "se utiliza" de Deus como representante de uma ação efetivada apenas a nível simbólico. E, mais ainda, ele usa isso na sua representação (relação) social.

A complementaridade desses dois níveis de representação do homem no mundo se dá e se resume no tratamento da questão do poder: o poder humano como sempre suplantado pelo poder divino.

(b) Dois discursos: um diálogo

O segundo ponto que gostaríamos de ressaltar refere-se aos discursos propriamente ditos.

Nos TESTEMUNHOS, temos o falar *com* Deus diante de testemunhas.

Agradecimento à divindade, o ato de testemunhar executado pelo fiel configura, simultaneamente: a sua *fê*, o seu "pertenci

mento" à irmandade dos congregados e o seu próprio dom (nesse momento ele é o "escolhido").

Dessa forma, neste ato de fé e de linguagem, estabelece-se um mecanismo de mediação entre o plano humano e o divino, envolvendo a irmandade e o fiel em testemunho (cf.p. 86).

Em primeiro lugar, essa mediação é possível porque os fiéis, enquanto auditório, se colocam como *ouvintes divididos*: são ao mesmo tempo representantes da *graça* (enquanto compartilham do lugar dos salvos) e do *pecado* (enquanto sujeitos às "fraquezas do mundo"). Esse imaginário espacial, que situa o auditório como ouvinte dividido, marca-se na estrutura gramatical que, em geral, inicia o discurso do fiel em testemunho:

"Me levanto mais uma vez na presença DO SE-
NHOR e DE TODOS VÓS..."

(Parque Brasília, 24/2/82)

Esses dois ouvintes instanciados (do Senhor/de todos vós) são identificados com a natureza divina por um processo de coordenação. Assim, a coordenação, enquanto inclusiva, posiciona o auditório ao lado da divindade (como representante da graça).

Por outro lado, a possibilidade da instanciação ritualizada da divindade (interlocutor pretendido) só se efetiva na medida em que o auditório é também colocado como testemunha da presença divina. Neste caso, a coordenação, enquanto exclusiva, posiciona o auditório ao lado do fiel em testemunho, isto é, como representante do pecado.

Da mesma forma, o fiel, enquanto orador, se coloca como um *locutor dividido*: como representante da *graça*, ele fala da perspectiva de um enunciador divino (fala divinizada dirigida a ouvintes humanos) e, como representante do *pecado*, assume a sua perspectiva própria (fala como homem para interlocutores divini

zados - o "Senhor e todos vós" - entidades ritualisticamente criadas como divinas).

Esse mecanismo de mediação apresenta duas conseqüências cruciais na caracterização do Testemunho.

Em primeiro lugar, o efeito encantatório da criação da presença de Deus possibilita, ao mesmo tempo, a criação da presença dos fatos narrados e a validação do dizer por esse seu caráter sagrado. Desloca-se, então, a questão da verdade para a questão da crença, identificando-se verdade e engajamento na medida em que os ouvintes, divididos, encarnam em si mesmos a verdade possível para o homem e a verdade possível para Deus.

A segunda importante conseqüência do mecanismo de mediação é que o fiel, ao testemunhar, confere ao seu próprio ato a independência que a obra (materialmente objetivada) tem em relação ao seu autor. Assim, ao mesmo tempo em que reproduz a formação discursiva por esse ato de linguagem que confirma a sua fé, o seu "pertencimento" à irmandade e o seu próprio dom, ele dá a essa formação discursiva a produtividade necessária à continuidade da Congregação. Ou seja, o testemunho torna-se material re-utilizável por outros fiéis, fato que coloca a reprodução da formação discursiva lado a lado à questão da produtividade.

No que se refere à *PREGAÇÃO* pelo ancião (discurso do ancião), ao contrário dos testemunhos, temos o falar *como* Deus diante de testemunhas.

Este discurso, por apoiar-se no texto bíblico e por provir de uma autoridade que se representa como divina, institui o ancião como intérprete legítimo. Institucionalmente, portanto, a pregação: marca o lugar próprio de ancião; determina o lugar de fiel; e justifica-se pela doutrina da CCB (pela crença de que é o Espírito Santo atuando sobre o ancião, a quem, por direito, é

dado recebê-lo).

Paralelamente, a nível discursivo, esses aspectos institucionais caracterizam o mediador legítimo, o processo de diluição do ouvinte e a aproximação entre o simbólico e o real.

A falta de mediação teológica e a conseguinte instituição do ancião como intérprete legítimo tem como efeito a criação do *mediador legítimo* entre os planos humano e divino. Ao contrário do que ocorre nos Testemunhos, no discurso do ancião não há a contrapartida, atestada pela possibilidade dos fiéis se alternarem como mediadores. Enquanto voz humana que é, ele se coloca como portador da narrativa sagrada, o que apaga o seu caráter temporal em favor daquilo que representa a fonte (divina) que é citada. Quando ele próprio cria, a partir do texto bíblico, marca-se o seu alçamento até Deus, o que é reconhecido pela irmandade e que o distingue - enquanto voz - dos demais fiéis. Portanto, no culto, o ancião fala *como* Deus, colocando os ouvintes na sua limitação temporal própria.

Este efeito discursivo de mediação aparece articulado com o processo de diluição do ouvinte, uma vez que a "fala divina" não estipula um destinatário determinado. O mecanismo linguístico que permite essa diluição consiste na proximidade construída entre o discurso citado (a Bíblia) e o discurso citante (o do ancião). Neste último, as formas de inclusão do ouvinte, ao lado da utilização de "enunciações históricas e discursivas" (do texto bíblico) como "enunciações discursivas" (do ritual), transformam, ao introduzir os elementos da situação no discurso citante, a cena narrada em cena vivida. Os fiéis, passam, então, a circular entre as personagens bíblicas, abrindo-se a possibilidade de enquadramento de tantos quantos se sentirem representados naquela cena.

Marca-se também com isso, na prática religiosa da CCB, os modos pelos quais os fiéis se representam no mundo.

Por um lado, suas vidas são projeções (atemporalizadas) da cena bíblica (sempre-repetida); por outro, essa projeção temporaliza a cena bíblica. Enquanto projeções atemporalizadas, marca-se a dimensão ideológica que aliena o homem do mundo; enquanto projeções temporalizantes marca-se uma dimensão ideológica atuante, ainda que circunscrita no domínio do sagrado.

O efeito de mediação no discurso do ancião, fundamentado doutrinariamente na dicotomização do mundo em dois planos, coloca o próprio discurso como um ato que se localiza no plano divino. A fala do ancião (componente do real) confunde-se, assim, com o que ela representa a nível simbólico. Ou seja, ela mesma é tida como a fala divina.

Essa aproximação entre o simbólico e o real, aparece, entre tanto, não só no discurso do ancião, mas também em outras manifestações do culto.

Já as palavras-fetichê "Em nome do Senhor Jesus" (cf. pp. 32-3) mostram que os elementos físicos da situação e o próprio culto são construções (materiais ou simbólicas) do próprio homem, uma vez que não são mais que resultados da delegação do poder de Deus (são construções feitas "em nome do" e não "pelo" Senhor Jesus). No entanto, o espaço físico e a cerimônia confundem-se com o que representam simbolicamente, adquirindo o mesmo caráter sagrado de todas aquelas ações, que são feitas pelo homem, mas "em nome do Senhor".

Muitos outros exemplos poderiam ser arrolados, como o da Bíblia, já citado anteriormente (cf. p.147-8), que, enquanto objeto material, adquire o valor do que acreditam conter: a Palavra de Deus.

Entretanto, pensando a nível da complementaridade dos discursos (do fiel e do ancião), o que sobressai como definitivo é a própria linguagem, enquanto realidade marcada como símbolo divino. Na medida em que os congregados aplicam a ritualização lingüística do culto à linguagem cotidiana remetem todo o sistema lingüístico de representação, trivialmente utilizado, ao sistema simbólico próprio da CCB.

Essa aproximação de um uso trivial da língua a um sistema simbólico específico mais uma vez nos mostra como o congregado circunscreve a sua visão do mundo ao domínio do religioso. Esta é, parece-nos, a marca social mais importante do grupo: a sua atividade lingüística bipartida, determinando sua representação da (e na) realidade e sua ação no mundo.

Retornamos, assim, a uma das questões colocadas no início deste trabalho: E a linguagem que ficou? Com quem ficou?

(c) A onipotência do silêncio de Deus

Este constitui o último dos três pontos que consideramos como fundamentais na determinação da formação discursiva da CCB. Ele refere-se ao efeito de silenciamento que o culto e os discursos apresentam.

Como podemos observar no percurso de nossa análise, este culto é marcado por forte participação do conjunto de fiéis. Procuramos mostrar que ele apresenta - ainda na perspectiva utilitarista mencionada anteriormente - um caráter que chamamos *ativo*, que aqui gostaríamos de enfatizar e determinar mais exatamente em que consiste.

Observando primeiramente a comunicação pelos gestos, notamos a ausência de movimentos largos, lentos e previsíveis. A

gesticulação caracteriza-se, em geral, por movimentos curtos e rápidos dos braços e da cabeça, lembrando, nos momentos de maior concentração, reflexos nervosos semelhantes àqueles das sessões espíritas. Estremecimentos por todo o corpo podem também acometer certos fiéis. Não há uniformidade; entretanto, vista como um todo, a irmandade se mostra tensa, apesar das reações descritas. Essa tensão dos gestos, interpretada como parte da formação discursiva da CCB, remete à ação e não à contemplação.

Por outro lado, esta inquietante cena de "imobilidade ativa" compõe um todo com a manifestação verbal dos participantes. Não há um só momento durante o culto, em que a irmandade se cale por completo. Mesmo nos momentos de maior silêncio há a presença de suspiros ou glorificações esparsas.

Todos esses fatores contribuem para a criação de um clima denso, cujo efeito procuramos descrever anteriormente: a ligação entre os membros da irmandade e a ligação com Deus é mantida pela emissão constante das palavras.

Resta-nos agora dar uma dimensão mais precisa a esse evento discursivo durante o culto, enfatizando que esse material sonoro tem caráter religioso e ritualístico (Louvado seja Deus!, Glória!, etc.).

Em primeiro lugar, tratemos de definir em que consiste, para nossos interesses, o que denominamos falas incessantes, pausas e silêncios.

Na realidade, as falas incessantes são o material sonoro, a que nos referimos, de caráter religioso, ritualístico. O que é característico dessas falas é que elas estão presentes, necessariamente, no decorrer de todo o culto. Elas são, porém, mais perceptíveis no preenchimento das pausas (no culto) e dos silêncios (nos discursos).

No *culto*, as *pausas* são os momentos de espera que existem entre as suas partes. Como vimos, as formas de preenchimento dessas pausas são as louvações e glorificações, trazendo a incessante presença de material sonoro.

Por não ter um lugar específico no culto, as mesmas formas de preenchimento ocorrem também durante e no interior dos discursos, preenchendo, então, os "silêncios".

Quando elas ocorrem *durante os discursos*, isto é, quando os *ouvintes* se marcam como interlocutores na duração da fala de ou trem, os silêncios, ao serem preenchidos, se definem como momentos próprios para o estabelecimento da interlocução. Nesse nível, marca-se a presença da função fática da linguagem como forma de manter o contato, mas funcionando lado a lado como função expressiva - os fiéis colocam, assim, suas emoções, liberadas nesse momento considerado próprio.

Finalmente, quando essas formas de preenchimento ocorrem *no interior dos discursos*, isto é, quando o *orador* se utiliza dessas expressões de louvor, elas marcam também o estabelecimento e a continuidade da interlocução mas, ao lado das funções fática e expressiva, adquirem muito mais um caráter incitativo. Sendo assim, as formas de preenchimento dos "silêncios" pelo orador têm por função fundamental a de reproduzir nos ouvintes o seu próprio procedimento, resultando num discurso mais envolvente.

Essa atividade verbal, sob a forma das falas incessantes, é que marca em seus diferentes modos de preenchimento, o que seriam as pausas (do culto) e os "silêncios" (dos discursos).

A oposição entre *pausa real* - traço da dinâmica da voz presente em toda fala - e *pausa ou silêncio ritualisticamente preenchidos por material sonoro* - caracterizando esse grupo social,

tanto no culto como no discurso, nos leva a concluir que o silêncio (ou a sua ausência) tem um papel fundamental nesse discurso.

Se a ausência de silêncio é a característica do culto como um todo, seria interessante pensar, pois, o que estaria marcado pelo preenchimento do silêncio.

Isso nos leva a indagar sobre a questão do silenciamento, como um processo em que o ato de falar ou de calar remete às relações que se estabelecem entre os sujeitos e entre estes e o que é dito.

Dessa forma, podemos dizer, com Orlandi, que uma das maneiras de se produzir o silenciamento é calando o interlocutor (1986, p. 1), o que remete à relação entre os sujeitos. Por outro lado, "a fala é silenciadora quanto ao que se diz. Em certas condições, se fala para não se dizer certas coisas..." (ibid.). Neste último caso, o silenciamento é produzido pelo que é dito, pois este dizer oculta (silencia) o que não é permitido dizer.

Consideramos, portanto, o ato de falar como silenciador nestes dois níveis: enquanto silencia a outrem e enquanto silencia por aquilo que não diz (pelo que é ocultado).

É necessário, porém, que se ressalte a diferença (e a relação) entre silêncio e silenciamento. Para nossos objetivos, silêncio é a duração preenchida ritualisticamente e silenciamento é o funcionamento discursivo desse preenchimento.

Observemos, então, as pausas ritualisticamente preenchidas e o seu efeito de sentido.

O preenchimento do silêncio funciona de várias maneiras no decorrer do culto e essas maneiras variam segundo as partes do próprio culto. Quatro partes nos parecem definidoras do papel das falas incessantes: o Momento da Oração, os Testemunhos, o

Discurso do ancião e o Agradecimento Final.

O próprio do *Momento da Oração*, por exemplo, é a avalanche de vozes, fato que nos faz pensar que o silêncio nesse momento cabe ao destinatário do ritual: Deus. Entretanto, esse silêncio de Deus se reverte quando os fiéis se sentem "visitados pelo Es pírito Santo", momento em que a expectativa pela fala de Deus, forjada ritualisticamente, se manifesta então pelos próprios fiéis.

Mas não se limitam à relação com Deus as manifestações da irmandade. Não podemos nos esquecer que os pedidos e glorificações feitos nessa parte do culto são públicos e, portanto, cada fiel tem como interlocutor presente toda a irmandade. Embora, de acordo com o ritual, o interlocutor pretendido seja o mesmo para todos (a divindade), a não participação de um fiel causaria estranheza aos outros fiéis que estão a sua volta, fato que prova que eles se colocam como interlocutores. Ocorre que, por serem manifestações previamente estabelecidas pelo ritual, os fiéis se cobram apenas a *exigência ritualística da participação*, ainda que, pelo fato de participar, cada um elimine os demais como interlocutores.

Portanto, cada fiel silencia os demais. De maneira inversa, a fala da irmandade silencia o fiel solitário que clama. Dã-se, então, um silenciamento mútuo entre cada fiel e o conjunto de fiéis, silenciamento esse que se faz pelas falas incessantes e simultâneas.

Duas conclusões importantes podemos tirar desse duplo silenciamento.

Em primeiro lugar, não é o que é dito, mas o próprio fato de dizer (exigência do ritual) que silencia o outro.

Por outro lado, se considerarmos o que é efetivamente dito

e silenciado, podemos perguntar, parafraseando Orlandi (op.cit., p. 11): o que os fiéis não estão querendo (ou podendo) dizer, ao se silenciarem mutuamente?

Segundo o que pensamos, aparece aí a mediação ideológica desta religião que consiste em calar o homem para dar voz a Deus. Este fato fica mais claro se levarmos em conta que a solução das questões mundanas são remetidas sempre à divindade. Portanto, o clamor silenciado dos fiéis refere-se à falta de solução no plano humano, na medida em que, quando a divindade se manifesta, silenciam-se as carências humanas.

Dessa forma, o que é conseguido na terra passa pela vontade de Deus, que no seu *silêncio onipotente* deve fazer-se voz em cada fiel (por merecimento próprio), "revelando-lhe" o caminho a seguir. A onipotência do silêncio de Deus tem sua contraparte na fala incessante do homem que preenche esse silêncio e se pretende, em sua impotência, *repetição* (eco) das palavras divinas.

Quanto aos *Testemunhos*, em que as manifestações da irmandade são mais escassas, a marcação do ritual pelo material sonoro vem pela própria tomada da palavra pelo fiel. Seguindo uma estrutura ritualizada, o fiel procura preencher todos os silêncios com expressões de glorificação e vocativos, intercalados em seu discurso. Há, portanto, um caráter ritualístico também nos testemunhos, quanto ao preenchimento dos silêncios, os quais são marcados por expressões que preenchem os vazios do discurso.

Cria-se, então, um efeito tal, que os ouvintes não têm tempo para a reflexão sobre o que é dito, ou pelo menos, dirige-se essa reflexão no sentido de validar o dizer nos próprios ouvintes (através dos vocativos) ou na divindade (através das glorificações). Este aprisionamento do ouvinte no material sonoro fica particularmente claro quando ocorrem lapsos de memória, como

no testemunho abaixo:

"QUERIDA IRMANDADE, pois é, QUERIDA IRMANDADE, eu já lembrei, ontem fui lá..."

(Fiel em testemunho, Parque Brasília, 24/2/82)

As louvações são também material sonoro muito usado nos testemunhos. Entre suas várias funções, podemos destacar a de trazer as palavras que funcionam como fetiche (cf. pp. 32-3).

Um outra função das louvações é a de marcar-se como índice do milagre, como no caso das benedições seguintes:

"À tarde, quando a irmã convidou para vir congregar aqui, eu não tinha nem força para vir, eu disse para a irmã: 'Eu não vou'. BENDITO É O NOME DO SENHOR! Eu contei para ela a minha afrição que 'tava passando, ela disse: 'Vamo, minha irmã, congregar lá, o Senhor, o Senhor fala c'a irmã e a irmã pode vortar alegre e contente de lá! BENDITO E SANTO, ALELUIA!'"

Em seguida, aparece a consumação do milagre:

"O Senhor me deu um despertamento, uma alegria grande no meu coração... e o Senhor falou comigo craramente daquela afrição que eu passava..."

(Fiel em testemunho, V. Boa Vista, 22/2/82).

Um último papel desempenhado pelas louvações feitas pelo orador é o de desencadear manifestações idênticas por parte do auditório.

Aliada ao preenchimento dos silêncios, também a velocidade da fala interfere na manutenção do ouvinte preso ao discurso.

As formas de preenchimento das pausas (no culto) e dos silêncios podem ser vistas também como marcas que distinguem este discurso daqueles de outras religiões. Essas marcas nos remetem

novamente ao fator mediação teológica, que orienta os católicos e protestantes tradicionais, por exemplo, e que se reflete no discurso religioso dessas igrejas, enfatizando nele a *contemplação* e a *introspecção*. No caso da CCB, ao contrário, a prática religiosa é conduzida de forma a evitar a teoria, a contemplação, prescindindo, portanto da introspecção. Neste sentido, poderíamos associar a incessante atividade lingüística deste culto à ligação *direta e automática* com a divindade, uma vez que o requisito básico é justamente essa "comunhão com Deus".

No que se refere ao preenchimento dos silêncios durante o *Discurso do ancião*, essa é uma tarefa determinada por ele próprio. Aparecerão também os empregos de glorificações por parte dos fiéis, dominados, contudo, por uma função decididamente incitativa do discurso do ancião. Assim, o preenchimento dos silêncios por parte da irmandade é rigorosamente controlado, tanto pela entonação, quanto pelas glorificações e vocativos dele.

Em outras palavras, a fala do ancião é silenciadora: em primeiro lugar, pelo controle das manifestações do auditório e, em segundo lugar, pelo que ele diz. Neste último nível em que se dá o silenciamento, uma vez que se trata de uma fala identificada com a da divindade (baseada no texto bíblico), ela adquire um caráter pedagógico, no sentido de que indica o que deve ser dito, glorificado e mesmo repetido em voz alta pelos fiéis. Ora, se o ancião estipula dessa forma o que deve ser dito é porque há o que não se pode dizer, ou seja, o que deve ser silenciado. Retornamos, portanto, às formas de silenciamento e suas consequências presentes nas falas dos fiéis em testemunho. Cabe lembrar que "às relações de poder interessa menos calar o interlocutor do que obrigá-lo a dizer o que se quer ouvir" (Orlandi, op cit., p. 1).

Esse processo, na ritualização, determina o dizer segundo regras que colocam à margem os outros dizeres possíveis (o político, o afetivo, o econômico, etc.), fato que funciona como uma marca social dos congregados.

Finalmente, vejamos qual o funcionamento que o preenchimento de pausas tem no AGRDECIMENTO FINAL.

Quanto a este ato, temos a ressaltar que ele é feito da mesma maneira que o MOMENTO DA ORAÇÃO. Conjuntamente, os fiéis se lançam aos agradecimentos até que um deles se projeta e, em meio ao burburinho criado, efetua-se o agradecimento.

A exemplo do Momento da Oração (aquele em que se colocam os pedidos), mais uma vez os fiéis se identificam explicitamente na (e com a) comunidade, ocupando cada um uma posição de destaque e identificando-se com o todo pelas respostas recebidas. Por outro lado, em termos dos processos de silenciamento, o destaque de cada um reflete o silenciamento dos outros e vice-versa, fato que os identifica a todos pelo silenciamento do homem em favor da voz de Deus.

No entanto, no Agradecimento Final, cada um está testemunhando a presença divina na solução de seus problemas, isto é, está AGRDECENDO a Deus. Seria de se esperar, então, que não se desse esse silenciamento, cada fiel colocando-se ele mesmo para que se efetivasse o ato de agradecer. Ocorre que, ao contrário dos Testemunhos (em que também se agradece à divindade), o fiel não assume o papel de orador construindo um auditório segundo as mediações então possíveis. No AGRDECIMENTO FINAL, o destinatário é, em última instância, a divindade (o ancião também participa do agradecimento) e, colocando-se como pecador entre pecadores, o fiel não pode efetivar a interlocução com Deus.

Assim, constrói-se apenas mais uma peça ritualística em que

se encena a gratidão como um clamor emergente das profundezas do Pecado. Nesse clima de prostração coletiva é que um dos fiéis se destaca dos demais, mas novamente como representante desse lugar assim definido, fato que explica o necessário silenciamento mútuo entre cada fiel e o conjunto de fiéis.

Em resumo, acreditamos ter mostrado que o discurso da CCB caracteriza-se pela opção som/silêncio ligada à oposição mobilidade/imobilidade, cujo funcionamento revela a preferência da ação sobre a reflexão e acarreta formas determinadas de silenciamento dos fiéis entre si, do ancião para com o conjunto de fiéis e da autoridade para com o subordinado, esta última forma transvestida no silenciamento fundamental: o da divindade para com o homem.

Podemos dizer, enfim, que isso que trouxemos para a conclusão se vincula ao modo como o grupo social e religioso que estudamos está definido linguisticamente.

Diríamos que essa definição linguística é marcada pela ritualização, segundo a qual, e de acordo com o sistema simbólico da CCB, ao remeter todo o sistema linguístico de representação a esse sistema, os congregados, no mesmo movimento, sacralizam o mundano e trivializam o divino.

Portanto, quanto aos migrantes referidos no início deste trabalho, acreditamos poder vê-los agora de outra forma. São migrantes linguísticos. E muito mais que no plano da linguagem regional, preferimos defini-los como migrantes nas suas formas de representação no mundo e do mundo.

E como ficam as novas gerações em relação a essa busca de representação nas formas religiosas?

Sabemos que elas se aplicam na manutenção e renovação das formas de representação herdadas.

Atualmente, embora a transmissão das formas de representação seja feita, predominantemente, pelo *meio oral*, em contato dialogal ou no culto, podemos dizer que o *meio escrito* já tem um papel significativo.

A *Nomenclatura de Endereços e Informações Estatísticas* - único meio escrito de fonte não sagrada utilizado e produzido pela CCB - constitui-se em instrumento de evangelização. Argumentativamente, a organização dessa Nomenclatura está ligada ao aspecto da quantidade, o que realça, mais uma vez, os fins de natureza prática e utilitária propostos por essa igreja.

Acreditamos que essa utilização da escrita seja um forte indício de futuras elaborações da memória da instituição por novas categorias de mediadores. Ainda que restrita, ela atesta já uma relação menos direta entre a hierarquia e a divindade.

Assim sendo, processos de *elaboração da memória do grupo*, que derivem da escrita, podem ser desenvolvidos e, desse modo, outros caminhos poderão ser trilhados pelas novas gerações de congregados, no que se refere às suas formas de representação.

Portanto, se por um lado a escrita sagrada representa o tradicional, que deve ser reiterado, por outro, quando o meio escrito é produzido pelos fiéis, pode se constituir numa forma de inovar as práticas religiosas da Congregação, estabelecendo relações menos diretas entre os fiéis e a divindade e produzindo novas formas de representação do grupo.

No entanto, estas manifestações pela escrita encontram-se, ainda, em um estágio bastante inicial e desempenham um papel ape

nas secundário. Seria prematuro e fugiria aos propósitos deste trabalho adiantar interpretações a esse respeito.

Em nossa análise, determinamos alguns processos discursivos, nos quais destaca-se o papel da oralidade como forma de transmissão e renovação da experiência religiosa. Acreditamos que a explicitação desses processos a que chegamos seja, talvez, suficiente para entendermos a seguinte afirmação de Bill Arnold (apud Titon & Geoge, 1977, p. 70), membro de uma igreja pentecostal de Indiana (EUA): "A língua é o mais incontrolável membro do corpo. É a última coisa que você renuncia a Deus. Quando Deus se apossa de sua língua, ele realmente assume o controle sobre você".

N O T A S

- (1) O Grifo é nosso.
- (2) O grifo é nosso.
- (3) O grifo é nosso.
- (4) A sigla CCB será usada para fins de simplificação sempre que nos referirmos à Congregação Cristã no Brasil.
- (5) Quando o autor menciona a igreja-mãe, refere-se à igreja central, localizada no Brás, em São Paulo.
- (6) Quando, no discurso cotidiano, a ritualização passa a ter uma posição dominante, ele passa a ter uma especificidade e *se mostra* como ritualizado.
- (7) Optamos por traduzir os trechos em língua estrangeira. Portanto, todos os trechos citados de obras não traduzidos (cf. bibliografia) têm a nossa tradução.
- (8) O gripo é nosso.
- (9) Como sabemos, Pêcheux (1969), ao falar das condições de produção do discurso, coloca como constitutivas dessas condições as formações imaginárias. Segundo essas formações, há, na

linguagem, mecanismos que permitem projetar a situação objetiva dos componentes dessas condições em posições imaginárias no interior do discurso. Ainda segundo essas formações, temos:

I = imagem
 A = locutor
 B = destinatário
 R = referente

Pelos mecanismos de projeção e considerando, como Pêcheux, a possibilidade da antecipação, temos os vários jogos de imagens:

I_A (A) = imagem que o locutor faz de si mesmo;
 I_A (R) = imagem que o locutor faz do referente;
 I_A (I_B (A)) = imagem que o locutor faz (pela possibilidade de antecipação) da imagem que o destinatário faz do locutor;
 etc.

- (10) Ver a respeito Novaes (1979, p. 85).
- (11) A criação da presença do objeto narrado é uma questão tratada por Perelman (1977, p. 47 e segs.).
- (12) A respeito da argumentação pelo exemplo, ver Perelman (1977, pp. 119-21).
- (13) Os grifos são nossos.
- (14) A oposição Valor concreto/Valor abstrato é tratada por Perelman (1977, p. 41).
- (15) Esta terminologia é utilizada por Halliday e Hasan em seu trabalho Cohesion in English, (1976).
- (16) O termo "motivo" é utilizado aqui numa aproximação ao sentido que tem em Música, isto é, enquanto parte recorrente de uma peça.

B I B L I O G R A F I A

- AUSTIN, J. L. (1970) - Quand dire, c'est faire (How to do things with words). Trad. de Gilles Lane. Paris, Éditions du seuil.
- BAKHTIN, M. (V. N. Voloshinov) (1979) - Marxismo e Filosofia da Linguagem. Trad. de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo, Ed. HUCITEC.
- BAUTIER, Roger (1977) - "Note sur l'oral et la vérité". In: Pratiques; théorie, pratique, pédagogie. Metz., pp. 53-5.
- BENVENISTE, E. (1976) - Problemas de Linguística Geral. Trad. de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo, Ed. Nacional/Ed. da Universidade de São Paulo.
- BOFF, Clodovis, o.s.m. (1978) - Teologia e Prática: Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis, Ed. Vozes Ltda.
- CRATO, Nuno (1982) - Comunicação Social - Imprensa. Lisboa, Editorial Presença.
- DIAS LOPES, J. A. (1981) - "O avanço dos crentes". In. Veja, nº 683, 07/outubro, pp. 56-64.

- McALISTER, Bispo Robert (1977) - A experiência pentecostal: a base bíblica e teológica do pentecostalismo. Rio, Ed. da Igreja da Nova Vida.
- MAINGUENEAU, D. (1981) - Approche de l'énonciation en linguistique française: Embrayeurs, "Temps", Discours rapporté. Paris, Hachette.
- _____ (1984) - Genèses du discours. Bruxelles, Pierre Mardaga, Editeur.
- MALDIDIÉ et alii (1972) - "Discours et idéologie: quelques bases pour une recherche". In: Langue Française, nº 15 (Langage et histoire), Paris, Larousse, pp. 116-141.
- MALINOWSKI, B. (1979) - "O problema do significado em linguagens primitivas". In: Ogden & Richards - O significado de significado. 2a. edição, Rio, Zahar, pp. 295-330.
- MARTINS, Eleni J. (1984) - "A complexidade Referencial do Pronome ELE". In: Série Estudos - 10.. Uberaba, Publ. do Curso de Letras do Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba.
- NOVAES, Regina C. Reyes (1979 e 1980) - Os pentecostais e a organização dos trabalhadores. Dissertação de Mestrado (1979) e artigo in: Religião e sociedade, nº 5, Rio, Tempo e Presença Edit. Ltda (1980), pp. 64-93.
- ORLANDI, Eni P. (1983) - A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso. São Paulo, Ed. Brasiliense S.A.
- _____ (1986) - A fala de muitos gumes (As formas do silêncio). Conferência na Biblioteca de Curitiba, Revista do Instituto de Artes da UNICAMP (no prelo).
- ORLANDI, Eni P. e GUIMARÃES, E. (1986) - "Unidade e dispersão: uma questão do texto e do sujeito". Cadernos, PUC-SP, Psicologia Social.

- PÊCHEUX, M. (1969) - Analyse Automatique du Discours. Paris, Dunod.
- PERELMAN, Ch. (1977) - L'empire rhétorique: Rhétorique et argumentation. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- _____ (s.d.) - "A propos de l'objectivité de l'information". In: Publics et techniques de la diffusion collective, pp. 181-88.
- _____ (s.d.) - "Éthique et sociologie du langage". In: Le Langage II, Sociétés de Philosophie de Langue Française, Actes du XIII^e Congrès, (Genève, 2-6 septembre, 1966), Neuchâtel.
- READ, William R. (s.d.) - Fermento religioso nas massas do Brasil. São Paulo, Livraria Cristã Unida Ltda.
- REBOUL, Olivier (1980) - Langage et idéologie. Paris, Presses Universitaires de France.
- TITON & GEORGE (1977) - "Testimonies". In: ALCHERINGA (ethnopoetics) vol. 3, n^o 2, Published by Boston University.
- _____ (1978) - "Dressed in the Armor of God". In: ALCHERINGA (ethnopoetics), vol. 4, n^o 1, Published by Boston University.
- (Vários) (1980) - Nomenclatura de endereços e informações estatísticas. São Paulo, Publicação da Congregação Cristã no Brasil.
- ZALUAR, Alba (1980) - "Milagre e castigo divino". In: Religião e sociedade, n^o 5, Rio, Tempo e Presença, pp. 161-187.