



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA – PROLING
MESTRADO E DOUTORADO EM LINGUÍSTICA

ELIAS COELHO DA SILVA

**HIEROFANIA DISCURSIVA COMO MOVIMENTO AUTORAL NA
PREGAÇÃO PENTECOSTAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS**

JOÃO PESSOA

2025

ELIAS COELHO DA SILVA

**HIEROFANIA DISCURSIVA COMO MOVIMENTO AUTORAL NA
PREGAÇÃO PENTECOSTAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS**

Tese entregue ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Linguística.

Área de concentração: Linguística e Práticas Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Farias Francelino

JOÃO PESSOA

2025

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586h Silva, Elias Coelho da.

Hierofania discursiva como movimento autoral na
pregação pentecostal das Assembleias de Deus / Elias
Coelho da Silva. - João Pessoa, 2025.
251 f. : il.

Orientação: Pedro Farias Francelino.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Linguística. 2. Hierofania discursiva. 3.
Discurso de outrem - Pregação pentecostal. I.
Francelino, Pedro Farias. II. Título.

UFPB/BC

CDU 81(043)



ATA DE DEFESA DE TESE DE ELIAS COELHO DA SILVA

Aos vinte e oito dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e cinco (28/02/2025), às catorze horas, realizou-se, via Plataforma Google Meet, a sessão pública de defesa de Tese intitulada “**Hierofania discursiva como movimento autoral na pregação pentecostal da Assembleia de Deus**”, apresentada pelo(a) doutorando(a) **ELIAS COELHO DA SILVA**, Graduado(a) em Letras pelo(a) **Universidade de Pernambuco - UPE**, orientando(a) do(a) Prof.(a). Dr(a) Pedro Farias Francelino (PROLING-UFPB), que concluiu os créditos para obtenção do título de **DOUTOR(A) EM LINGUÍSTICA**, área de concentração **Linguística e Práticas Sociais**, segundo encaminhamento do(a) Prof(a). Dr(a). Jan Edson Rodrigues Leite, Coordenador(a) do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFPB e segundo registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação do Programa. O(A) Prof.(a). Dr(a). Pedro Farias Francelino (PROLING - UFPB), na qualidade de Orientador(a), presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os(as) Professores(as) Doutores(as) Maria de Fátima Almeida (Examinadora/PROLING-UFPB), Evangelina Maria Brito de Faria (Examinadora/ PROLING-UFPB), Ilderlândio Assis de Andrade Nascimento (Examinador/UFRN) e Eliete Correia dos Santos (Examinador/UEPB). Dando início aos trabalhos, o(a) Senhor(a) Presidente, Pedro Farias Francelino, convidou os membros da Banca Examinadora para compor a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao (à) Doutorando(a) para apresentar uma síntese de sua Tese, após o que foi arguido(a) pelos membros da banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a Tese, à qual foi atribuído o conceito **APROVADO**. Proclamados os resultados pelo(a) Sr(a). Presidente, foram encerrados os trabalhos e, para constar foi lavrada a presente ata que será assinada juntamente com os membros da Banca Examinadora. João Pessoa, 28 de fevereiro de 2025.

Observações

Documento assinado digitalmente
 **PEDRO FARIAS FRANCELINO**
Data: 07/03/2025 09:38:35-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Dr(a). Pedro Farias Francelino
(Presidente da Banca Examinadora)

Documento assinado digitalmente
 **MARIA DE FÁTIMA ALMEIDA**
Data: 07/03/2025 19:53:02-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Dr(a). Maria de Fátima Almeida
(Examinadora)

Documento assinado digitalmente
 **EVANGELINA MARIA BRITO DE FÁRIA**
Data: 13/03/2025 10:16:15-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Dr(a). Evangelina Maria Brito de Faria
(Examinadora)

Documento assinado digitalmente
 **ILDERLÂNDIO ASSIS DE ANDRADE NASCIMENTO**
Data: 13/03/2025 10:54:01-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Dr(a). Ilderlândio Assis de Andrade
Nascimento
(Examinador)

Documento assinado digitalmente
 **ELIETE CORREIA DOS SANTOS**
Data: 13/03/2025 20:11:59-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Dr(a). Eliete Correia dos Santos
(Examinadora)

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um ato dialógico no qual um indivíduo reconhece a importância do outro em sua vida. Esse outro pode ser de natureza diversa: transcendental, familiar, coleguismo, profissional e até animal. E é nessa ordem que desejo construir esses agradecimentos, pois cada uma dessas instâncias de minha vida foi responsável, de alguma forma, por eu ter construído esta pesquisa.

Começo agradecendo a Deus, pois Ele sempre esteve presente em minha vida, mesmo que, hoje, o compreenda de forma diversa daquela que me foi ensinada na igreja. A Ele sempre recorri nos momentos de maior dificuldade. No final das contas, uma versão Dele acabou se tornando também objeto dessa pesquisa. Por isso, meus agradecimentos. Agradeço também a Jesus por ser minha referência de humanidade.

Se houve uma esfera da minha vida que foi fundamental para conseguir desenvolver esse trabalho, esta foi a minha família. Devo, portanto agradecer, primeiramente, à minha querida mãe, não apenas por me dar a vida como também por fazer de mim um homem justo, decente e capaz de ir além do que imaginava ser. É uma analfabeta que construiu um doutor. Agradeço também a minha irmã, Priscilia Coelho, pela força e companheirismo durante toda a minha vida.

Não poderia deixar de agradecer a minha esposa, Ana Luiza, com quem divido toda minha vida por quase vinte anos. Não seria o homem que sou sem seus ensinamentos, seu companheirismo, suas contestações, sua leveza e amorosidade. Hoje, ela é parte inalienável de minha vida. A ela, meu profundo amor e agradecimento irrestritos.

Aproveito para agradecer a Dona Lourdes pela contribuição todas as terças e quintas-feiras e pelos almoços nos finais de semana que ajudavam a relaxar a cabeça cheia de informação.

Agradeço, imensamente, ao meu querido filho, Miguel Coelho, razão pela qual minha vida ganhou muitos sentidos. É por ele que continuo trabalhando, produzindo e vivendo.

Não poderia deixar de agradecer a alguns colegas que contribuíram de alguma forma com meu desenvolvimento acadêmico e com esta pesquisa. Começo pela mui amiga Rafaela Cristina, ser humano especial para mim, com quem dividi as agruras e conquistas acadêmicas desde a graduação. Aos amigos Wilder, Ludmila, Cecília, Dennis, Ivana e Mirelly, companheiros de labuta durante o doutorado, pelas incontáveis contribuições a essa pesquisa, desde as formatações de figuras, troca de materiais de pesquisa e compartilhamento das vivências acadêmicas. Ao amigo Ilderlândio

Nascimento, meus agradecimentos pela amizade cotidiana e pela rica troca acadêmica por quase uma década.

Meus agradecimentos a minha amiga Érica, que possibilitou que eu tivesse tempo para pesquisar e escrever enquanto ela dava conta de meu guri.

Na esfera profissional, não poderia deixar de agradecer ao meu amigo e orientador Pedro Francelino, que sempre me ajudou desde o mestrado. Sua gentileza, sabedoria e profissionalismo me servem de exemplo na vida acadêmica e pessoal. Mais do que isso, a forma amorosa e compreensiva com a qual lida com seus orientandos me possibilitou um desenvolvimento científico pautado na empatia e na partilha.

Ainda no âmbito profissional, não poderia deixar de agradecer a Maria de Fátima Almeida, pois sua generosidade e afetividade sem limites foram capazes de tornar a vida na academia um momento prazeroso. Não é possível conviver com ela e não se sentir acolhido como um filho. A ela reitero meus sinceros agradecimentos.

Por fim, inusitadamente, devo agradecer, *in memoriam*, a Bobby, uma pequena calopsita que fora responsável por me tranquilizar nos momentos em que esta pesquisa gerava intensos picos de ansiedade. Aquela pequena ave fora, realmente, sagrada para mim.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho

À minha mãe, Josefa Paulino, sagrada por excelência em minha vida, pessoa responsável por me inserir no universo pentecostal desde a tenra infância.

Ao meu filho, Miguel Coelho, síntese do que há de mais sagrado no universo para mim.

À minha esposa e companheira, Ana Luiza, que me fez compreender que o mundo pode ser visto por diferentes óticas e que o amor e a cumplicidade são sentimento e atitude realmente sagrados.

RESUMO

A presente tese é um aprofundamento da pesquisa sobre autoria no discurso pentecostal iniciada durante nosso mestrado, em 2016, no Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba. No atual estágio, voltamo-nos à investigação da construção discursiva da presença do sagrado na pregação pentecostal das Assembleias de Deus. O objetivo geral é investigar as estratégias enunciativo-discursivas utilizadas pelos pregadores pentecostais para fazer manifestar o sagrado durante o culto. Utilizamos a pesquisa documental como meio para geração dos dados. O *corpus* é composto por três pregações pentecostais da Assembleia de Deus com livre acesso no Youtube. Todas as pregações foram transcritas e, posteriormente, submetidas a um processo de identificação e descrição das sequências enunciativas em que os pregadores utilizavam formas de inserção do discurso de entes sagrados em seu enunciado. Em seguida, realizamos análises interpretativas dos movimentos autorais a fim de compreender a função da inserção da voz do outro e as relações dialógicas que dela decorrem. Com base nos dados analisados, sustentamos a tese de que a autoria na pregação religiosa pentecostal se constitui a partir de uma posição axiológica que se apropria e mobiliza a palavra alheia para produzir sentidos que permitem a construção discursiva da presença do sagrado durante o culto, num processo constante de experienciamento do avivamento. Para tanto, estivemos ancorados nos preceitos teóricos-metodológicos dos Análise Dialógica do Discurso, baseando-nos nas noções de autoria, transmissão da palavra alheia, entonação valorativa e gênero do discurso. Quanto aos aspectos inerentes à noção de sagrado, partimos das ideias de Otto (2021) e Eliade (1989, 1992, 2010, 2016) articulando-as criticamente às noções de signo e palavra sagrada presentes em Cassirer (2001, 2004, 2011, 2012, 2013), Bakhtin (2010, 2011, 2012, 2015, 2016) e Volóchinov (1930, 2017). Como resultado das análises, verificamos que os pregadores pentecostais, enquanto autor, utilizam-se de vozes do plano espiritual/sagrado (a voz de Deus, de Jesus, do Espírito Santo, a palavra profética, as línguas estranhas) para estabelecer diferentes relações dialógicas no intuito de construir, discursivamente, sentidos de manifestações do sagrado durante o culto. Denominamos tais construções como hierofania discursiva. Considerando a pregação pentecostal como uma forma de conceber a realidade, verificamos que a construção da manifestação do sagrado é um elemento constitutivos desse gênero. Por esse motivo, a autoria do pregador se constitui à medida em que ele mobiliza recursos linguísticos-estilísticos para construir sentidos que façam parecer que o sagrado está se manifestando durante o culto.

Palavras-chave: Pregação pentecostal, Autoria, Hierofania discursiva, Discurso de outrem, experienciamento do sagrado.

ABSTRACT

This thesis is an in-depth study of authorship in Pentecostal discourse, which began during our master's program in 2016, in the Graduate Program in Linguistics at the Federal University of Paraíba. At this stage, we focus on investigating the discursive construction of the presence of the sacred in the Pentecostal preaching of the Assemblies of God Churches. The general objective is to investigate the enunciative-discursive strategies used by the Pentecostal preachers to make the sacred manifest during the service. We used documentary research as a means of generating data. The corpus consists of three Pentecostal sermons from the Assemblies of God Churches, freely accessible on YouTube. All sermons were transcribed and later submitted to a process of identifying and describing the enunciative sequences in which the preachers used forms of inserting the discourse of sacred beings into their utterance. Then, we conducted interpretative analyses of the authorial movements to understand the function of inserting the voice of the other and the dialogical relationships that arise from it. Based on the analyzed data, we argue that authorship in Pentecostal religious preaching is constituted from an axiological position that appropriates and mobilizes the word of others to produce meanings that enable the discursive construction of the presence of the sacred during the service, in a constant process of experiencing revival. To do so, we based our study on the theoretical-methodological principles of Dialogic Discourse Analysis, relying on the notions of authorship, transmission process of the other's word, evaluative intonation, and discourse genre. Regarding the aspects inherent to the notion of the sacred, we drew on the ideas of Otto (2021) and Eliade (1989, 1992, 2010, 2016), critically articulating them with the notions of sign and sacred word present in Cassirer (2001, 2004, 2011, 2012, 2013), Bakhtin (2010, 2011, 2012, 2015, 2016), and Voloshinov (1930, 2017). As a result of the analyses, we identified that the Pentecostal preachers, as an author, use voices from the spiritual/sacred realm (the voice of God, Jesus, the Holy Spirit, the prophetic word, unknown tongues) to establish different dialogical relationships in order to construct, discursively, meanings of manifestations of the sacred during the service. We term such constructions as discursive hierophany. Considering Pentecostal preaching as a way of conceiving reality, we found out that the construction of the manifestation of the sacred is a constitutive element of this genre. For this reason, the preachers' authorship is constituted as they mobilize linguistic-stylistic resources to construct meanings that make it seem as though the sacred is manifesting during the service.

Keywords: Pentecostal preaching; Authorship; Discursive hierophany; Discourse of others; experiencing the sacred.

RÉSUMÉ

Cette thèse constitue un approfondissement des recherches sur l'auctorialité dans le discours pentecôtiste initiée lors du master, en 2016, dans le cadre du programme de recherche en linguistique de l'Université fédérale de Paraíba. Alors, nous nous consacrons vers à l'investigation de la construction discursive de la présence du sacré dans la prédication pentecôtiste des Assemblées de Dieu. L'objectif général est d'analyser les stratégies énonciatives et discursives mobilisées par le prédicateur pentecôtiste pour manifester le sacré au cours du culte. Pour ce faire, nous avons recours à une méthodologie de recherche documentaire en vue de la constitution du corpus, composé de trois sermons pentecôtistes de l'Assemblée de Dieu en accès libre sur YouTube. Ces prédications ont été intégralement transcrites, puis soumises à un processus d'identification et de description des séquences énonciatives dans lesquelles le prédicateur a utilisé des manières d'insérer le discours d'intités sacrées au sein de son propre énoncé. Par la suite, une analyse interprétative a été menée afin d'examiner les dynamiques d'appropriation discursive et de saisir la fonction d'insertion de la voix de l'autre ainsi que les relations dialogiques qui en découlent. Sur la base des données analysées, nous soutenons la thèse selon laquelle l'auctorialité dans la prédication religieuse pentecôtiste se constitue à travers d'une position axiologique qui s'approprie et remobilise la parole d'autrui pour produire des significations qui permettent la construction discursive de la présence du sacré lors du culte, dans un processus constant d'expérience du réveil spirituel. Pour ce faire, l'analyse repose sur le cadre théorique et méthodologique de l'Analyse du Discours dans une approche dialogique, en nous basant sur les notions d'auctorialité, de transmission du discours d'autrui, d'intonation évaluative et de genre discursif. S'agissant de la notion de sacré, l'étude s'appuie sur les théories de Otto (2021) et Eliade (1989, 1992, 2010, 2016) en les articulant de manière critique avec les concepts de signe et de parole sacrée présentes chez Cassirer (2001, 2004, 2011, 2012, 2013), Bakhtine (2010, 2011, 2012, 2015, 2016) et Voloshinov (1930, 2017). Les analyses effectuées révèlent que le prédicateur pentecôtiste, en tant qu'instance auctoriale, mobilise des voix issues du registre spirituel et sacré (la voix de Dieu, de Jésus, du Saint-Esprit, la parole prophétique, les glossolalies) afin d'établir différentes relations dialogiques visant à produire discursivement un effet de manifestations du sacré lors du culte. Cette construction discursive est désignée sous le terme de **hiérophanie discursive**. Donc, en considérant la prédication pentecôtiste comme une forme spécifique de concevoir la réalité, il apparaît que la construction discursive de la manifestation du sacré est un élément inhérent de ce genre discursif. C'est pour cela que l'auctorialité du prédicateur se constitue par sa capacité à mobiliser des ressources linguistiques et stylistiques permettant d'instaurer l'impression que le sacré se manifeste au sein du culte.

Mots-clés: Prédication pentecôtiste, auctorialité, hiérophanie discursive, discours d'autrui, expérience du sacré.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Sistema de manifestação do sagrado.....	61
Figura 2 – Arquitetônica da hierofania discursiva na pregação pentecostal.....	197

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 Critérios de transcrição convencional adotados com base no modelo do Projeto Nurc	27
Quadro 2 Discurso religioso em Orlandi e Bakhtin.....	91
Quadro 3 Discurso religioso: características, natureza e conceito.....	92
Quadro 4 Hierofania discursiva e a produção de sentido como experiencição com o sagrado.....	196

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
PARTE I	20
ASPECTO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA.....	20
2 PERCURSO METODOLÓGICO	21
2.1 Objeto de estudo	21
2.2 Delineamento da pesquisa.....	23
2.2.1 Pré-análise	25
2.2.2 Análise do <i>corpus</i>	29
2.4 Marco teórico central da tese	32
PARTE II	37
SOBRE O SAGRADO	37
3 O SAGRADO COMO EXPERIÊNCIAÇÃO DO DIFERENTE.....	39
3.1 O sagrado para Eliade.....	46
4 O SAGRADO COMO SIGNO IDEOLÓGICO, A PALAVRA E O PENTECOSTALISMO.....	63
4.1 O sagrado no pentecostalismo: o encantamento pentecostal e a figura do pregador nas Assembleias de Deus	75
PARTE III.....	83
DISCURSO RELIGIOSO E AUTORIA.....	83
5 O DISCURSO RELIGIOSO	84
5.1 A pregação pentecostal enquanto enunciado concreto e visão de mundo	94
6 NATUREZA CRIADA QUE CRIA: A AUTORIA COMO POSIÇÃO AXIOLÓGICA	101
6.1 Autoria e o jogo de imagens: o outro para mim e o eu para o outro	103
6.1.2 O movimento autoral: representação e transmissão do discurso alheio	108
6.2 Hierofania discursiva e o movimento autoral	125
PARTE IV	131
O MOVIMENTO AUTURAL NA PREGAÇÃO PENTECOSTAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS	131
7 DESCRIÇÃO DO EVENTO COMUNICATIVO E DOS MOVIMENTOS AUTORAIS INTRODUTÓRIOS.....	132
7.1 Descrição do evento comunicativo: situação comunicativa imediata das pregações analisadas	132
7.2 Movimentos autorais introdutórios: a criação de imagens dos interlocutores	138

8 MOVIMENTOS AUTORAIS DE CONSTRUÇÃO DA MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO: HIEROFANIA DISCURSIVA POR MEDIAÇÃO E HIEROFANIA DISCURSIVA POR PRESENTIFICAÇÃO	146
8.1 Hierofania discursiva como mediação do sagrado	148
8.1.1 Hierofania discursiva do ethos transgrediente.....	148
8.1.2 Hierofania discursiva pela palavra profética	160
8.1.3 Hierofania discursiva de caráter narrativo.....	169
8.1.4 Hierofania discursiva por transmissão de vozes.....	177
8.2 Hierofanias discursivas como presentificação do sagrado.....	182
8.2.2 As Línguas Estranhas como hierofania discursiva	182
8.2.3 Hierofania discursiva por substituição de vozes	189
8.3 Experienciação do sagrado e arquitetônica da hierofania discursiva na pregação pentecostal	196
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	199
REFERÊNCIAS	204
APÊNDICES	209

1 INTRODUÇÃO

Dois fatos nos parecem evidentes quando olhamos para os estudos sobre o discurso religioso no âmbito da linguística brasileira: 1) ainda é um objeto pouco explorado quando comparado a outros fenômenos sociais, como o discurso pedagógico, por exemplo; 2) nos últimos anos, houve um crescente interesse pela análise do discurso religioso, em sua maioria focado na relação entre a religião e suas implicações em outros campos da cultura, mais notadamente o entrelaçamento entre religião e política(s).

No início da década passada, e por uma perspectiva espacial mais ampla, esse desinteresse já era apontado por Maingueneau (2010, p. 100) ao argumentar que “ao menos nas sociedades ocidentais, a cultura religiosa é cada vez menos divulgada entre os pesquisadores de ciências humanas e sociais”, e acrescenta que muitos se interessam pelo discurso religioso mais por sua interferência em outros domínios do que por seu funcionamento interno.

Poucos foram os trabalhos que se debruçaram sobre os aspectos inerentes ao próprio discurso religioso, suas características linguísticas, enunciativas e discursivas. A primeira obra, no país, dedicada ao discurso religioso nessa perspectiva foi o trabalho de Eni Orlandi, em 1983, com o livro *Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*, no qual a autora elabora uma definição do discurso religioso. Suas contribuições são, quase sempre, o parâmetro inicial para quem se debruça sobre esse campo de estudos da linguagem no Brasil. Nos idos de 1987, a autora ainda organizou a obra *Palavra, fé e poder*, uma coletânea de artigos que abordava o discurso religioso por diferentes perspectivas. Esses trabalhos partiram de uma visada da Análise Materialista do Discurso tendo como pano de fundo o discurso cristão da Igreja Católica.

Em 1989, o primeiro trabalho sobre o discurso pentecostal no Brasil foi realizado por Corrêa, abarcando todos os momentos da liturgia da Congregação Cristã do Brasil (CBB), ainda sob perspectiva da Análise Materialista. O trabalho do autor toca em pontos importantes que são verificados também nas análises desenvolvidas na presente tese, porém não são demonstradas em Corrêa (1987) as marcas linguístico-estilísticas que materializam os movimentos autorais em pregações. Todavia, a investigação do pesquisador foi uma espécie de impulso inicial sobre o discurso religioso pentecostal no país.

Durante as décadas de 1990, parece ter havido um certo desinteresse em torno da análise do discurso religioso. Só no início do século XXI vamos encontrar a pesquisa de Grigoletto (2003) sobre o funcionamento das repetições e do divino/temporal no discurso da renovação carismática católica. O intuito da autora foi demonstrar que por trás de uma aparente novidade

estava a presença constante do tradicional discurso católico. A renovação carismática, como se sabe, é uma vertente pentecostal da Igreja Católica, o que chama atenção exatamente pelo indício da influência do pentecostalismo no dominante catolicismo da época.

Ainda no âmbito da Análise Materialista do Discurso encontramos a dissertação Silva (2012), uma análise sobre as metáforas dos membros da Assembleia de Deus de Abreu e Lima, contrastando o discurso dos líderes com o discurso dos fiéis para demonstrar uma ruptura entre a formação discursiva de ambos e uma aproximação do discurso da membresia com as práticas mundanas/cotidianas dos fiéis.

Em seguida, Leite (2013) traz o primeiro trabalho sobre autoria no discurso religioso, intitulado *Eu, Deus e Irene: o autor no discurso religioso da Umbanda*, dissertação que ganha aprofundamento em sua tese de 2018, intitulada “Quem está na terra: o autor do discurso religioso da umbanda”, analisando o modo como o médium da umbanda busca “convencer que está sobre influência de uma entidade espiritual por meio de um processo de estado alterado de consciência e desenvolvendo a possibilidade de um terceiro ser o autor original do discurso” (Leite, 2018, p. 06). Esse trabalho já evoca a noção de autoria e o papel do autor na construção do sagrado no discurso, embora focalize outra religião e outro gênero do discurso.

Na segunda década do século XXI, ganha força também a vertente dialógica do discurso, com os pesquisadores do Grupo de Pesquisa em Linguagem, Enunciação e Interação (GPLEI), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Assim, a Análise Dialógica do Discurso (ADD)¹ também vem construindo um forte aparato teórico-metodológico em torno da análise do discurso religioso. Ainda no início da década passada, Lacerda (2010) desenvolveu sua dissertação sobre “*A construção do sentido em testemunhos de fiéis da IURD*” partindo de uma abordagem enunciativa de perspectiva dialógica.

Em 2016, Costa traz em sua tese uma abordagem dialógica sobre a exegese bíblica como uma proposta alternativa à convencional postura interpretativa dos estudos do texto bíblico. Na mesma época, em Silva (2016), desenvolvemos uma análise sobre a constituição da autoria na pregação religiosa neopentecostal, buscando aprofundar o papel da autoria nesse gênero do discurso. No ano subsequente, Silva (2017)² trouxe novas contribuições em torno desse mesmo tema.

¹ Termo cunhado e popularizado aqui no Brasil pela pesquisadora Beth Brait.

² Trata-se, nesse caso, do pesquisador Michel Pratiní Bernardo da Silva, que em sua pesquisa avança passos significativos em torno da autoria no sermão religioso.

Nesse ínterim, fora lançada pela editora Pedro & João a obra *Linguagem, discurso e religião: diálogos e interfaces*, organizada em 2017 por Francelino e Costa, uma coletânea de artigos que visa abordar diferentes aspectos do discurso religioso e suas interfaces com a sociedade e a cultura.

Mais recentemente, Nascimento (2019) desenvolveu uma abordagem enunciativo-discursiva da carta de Paulo aos romanos com contribuições relevantes acerca do discurso citado no texto bíblico das cartas paulinas. Por sua vez, Santana (2021) analisou a constituição do enunciado bíblico “Eu sou” a partir de variadas relações heterodiscursivas, ampliando a perspectiva sobre uma ontologia do sujeito transcendental, ao mergulhar dialogicamente esse enunciado bíblico na longa tradição filosófica ocidental. Por fim, Silva (2023) lança luz sobre a noção de ponto de vista a partir da análise do discurso religioso progressista do pastor Henrique Vieira

Apesar desse crescente interesse pelo discurso religioso, inclusive pelo discurso pentecostal, nenhum desses valiosos trabalhos buscaram investigar *o fenômeno da manifestação do sagrado na pregação religiosa pentecostal como um processo constitutivo da autoria nesse gênero*. Nosso intento é abordar esse aspecto do discurso religioso que aparece como uma lacuna nas pesquisas em Linguística no Brasil. Olhamos para ele como um fenômeno do discurso, não como um elemento puramente transcendental. Por isso, a nosso ver, é necessário problematizá-lo dentro dos limites de nossa área de atuação, mas nunca o negligenciar.

Esta tese é uma tentativa de suprir parte dessa lacuna, configurando-se como um aprofundamento da pesquisa iniciada ainda no mestrado, em 2016. Naquele momento, investigamos como se constituía a autoria no discurso religioso (neo)pentecostal. Porém, durante a análise do *corpus*, alguns fenômenos inerentes ao discurso religioso pentecostal foram deixados de lado por não fazerem parte do recorte da pesquisa.

Tempos depois, decidimos desdobrar aquilo que chamamos de *hierofania discursiva* e publicamos como capítulo de uma coletânea de ensaios com o título *Hierofania discursiva: a objetivação do sagrado*³. Porém, ali, ficou apenas apontada a possibilidade de um grupo de variantes desse fenômeno que ainda não fora estudado com profundidade e sistematicamente.

Quando levantamos os trabalhos desenvolvidos no país sobre o discurso religioso, não verificamos estudos sobre esse processo autoral de construção da manifestação do sagrado nas

³ Ver Costa e Francelino (2017).

pregações pentecostais, os que mais se aproximavam dessa ideia foram as pesquisas de Corrêa (1986) e de Leite (2013-2018) mencionadas anteriormente.

Em nossa busca, realizada no banco de periódicos e teses da CAPES e no Google Periódicos, aplicamos como descritores as seguintes palavras-chave, orientadas a partir da noção mais ampla para a mais restritiva: “discurso AND religião” > “manifestação AND sagrado” > “pregação AND pentecostal” > “autoria AND pregação” > “autoria AND hierofania”. Consideramos os trabalhos desenvolvidos de 1983 a 2022. Sobre a autoria no discurso religioso, surgiram apenas os trabalhos que apontamos acima, mas nenhum voltado para o nosso objeto. No caso da hierofania e discurso, havia apenas uma pesquisa que a referenciava como uma construção discursiva, do ano de 2014, mesmo assim tratava-se de uma investigação sobre a criação de santos a partir de uma relação de miscigenação cultural⁴. Os demais trabalhos tomavam a hierofania no sentido original, dentro do escopo das Ciências da Religião, na acepção de Mircea Eliade (2010). Nos demais casos, ou a temática era voltada para a teorização do discurso religioso ou sobre a relação entre o discurso pentecostal e as mais variadas questões sociais (gênero, raça, política, saúde, ciência, etc.).

Ficou-nos evidente, portanto, a necessidade de uma pesquisa em linguística que buscasse investigar o fenômeno da manifestação do sagrado no âmbito do pentecostalismo, pois nele a ideia de presença manifesta de Deus e congêneres é parte integrante da crença.

Ainda em 2016, buscamos levantar pela primeira vez o problema da autoria na pregação religiosa (neo)neopentecostal e compreendemos que nesse gênero ela instaura “um complexo processo de seleção, organização e distribuição da voz alheia, constituindo-se mais pela apropriação e simulação da voz de outrem que pela obediência passiva à palavra autoritária religiosa” (Silva, 2016, p. 07). Nesse momento, embora não fosse nosso objeto de investigação, nos deparamos com certas nuances do discurso (neo)pentecostal imbricadas no modo como o pregador mobilizava a palavra dos entes sagrados em função de seu projeto discursivo. Chamamos o fenômeno, convencionalmente, como *hierofania discursiva*.

Dando aprofundamentos às investigações sobre a autoria no discurso religioso, agora no âmbito do pentecostalismo da Assembleia de Deus, o intento é analisar as diferentes variantes

⁴ Trata-se do artigo de Velásquez, C. A. G. (2014). El mestizaje en el tepeyac y la construcción discursiva de una hierofanía en el comienzo del despertar poscolonial. Disponível em < Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/12512>. > Acesso em 03/07/2021.

da hierofania discursiva, entendendo-a *como movimento autoral de construção discursiva da manifestação do sagrado nas pregações pentecostais, mediante o qual o autor se constitui ao estabelecer relações com/entre o sagrado e o profano.*

Esse entendimento implica numa percepção do sagrado como uma construção discursiva das/nas pregações pentecostais. Sugere também que o autor da pregação é agente dessa construção e responsável pelos recursos linguísticos e enunciativos produtores do discurso, sendo que ao mesmo tempo em que elabora *ele se constitui como ente autorizado* em seu dizer.

Na História das Religiões, assim como nas Ciências da Religião, o termo hierofania (Eliade, 2013) se refere à ideia de manifestação do sagrado. Nos textos clássicos de Eliade e Otto⁵, por exemplo, aparece insistentemente a ideia de que o homem primitivo busca sempre essa manifestação. Vale ressaltar que o termo primitivo aqui não tem valor negativo (atrasado, ultrapassado), refere-se apenas às sociedades originárias, antigas.

No âmbito da sociologia moderna, Rivera (2010, p. 153), discorrendo sobre o protestantismo na América Latina, diz que “o objetivo da religião é colocar os féis em contato com o sagrado, e relacionar o ser humano ao deus ou aos deuses”. Ele ainda enfatiza o papel da figura do pastor ou do pregador pentecostal na diminuição do uso da Bíblia como livro do texto racionalmente interpretado para se tornar um livro símbolo, uma vez que a pregação se sobressai em relação às Escrituras pela insistente exacerbação da emotividade e o apelo à manifestação do sagrado.

Ora, como se pode observar a partir do mapeamento que fizemos nas plataformas de busca considerando as últimas duas décadas, os estudos da linguística brasileira ainda não trataram desse tema, ao menos não no campo do pentecostalismo. Em outras áreas, como a Ciência das Religiões e a Sociologia o sagrado é um objeto amplamente debatido, no entanto, elas não buscaram demonstrar como esse processo ocorre no âmbito da construção do enunciado, isto é, no processo enunciativo. Essa lacuna enseja um problema que requer uma perspectiva de análise da linguística, mais especificamente, pela característica do objeto, de uma abordagem discursiva. Como nos ensina Volochínov (2017, p. 246, grifo do autor).

[...] às vezes é de extrema importância lançar uma nova luz sobre um fenômeno já conhecido e, aparentemente, bem estudado, por meio da sua problematização renovada, elucidando nele novos aspectos com a ajuda de perguntas orientadas para uma direção específica.

⁵ Estamos nos referindo às obras *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, de Mircea Eliade; e *O Sagrado*, de Rudolf Otto.

Partindo da constatação realizada por Rivera (2010) de que a religião objetiva pôr os fiéis em contato com o sagrado e de que a pregação pentecostal faz apelo à manifestação do sagrado, nosso problema centra-se no aspecto discursivo dessa manifestação no referido gênero. Por esse viés, seria o caso de levantar o seguinte problema: **como os movimentos autorais do pregador instauram sentidos de manifestação do sagrado na pregação pentecostal da Assembleia de Deus?** Buscamos delimitar nosso objeto no âmbito do pentecostalismo das Assembleias de Deus porque além de ser uma das matrizes do pentecostalismo na América Latina ela é a maior e mais representativa instituição pentecostal das américas.

Esse é o foco principal e a diretriz motivadora deste trabalho. Para isso, duas indagações auxiliares nos serviram de orientação para construção de nossos objetivos de pesquisa:

- a. Quais as formas de representação da manifestação do sagrado estão presentes na pregação pentecostal?
- b. Por que o pregador insere manifestações do sagrado nas pregações pentecostais?

Tal problema permite-nos construir e restringir nossos objetivos a partir da noção de autoria, que no gênero pregação pentecostal está atrelada à figura do pregador. Orientados a partir de nosso problema, buscamos como **objetivo geral investigar as estratégias enunciativo-discursivas utilizadas pelo pregador pentecostal para fazer manifestar o sagrado.**

Dado o caráter exploratório, descritivo e interpretativo que nos apresentaram o problema e o objetivo geral, traçamos como objetivos específicos as seguintes ações:

- Identificar as representações da manifestação do sagrado em pregações religiosas pentecostais;
- Descrever os movimentos autorais por meio dos quais são construídas discursivamente as manifestações do sagrado na pregação pentecostal, considerando as formas de transmissão do discurso de outrem, a inserção do heterodiscurso na pregação e o papel da entonação como dispositivo enunciativo de construção do sagrado.
- Discutir as relações dialógicas produzidas pelas representações do sagrado presentes na pregação pentecostal a fim de revelar suas funções e os embates ideológicos nelas implicados.

Além da introdução e das considerações finais, esta tese foi organizada em quatro partes e oito seções. A parte I discorre sobre os pressupostos teóricos e metodológicos da pesquisa. A parte II é dedicada às reflexões sobre o sagrado; a Parte III tece uma discussão sobre as noções de discurso religioso, autoria e pregação pentecostal a partir do referencial teórico de Bakhtin

e o Círculo; e a parte IV está focada na análise do objeto.

Na parte I descrevemos o percurso metodológico adotado na pesquisa. Ela contém apenas uma seção (seção 2) que trata do percurso metodológico da pesquisa. Ela foi dividida em três subseções. A primeira apresenta o objeto de estudo, a hierofania discursiva enquanto movimento autoral. A segunda é dedicada ao delineamento da pesquisa, no qual descrevemos a construção do *corpus* assim como os instrumentos necessários para o desenvolvimento das etapas da investigação, enquanto a terceira situa o marco teórico central da tese, discorrendo sobre as noções basilares dos Análise Dialógica do Discurso.

A Parte II dedica-se exclusivamente a noção de sagrado. Discutimos conceitos básicos a fim de orientar o leitor pouco afeito a esse tema. Por outro lado, tais conceitos são fundamentais para compreensão de nosso objeto de análise. Julgamos, portanto, que munir o leitor de tais conhecimentos possa ajudá-lo a compreender mais claramente o fenômeno estudado e suas peculiaridades. Além disso, buscamos abordá-lo de uma perspectiva discursiva, mesmo que para isso tenhamos focado, inicialmente, em abordagens fenomenológicas e das Ciências da Religião. Para nossos fins, após essa abordagem inicial, elaboramos uma reflexão crítica orientada para uma perspectiva que contemplasse o sagrado enquanto signo ideológico.

Sendo assim, essa parte é composta por duas seções, a 3 e a 4. Na seção 3, apresentamos uma abordagem fenomenológica do sagrado e uma abordagem histórico-hermenêutica do sagrado. A escolha por ambas tem a ver com as características de nosso objeto. Por outro lado, tais vertentes, embora sirvam de suporte teórico, não dariam conta de explicar o nosso fenômeno, que necessitaria de uma abordagem discursiva.

Por esse motivo, na seção 4 foi realizada uma discussão crítica sobre a noção de sagrado, destacando sua característica de signo ideológico. Além disso, demos destaque a palavra como signo sagrado e concluímos intercalando estas ideias com o sagrado no pentecostalismo.

Na Parte III, fizemos uma explanação sobre o discurso religioso e a autoria. Aqui se encontram as seções 5 e 6.

Na seção 5 esclarecemos nossa posição a respeito da noção de discurso religioso e suas peculiaridades, dialogando com as orientações de Orlandi (1987), que se fundamenta na Análise Materialista do Discurso, em interação com os Estudos dialógicos do discurso. Evidentemente, conhecemos as diferenças que constituem essas duas abordagens teóricas, porém buscamos aproximações pertinentes, que julgamos haver, no que diz respeito ao discurso religioso.

Ainda nessa seção, do plano mais geral do discurso, passamos à discussão sobre o gênero pregação. Partimos das abordagens de Bakhtin e o Círculo, mais especificamente

orientados pela percepção medvedeviana, que concebe o gênero como uma forma de ver e perceber a realidade. Isso não implica dizer que abandonaremos as contribuições de Bakhtin e Volóchinov, assim como de outros estudiosos do assunto, apenas tomaremos as orientações de Medviédev como ponto de partida e pano de fundo.

Por outro lado, o cerne da seção 6 é a noção de autoria. Nesse ponto, desenvolvemos toda uma orientação sobre o tema a partindo da visão do Círculo, mas descolando a ideia de autor da visão estética para uma compreensão de sua função no discurso religioso. Em seguida, fizemos uma descrição da noção de apropriação do discurso alheio. Levamos em conta tanto as noções de heterodiscurso, transmissão do discurso de outrem e entonação expressiva, abarcando, assim, as formas pelas quais o autor insere o discurso alheio em seu enunciado. Por fim, retomamos a noção de hierofania discursiva a fim de estabelecer sua relação com o processo autoral.

A Parte IV, focada no desenvolvimento da análise, constitui-se das seções 7 e 8. A seção 7 é dedicada à *Descrição do evento comunicativo* das pregações em análise. Nesse ponto, foram realizados dois procedimentos, uma descrição das condições externas de produção do discurso e suas implicações na produção de sentido, tais como espaço, tempo, tema e participantes do evento. O segundo procedimento foi uma descrição dos movimentos autorais que buscam construir a imagem dos interlocutores, estabelecendo um acordo tácito que permite a admissão do sentido de manifestação do sagrado nas pregações.

No caso da seção 8, realizamos a análise e interpretação das hierofanias discursivas. Aqui foi necessário subdividi-la em oito subseções, cada uma delas dedicadas às análises de uma variante do fenômeno, com vistas a compreender os movimentos enunciativos-discursivos que permitem ao autor a construção da manifestação do sagrado a partir da mobilização da linguagem.

Assim, com os achados em mãos, concluímos nossa pesquisa tecendo os últimos comentários a respeito de nosso problema, avaliando a validade de nossa tese e apontando caminhos para possíveis ampliações desse trabalho. Seguimos, portanto, nessa direção.

PARTE I

ASPECTO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA

2 PERCURSO METODOLÓGICO

Nesta seção detalhamos o processo pelo qual esta pesquisa foi desenvolvida. Iniciamos por apontamentos sobre o objeto da pesquisa a fim de apresentá-lo como um fenômeno discursivo. Em seguida, desenvolvemos o delineamento da pesquisa, momento em que descrevemos os instrumentos e métodos utilizados para a construção do *corpus* e o percurso da análise.

Na parte final, delimitamos o marco teórico da tese, que nos serve de base teórico-metodológica.

2.1 Objeto de estudo

O nosso objeto de estudo é um fenômeno que convencionamos chamar de *hierofanias discursivas*, entendido como uma construção discursiva no interior da pregação pentecostal e constitutivo da autoria nesse gênero. O termo é um empréstimo advindo das Ciências da Religião, que conceitua a hierofania como um evento no qual o sagrado se revela ao homem (Eliade, 2010). O surgimento de um anjo, como o que se dirigiu a Virgem Maria; Deus falando por meio de uma sarça, como no diálogo com Moisés, são manifestações hierofânicas.

Ao investigarmos as pregações pentecostais e neopentecostais verificamos que algo parecido (mas não idêntico) ocorria. Nessas pregações, verificamos um conjunto de vozes que representavam discursivamente uma espécie de manifestação do sagrado. Este é um recurso discursivo cuja descrição não havia na literatura. Em Silva (2017), buscamos descrever duas variantes desse evento apenas para apontar sua existência, mas sem aprofundamentos.

Muitos questionamentos ainda estavam por ser esclarecidos, dentre eles, se este fenômeno é uma característica de estilo do gênero nos eventos pentecostais ou se são estratégias autorais. Suspeitamos de recursos autorais, partindo de nossa concepção de que “a autoria é um processo complexo de seleção, organização e distribuição de vozes a partir de uma posição axiológica em relações sociais [e históricas] concretas” (Silva, 2016, p. 105), mas não descartamos que se constitua também como aspecto estilístico da pregação pentecostal.

Consideramos ainda que o discurso religioso tem, por natureza, uma relação entre dois planos: o espiritual e o natural (Silva, 2016). Portanto, autorar, nesse contexto, significa se movimentar entre as vozes desses planos, isto é, selecionar, organizar e distribuir vozes sagradas e profanas a partir de uma dada posição axiológica. Dito de outra forma,

Em função da natureza do acontecimento religioso, o autor se movimenta na fronteira entre os dois planos. Ocupando uma posição axiológica, o autor, no acontecimento religioso, procura justificar um conjunto de valores que se

materializa em seu enunciado (a pregação religiosa), através da relação com as vozes que seleciona, organiza e distribui ao longo da pregação (Silva, 2016, p. 64, *italico nosso*).

Acreditamos que nesse processo autoral se encontram diferentes representações do transcendental criadas discursivamente como uma forma de mediar a relação entre o sagrado e o profano.

Portanto, é mister entender que estamos lidando com um fenômeno que faz parte da autoria na pregação pentecostal. Assim, não podemos nos abster de lidar com a figura do pregador enquanto autor, porém o faremos apenas no que se referir àquelas ações autorais que implicarem alguma forma de manifestar um ente sagrado ou algo equivalente.

Aqui encontramos o recorte específico no qual construímos nossa noção de hierofania discursiva, pois este objeto só foi verificado por nós, de forma consistente, no âmbito da pregação pentecostal. Por isso, nos abstermos de expandir a noção para outro gênero senão este. Observá-lo em outros gêneros e em outras vertentes religiosas, obviamente, pode ser objeto de outras pesquisas.

Para ser mais específico, o que caracteriza a hierofania discursiva não é uma passagem bíblica lida pelo pregador, não é o momento de oração após a pregação, também não é a interpretação literal da Bíblia ou uma interpretação qualquer que um pregador venha a fazer do livro sagrado. *A hierofania discursiva deve ser verificada no fazer Deus falar, no falar em nome de Deus, na representação da presença do Espírito Santo, na promessa profética, no falar em línguas estranhas, nas diferentes maneiras do pregador demonstrar que está vendo anjos, demônios etc., nas demonstrações de poder de cura do pregador, dentre outras maneiras discursivizadas de construir a manifestação do sobrenatural*. Esses são os indícios de que num determinado enunciado há uma hierofania discursiva.

Esperamos que tenha ficado evidente que não estamos lidando com o sagrado em si, tal empreitada não nos cabe e está fora de nosso alcance. Nosso objeto é um fenômeno enunciativo-discursivo. Por isso, ele necessita da presença pressuposta de um autor, de um auditório, de um espaço-tempo, de um gênero do discurso e, necessariamente, da língua. Reiteramos e especificamos, *nosso objeto é o processo autoral de construção da hierofania discursiva na pregação pentecostal da Assembleia de Deus*.

2.2 Delineamento da pesquisa

Nosso estudo vincula-se à linha de pesquisa que investiga a intrínseca relação entre a linguagem, o discurso e a sociedade. Portanto, nosso objeto é entendido, necessariamente, como um produto da cultura, resultado da ininterrupta interação entre os sujeitos socialmente organizados.

Partilhamos a compreensão bakhtiniana de que “[...] o objeto das ciências humanas é o ser expressivo e falante. Esse ser nunca coincide consigo mesmo e por isso é inesgotável em seu sentido e significado” (Bakhtin, 2011, p. 395). Nesse bojo, orientamo-nos teórico-metodologicamente pela perspectiva dos Análise Dialógica do Discurso advindos das orientações do Círculo de Bakhtin.

Segundo Rohling (2014, p. 48),

Nesse contexto epistêmico-metodológico, estabelecer o objeto, gerar os dados de pesquisa e circunscrever os espaços de pesquisas (suas delimitações) constitui um trabalho teórico-metodológico do pesquisador cuja base é de natureza dialógica e axiológica.

Dizer que a construção do objeto e dos procedimentos de pesquisa é de natureza dialógica e axiológica significa *a priori* o reconhecimento de que não lidamos com um objeto mudo (uma pedra, uma planta, um elemento químico ou uma oposição /p/-/b/), mas com sujeitos falantes e seus enunciados, pois o diálogo é característico da natureza humana. E ainda, quando estamos diante das relações humanas nos defrontamos com um intenso embate entre valores. O axiológico é, em última instância, a verdadeira estrutura de todo edifício social.

Portanto, ao se colocar como um analista que tem como ponto de vista uma perspectiva dialógica da linguagem, o pesquisador deve encarar seu objeto como um sujeito falante, vivo e concreto, que se encontra refletido e refratado em seu enunciado e interagindo com outros sujeitos. Cada sujeito falante é, portanto, um autor. Ele está construindo ativamente o mundo em que vive.

Se o pesquisador também não pode se furtar a sua posição de autoria, uma vez que é o realizador da pesquisa, sua função deve ser “adentrar no mundo do pesquisado para conhecê-lo, senti-lo, ouvi-lo e, ao retornar a sua posição de observador, dar-lhe uma certa interpretação de modo que explique o fenômeno sem deformá-lo nem o denegrir” (Silva, 2016, p. 79).

Bakhtin ([1986] 2010), ao falar sobre a responsabilidade do sujeito no mundo, diz que lidamos constantemente com uma dupla responsabilidade: a especial e a moral. A responsabilidade especial diz respeito a nossa atitude dentro de um dado campo da cultura,

como a responsabilidade do professor na educação, por exemplo. Quanto à responsabilidade moral tem a ver com nossos atos singulares, a nossa responsabilidade por cada ação que praticamos no mundo.

Em sua interpretação sobre essa propositura bakhtiniana e pensando no fazer científico do analista do discurso, Rohling (2014, p. 48-49) afirma o seguinte:

Na pesquisa dialógica, em todo momento, o pesquisador trava um diálogo entre essas duas facetas da responsabilidade, pois faz parte da posição de pesquisador objetificar os dados, conferindo-lhes sentidos validados no campo epistemológico (responsabilidade especial). Por outro lado, o pesquisador se coloca em um lugar ético-responsivo no ato de se fazer pesquisa, um lugar de *não-álibi* em que ele não pode não dizer/calar e, ao mesmo tempo, não pode fragilizar o campo ou silenciar os sujeitos implicados na pesquisa (responsabilidade moral).

Nesses termos, Amorim (2004) adverte que é necessário ter em mente que, dessa perspectiva epistemológica, o pesquisador deve reconhecer que o objeto de estudo não é um dado que ele encontra construído de antemão, mas um recorte de um fenômeno no mundo, moldado pelas lentes de uma dada perspectiva teórica, com o objetivo de compreender uma determinada forma de ser do objeto. Isso impõe a necessária aceitação de que o pesquisador interfere no percurso que leva a uma dada percepção do objeto, logo sua posição valorativa a respeito do fenômeno é evidente.

Todavia, isso não implica em parcialidade do sujeito, no sentido de tomar uma posição favorável ou desfavorável a respeito do objeto investigado, apenas revela que a interpretação dos dados deve ser aceita de acordo com a perspectiva teórico-epistemológica adotada e que é possível uma outra interpretação a depender do ponto de vista ao qual adere o observador.

Por outro lado, dada a responsabilidade moral que acompanha o pesquisador, ele não pode se furtar de dizer o que sua pesquisa revela sobre o fenômeno investigado. Em outras palavras, de uma perspectiva dialógica, o investigador parte de uma axiologia do *não-alibi* na existência. Como analista de discursos, ele lida constantemente com enunciados de outrem, buscando compreendê-los e não apenas explicá-los.

Em função disso, o resultado de sua pesquisa é um enunciado-resposta que emoldura outros enunciados. Como bem lembra Bakhtin (2011, p. 309), quando um sujeito reproduz o texto/enunciado de outrem “cria um texto emoldurador (que comenta, avalia, objetiva, etc.)”. Sendo assim, toda análise de discursos (assim como todo enunciado concreto) é uma moldura que abriga sempre uma nova fotografia. Como resultado, deixa sempre refletida e refratada uma dada imagem da realidade.

A metáfora da moldura pode levar a entender que lidamos com uma pesquisa enrijecida. Mas o que se almeja nessa perspectiva é exatamente o oposto. É ajustar o quadro à imagem. O

tamanho da fotografia, as cores, o volume, a textura e a perspectiva em que ela se apresenta requer sempre o emolduramento adequado. Com isso, estamos dizendo que são os dados que determinam quais recursos devem ser mobilizados para melhor visualizar o fenômeno investigado e não o contrário.

Por esse motivo, as noções teórico-analíticas mobilizadas por esta pesquisa foram impulsionadas pela observação atenta do *corpus*. Orientamo-nos por aquilo que os dados nos permitiram ver, e interpretamos (emolduramos, se assim o quiser) a partir do viés dialógico. Afinal, como nos ensina Bakhtin (2011, p. 400), “[...] toda interpretação é o correlacionamento de dado texto com outros textos”.

A respeito dessa conduta, Brait (2012, p. 29, grifos da autora) deixa claro que

As contribuições bakhtinianas para uma teoria/análise dialógica do discurso, sem configurar uma proposta fechada e linearmente organizada, constituem de fato um corpo de conceitos, noções e categorias que especificam a postura dialógica diante do corpus discursivo, da metodologia e do pesquisador.

Por seu turno, Volóchinov (2017) nos orienta a desenvolver um gesto analítico que verdadeiramente busque contemplar o aspecto discursivo do fenômeno em sua integralidade. Para ele, ao investigar os enunciados em sua realidade concreta e única, o pesquisador deve ir além da materialidade linguística. Segundo o estudioso, uma metodologia realmente significativa dos fenômenos da linguagem deve levar em conta “o estudo do elo entre a interação concreta e a situação extraverbal mais próxima e, por meio desta, a situação mais ampla” (Volóchinov, 2017, p. 2020).

Portanto, a partir da observação de nossos dados e compreendendo que nosso trabalho é mais um elo na cadeia comunicativa desse diálogo incessante entre vozes sociorreligiosas, traçamos o percurso metodológico a seguir.

2.2.1 Pré-análise

Esta etapa foi movida pelo interesse em analisar como eram construídas as vozes dos entes sagrados nas pregações da Assembleia de Deus. Para isso, foi necessário separar um conjunto de pregações e assisti-las atentamente.

Usamos, para esse fim, a plataforma Youtube como fonte de pesquisa, uma vez que nela as instituições religiosas possuem canais abertos, com cultos ao vivo, gravados e disponibilizados ao público. Alguns canais têm restrição de direitos, outros permitem a livre circulação, e foi a estes últimos que recorremos.

Como decidimos analisar as pregações das Assembleias de Deus e esta instituição tem várias ramificações oficiais e não oficiais⁶, escolhemos, a princípio, pregações aleatórias de cultos diversos. Esse processo inicial nos levou a perceber que as pregações nas quais os fenômenos mais surgiam eram as realizadas em momentos festivos, especialmente nos congressos de jovens e nos congressos de mulheres.

Foram assistidas vinte pregações de ministérios oficiais variados da Assembleia de Deus e em cultos diversos. Verificamos que nas pregações realizadas em momentos festivos a ocorrência de hierofanias discursivas era mais frequente e com maior variação. Selecionamos aquelas que apresentavam a maior quantidade de variantes ou alguma peculiaridade na forma como a construção do sagrado se realizava. Como tais pregações eram da Assembleia de Deus Pernambuco e da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, usamos como fonte a Rede Brasil Live, da Assembleia de Deus Pernambuco, e ao canal ADVEC, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, resguardando todo direito de anonimato ao sujeito, em conformidade com a ética em pesquisa.

A Rede Brasil Live é um canal no Youtube que transmite os eventos da Assembleias de Deus em Pernambuco, tanto do templo central como de festividades dessa igreja nas cidades interioranas. Os eventos são transmitidos ao vivo, mas o canal armazena e disponibiliza também gravações deles. Já o canal ADVEC tem a mesma funcionalidade, porém é destinado aos eventos da Assembleia de Deus Vitória em Cristo.

Das vinte pregações iniciais, selecionamos três exemplares representativos para compor o nosso *corpus*. Para diferenciá-las, as identificaremos por Pregação 1, Pregação 2 e Pregação 3.

A Pregação 1⁷ e a Pregação 2 são da Assembleia de Deus Pernambuco e a Pregação 3 é da Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Realizado este contato inicial, partimos para a elaboração do material que serviu para subsidiar a análise.

Após selecionar as pregações, foi necessário transcrevê-las. Sendo elas gêneros predominantemente orais, o trabalho de transcrição considerou os critérios de transcrição

⁶ As assembleias de Deus oficiais são aquelas vinculadas a alguma Convenção geral, como Assembleias de Deus do Bom Retiro, Assembleia de Deus Ministério Madureira, Assembleia de Deus Maranata, Assembleia de Deus Vitória em Cristo, Assembleia de Deus Missão aos Povos, entre outras. No entanto, igrejas pentecostais com as iniciais Assembleias de Deus não oficiais são tão variadas que ninguém, até o momento, conseguiu registrar todas. A título de exemplo, Alencar (2019) fez um mapeamento de seis dessas igrejas em Fortaleza (CE), sem considerar o interior do estado, e de cinquenta e sete no Estado de São Paulo. Porém, o autor faz uma ressalva, pois não foram mapeados bairros e cidades, o que aumentaria consideravelmente esse número.

⁷ Tivemos acesso à pregação 1 em julho de 2023 e o vídeo esteve com acesso livre e irrestrito até setembro de 2024, quando se tornou privado.

convencional adotado pelo Projeto de Norma Urbana Linguística Culta (Nurc)⁸. Porém, algumas adaptações foram necessárias devido à natureza peculiar do gênero e de nossa pesquisa.

Sendo assim, além dos tradicionais caracteres utilizados pelo Projeto Nurc, alteramos o alongamento de vogais, que seria representado pelo símbolo “:”, para acréscimos da mesma vogal, como em “hôôô GLÓria” e “froouxo”, enquanto utilizamos os dois pontos duplicados “::” para representar pausas longas, diferenciando-os das pausas curtas representadas por reticências “...”. Esse formato nos permitiu distinguir as diferentes pausas, o volume da voz e os alongamentos das vogais como recursos estilísticos.

Para o aumento significativo do volume da voz, seja em parte da palavra, na palavra inteira ou em um segmento inteiro da pregação, utilizamos a caixa alta ou maiúscula, como em “e eu quero bradar aqui em Cortês JEOVÁ NÃO PRECISA DE MUITA COISA PARA VENCER O INFERNO NÃO...”. Segue abaixo o quadro 1 como modelo:

Quadro 1 – Critérios de transcrição convencional adotados e adaptados com base no modelo do Projeto Nurc

OCORRÊNCIAS	SINAIS	EXEMPLIFICAÇÃO
Não foi possível ouvir a palavra ou segmentos por interferência do baixo volume do vídeo no trecho ou por excesso de barulho no culto*	((inaudível))*	:: gueeremiana lararrassume (inaudível)
Hipótese do que se ouviu	(hipótese)	... eu (servia) a Deus sozinho na minha casa...
Sujeito oculto explicitado**	[]	... aí eu liguei pra ela... [eu] disse diga pra onde eu vou? [ela disse] sei não...
Truncamento	/	... Eliseu que era uma convi/ que era um profeta...
Entonação enfática por aumento do volume da voz	Maiúscula/CAIXA ALTA	:: urabacama toressa sará manaiô... ((fiéis dão glórias)) ALELEUIA ALELUIA... Deus está contando contigo...

⁸ Esse projeto tem como objetivo documentar e estudar o português culto falado por pessoas com alto grau de instrução. Como sua metodologia de transcrição foi elaborada para registrar e representar da forma mais fiel possível a fala dos interlocutores, o uso de seus critérios de transcrição foi fundamental para nosso objetivo. Evidentemente, em função das características do gênero que analisamos, foram necessários alguns ajustes.

* Adaptação nossa

** Adaptação nossa

Alongamento da vogal ou das consoantes [r], [s]***	Repetição da vogal ou das consoantes [r], [s]	:: hôô aleluia...
Silabação	-	o menino SÓ NASCEU resultado de uma pro-fe-cia...
Interrogação	?	...Eliseu no exercício de seu ministério... foi a uma cidade chamada Suném qual era no nome da cidade?
Exclamação	!	Ei! Psiu! posso ser mais sincero? O que Jesus precisa provar para você? NADA!
Pausa curta	...	fecha teus olhosss... <i>o Espírito Santo acabou de mim dizer prepara-te para um tempo de revelações profundas...</i>
Pausa longa****	::	ou aleluia... glória a Deus Ele VAI ABRI O VÉÉÉU:: TE PREPARA PARA TER VISÕES OS JOVENS TERÃO VISÕES...
Qualquer comentário descritivo do pesquisador	((minúsculas))	... ALELUIA... havia sooombra ((em tom de choro))
Citações literais, reprodução de discurso ou leitura de texto.	“ ”	versículo nove... “e disse ela... certamente irei contigo porém não será tua a honra pelo caminho que levas pois à mão de uma mulher o Senhor venderá a Sísara... e Débora se levantou e partiu com Baraque a Quedes”...

Fonte: Modelo de transcrição desenvolvido e adaptado a partir de Castilho (2010, p. 226)

Após a realização das transcrições, seguimos para a revisitação das ocorrências do fenômeno para formar uma seleção cuidadosa do *corpus* representativo. Na própria pregação transcrita, destacamos cada elemento do objeto em *itálico* para que nos permitisse visualizar o espaço que a hierofania discursiva ocupa nesse gênero. Esse recurso nos possibilitou perceber, já nesses momentos prévios, que o fenômeno é mais predominante na pregação pentecostal do que o próprio texto bíblico.

Em seguida, agrupamos os enunciados que realizavam a mesma variante do fenômeno hierofânico com o intuito de produzir uma categorização dos dados, porém de acordo com seu valor axiológico. Salientamos, portanto, que estamos lidando com categorias valorativas, que servem para identificar um fenômeno concreto em uma dada situação comunicativa, numa

*** Adaptação nossa

**** Adaptação nossa.

relação arquitetônica própria, e não com categorias teóricas. Seguimos, nesse caso, as orientações de Bakhtin (2012, p. 109) e Bakhtin (2015, p. 156).

A essa altura, os dados nos levaram a descobrir que seriam necessários conceitos específicos do universo religioso para compreender o funcionamento de nosso objeto, recorrendo à História das religiões, à Sociologia, à Semiótica da cultura, entre outros, para subsidiar a análise discursiva que empreendemos. Como já apontava Volóchinov (2017), às vezes para compreendermos os fios enunciativos que constituem o discurso é necessário recorrermos ao contexto mais amplo que o precede e o engloba.

Portanto, esse primeiro processo metodológico foi desenvolvido no contato com o *corpus*, um trabalho de imersão e escuta contínua da(s) voz(es) do(s) outro(s).

2.2.2 Análise do *corpus*

Passado o momento pré-analítico, lançamos mão das diretrizes metodológicas preconizadas pelos estudiosos do Círculo de Bakhtin, mais especificamente Bakhtin (2011), Volochínov (2017) e Medviédov (2019), que visam ao estudo do enunciado como processo e produto de sujeitos falantes, agentes e responsáveis pelo seu dizer.

Tomamos como base inicial as orientações de Volóchinov (2017, p. 2020), segundo a qual

[...] a ordem metodologicamente fundamentada para o estudo da língua deve ser a seguinte: 1) As formas e os tipos de interação verbal em ligação com as condições concretas em que se realiza; 2) Formas dos enunciados ou discursos verbais singulares em relação estreita com a interação da qual são parte, isto é, os gêneros dos discursos verbais determinados pela interação discursiva na vida e na criação ideológica; 3) A partir daí, exame das formas da língua na sua interpretação linguística habitual.

Por esse percurso, é necessário considerar primeiramente as condições concretas nas quais um dado tipo de interação verbal se materializa. Nesse plano, a descrição da situação comunicativa é de extrema relevância para a orientação analítica, pois ela indica sob quais circunstâncias imediatas uma interação específica se realizou. Por situação comunicativa compreendemos “o *espaço* e o *tempo* do acontecimento do enunciado (o ‘onde’ e o ‘quando’), o objeto ou *tema* do enunciado (‘sobre o quê’ se fala), e a relação do falante com o ocorrido (‘avaliação’) Volóchinov, [1930]2019, p. 285).

Em seguida, é importante destacar qual gênero do discurso realiza determinado enunciado, levando em conta que a escolha do gênero é determinada pela situação de

comunicação e pelo projeto discursivo do autor em função de um auditório (ou interação discursiva na vida) no interior de um campo de atividade humana (ou de criação ideológica).

Por fim, analisar as formas linguísticas que materializam o discurso, observando a peculiaridade da natureza do fenômeno a ser compreendido. Diríamos que, nesse caso, analisa-se a forma linguística que realiza o projeto discursivo do autor. Forma escolhida em função do gênero, do tema, da situação comunicativa, da intenção comunicativa e das necessidades presumidas (pelo autor) do auditório. Em termos bakhtinianos, os recursos estilísticos mobilizados pelo autor e materializados pelas formas da língua.

Semelhantemente, Medviédev (2019) propõe uma análise da obra literária (mas que também serve para qualquer enunciado) de sua externalidade para as partes constituintes. Morson e Emerson (2008) traduzem esse gesto analítico como de cima para baixo, do todo do enunciado (o que implica as condições de sua produção, os elementos extraverbais) para os elementos verbais que o constituem.

Fundamentado nas orientações do Círculo e com base na sistematização de Brait, Sobral (2009) propõe uma análise discursiva que segue três momentos: descrição, análise e interpretação.

A descrição diz respeito ao levantamento dos elementos materiais que constituem o enunciado. A análise busca levantar os elementos que predominam discursivamente em termos de uma arquitetônica do enunciado, ou os elementos que são privilegiados de acordo com o projeto discursivo do autor. Já a interpretação diz respeito à reunião de “todos esses dados com destaques para vários elementos contextuais” (Sobral, 2009, p. 137) que o enunciado autoriza remeter, a fim de relacionar o projeto enunciativo do autor, as modulações realizadas ao longo do enunciado e seu acabamento. Essa abordagem parece seguir num sentido oposto ao de Volóchinov, reorganizando melhor a ordem analítica e mantendo a predominância de elementos extraverbais sobre a materialidade discursiva.

As orientações são várias, mas todas levam em conta o contexto situacional imediato, assim como o contexto extraverbal mais amplo para compreensão do enunciado concretamente realizado. Isso implica pressupor que uma metodologia de base dialógica não precisa seguir uma ordem fixa, em termos de um engessamento quanto à forma de lidar com os variados objetos de análise, mas pressupõe sempre a observância da situação comunicativa, o papel ativo dos integrantes da comunicação e os aspectos linguísticos (evidentemente, se o enunciado for constituído apenas de uma materialidade não-verbal, esta será a matéria significativa analisada).

Isso implica no fato de que cada objeto requer um modo de abordagem próprio, porém, dialogicamente, é necessário compreender cada fenômeno do discurso sempre a partir da

correlação entre seus elementos intradiscursivos e a realidade interdiscursiva mais ampla. Decorre daí a dominante dialógica de que “o processo do discurso, compreendido de modo amplo como processo da vida discursiva exterior e interior, é ininterrupto e não conhece nem início e nem fim” (Volóchinov, 2017, p. 221). Está implicado nessa a compreensão o fato de que todo enunciado é sempre uma resposta a outros enunciados e, por isso, um diálogo aberto com a história daquilo sobre o qual ele fala (seu tema).

Por outro lado, o enunciado é uma memória das formas de uso da língua. Nele se encontram maneiras cristalizadas de enunciar, como a zombaria, a ordenação, diferentes formas de descrição, de avaliação, de previsão, de orientação da conduta alheia, isto é, de gêneros do discurso.

O gênero é o lugar de criação de novas maneiras do sujeito interagir no mundo e das atualizações de modos de comunicação outrora abandonados por um campo de atividade, como as formas de profetizar e as ritualizações da palavra das divindades. Em outras palavras, os diferentes modos de o homem se relacionar com o transcendental. Por isso, “um sentido novo se revela em um antigo e com a ajuda dele, mas com o objetivo de entrar em oposição a ele e o reconstruir” (Volóchinov, [1930]2017, p. 238).

Partindo desse pressuposto, e considerando a natureza sociodiscursiva de nosso objeto, dividimos nosso modelo analítico em dois gestos: a descrição do evento comunicativo; a análise e interpretação das hierofanias discursivas. Esse processo segue as orientações metodológicas de (Volóchinov, [1930]2017) e Morson e Emerson (2008) orientando a análise por uma abordagem que parte dos elementos mais amplos, o extralinguístico, para o mais específico, os elementos verbais, ou seja, de cima para baixo.

1 Descrição do evento comunicativo

Nesse momento, descrevemos a sua situação concreta de realização do enunciado e os movimentos autorais introdutórios da pregação, que não realizam as hierofanias discursivas, mas são importantes para o desenvolvimento delas.

Em relação à situação de comunicação, levamos em conta o lugar onde foi ministrada a pregação, o tempo histórico, os participantes (pregador e auditório), a disposição dos participantes no espaço, a estrutura do espaço, o evento específico que deu origem ao enunciado concreto e seu tema.

No que diz respeito aos movimentos autorais introdutórios, verificamos em nosso *corpus* que o autor constrói discursivamente imagens dos participantes do evento (o culto). Essas imagens preparam o terreno discursivo para que as hierofanias discursivas possam fazer sentido quando introduzidas no enunciado. Sendo assim, buscamos descrever a forma como

esse movimento autoral ocorre antes de adentrar a análise das hierofanias discursivas. Podemos descrever esse movimento inicial do autor como a) o anúncio da interferência efetiva de Deus; b) o estabelecimento da imagem/condição dos fiéis; e c) o estabelecimento da imagem/condição do pregador.

2 Análise e interpretação das hierofanias discursivas

O nosso segundo gesto analítico é a análise das hierofanias discursivas, entendidas, evidentemente, como um movimento autoral específico. Nele, encontra-se a descrição das diferentes variações do fenômeno investigado, sua relação com os enunciados de outrem, as relações dialógicas que nele se realizam

Em nossa análise, realizamos a descrição e interpretação simultaneamente. À medida que analisamos cada variante da hierofania que encontramos, fomos demonstrando como o autor mobilizou recursos linguísticos-estilísticos para a produção de relações dialógicas que apontavam para o transcendental, para sacralização do dizer.

Em nosso procedimento, levamos em consideração os aspectos axiológicos do pentecostalismo, assim como característica do sagrado (onipotência, onisciência, onipresença, *mysterium, tremendum, facinans*)⁹ para dar conta de compreender as particularidades de cada hierofania discursiva.

Tendo em vista que nosso intuito é compreender como o autor/pregador constrói a manifestação do sagrado na pregação pentecostal, nos atentamos em identificar e descrever também as formas de transmissão do discurso de outrem, a inserção do heterodiscurso na pregação e o papel da entonação como dispositivo enunciativo de construção do sagrado. Esses recursos estilísticos foram fundamentais para compreender a construção da imagem do sagrado manifestada nos eventos pentecostais.

Por fim, ao término de cada análise, sintetizamos os achados em uma lista descritiva para sistematização dos resultados, que contribui para uma melhor compreensão por parte do leitor.

2.4 Marco teórico central da tese

Já destacamos, em outros momentos deste trabalho, que a perspectiva dialógica da linguagem é nosso horizonte teórico. Por isso, trataremos, aqui, um pouco da visão geral dessa

⁹ Explicamos detalhadamente o que significa *mysterium tremendum facinans* na seção 3 da parte II.

corrente do pensamento linguístico-filosófico para circunscrever nossa perspectiva sobre linguagem, língua, sujeito e discurso.

Para o Círculo de Bakhtin, a linguagem tem uma natureza social, sendo produto das relações entre sujeitos socialmente organizados. A linguagem é o meio pelo qual os homens estabelecem os mais variados tipos de interação. Assim, o Círculo a entende como (inter)atividade e não como um objeto abstrato.

Como se vê, no centro da questão está a interação. Mas interação aqui também não se resume apenas a ação entre dois indivíduos face a face, como duas individualidades independentes. Para o Círculo, no processo comunicativo, o encontro entre sujeitos é, na verdade, parte de um grande diálogo, que, em última instância, encontra-se refletido nesse pequeno encontro. Sobre isso, Faraco (2009, p. 65) destaca que

A interação face a face só pode ser adequadamente analisada – mesmo quando a consideramos em sua absoluta singularidade, como evento único e irrepetível –, projetando-a na grande torrente da interação social: ela precisa ser vista como um evento do “simpósio universal”, “do colóquio ideológico em grande escala”.

Volóchinov (2017), ao contestar as duas grandes correntes linguístico-filosóficas¹⁰ de seu tempo, defendia a ideia de que a verdadeira realidade de linguagem é a interação verbal. É nela que a própria língua (mas também os outros signos) ganha vida. Mas, então, por que a língua e os outros signos não vivem fora da interação social? O que existe nesse processo que dá sentido à linguagem?

Para a perspectiva dialógica, o sentido é o signo associado a valores sociais. Segundo Faraco (2009), os signos significam movendo-se entre múltiplos sentidos e valores presentes na história da sociedade. Isso porque, como argumenta Volóchinov (2017), o signo é a materialidade das ideologias. Enquanto matéria ideológica, ele pode se realizar nas mais diversas formas da linguagem, isto é, “nas palavras, nas ações, na roupa, nas maneiras, nas organizações das pessoas e dos objetos, em uma palavra, em algum material em forma de um signo determinado” (Medviédev, 2016, p. 49).

Por isso, não há sentido na palavra enquanto matéria fônica ou escrita, mas apenas enquanto palavra carregada de valores socioideológicos. O próprio Volóchinov (2017)

¹⁰ Volóchinov (2017) denominava as tendências filosóficas da linguagem de Objetivismo abstrato e Subjetivismo idealista. Aquela corresponde à escola estruturalista saussuriana, que entende a língua como um sistema abstrato de signos; esta, representada por Vossler, defendia que a língua é produto da criatividade individual, filiada à estilística idealista alemã. Para o Círculo, nem abstração nem produto da expressividade individual, a linguagem se realiza na interação.

compreende que o signo é o material ideológico no qual se realizam as lutas de classe. Por meio dele, os valores dos mais variados grupos sociais se encontram e se defrontam.

Nesses termos, toda palavra é a materialização de um signo ideológico. Enquanto palavra-signo é também um enunciado resposta a outro enunciado. Decorre daí que o uso da língua se realiza sempre em meio a um tenso embate axiológico, cujas palavras são índices de valor socioideológico assumidos pelo sujeito que as materializam.

Embora reconheça o papel importante dos outros signos no seio da cultura, Bakhtin e o Círculo dão especial atenção à palavra. Em Bakhtin (2011), a palavra pode assumir diferentes sentidos a depender das intenções do autor e do contexto da enunciação.

Para ele, a palavra em estado de dicionário pode ser tomada como neutra, uma vez que comporta apenas uma significação estável, alheia a seus usos concretos em diferentes situações comunicativas. Fora dessa situação, pode ser palavra do outro, quando atende aos interesses e valores da ideologia de outro sujeito. Do mesmo modo, pode ser tomada como palavra minha e realizar minhas intenções valorativas. Um exemplo corriqueiro desse caso é o signo “Deus”. Na filosofia, é comum o uso da expressão “Deus de Espinoza”, referindo-se à ideia do filósofo racionalista holandês Baruch Espinoza, que opunha a ideia do Deus do cristianismo como uma divindade violenta e opressora a uma percepção da divindade como integrada ao cosmo. Por outro lado, na esfera do cotidiano, é frequente a utilização do enunciado exclamativo “meu deus!” ou “deus do céu!” para dizer que algo causa espanto. Já na política, tal signo é ainda mais carregado de polêmicas valorativas: há um Deus conservador, um Deus progressista, um Deus laico e outro laicista, e assim por diante.

De acordo com Volóchinov (2017), todo produto da cultura pode vir a ser um signo, desde que seja tomado como representando algo para fora de si a partir de uma determinada posição ideológica. Ele cita o caso do pão e do vinho no cristianismo; da foice e do martelo no comunismo. Mas podemos ainda apontar as cores dos semáforos, as cruzes nas igrejas, entre outros.

O lugar da palavra em meio a esse universo de signos é especial, segundo o linguista russo. Diferentemente dos outros signos, a palavra atravessa todas as esferas ideológicas e se permite ser atravessada pelos valores ideológicos de todos os campos da cultura, desde os encontros familiares do cotidiano aos complexos campos da arte, ciência e religião. A palavra assume o tom e o valor daquele que a utiliza. Além disso, é imprescindível “[...] sua presença como fenômeno concomitante em qualquer ato ideológico consciente” (Volóchinov, 2017, p. 101).

O discurso, como uma arena de confronto de signos ideológicos, é o lugar onde a palavra se encontra com a palavra do outro, com os valores do outro. Quando o sujeito toma a palavra para comentar sobre um dado objeto, inevitavelmente ele encontrará a palavra do outro, um outro discurso que já houvera exaurido, momentaneamente, o referente do dizer. É por esse motivo que Bakhtin (2015) argumenta que a orientação dialógica é a natureza do discurso. Em suas palavras, “Em todas as suas vias no sentido do objeto, em todas as orientações, o discurso depara com a palavra do outro e não pode deixar de entrar numa interação tensa com ela” (Bakhtin, 2015, p. 51).

Na perspectiva bakhtiniana, portanto, uma análise do discurso deve levar em conta a interação verbal entre os discursos, compostos por signos ideologicamente constituídos e valorativamente realizados. Nesses termos, todo discurso deve ser compreendido como uma resposta a discursos anteriores sobre um dado tema ao mesmo tempo que pressupõe, pela sua própria existência, uma resposta futura.

Esse é o simpósio universal ao qual se refere Faraco (2009), um diálogo incessante e ininterrupto de valores discursivizados nas infinitas interações humanas. Nestes termos, Sobral (2009, p. 36) destaca que por dialogismo se compreende

a própria condição de possibilidade de produção de enunciados/discursos, do sentido, portanto. Segundo o Círculo, adquirimos a linguagem em contato com os usos da linguagem nas situações a que somos expostos [...]. Isso implica que o sentido nasce de diálogos (no sentido amplo) entre as formas de enunciados/discursos passados, que já foram produzidos, e formas de enunciados/discursos futuros, que podem vir a ser produzidos.

Se a interação social é a verdadeira natureza da linguagem, isso implica a necessária inserção do sujeito como agente do dizer. Sobral (2009) vai além e esclarece que o primeiro plano pelo qual se deve entender a concepção dialógica do Círculo é o da subjetividade. Para o linguista, o “dialogismo designa em primeiro lugar a condição essencial do próprio ser e agir dos sujeitos. O sujeito só vem a existir na relação com outros sujeitos, assim como só age em relação a atos de outros sujeitos” (Sobral, 2009, p. 35). Em outros termos, o sujeito, nessa perspectiva, é um (inter)agente, e se constitui na/pela intersubjetividade. Ao enunciar, o sujeito enuncia também o outro: em mim há eu e há outros.

Organizado socialmente, o homem constrói campos específicos de atividade humana. Cada um desses campos produz suas próprias formas de interação social e diferentes maneiras de enxergar a realidade. A Ciência, por exemplo, concebe a origem do universo de forma totalmente diversa daquela apregoada pela Religião. Mas eles podem se intercambiar quando necessário. É comum a religião usar o método científico para provar que um certo fenômeno

deve ser entendido como um milagre, mesmo que a comprovação seja pela via negativa: se nem a ciência comprova, é milagre.

A esse respeito, Bakhtin (2011, p. 261) nos ensina que todo sujeito enuncia a partir de um determinado campo da cultura, sendo que os enunciados aí produzidos “refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo”. Assim, o enunciado é tomado como a unidade da comunicação discursiva (Bakhtin, 2011), pois nele estão refletidos e refratados os sujeitos da interação, suas ideologias e seus valores, que são determinados, em última escala, pelo campo da cultura no qual o discurso é produzido. Nas palavras de Bakhtin (2011, p. 247) “o discurso sempre está fundido em forma de enunciado pertencente a um determinado sujeito do discurso, e fora dessa forma não pode existir”.

Interessa-nos nesta pesquisa, o campo da religião, considerando seus sujeitos, seus discursos, sobretudo os valores e as relações. Nesse universo, buscamos analisar mais de perto as relações dialógicas que são construídas entre os sujeitos pentecostais (pregador e fiéis) e sua relação com os sujeitos transcendentais, com o sagrado.

Por fim, ao falar de enunciado e campo da cultura, Bakhtin (2011) diz que cada campo produz formas relativamente estáveis de enunciados, as quais denomina de gêneros do discurso. Medvedev (2019) concebe o gênero do discurso como uma forma de ver e compreender a realidade, de dominar certo aspecto dela que nenhum outro meio domina. Escolhemos o gênero pregação pentecostal para verificar como ele reflete e refrata determinadas condições e finalidades do pentecostalismo, quais sejam: os modos pelos quais o pregador pentecostal constrói discursivamente a manifestação do sagrado. Acreditamos ser esse gênero um material adequado para tal fim.

PARTE II

SOBRE O SAGRADO

Nesta parte, lançamos mão das bases que fundamentam a visão sobre o conceito de sagrado que embasa esta pesquisa. O trajeto que percorremos nesse momento tem como intuito apresentar algumas noções sobre a ideia de sagrado presentes em estudos que se estabeleceram no século XX e que ainda dão fundamento a diferentes orientações a respeito do tema. Como essa é uma noção muito ampla e que tem uma variedade grande de perspectivas divergentes, específico apenas aquelas que, a nosso ver, dão suporte suficientes para descrever e explicar o fenômeno sobre o qual nos debruçamos. Estamos cômnicos sobre as críticas a ela, suas falhas no âmbito geral do estudo das religiões, porém entendemos que para o objeto em estudo ela tem um valor heurístico relevante.

Nesse percurso, busco primeiro descrever, resumidamente, com base em Eliade (2013) e Otto (2021), a natureza do sagrado, suas características gerais e especificidade. Julgo esse passo necessário na medida em que ele me permite, *a posteriori*, demonstrar que certas construções discursivas só são possíveis no universo religioso, em decorrência de sua natureza especial (já que se constitui de uma relação única com o sagrado) como é o caso de nosso objeto de estudo. Não deixaremos, no entanto, de orientar a noção de sagrado para uma perspectiva discursiva, compreendendo-a enquanto signo concreto, com base em Volóchinov (2017, 2019).

Como estudar o texto é estudar o homem (Bakhtin, 2011), buscarei também demonstrar como a relação entre o mito e a linguagem foi essencial para o desenvolvimento do pensamento religioso. Em comunhão com Cassirer (2013) e Bakhtin (2011), assumimos a ideia de que a religião é um campo de atividade humana, constituída histórica-cultural-social-ideologicamente, produtora de sentidos próprios e perpassada pela linguagem.

Nas seções finais desta parte, adentro nas questões do pentecostalismo contemporâneo, especificando o pentecostalismo no Brasil, com foco na igreja pentecostal Assembleias de Deus Pernambuco.

Espero que esse trajeto seja um norte complementar às análises que realizamos mais à frente, e o leitor deverá ter em mente que os aspectos do universo religioso aqui aventados compõem aquilo que Bakhtin e o Círculo chamam de exterioridade constituinte do discurso (Volóchinov, 1930). Isso significa que a discussão desenvolvida nas seções da parte II é de fundamental importância para compreensão das análises que serão realizadas mais à frente.

3 O SAGRADO COMO EXPERIÊNCIAÇÃO DO DIFERENTE

Se existe um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça somente nele, esse campo é o religioso (Otto, 2021[1917]).

Nessa seção, abordaremos o sagrado nas perspectivas fenomenológicas de Otto ([1917] 2021) e Eliade (2013). Faremos uma explanação sobre os pontos de vista desses estudiosos para depois acentuar nossa crítica à respeito da questão. É preciso de antemão deixar claro que nos interessa dos autores apenas o ponto de vista sobre o que entendem por sagrado. Termos como homem primitivo/religioso, homem moderno/não religioso será tomado apenas como perspectivas dos referidos autores. Nossa vinculação teórica parte de uma visão de sujeito que não permite a redução a um indivíduo puramente religioso (ideal), que não permita uma vivência profana nem a um sujeito moderno (também ideal), totalmente secularizado e que não busque explicação da existência por meio de alguma espiritualidade.

Por esse motivo, após as explanações que desenvolvemos nesse capítulo, avançaremos para uma visão do sagrado como produto da cultura, isto é, como signo, momento em que situaremos uma perspectiva dialógica da cultura e da religião em contraponto à perspectiva individualista do sujeito e da cultura. Nesse ponto, retomaremos as noções de sagrado de Otto e Eliade naquilo em que dela, a nosso ver, contribui para a compreensão de aspectos do sagrado no acontecimento religioso¹¹, ao mesmo tempo em que levantaremos nossa crítica as noções essencialistas-idealista desenvolvidas pelos referidos autores. Dito isso, passemos à noção de sagrado de Rudolf Otto.

No início do século XX, Otto ([1917] 2021) buscou explicar o sagrado como algo que não se apreende apenas pela lógica racionalista, uma vez que o não-racionalizável, o inexplicável, seria a peculiaridade do sagrado. Em oposição as ideias iluministas que buscavam explicar o sagrado na sua relação entre o metafísico e físico, a moral e a evolução do homem, Otto ([1917] 2021) demonstrou que as características fundamentais da experiência sagrada são, *a priori*, o temor, o poder, o desconhecido, o absoluto e a fascinação, *mysterium tremendum facinans*. Para o autor, diante de uma experiência aterrorizante que não pode ser compreendida, o homem primitivo¹² prestava reverência, sacralizando-a. Dessa forma, o sagrado seria um *a*

¹¹ A noção de acontecimento religioso se encontra na parte III desta pesquisa.

¹² Primitivo aqui é compreendido na perspectiva tanto de Otto quanto de Eliade, que corresponde ao sujeito da antiguidade. Para explicar o modo de experiênciação do homem antigo, ambos os estudiosos buscaram correlatos

priori para as religiões, a experiencição do sagrado é apenas um momento *a posteriori* que pode (ou não) fundar ou manter uma religião. Assim, toda religião pressupõe o sagrado, que, por sua vez, segundo Otto, é mistério.

Esse mistério, que causa temor e fascina, também provoca uma atitude de reverência do homem perante o que se revela, pois exala um poder esmagador, absoluto, o *ganz andere*, ou o Totalmente Outro, nas palavras de Otto, ou, como podemos interpretar, o absolutamente diferente. A esse Outro superior e poderoso, Otto (2021) denomina de numinoso. Para o autor, a experiência numinosa provoca no homem o sentimento de criatura, de pequenez diante da supremacia daquilo que com ele se defronta.

Nessa perspectiva, seja qual for a religião, o sentimento de criatura subjaz ao sujeito, que, reverente, se diminui, se anula. Sobre esse aspecto, diz Eliade (2013, p. 16), “o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de ‘não ser mais do que uma criatura’”.

Na visão de Otto, portanto, o sujeito das religiões originárias falava e agia dentro de um mundo a ele revelado, um espaço cuja relação transcende a natureza da organização da cidade, da sociedade e da natureza – ele vivia num mundo que só existe em sua experiência com o sagrado.

Veremos em nossas análises que o homem continua a buscar e provocar essa relação com o numinoso, porém criando, discursivamente, uma espécie de simulacro dela, uma vez que pela linguagem é possível reificar as experiências humanas com o sagrado, simulá-las ou presentificá-las. Por ora, basta o apontamento de Otto (2021) de que o numinoso não pode ser definido, posto que é uma categoria *sui generis*, podendo-se apenas ser discutido naquilo que dele é observável nas experiências humanas com o transcendente. Em vistas disso, segundo o autor, não seria possível ensinar o homem a experienciar o divino, pois este seria apenas estimulável, provocado. O homem não revelaria os deuses, os espíritos ou os demônios, eles que se revelariam aos homens.

Adentraremos mais um pouco nessa característica peculiar da vivência do que o autor chamou de “homem religioso” em sua relação com o numinoso. Para isso, é necessário seguir os passos de Otto (2021) na descrição desse fenômeno, aprofundando-se no *mysterium tremendum facinans*. Para melhor explicar o fenômeno, o teólogo e fenomenólogo começa com

nas religiões que cultuavam forças da natureza ou forças impessoais, como as religiões que tinham o força criadora a ideia de mana. Assim, primitivos não tem o caráter negativo, mas corresponde a ideia de originário. Apesar disso, não adotamos tais termos em nossa concepção de sujeito, mantemos momentaneamente a fim de não descaracterizar a exposição sobre a concepção dos autores. No momento oportuno dessa tese, levantaremos nossa crítica.

uma pergunta abrangente: “*Mas o que é, e como é, esse numinoso em si, objetivo, sentido fora de mim?*” (Otto, 2021, p. 44, destaque do autor). Para respondê-la, enumera quatro aspectos intrínsecos: o *tremendum* ou arrepiante; o avassalador ou *majestas*; o enérgico e o *mysterium* ou o *Totalmente Outro*.

Lembremos que o numinoso é uma categoria que considera apenas a parte não-racional do sagrado, especialmente porque este não nos chega à compreensão total, mas podemos apenas explicá-lo por analogia e aproximações com aquelas sensações e experiências humanas que compreendemos, segundo Otto (2021).

Nesse sentido, o aspecto *tremendum* pode ser comparado ao medo, aquilo que ao experienciá-lo o sujeito teme, se apavora. Mas aqui não se trata de um medo comum decorrente de algo que é conhecidamente temerário como um assalto, a fuga por temer um predador ou algo semelhante; trata-se de uma espécie de pavor que incomoda a mente do sujeito de tal forma que o efeito psicológico não é o desejo de fuga, mas o arrepio. “Trata-se de um terror impregnado de um assombro que nenhuma criatura, nem a mais ameaçadora e poderosa, pode incutir. Tem algo de ‘fantasmagórico’” (Otto, 2021, p. 46).

Para o autor, teria sido esse assombro o impulsionador da experiência histórico-religiosa do homem. Foi o contato com o aspecto *tremendum* que elevou a consciência humana para além das sensações físicas com a natureza, expandindo sua percepção para além de si e do mundo, revelando uma exterioridade inexplicada, porém sentida e que pode ser provocada. Essa sensação do inquietante e apavorante teria dado início a uma nova era da humanidade, dominada pelo mítico-religioso. Como consequência, derivam daí todos os deuses, demônios e seres fantásticos e fantasmagóricos oriundos da percepção mitológica¹³ da existência.

Vale destacar que para Otto (2021, p. 47)

esse assombro somente é possível para a pessoa na qual despertou uma predisposição psíquica peculiar, com certeza distinta das faculdades ‘naturais’, a qual inicialmente se manifesta apenas em espasmos e de forma bastante rudimentar, mas que também nessas condições aponta para *a função totalmente própria e nova de o espírito humano vivenciar e valorar* (Itálico nosso).

¹³ Sobre a compreensão mitológica cf. Eliade (2016) na obra *Mito e Realidade*, na qual o autor explica como a realidade se organiza a partir da visão mitológica dos povos da antiguidade. Nessa obra, o autor exemplifica, com diferentes culturas, como mitologias distintas mantêm traços comuns. Uma visão ainda mais detalhada é encontrada nas obras *Filosofia das Formas Simbólicas I* e *Mito e Linguagem*, ambas de Ernest Cassirer, nas quais o autor demonstra como a compreensão mitológica da realidade cria formas simbólicas específicas para dar sentido à existência humana.

Essa questão do despertar psíquico parece-nos um tanto controversa, posto que sugere que a relação com o sagrado parte apenas do psiquismo individual, como se o homem não soubesse diferenciar as coisas no mundo a partir de sua vivência, da sua relação íntima com tudo que para ela faz sentido. Tanto assim que o autor tenta justificar a diferença do que ele chama de “assombro peculiar” das experiências assombrosas corriqueira, mas aponta que essas apontam para àquelas. Ora, isso ocorre porque para diferenciar uma experiência da outra, o sujeito relaciona os sentidos já estabelecidos com a nova experiência vivenciada. Assim, a produção do novo sentido – o numinoso – só é possível porque já existe para o homem outros significados partilhados.

Na verdade, o assombro para com uma experiência transcendental, mesmo as não religiosas (num sentido estrito do termo), parecem ser vivenciadas como uma relação com o numinoso, como nas histórias de assombro que ainda fazem parte de pequenas cidades interioranas e carregam marcas de um sentido mitológico do mundo.

Um bom exemplo desse tipo de narrativa assombrosa é a Cumadre Fulorzinha, bem frequente no interior do nordeste, especialmente na zona da mata pernambucana. Há diversos relatos de moradores de antigos engenhos que mencionam terem presenciado uma linda mulher, de cabelos longos, que trança a crina dos cavalos durante a noite e ninguém consegue desfazer os nós da trança até que ela venha desfazê-los. As visões da figura nunca são acompanhadas de alegria, mas de um assombro que gera desconfortante “calafrio na pele”, “um tremor no corpo” e “um medo apavorante”.

À medida que o campo se industrializou, a modernização e automação ganharam espaço na agricultura, afastando o sujeito das práticas mais rudimentares de contato com a natureza, tais valorações a esse aspecto do sobrenatural foram perdendo sentido. Também o crescente êxodo rural, especialmente a partir da década de 1940, fizeram com que essas narrativas fossem se perdendo juntamente com o imaginário dos povos e, atualmente, tais sentimentos vão se tornando rarefeitos. Porém, isso não significa que não ocorram.

Contemporaneamente, o aspecto *tremendum* parece estar mais centrado nas religiões pouco institucionalizadas, mas, como demonstraremos em nossas análises, frequentemente pode ser observado em igrejas pentecostais. Porém, nesse caso, o numinoso ganha contornos bem específicos.

Por outro lado, o cinema, a literatura e as artes parecem ter absorvido com certa proeminência essa imagem do *tremendum*. Basta lembrar dos contos fantásticos cheios de seres místicos na literatura de Tolkien, dos filmes de terror e realismo fantástico, além da onda crescente de mangás e animes famosos que atualmente ganharam o mundo com bilhões de

leitores e webtelespectadores, como Jujutso Kaisem, Kimetsu No Yaba e Death Note, cheios de seres espirituais com auras poderosas que remetem a uma cultura da mitologia clássica oriental.

Dito isso, podemos concluir que o aspecto *tremendum* é um efeito decorrente de algo que reflete no sujeito a sensação de estar diante de algo absolutamente superior, totalmente incompreensível. Isso porque, segundo Otto (2021), tal efeito decorre daquilo que o autor designou como o aspecto *avassalador* ou *majestas*.

A *majestas* seria um sentimento que surgiria no homem decorrente de seu encontro com o sagrado. Nesse momento, o ser humano se perceberia diante de algo infinitamente superior, que emana um poder absoluto, hegemônico, em relação ao qual nada pode fazer a não ser submeter-se, humilhar-se e prestar-lhe reverência.

É na presença dessa supremacia sentida como algo maior, objetiva e, portanto, exterior a si, que o homem desenvolveria o sentimento de criatura o qual mencionamos anteriormente. Para Otto (2021), o termo *majestas* é provavelmente o mais adequado para se referir a essa sensação uma vez que ainda guarda em si a carga semântica de superioridade e poder. Por isso, segundo ele, é um equívoco e até uma blasfêmia utilizá-lo para se referir a pessoas. Tal “sentimento de aniquilamento, de nada ser, é uma depreciação que somente surge como correlato do objeto transcendente absolutamente superior” (Birck, 1993, p.38). É só na correlação com o Outro¹⁴ que o homem desperta o aspecto avassalador do sagrado.

Decorre disso o fato de que o *majestas* se sobressai à medida que o *tremendum* arrefece e passa a ocupar o segundo plano. Em outras palavras, após experimentar o temor arrepiante diante do poder absoluto e incompreendido, o homem reconheceria sua nulidade em relação à existência suprema do Outro, na qual sua vida passaria a desenvolver sentido, isto é, o indivíduo passaria a vivenciar sua existência nesse Outro. Por isso, os traços principais da *majestas* são uma depreciação típica de si e a correspondente “valorização do objeto transcendente da relação como sendo absolutamente superior, por sua plenitude do ser, frente ao qual o si-mesmo se sente como um nada. ‘Eu nada, Tu tudo’” (Otto, 2021, p. 53).

O outro aspecto descrito é o enérgico. Ele se revela na ira da divindade, em suas paixões absolutas, na vontade sempre demandada aos crentes. Ao experienciá-lo, o fiel é impulsionado ao zelo incondicional, empenhando-se contra todo desejo mundano numa atitude de absoluto heroísmo (Otto, 2021).

¹⁴ Usamos “Outro” com ‘O’ maiúsculo não no sentido usual da Análise do Discurso, neste capítulo o termo refere-se ao numinoso, uma força maior em relação a qual cabe reverência absoluta. É correlato ao demonstrativo D’ele usado para se referir ao deus do cristianismo.

Por fim, o aspecto *mysterium* comporta duas faces: o *tremendum* e o *fascinans*. Se o *tremendum* causa medo, temor e pavor; o *fascinans* atrai. Assim, o numinoso ao mesmo tempo que gera temor no homem também provoca a busca pela aproximação, por alçar-se ao sagrado. Evidentemente, o aspecto *fascinans* corresponde a toda face positiva do *numem*. Ocorre que há entidades que correspondem apenas ao *tremendum*, ao medonho, ao horripilante e assombroso, como os demônios e assombrações. Os deuses, por seu turno, tendem ao paradoxo do *numem*, pois são ao mesmo tempo temidos, reverenciados, mas também buscados como modelo de santidade. “Quer dizer, por um lado um elemento que ativa e fascina, e, por outro, um elemento repulsivo, o tremendo. É o duplo caráter do numinoso” (Birck, 1993, p.50).

O *mysterium* se apresenta para o sujeito, portanto, como o totalmente Outro. Na relação com essa alteridade que não se dá à razão, que o subjuga apenas pela sensação de sua presença imponente, superior e avassaladoramente hegemônica, o homem tenderia a se anular completamente, devotando sua vida ao sentimento de dependência absoluta desse Ser. Como decorrência, o numinoso não só é o pressuposto para existência do fiel, mas também da própria religião. Esta só existe na medida em que o homem necessita de uma esfera sociocultural que tenha como função racionalizar aquilo que não se submete à compreensão humana – o numinoso.

Em decorrência disso, o homem cria termos oriundos de sua vivência no mundo natural, como supra-humano ou sobrenatural, a fim de captar o sagrado. Para Otto (2021), tais termos são qualificadores negativos do numinoso em relação ao mundo natural, pois partem deste para dar conta de uma realidade percebida como diferente da natureza, mas que, não encontrando paralelo no mundo, são categorizados com base naquilo que se compreende. Sendo assim, tais conceitos apenas servem para designar aquilo que é negado como natural e existe em contraposição ao cosmo.

O numinoso é, portanto, o Outro por excelência, posto que sua diferença em relação ao eu não se dá apenas por estar fora de mim, como qualquer objeto ou sujeito, mas por existir para além de mim e de tudo que corresponde, em alguma medida, a mim: a natureza, a sociedade e toda sorte de materialidade. Além disso, tudo nele não é apenas diferente, mas superior e absoluto em relação a mim e a meu mundo. Mesmo estando numa realidade totalmente outra, perturbadora e incompreensível, o numinoso tenderia a fascinar o homem exatamente pelo caráter misterioso. Em última análise, nos termos do autor, é o caráter de *numen* quem provoca o homem a erguer templos e reunir fiéis em torno de uma crença, visto que a busca pelo sentimento de contato com o mundo espiritual só se sustenta como percurso cujo destino está sempre para ser alcançado, seja nas religiões que o fazem por meio de intermediadores carnis

(pastores, padres, bispos, sacerdote) ou espirituais (santos, orixás, espíritos etc.), seja pela via da mística, buscando uma relação direta com o transcendental.

Dito isso, percebe-se que, independentemente da forma que o homem entre em contato com o sagrado, é necessário que as experiências pelas quais ele passa não fiquem apenas no âmbito do sentir, mas precisam se constituir também no mundo dos símbolos – dos sentidos –, transformarem-se em uma referência (abstrata ou material) e passem a ser incorporadas à realidade humana, isto é, que passem a integrar o mundo da cultura.

Porém, cada campo da cultura é também um modo de organização da realidade, uma vez que seu surgimento e desenvolvimento depende da forma como o homem compreende sua vida, desde as necessidades básicas, como alimentação, até seus desejos mais abstratos, como a busca por alcançar o nirvana, por exemplo. Assim, à medida que o homem aperfeiçoa suas técnicas de trabalho e depende menos de uma força supra-humana para realizar seus desejos, mais ele, aparentemente, alimenta a cultura com meios de produção e menos com meios religiosos (este meio, inclusive, passa a se tornar uma engrenagem na forma de funcionamento do meio de produção¹⁵). Apesar disso, mesmo com o avanço tecnológico do século XX e XXI, o homem parece ainda atraído pela relação com os deuses, seja por um desejo que tenha um fim mundano, como a riqueza ou a saúde, seja por receio daquilo que a ciência ainda não deu conta de tornar totalmente compreensível, como a vida após a morte.

Diante dessa paradoxal relação entre a construção de sentido necessária ao homem e seu desejo de acessar e compreender aquilo que não se dá à razão, como o sujeito organiza sua vida a partir de sua relação com o sagrado? Eliade (2013) busca esclarecer esse problema investigando os povos das religiões primitivas, fazendo um paralelo entre o que ele categoriza como o “homo religiosos” e o “homem moderno”. As contribuições de Eliade (2013), além de esclarecer nosso questionamento neste capítulo, são a base para a compreensão sobre o que chamei de hierofania discursiva (Silva, 2016).

Excetamos, no entanto, o fato de que essa dualidade não nos parecer salutar, pois acabar por negar que o que ele chama de “homem moderno” (pós-positivista e pós-revolução industrial) não seja religioso. Sustentamos a perspectiva de que o sujeito é constituído pelas mais variadas relações que estabelece com outros sujeitos. Por isso, o surgimento e ascensão de um mundo mais racionalizado e, portanto, secularizado, não provoca um desaparecimento da relação do homem com o sagrado. A nosso ver, o homem não passa de “religioso” para

¹⁵ Weber demonstra muito bem essa relação em sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”. Em o Povo de Deus, Spyer (2021) revela como as igrejas neopentecostais se tornaram um mercado cuja mercadoria são as bençãos de Deus.

“moderno”, mas acrescenta essa nova forma de vivência a sua realidade. Tanto assim, que a vida citadina pode ter diminuído as lendas dos espíritos rurais, como a Cumadre Fulorzinha que citamos anteriormente, mas o fascínio pelo espiritual ainda sobrevive e acompanha o crescimento das igrejas pentecostais juntamente com fatores relativos à vida material como a pobreza e a riqueza assim como todo aparato tecnológico que se vislumbra nos modernos templos neopentecostais.

3.1 O sagrado para Eliade

Se Otto (2021) preocupou-se em encontrar o elemento que caracteriza o sagrado em sua peculiaridade e sua relação com a religião, diferenciando-a de outros campos da cultura, Eliade (2010) buscou compreender o sagrado em sua integridade, isto é, na relação constitutiva entre o sagrado e o profano e no modo como essa relação é simbolizada em diferentes culturas ao longo da história.

Ao estudar o comportamento do que chamou de *homo religiosos*, o historiador das religiões demonstra que para esse sujeito toda sua vida era norteadada pelo transcendental, sendo o sagrado e o profano duas modalidades de ser do homem no mundo. De acordo com Eliade (2010), a dessacralização do Cosmo é uma descoberta recente do homem moderno. Mesmo as sociedades camponesas cristãs da Europa pré-revolução industrial conservavam grande parte do modo de vida do homem da antiguidade.

É verdade que as grandes mudanças ocorridas na agricultura e na divisão de bens, em sociedades privadas, geraram diferenças significativas na vida dos povos ao longo do tempo – não se pode dizer que a vida do caçador nômade equivalia a totalidade da vida do agricultor da Idade Média. Todavia, grande parte dos rituais que envolvia a caça dos povos antigos sobreviveu no modo de vida do camponês agricultor, em alguma medida havia uma equivalência entre os sacrifícios aos deuses da caça e os rituais aos deuses da plantação ou da colheita. Em ambos os casos, havia rituais de consagração no início, durante e no fim das atividades.

Da perspectiva do historiador das religiões, para homem moderno as ações cotidianas que envolvem a alimentação, desde a colheita até a consumação à mesa, não passam de ato fisiológico, decorrem de uma necessidade biológica de sobrevivência do animal humano. Nada de correlato ocorria ao *homo religiosos*. Para a consciência do homem primitivo, segundo Eliade (2010), a natureza, a alimentação, os utensílios e o trabalho (seja colheita ou caça) eram

ou poderiam se tornar um sacramento. Tudo nele devia corresponder a uma comunhão com o sagrado.

Buscando demonstrar a diferença entre os modos de vida do homem moderno e do homem religioso, Eliade (2010) descreve a forma como ambos concebem a natureza, o espaço e o tempo.

No que concerne à natureza, já vimos, de acordo com a compreensão do autor, que o homem moderno a compreende apenas como mais um material biológico. Mas para o homem religioso, a natureza está impregnada de aspectos divinos. Ela é, em si, uma sacralidade cósmica. Uma vez criado pelos deuses, o mundo revela-se como imagem imperfeita das divindades. Por outro lado, é por meio da natureza que é possível se alçar ao *ganz andere*, estar mais próximo do transcendente. Por isso, o céu, a terra e a água são, comumente, mencionados como sacralidades cósmicas em diferentes religiões.

O céu é o exemplo mais evidente do simbolismo dos deuses. Em si, o céu é representado como aquilo que transcende, que aponta para o elevado, para o majestoso, a primeira noção de infinitude, de eternidade e grandeza. Não é por acaso que divindades de diferentes culturas ou têm seu nome com atributo celeste ou têm sua morada no céu, como “A divindade suprema dos maori chama-se Iho; *iho* tem o sentido de ‘elevado’, ‘acima’; Uwaluwu, o Deus supremo dos negros *akposo*, significa ‘o que está no alto, as regiões superiores’” (Eliade, 2010, p.101-102). Acima também estavam os deuses gregos do Olimpo, e acima de todos estava Zeus. A oração suprema dos cristãos se inicia com “Pai nosso que estais no céu”.

Do mesmo modo, os grandes templos comportam uma abóboda na parte mais elevada, simbolizando o arco celeste, sendo o ponto mais próximo do céu e, portanto, morada de seus deuses. Em todas as mitologias da criação, os deuses superiores se retiram para o céu após o término de seu trabalho de criação, afastando-se das criaturas e recolhendo-se a sua morada inalcançada e longe da profanação.

Pode-se dizer que por sua característica de grandeza e infinitude, o céu apresenta-se para o homem como uma fração física da *majestas*, revelando, assim, a condição do sujeito em relação ao cosmo. Sobre essa compreensão do homem perante a extensão celestial, Eliade (2010, p. 101) esclarece que

Não se trata de uma operação lógica, racional. A categoria transcendental da “altura”, do supraterrrestre, do infinito revela-se ao homem como um todo, tanto a sua inteligência quanto a sua alma. É uma tomada de consciência total: em face do Céu, o homem descobre ao mesmo tempo a incomensurabilidade divina e sua própria situação no Cosmo. O Céu revela, *por seu próprio modo*

de ser, a transcendência, a força, a eternidade. Ele existe de uma maneira absoluta, pois é elevado, infinito, eterno e poderoso (Itálicos do autor).

Por essa compreensão, vê-se, portanto, que o céu, enquanto parte do cosmo, sempre pode revelar algo de sagrado, uma vez que ele é parte da obra exemplar dos deuses. Na cosmovisão judaica, essa percepção celeste é evidenciada, por exemplo, nas palavras de Davi: “Os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de sua mão” (SL, 19. 2).

Além do céu, também a terra e a água aparecem como elementos da natureza integrados à sacralidade cósmica em diferentes culturas. Os antigos mongóis acreditavam que, pelo fato de a terra alimentar seu povo com a vegetação, carne animal e lhes propiciar moradia, o retorno à mãe-terra deveria ser uma forma de retribuição e, por isso, depositavam seus mortos no campo para serem comidos pelos animais e para fertilizar as plantas.

O profeta indiano Smohalla, segundo Eliade (2010), se recusa a lavrar a terra porque não queria mutilar sua mãe. Cultivar a terra seria o mesmo que cometer um grave pecado com a mãe de seu povo, a tribo Unatilla. O autor também conta que muitos mitos dos povos nativo-americanos descreviam o nascimento dos primeiros homens como sendo no centro da terra. Esses primeiros seres teriam se originado no ventre da terra-mãe, que os conservou ainda na forma imperfeita e embrionária segundo o desejo dos deuses até que se tornassem perfeitos e capazes de desfrutar toda a obra da superfície que o criador teria construído para eles. Esse mito não é tão distante da cosmovisão judaico-cristã, segundo a qual Deus criou o homem da terra:

Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente. *Iahweh* Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. *Iahweh* Deus fez crescer do solo toda espécie de árvore formosa de ver e boa de comer [...] (Gn, 2. 7-9).

Essa relação entre o homem e a terra, segundo a compreensão do autor, encontra resquícios mesmo no comportamento aparentemente não religiosa, como na sensação de pertencimento a um lugar. É muito comum após longa viagem ou após uma temporada longe do lugar de origem sentir saudade da terra natal, de retornar ao lar. Eliade (2010, p. 118) chama esse sentimento de “experiência religiosa da autoctonia: as pessoas sentem-se *gente do lugar*”. Esta é uma experiência que ultrapassa os laços familiares, pois sentir-se integrado a um todo maior faz parte do sentimento da relação com a estrutura cosmológica presente desde as primeiras civilizações.

Para os povos antigos, “*a geração e o parto são versões microcósmicas de um ato exemplar realizado pela terra*; a mãe humana não faz nada mais do que imitar e repetir este ato primordial da aparição da vida no seio da terra” (Eliade, 2010, p. 119. Itálico do autor). Em

todas essas crenças vemos a ideia de fertilidade, fecundidade e riqueza. A criação, a reprodução, a alimentação e tudo o que diz respeito à vida humana biológica faziam parte de uma estrutura cósmica arquitetada como obra suprema de um criador. Nos termos de Eliade (2010), seria o mistério da criação se revelando ao homem como reflexo da realidade por excelência.

Se, no entanto, buscássemos um elemento natural que ainda faz parte do ritual das grandes religiões históricas, esse elemento certamente seria a água. Seu simbolismo está presente desde os mitos antigos até as práticas batismais dos templos contemporâneos. As águas cumprem uma função simbólica de purificação e regeneração. Elas são amorfas por natureza e sua principal capacidade é a dissolução, desintegração de todas as formas.

Não é difícil encontrar o simbolismo aquático nas grandes religiões históricas. É nas águas do Rio Ganges que os hindus indianos lavam suas impurezas espirituais, assim como depositam as cinzas de seus mortos para que possam concluir o ciclo da reencarnação contínua até a iluminação final e purificação da alma, a Sansara. O mito de Atlantis, descrito em *Timeu* e *Crítias*, de Platão, também é revelador dessa função simbólica. O maravilhoso reino do povo herdeiro do deus do mar, Poseidon, teria sido uma grande ilha localizada próxima às colunas de Hércules, o que hoje seria o Estreito de Gibraltar. Era uma terra de povo pacífico, rica e harmoniosa, porém gozando de grande poderio bélico e de muito conhecimento. A ambição de seu povo os levou a violentas guerras e à destruição de outros povos provocando, assim, o afastamento dos deuses. Como nos conta Platão, revoltado com a degeneração daquele reino, os deuses provocaram grandes catástrofes naturais, sendo a mais impactante o grande tsunami que submergiu toda a ilha junto com seus cidadãos. A imersão da ilha tem a função de dissolução dos males e de abolição dos pecados.

Esse mito tem similaridades com o dilúvio babilônico do Épico de Atrahasis e sua variante judaico-cristã, o dilúvio bíblico. Ambos simbolizam a limpeza das impurezas do pecado humano. O deus da cultura judaico-cristã, assim como os de outras culturas, estava desgostoso da humanidade e decidiu exterminá-la da face da terra. Diferentemente do mito grego, os mitos diluvianos não apenas dissolvem, desintegram, mas também regeneram, garantem uma nova vida, uma renovação, uma possibilidade de purificação. Do dilúvio sempre é salvo um homem sábio e sua família, que herdaram a terra e são responsáveis por gerar um novo povo, mais puro e separado daqueles que submergiram.

O processo de imersão nas águas

repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das águas implica tanto a morte como o renascimento. O contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é sempre seguida de um “novo

nascimento”; por outro lado, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida (Eliade, 2010, p. 110).

Eliade (2010, p. 112) acrescenta que o ritual batismal e o dilúvio são equivalentes dentro da estrutura cosmogônica das águas. Também no batismo o homem que imerge morre para dar vida a um novo homem, que emerge purificado. A imersão é como um sepulcro que degrada, enterrado, o corpo pecaminoso. O ritual do batismo, portanto, repete o dilúvio. Citando Justino, o historiador das religiões dirá que Cristo seria o equivalente ao novo Noé, que “saiu vitorioso das Águas e tornou-se o chefe de uma nova raça”. Esse conjunto de simbolismos da natureza nos parece suficiente para indicar as similaridades e especificidades em diferentes culturas. Resta-nos as noções de espaço e tempo sagrados.

Nesse sentido, o que caracteriza o espaço sagrado é a heterogeneidade. Viver no mundo sacralizado significa, antes de tudo, movimentar-se entre dois planos que implicam uma ideia de continuidade. Em outras palavras, segundo Eliade (2010), o homem que crer numa realidade espiritual busca entrar em comunhão com o sagrado, mas isso não pode ocorrer de qualquer forma nem em qualquer lugar: é necessário que haja uma rotura entre os espaços profano e sagrado de forma que o sujeito possa acessar o transcendente.

Portanto, esse sujeito vive em um mundo necessariamente heterogêneo, em que uma porção espacial se difere qualitativamente da outra. Um bom exemplo disso seria o templo. Nos termos de Eliade (2010), retirado o aspecto sacro, um templo é o espaço onde os fiéis congregam, construído do mesmo material que uma edificação qualquer. Por sua vez, na perspectiva do autor, para o fiel, o templo é um lugar sacralizado, o material de que é construído não tem relevância¹⁶, pois a igreja, diferente de qualquer edifício da mesma rua onde ela se localiza, é um espaço através do qual se pode chegar mais perto de Deus ou dos deuses. Portanto, o templo é uma quebra, uma rotura no espaço – qualitativamente difere do resto do mundo –, que propicia a passagem do profano para o sagrado. Sua porta seria um limiar que promove a continuidade entre uma realidade e outra.

A rotura provocada pelo espaço sagrado revela a não-homogeneidade do mundo, sendo que a porção sagrada revela a realidade por excelência, a única que realmente existe, enquanto

¹⁶ Recentemente, O líder da Igreja Universal do Reino de Deus subverteu essa perspectiva, afirmando que as pedras de sua igreja (chamada de Templo de Salomão) tinham grande relevância espiritual pelo fato de terem sido exportadas de Israel, país do tempo original do Rei Salomão ([Universal deposita imposto de pedras do Templo de Salomão \(uol.com.br\)](http://www.uol.com.br)). Isso significa que a sacralização de um templo depende mais de uma questão ideológica do que de uma sacralidade cósmica, uma vez que o ato do líder religioso da universal sugere que o templo deve ser visto como um espaço diferente dos demais ao seu redor por uma questão cultural e histórica. Assim sendo, o próprio material do templo é sacralizado mais por um caráter simbólico e axiológico do que pela intervenção divina. Trataremos mais sobre esse aspecto no capítulo 4, onde trataremos do o sagrado como signo ideológico.

todo o resto é disforme e caótico. Por esse motivo, a instituição de um local sagrado promove também uma orientação do homem no mundo.

Essa porção diferenciada de espaço se torna, para aquele que crer, o centro do mundo, de onde advém toda sua orientação na realidade. “É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela quem descobre o ponto fixo” (Eliade, 2010, p. 26), e, portanto, o lugar de onde tudo se origina. Em função disso, o crente busca sempre se estabelecer no “‘Centro do Mundo’. *Para viver no mundo é preciso fundá-lo* – e nenhum mundo pode nascer do caos da homogeneidade e da relatividade do espaço profano” (Eliade, idem, ibidem, itálico do autor).

Para exemplificar melhor esse fato, Eliade (2010) relata o caso dos achilpa, tribo australiana Arunta, nômades cuja economia ainda estava no estágio da colheita e da caça miúda. Segundo a tradição, esses povos adoravam o deus Numbakula, que criou, ainda nos tempos míticos, seus antepassados e cosmizou seu futuro território. Realizada sua obra, usou um tronco da árvore da goma e criou o poste sagrado (*Kauwa-auwa*), ungiu com sangue e subiu por ele até os céus. O poste tornou-se o eixo do mundo para aquela tribo e em volta dele o território foi habitado.

Como nômades que eram, ao se deslocarem de uma região para outra, os achilpa levavam consigo o poste, guiando-se de acordo com a inclinação do objeto. Ao se fixarem temporariamente num lugar, eles fincavam o tronco no chão e estabeleciam ali sua morada. Todo seu deslocamento no espaço, seu trabalho, caça e agricultura eram realizados ali ou a partir dali. No entanto, Eliade (2010, p. 36) nos conta que em um determinado momento o poste se quebra, o que representou para aquela tribo “o fim do mundo”. A angústia os abateu de tal forma que ficaram a vagar por um tempo até se sentarem em algum lugar, inertes, deixando-se morrer. Sem orientação, sem uma realidade a qual se fixarem, os achilpa se desconectaram do mundo, de seu mundo sagrado, e perderam o sentido da vida. Sem um centro, um eixo fixo, nem os nômades religiosos puderam se orientar.

Na cultura judaico-cristã, podemos remontar ao caso de Jacó, que dormia sobre uma pedra quando sonhou com uma escada que se posicionava dali para o Céu e anjos subiam e desciam por ela. Nesse momento, Deus falara com ele dizendo que o daria aquela terra. Quando acordou, ainda de madrugada, tomado de temor, levantou a pedra, ungiu-a com óleo e disse que Iahweh estava naquele lugar, dando o nome ao local de *Bet-‘El*, pois ali era “a casa de Deus e a porta do Céu” (Gn, 28:12-17).

Nota-se que em ambos os casos, os alchipas e Jacó, a narrativa enfatiza que a divindade santificou o lugar, não é uma criação humana, o homem apenas ratifica o ato. Caso semelhante

ocorre até os dias atuais, inclusive nas narrativas da Assembleia de Deus. Nos discursos dessa instituição, mesmo em depoimentos, buscam dar ênfase a ideia de que a divindade interveio na criação de templos ou na vida dos fiéis.

Contam os líderes assembleianos que após conseguir um terreno para construir seu templo, os fiéis devem levantar uma “pedra fundamental” – ato que remonta ao caso de Jacó. Em torno dessa pedra, há sempre uma narrativa sobre um ato divino naquele terreno. É o caso, por exemplo, do templo central do Recife. Freitas (2020) relata que em 1968 seria realizado o lançamento da pedra fundamental do futuro templo central, no terreno da Avenida Cruz Cabugá, onde está localizada a igreja até hoje. Mas o Governo do Estado de Pernambuco publicou um decreto¹⁷ que declarava o terreno de utilidade pública, com a finalidade de construir uma escola.

O pastor presidente da época, José Amaro, em contrapartida, teria convocado os fiéis para orarem a Deus contra o decreto. Segundo o relato, durante um círculo de oração “Deus falou ao pastor por meio de uma profecia, dizendo que a mesma mão que assinou a desapropriação assinaria a revogação” (Freitas, 2020, p. 113). Tempos depois, um novo decreto¹⁸ foi editado revogando o anterior e devolvendo o terreno para a Assembleia de Deus e o caso foi interpretado pelos fiéis como interferência divina. Vê-se, portanto, que desde sua origem o espaço sacralizado se distingue dos demais, pois não é sua natureza material que importa, mas, segundo Eliade (2010), a singularidade numinosa que ele comporta para os fiéis.

Nesses termos, o espaço sacralizado não funcionaria apenas como uma forma geográfica, mas comportaria dimensões essenciais, qualitativamente diferentes daquelas do mundo profano, pois estaria associado ao transcendental e poria o homem mais perto do sagrado.

No interior desse espaço ainda há porções especiais, um limiar elevado, cujo acesso é dado àqueles portadores de missões divinas. É o caso do Santuário, no Velho Testamento, ou dos púlpitos dos templos contemporâneos. Dentro das igrejas, em sua maioria, o púlpito é um espaço diferenciado, com uma elevação acima das demais, e nele são realizadas as pregações. Quem tem acesso a ele são os pastores e líderes evangélicos que, segundo a crença, são escolhidos por Deus para transmitir sua Palavra. Assim compreendido, este pequeno espaço no interior do templo simboliza o limiar pelo qual o homem tem acesso, ainda mais imediato, à divindade, de tal forma que é por lá que a Palavra divina seria recebida e repassada aos fiéis.

¹⁷ Conferir Decreto Estadual nº 1484 de 26 de janeiro de 1968, em Freitas (2020, p. 113).

¹⁸ Conferir Decreto Estadual nº 1541 de 11 de julho de 1968, em Freitas (2020, p. 114).

Esse conjunto de exemplos ilustra, na perspectiva abordada, a diferença entre o espaço sagrado e o espaço profano. Poderíamos acrescentar muitos outros, mas não passariam de variações que expressam um mesmo simbolismo. Em resumo, podemos dizer que, na perspectiva de Eliade, o espaço sagrado 1. possui roturas que determinam uma heterogeneidade, distinguindo o sagrado do profano; 2. essa rotura simboliza uma abertura para o sagrado, pela qual se tem contato com o divino; 3. a comunicação com o transcendental se faz por meio de um eixo primordial (*axis mundi*), o centro do mundo, que pode ser simbolicamente representado por um poste, uma pedra, uma escada, uma igreja ou um púlpito etc. Em outras palavras, 4. todo material simbólico que manifesta o espaço sagrado é sempre algo profano (natural, material); 5. o espaço sagrado é o eixo central através do qual o fiel orienta sua vida no mundo.

Eliade (2010, p. 59) conclui que

a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, *o real se revela*, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro” no “Caos”, produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser para outro.

Vemos nessa interpretação de Eliade uma perspectiva que parte do modo de vida das comunidades religiosas. O autor generaliza a noção de espaço sagrado observando os relatos e as atitudes dos fiéis. Isso faz parecer que o espaço sagrado é, de fato, um ponto fixo, encontrado pelo homem que, a partir desse encontro, entende aquele lugar como um ponto de acesso ao sagrado. Porém, essa percepção deixa de fora a construção discursiva sobre tal espaço. Mesmo no caso dos achilpas o poste não passa de um signo que tem um sentido sagrado baseado em uma longa narrativa construída e reiterada durante a história daquele povo. Além disso, o próprio ato de fincar o poste sacraliza o espaço em que estão. O poste tem uma função discursiva, posto que em torno deste objeto há um mito fundador. Em torno dele, também são realizados um conjunto de rituais e são estes eventos que sacralizam o espaço.

Algo parecido ocorre com os cristãos contemporâneos, especialmente com os pentecostais. Embora construam templo em torno de uma pedra fundamental, qualquer lugar pode ser um espaço sagrado. Um ginásio de esporte ou uma simples garagem pode se tornar um espaço sagrado, ao ser um lugar onde acontece um culto. E um templo pode ser simplesmente um espaço físico confortável para uma reunião de uma associação comunitária sem relação com o sagrado.

No cristianismo, até em diálogo polêmico com o judaísmo, o templo físico tem outra conotação. Paulo vai colocar o corpo como Templo. Entender o templo como lugar

diferenciado, sagrado, lugar da morada de Deus, é mais uma posição axiológica da religião de religiões como o judaísmo, por exemplo. No pentecostalismo de pequenas cidades interioranas é comum os cultos festivos acontecerem em ginásios de esporte, pois os templos são pequenos e não comportam grandes quantidades de fiéis. Nesse caso, o espaço em que acontece o culto é sacralizado. Sendo assim, o que torna um lugar sagrado é o acontecimento religioso e não a manifestação espontânea de uma entidade transcendental. Em outras palavras, é o acontecimento religioso do culto que constrói o sagrado, que sacraliza espaço.

Assim como o espaço, segundo Eliade, o tempo sagrado também não é homogêneo. Há uma quebra necessária em sua estrutura que torna o movimento temporal inteiramente reversível, não-linear.

Para Eliade (2010) as religiões antigas necessitavam integrar sua vida a um tempo primordial, não marcado historicamente, o tempo das origens, quando os deuses criaram o cosmos e, portanto, possibilitaram a existência de toda a vida.

A principal forma de reversão do tempo primordial é a festa. “Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico” (Eliade, 2010, p. 63). A festa religiosa, portanto, representa a saída do tempo ordinário e a imersão no tempo das origens, no *in illo tempore*, como um retorno, por um dado momento, às origens da própria criação divina. Por esse motivo, tais festas não se realizam de qualquer forma, como um aniversário ou a comemoração de uma conquista qualquer, mas por meio de rituais precisos e, por vezes, pela enunciação de certos dizeres. Eliade (2010) cita, como exemplo, a cerimônia *akîtu*, dos babilônicos, que se dava na passagem de um ano a outro e repetia, por meio da recitação do poema *Enuma elisb*, o mito da criação. A recitação do poema presentifica a narrativa mítica do combate entre o deus Marduk e o monstro marinho Tiamat. Segundo a crença, após vencer seu inimigo, Marduk cria o cosmos com os retalhos do monstro e o homem com o sangue do demônio Kingu, aliado de Tiamat.

Por essa compreensão, o tempo religioso seria um tempo circular, e, por isso, estaria sempre participando de um eterno retorno. É um tempo mítico tornado presente em rituais festivos. Por participar dessa vivência, o homem se recusa a participar apenas do tempo histórico.

O historiador das religiões faz uma distinção entre o *homo religiosos* e o que ele chama de homem moderno. Segundo ele, o homem moderno (sujeito que surge após a revolução industrial até nossos dias) tem o tempo histórico como nada menos que sua vida. Mesmo as narrativas de um tempo passado, que contêm seus ancestrais, a evolução de sua família e seu

desenvolvimento pessoal, não passam de um intervalo linear que caminha em direção a sua morte. Nascimento e morte constituem a realidade total de sua vida.

Segundo Eliade (2016, p. 17), tanto o homem moderno quanto o *homo religiosos* reconhecem que a sua existência decorre de atividades passadas, realizadas por outrem. Para aquele, porém, foram eventos históricos que desencadearam uma série de outros eventos até constituir a sociedade contemporânea (o desenvolvimento da agricultura, a criação das cidades e metrópoles, a Revolução Francesa, o surgimento da ciência moderna, a Revolução Industrial, o surgimento das novas tecnologias etc.); já para este, o passado está repleto de sacralidade e os eventos se passam num tempo mítico e constituem também uma história, porém sacralizada, da qual sua vida é parte. Além disso, para o homem moderno a História não representa algo que ele tenha obrigação de saber ou reconhecer, basta seguir o fluxo do tempo. Para Eliade (2010), encontramos aí duas modalidades de viver no cosmos, e sendo que o homem moderno substituiu o *homo religiosos*.

Ora, se temos aí dois modos de vida do homem, temos também duas visões de mundo que perpassam os sujeitos. Após a Revolução Industrial e o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, o processo de dessacralização do mundo avançou de forma acelerada. Mas isso não apagou o modo de vida religioso, apenas acrescentou uma nova perspectiva da realidade. Podemos dizer que surge uma nova forma de ser do homem, cuja influência sobre a sociedade relegou a dependência aos deuses, em alguns casos, para segundo plano.

Embora Weber (2011, p. 35) defenda a ideia de que a crescente intelectualização e racionalização da sociedade fez com que o homem pudesse provar que não existe interferência sobrenatural sobre o curso da vida, as consequências socioeconômicas danosas da modernidade vêm intensificando uma nova onda de ressacralização do mundo. Aliás, dificilmente, olhando para realidade material do homem, constatamos um arrefecimento da religiosidade, mas novas formas de cultuar, de ritualizar e animar (ou avivar) o sobrenatural.

Não vemos atualmente uma diminuição de religiosidade humana em favor de uma crescente racionalização, nem uma oposição entre um sujeito religioso ideal e um sujeito moderno ideal, mas o mesmo sujeito ocupando diferentes posições axiológicas no mundo, a depender do acontecimento do qual participa e do campo de atividade humana em que ele atua.

Por esse motivo, a oposição eliadiana entre o *homo religiosus* e o homem moderno não se justifica. O que existe são sujeitos produzindo sentido sócio-historicamente. Assim, a cada momento histórico, os valores dominantes de um dado tempo perpassarão mais ou menos todos os campos de atividade humana. Mesmo nesses momentos, há quebras na linearidade axiológicas e o homem se comporta de forma avessa às tendências dominantes.

Em Bakhtin (2010), quando o autor reflete sobre a cultura popular na Idade Média, vemos que, nesse período, mesmo dominado por uma cosmovisão religiosa do mundo, o sujeito inventava festas carnavalescas e vivia, mesmo que por um curto período de tempo, uma vida totalmente profana. Novos sentidos eram produzidos durante o período festivo, pois o homem é heterogêneo quanto ao seu viver, posto que sua vida é uma realidade impregnada de sentido.

Na modernidade, o desenvolvimento de novas forma de vida apenas ampliou as possibilidades de constituição dos sujeitos. A vida predominantemente religiosa passa agora a conviver com esferas técnico-burocratas, a liberalidade legal, a cientificidade crescente, a industrialização globalizante, o crescimento expansivo da indústria do entretenimento, a pluralidade religiosa etc. Os papéis sociais se multiplicaram e o homem pode ocupar várias posições sociais em diferentes campos de atuação: professor, pai, estudante, comediante, pastor... um só indivíduo pode trafegar por essas áreas em um só dia.

A cada campo de atividade, uma nova produção de sentido, logo um novo sujeito. Tem-se uma heterogeneidade constitutiva do sujeito a partir dos sentidos que ele produz em cada campo de atividade que participa. Assim, um mesmo indivíduo não deixa de ser religioso porque saiu do templo à noite e pela manhã foi realizar uma pesquisa acadêmica na universidade em que trabalha. Para usar uma expressão bakhtiniana: ele apenas vestiu a máscara que o campo de atividade o demandou.

Além disso, a relação do homem com o sagrado não segue uma evolução numa ordem progressiva. Na verdade, existem muitas temporalidades convivendo simultaneamente. Uma comunidade originária, como os povos indígenas brasileiros, pode ainda viver sem cidades, sem revolução industrial, sem ciência e sacralizar todos os elementos da natureza. Ela é moderna ou primitiva? Por constantemente combaterem espíritos por toda a parte e evocar “o poder” de Deus, Jesus e Espírito Santo não devemos classificar os pentecostais como homem moderno? Essa distinção nos parece falha, por isso não a adotamos.

Feita a crítica, passemos a tratar do que é mais fundamental para nós em Eliade, a noção de hierofania. Doravante, em consonância com nosso ponto de vista, ao invés de *homo religiosus* e homem moderno, usaremos apenas o termo sujeito.

Feita a ressalva, vale lembrar que, segundo Eliade, o sujeito só tem acesso ao sagrado porque este se manifesta. A essa manifestação do sagrado, Eliade (2010) convencionou chamar de *Hierofania*. Termo cômodo, segundo o próprio autor, uma vez que, em sua etimologia, significa literalmente *hieros* (ἱερός) = sagrado e *faneia* (φαίνειν) = manifesto.

Segundo o historiador das religiões, é possível contar a história das religiões apenas apelando para as diferentes hierofanias narradas ao longo do tempo em diferentes culturas. Até

aqui, trouxe exemplos os mais diversos desse fenômeno, como o sonho de Jacó e o poste dos achilpa. No livro de Êxodo, por exemplo, conta-se que ao subir ao monte para orar a Deus, Moisés viu uma sarça seca que queimava e do interior do fogo saía uma voz, a voz de Deus, que falara com Moisés. Quanto mais a sarça ardia, mais verde ela ficava. Essa narrativa bíblica evidencia como a hierofania transforma um evento qualquer em sacralidade. É o caso também do relato sobre a pedra fundamental do Templo Central da Assembleia de Deus Pernambuco, em Recife, que mencionamos anteriormente.

Por outro lado, Eliade (2010, p. 31) aponta que quando o sagrado não se revela, “o homem provoca-o, pratica, por exemplo, uma espécie de *evocatio*”, porque são as hierofanias que anulam a homogeneidade do espaço e do tempo (o caos), revelando ao sujeito algo diferente do natural, algo numinoso e, portanto, dando a ele uma orientação possível no mundo.

Há um paradoxo importante nesses eventos hierofânicos, pois a manifestação do sagrado só se realiza em algo profano (na sarça, na vara, no poste, nas águas, na pedra). O autor conceitua essa relação paradoxal de “dialética do sagrado” (Eliade, 1989, p. 10). Tudo que é humano ou natural é passível de manifestar o sagrado, desde um espaço elevado no templo até a própria voz humana.

Para nós, o conceito de hierofania é fundamental e dele provém o que chamamos de hierofania discursiva, sobre a qual falamos na introdução dessa tese, no tópico sobre o objeto de estudo. Basta, nesse momento, afirmarmos que *a pregação religiosa pentecostal é um gênero discursivo privilegiado para se construir uma manifestação do sagrado e que tal recurso discursivo provoca um sentido de sacralização no enunciado do próprio pregador. Ao construir efeitos hierofânicos, a pregação cria uma rotura no interior do enunciado e, portanto, do discurso, possibilitando sentidos de experiência da manifestação do sagrado.*

Enfim, sagrado, nesses termos, é entendido como aquilo que é manifestado, como o Totalmente Outro, o diferente por excelência. Para Eliade (1989), o homem atribui características a algo no mundo que ele compreende como sagrado a partir de uma experiência nova.

A experiência do sagrado, portanto, seria o contato do sujeito com aquilo que ele ainda não compreende, porque não faz parte de sua vivência e não se revela em toda plenitude, logo o sagrado é compreendido como algo diferente de toda experiência natural possível.

O que foge a capacidade compreensiva humana se projeta como transcendental. Assim, como podemos depreender das leituras que fizemos acima, o sagrado não se reduz apenas aos deuses, demônios e espíritos de toda a sorte, mas tudo que se apresenta como plasmado com capacidades e/ou qualidades que não condizem com o habitual do homem ou da natureza.

Vejamos novamente o exemplo da pedra fundamental do templo central das Assembleias de Deus em Pernambuco. Aquela pedra é sagrada porque, para o fiel, a despeito de todo poder político, legal e econômico, ela faz parte de um terreno que fora “prometido por Deus”. A devolução do terreno é a prova, segundo os fiéis, de que aquele lugar é santo. Ele é sagrado por ser produto de uma profecia, isto é, a pedra fundamental representa a confirmação da promessa divina para aqueles que creem no relato das lideranças. Assim como a pedra, a própria profecia é sagrada porque tem a qualidade transumana de prever como certo um futuro incerto.

Assim, o ato profético, que é um enunciado, se diferencia de qualquer outro enunciado pela sua qualidade transcendente. Ele se apresenta como algo que é impossível pelos atributos naturais. Assim também o foi o sonho de Jacó e o baobá dos achilpas.

E nesse ponto percebemos que cada um desses eventos só faz sentido para a comunidade que crê na experiência ou no relato da experiência. Em outras palavras, o sagrado é um produto da interpretação humana. Logo, qualquer experiência transumana pode ser interpretada como sagrada, não apenas a religiosa-institucional. Para ser sagrada deve ser diferente, incompreendida, mas aceita como uma existência real e transcendental.

Pensamos, nesse sentido, e complementarmente, que o sagrado é um produto do sentido construído no processo dialético-dialógico de correlação entre o sentido usual cotidiano e o sentido extraordinário produzido pela atualização das diferentes experiências humanas. Dilético porque ele se manifesta no profano, conforme Elaide (2010), e dialógico porque seu sentido se constitui só em relação a outros sentidos.

Em sua obra “Origens”, Eliade (1989, p. 10) conceitua o sagrado como “um elemento da estrutura da consciência”. Assim, o autor não compreende o sagrado como um momento da história da consciência humana, posto que, como Otto, ele entende o sagrado como um *a priori*. O sagrado, portanto, seria o elemento da consciência que possibilitaria ao homem dar sentido ao mundo. Nas palavras do autor, “um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no ‘caos’ – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar de manifestação do sagrado” (Ide, *ibidem*). O homem, portanto, nos termos do referido autor, só encontra sentido ao imitar os modelos que a ele se revelam pelos seres sobrenaturais.

Ora, Eliade (1989) parece ignorar que antes de ter uma experiência do sagrado (entrar em contato com uma hierofania) o sujeito já tem todo um desenvolvimento familiar, educacional, político (em sentido amplo), higiênico e econômico que organiza e regula sua vida. Antes de qualquer experiência que possa ser considerada sagrada, uma criança passa por todo um desenvolvimento cultural e social. Ela só terá maturidade para reconhecer algo como

sagrado quando tal realidade fizer parte de sua rede de significados. E o que é a realidade para o ser humano senão os sentidos produzidos em sua consciência a partir das experiências vivenciadas?

Além disso, como já advertia Petazzoni (2016, p. 255-256)

entendendo o fenômeno religioso como “aparição” ou “revelação do sagrado” e como experiência do sagrado, a fenomenologia deliberadamente ignora o outro modo de pensar e perceber pelo qual cada *phainómenon* é um *genómenon*, cada aparição pressupõe uma formação e cada evento, tem por traz de si, um processo de desenvolvimento.

Por seu turno, a consciência não produz sentido sem uma forma material constituída de valores. Dentre todas as formas de representação *sígnicas* produzidas pelo homem, a palavra, provavelmente, é a mais elementar. Como nos esclarece Volóchinov (2019), mesmo se abstrairmos todo discurso externo – tudo que é pronunciado fora de nós – ainda restará o discurso interior, que se configura como o conjunto de palavras e discurso que constrói a nossa consciência sobre o mundo. Assim, cada experiência necessita ser interpretada pelo sujeito para que faça sentido.

Ora, nesses termos, o homem, que é um ser socialmente organizado e historicamente situado, prescinde de uma experiência do sagrado para produzir sentido e organizar o “caos” do mundo. Possivelmente, a experiência hierofânica, seja de que ordem for, pode provocar no sujeito um contraste de sentidos. Isto é, comparando tal experiência com a ordem que até então dominara sua vida, o homem passa a atribuir novos sentidos, correlatos ao que culturalmente coincide com o sagrado: o Outro, o diferente de toda a ordem natural.

Não há consciência sem signos, dirá Volóchinov (2019). O signo, portanto, é o elo entre a consciência e o mundo, é a mediação entre o homem e a realidade. Portanto, o homem não imita a lógica dos modelos divinos, mas a lógica das simbologias desenvolvidas ao longo da história da cultura religiosa da humanidade. Dito de outra forma, toda cosmologia é um diálogo com outra cosmologia e com outras formas de existência na vida. O sagrado só pode ter o sentido e o valor que tem quando esse sentido e esse valor são postos em contraposição a outros valores e sentidos. Em última instância, o sagrado é um encontro entre sentidos valorados.

Assim, podemos concluir que uma hierofania é uma experiência do sagrado geradora de significado. Todavia, esse significado só adquire sentido para a consciência quando correlacionado a outros significados já adquiridos pelo homem. É necessário que o sujeito tenha ciência do que é a ordem social, cultural e natural para que atribua a uma dada experiência um sentido outro, completamente diferente. É o diálogo entre os sentidos com valores puramente

humanos e os sentidos que diferem radicalmente do natural e cotidiano que possibilitam ao homem atribuir um valor transcendental a dada experiência e a reconheça como uma hierofania.

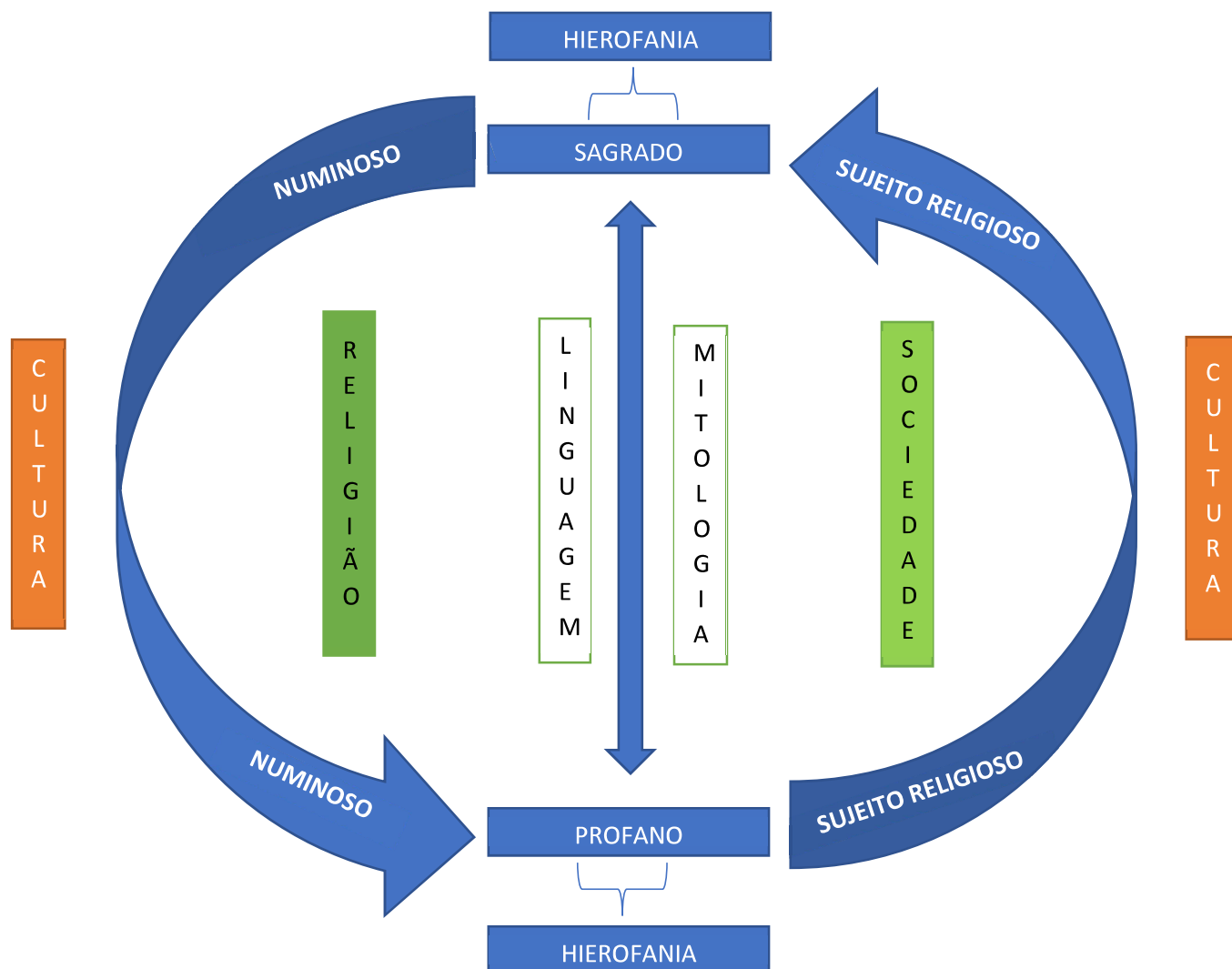
Vale salientar que a hierofania é a experiência com a manifestação do Totalmente Outro, com o radicalmente diferente. A experiência pode ser discursivizada (como no caso dos mitos, dos livros sagrados ou das lendas sobre assombrações) ou não. Quando não entra na corrente da comunicação discursiva, o diferente se perde juntamente com o momento vivenciado. Se não entra na ordem socialmente compartilhada, a experiência individual não passa de potencial significativo e não se desenvolve no espaço e no tempo.

Se há um campo de atividade humana que busca circunscrever a experiência do sagrado sob seus desígnios, este é o campo religioso. É evidente que o sagrado não se restringe ao domínio da religião, a literatura e as artes em geral também representam essa diferença radical em relação a experiência puramente natural. Mas a religião toma o sagrado como núcleo de produção de sentido. Retirado o elemento sagrado das teogonias, das cosmogonias e hagiografia, resta apenas literatura histórica ou ficcional.

Resta, agora, fazer uma síntese do que discutimos até aqui, a fim tornar nosso raciocínio mais claro e delinear melhor a orientação de nossa perspectiva. Em função disso, segue, abaixo, um sistema de manifestação do sagrado, segundo a orientação da discussão até o momento¹⁹:

¹⁹ Esse sistema encontra seus limites no âmbito dessa tese. Não é nossa pretensão (nem temos competência para) instituir um sistema geral para a compreensão da manifestação do sagrado.

Figura 1: Sistema de manifestação do sagrado



Fonte: Arquivo pessoal

Nesse sistema, tanto a religião quanto a sociedade são entendidos como produtos da cultura. Sendo que a religião só é possível em uma dada sociedade. Por seu turno, toda religião se difere de outras lógicas sociais por conter em si uma dimensão sagrada, que se justifica por revelar algo de numinoso (hierofania) ao sujeito. Esta revelação tende a suscitar no homem um sentimento de criatura fazendo com que ele passe a buscar ou provocar a manifestação do sagrado (hierofania), alçando o sujeito ao transcendente.

Como a religião existe no interior de uma sociedade profana, mas depende de uma cosmovisão sagrada que a justifique, ela tende a se estruturar simbolicamente por meio da linguagem. Ambos (linguagem e mito) são as formas simbólicas que produzem sentido no interior da esfera de atividade humana religiosa. Veremos mais adiante (na parte III dessa tese), que as formas de uso da linguagem, isto é, os gêneros do discurso, são um dos meios pelos

quais as igrejas cristãs pentecostais constroem uma cosmovisão específica da relação entre o homem e o sagrado.

Se nas religiões da antiguidade o homem desenvolveu rituais que tinham como finalidade controlar o sagrado, atualmente as igrejas pentecostais buscam representar o sagrado por meio de diferentes ferramentas. Acreditamos que nessas instituições a pregação é uma ferramenta discursiva privilegiada, não apenas para representar a manifestação do sagrado, mas também para construir discursivamente diferentes formas de mediação e presentificação do sagrado.

Até aqui abordamos o sagrado e sua relação com a vida humana de um ponto de vista fenomenológico. Mas o que também nos interessa é o sagrado como uma atividade humana, ou como uma forma de compreensão e produção da realidade, seguindo a esteira Cassirer (2013) e Bakhtin (2010, 2011, 2013, 2015) e Volóchivov ([1930]2017, [1930]2019). Se até agora tratamos do que é intrínseco ao sagrado e sua relação com as religiões tradicionais, passaremos, paulatinamente, a tratar da ação do homem sobre o sagrado. Em suma, abordaremos o sagrado e sua relação com o sujeito e a linguagem, em última análise, o sagrado enquanto signo ideológico.

4 O SAGRADO COMO SIGNO IDEOLÓGICO, A PALAVRA E O PENTECOSTALISMO

Ao comentar o objetivo da obra *Filosofia das Formas Simbólicas*, no prefácio do livro *Linguagem e Mito*, Rosenfeld (2013, p. 13) esclarece que Cassirer buscou apreender e descrever “os modos de objetivação que caracterizam a arte, a religião, a ciência [...] a linguagem e o mito”. Aqui atentaremos apenas nas explicações dadas por Cassirer ao apresentar o modo como o pensamento mítico-religioso se desenvolveu a partir da relação entre atividade laboral, linguagem e mito, pois *nosso intuito é justificar que o próprio sagrado entra na religião, e, portanto, na cultura, nunca diretamente, mas apenas mediado por uma das formas criativas/simbólicas da atividade humana*.

Em parte de seu grande empreendimento no desenvolvimento do que chamou de Formas Simbólicas²⁰ (mito, religião, linguagem, arte, ciência etc.), Cassirer (2013) buscou demonstrar que, na gênese do pensamento mítico-religioso, a origem dos deuses esteve atrelada à evolução da cognição humana, do trabalho e ao uso da linguagem.

Para exemplificar suas ideias, o pensador alemão buscou auxílio nos estudos de Usener, que aplicou o método histórico-linguístico para demonstrar a evolução das ideias religiosas. Tais investigações demonstravam que a relação do homem com o mundo determinou a forma de configuração dos deuses. Segundo Cassirer (2013), Usener percebe que o homem vai dando forma ao conceito de deuses ao longo de três fases do desenvolvimento, que estão atreladas tanto à evolução do trabalho quanto à relação das atividades cotidianas com a linguagem.

A primeira fase diz respeito ao que chamou dos deuses momentâneos. Nessa fase, o deus ainda não se configura como uma força da natureza e não está diretamente atrelado a nenhum aspecto especial da vida humana. O que configura tais entidades é mais uma instabilidade imagética do que uma representação que fixe uma identidade. Seu surgimento decorre de uma excitação momentânea, da variação sentimental do sujeito: um susto, um espanto perante o desconhecido. Assim como são fugazes as variações dos sentimentos humanos, fugazes também são tais deuses e, por isso, momentâneos. Reproduzimos abaixo o exemplo dado por Cassirer (2013, p. 39) desse tipo de deus:

À chegada dos primeiros moradores de Avlon, deram com um homem parado diante de um grande e grosso baobá. À vista desta árvore, assustara-se. Fora com isso consultar o sacerdote, para que lhe explicasse o fenômeno. Tivera

²⁰ Por formas simbólicas entende-se os “modos específicos de objetivação, caminhos de criação do real” (Kemiak, 2023, p. 03).

como resposta que **“o baobá era um *trô*, desejoso de ter com ele e de ser adorado”**. (Destaque nosso).

Cassirer (2013) salienta que para aquele povo o medo foi o sinal da revelação do deus *trô*, ou seja, uma hierofania perante a grandiosidade daquela árvore. Otto (2021) diria que o baobá revelara algo de numinoso.

No entanto, chama-nos peculiar atenção a explicação do sacerdote, que recobriu o fenômeno de aspecto sagrado e elevou o evento ao transcendente. Se o encontro com a árvore foi fundante pelo aspecto numinoso que conservou na consciência do viajante, tão importante quanto foi a interpretação dada pela autoridade sacerdotal, que legitimou e plasmou a revelação do *trô*. Já aí encontramos os sutis fios da linguagem e do discurso que acompanham as simbologias míticas. E mais, foi o acontecimento do encontro com o sacerdote que gerou, através de seu discurso, uma consciência de experiência sagrada. Em outras palavras, o encontro com o desconhecido (o grande baobá) gerou uma certa experiência com um potencial de sentido, mas o que gerou o sentido do sagrado foi o discurso do sacerdote sobre o evento.

O segundo estágio diz respeito aos deuses especiais. Nesse momento, já encontramos um avanço significativo na forma como o homem estabelece uma relação com os deuses, pois há uma estabilidade na imagem destes e estão sempre relacionados a um setor de atuação, a uma atividade humana. É nesse período que surgem os deuses da agricultura, da guerra, da morte, da chuva, da pesca e assim por diante.

Como se percebe, estamos falando de um período cujo domínio do homem sobre a natureza já se refinara, há um controle maior e estável sobre o tempo e o espaço. “À medida que avança o desenvolvimento espiritual e cultural, tanto mais a atividade passiva do homem diante do mundo externo transforma-se em ativa” (Cassirer, 2013, p. 35) e ele passa a regular suas atividades segundo sua própria vontade, o que o faz sair de um mundo onde é apenas levado ao gosto das emoções impostas pelas influências externas para um mundo ordenado e configurado segundo suas necessidades cotidianas e duradouras.

Nesse período, a palavra já ganha uma especificidade mais acurada, uma vez que o próprio nome do deus está atrelado a seu setor de atuação. Em consequência disso, a raiz do nome de cada entidade possui uma carga semântica própria, atrelada à atividade para qual surge como protetor e provedor. Hórus, o deus egípcio dos céus, por exemplo, vem de *hor*, que significa aquele que está distante. Cassirer (2013) acentua que além disso, a evocação de tais deuses deveria ser realizada segundo os rituais prescritos e pela pronúncia exata de seus nomes, sob pena, segunda a crença, de os fiéis não receberem a proteção das divindades, correndo o risco de perder, por exemplo, toda a colheita.

Segundo Cassirer (2013), o desenvolvimento cultural do homem vai fazendo surgir, por toda a parte, nomes dessas divindades atrelados a diferentes atividades e correspondendo ao mesmo estágio de desenvolvimento religioso. A conclusão a que chega é que os deuses especiais “representam um ponto de passagem necessário que a consciência religiosa deve atravessar para chegar ao seu objetivo último e supremo: a conformação dos deuses pessoais” (Cassirer, 2013, p. 36).

O deus pessoal, por seu turno, surge a partir da separação entre o nome que o evoca e a atividade específica a qual o deus especial está circunscrito, seja por desuso da raiz da palavra ou por alguma alteração fonética ocorrida ao longo das gerações. Assim, a palavra perde o vínculo com a atividade antes designada, tornando-se um nome próprio.

O que antes era um deus especial passa, agora, a ter autonomia, uma identidade própria não vinculada a uma atividade específica. Esse novo deus se reveste de um agir pessoal, ganha personalidade e se torna independente de seus antigos atributos restritivos, enfrentando ativamente qualquer atividade humana e concentrando em si todos os atributos que antes eram particulares de vários deuses especiais.

Deduzimos, portanto, que em todos os processos de conformação dos deuses a linguagem ocupa um papel deveras importante, senão principal, na forma como o homem constrói uma realidade sagrada. *A relação do sujeito com o sagrado é plasmada pela palavra e esta orienta a forma de interação e enformação do mundo desde o germe mítico.* Se o homem não pode ter acesso direto ao sagrado, que não se deixaria captar racionalmente pela nossa consciência, a linguagem funciona como o meio possível de representação, externalização e objetivação do sagrado, podendo este, assim, ser assimilado pela compreensão humana.

A linguagem (tal como o mito, a arte e a ciência), segundo Cassirer (2013, p. 22, destaque nosso) “**gera e parteja** seu próprio mundo significativo”, ela não espelha uma realidade externa tal qual é captada pelos sentidos, mas a ilumina segundo uma configuração própria. Nessas

configurações ele [o homem] abre a realidade para si mesmo e por sua vez se abre para ela, quando introduz a si próprio e o mundo neste *medium* dútil, no qual os dois mundos não só se tocam, mas também se interpenetram (Cassirer, 2013, p. 24. Destaques do autor).

Em outras palavras, por meio dos símbolos, especialmente a linguagem, o homem cria mundos para si e neles vive, conforme podemos verificar na evolução da configuração dos deuses.

Por outro lado, cabe destacar que para o filósofo neokantiano linguagem e mito são duas formas simbólicas distintas, assim como o mito e a religião. No entanto, tais formas não se encontram isoladas, mas se interpenetram. Assim, na conformação mitológica do mundo, a linguagem cumpre a função característica do mito, qual seja, a expressividade.

Segundo Cassirer (2001), toda forma simbólica estabelece uma relação entre o signo e o significado, que segue uma gradação funcional: a expressividade, a representatividade e a significação. A característica do mito é sua expressividade, demarcada pela resposta emocional direta em relação às percepções sensíveis do mundo. Para o pensamento mítico, não há separação entre o signo e o significado, ambos se fundem em uma só coisa. Esse aspecto pode ser observado tanto na fase dos deuses momentâneos, em que o baobá não apenas representa, mas se torna o próprio *trô*; quanto na fase dos deuses especiais, quando a própria denominação do deus encerra relação direta com sua atividade de atuação.

Nesse último caso, a linguagem serve de suporte à expressão mítica, integrando o deus a sua função. Tal relação era tão determinante para o pensamento mítico que grande parte da teogonia se inicia com a Palavra, que antecedia a origem do próprio deus²¹, de tal forma que se acreditava, segundo Cassirer (2013), que conhecer o nome originário de um deus daria poderes ao homem sobre a divindade. Além disso, só se podia evocar uma divindade pela pronúncia correta de seu nome. Em uma passagem sobre Rá, Cassirer (2013) lembra que esse deus é considerado por seus seguidores como seu próprio criador por ter nomeado a si mesmo. Este ato também foi responsável pelos poderes do deus.

Quanto à linguagem, sua função predominante é a representativa. Na representação, há uma separação entre o signo e o significado, uma vez que a linguagem não é a coisa, mas está no lugar da coisa representada. Essa é uma função essencial da palavra, segundo o filósofo. Nesse caso, aceita-se que a palavra estabelece uma relação convencional com o objeto representado.

Na própria conformação do deus pessoal já encontramos tal função da palavra. Ali, a divindade, já independente de uma especialidade, ganha uma multinomia: quanto mais nomes tem um deus pessoal, mais poder se reconhecia nele.

Nesse momento, o mito se eleva ao seu limite; “pois, assim como na linguagem há uma tendência para particularizar, determinar, definir, não lhe é menos própria a tendência para o geral” (Cassirer, 2013, p. 91), levando a configuração dos deuses ao limite do Ser: a designação própria se desapega da entidade e transfigura-se num Eu-Sou.

²¹ “Da mesma forma, na Índia, o poder do Discurso (Vâc) se antepõe ao poder dos próprios deuses. ‘Do Discurso dependem todos os deuses, todos os animais e todos os homens’” (Cassirer, 2013, p. 66).

Com isso, conclui Cassirer (2013, p. 91), “se completa o círculo da consciência mítico-religiosa, pois, como no início, a consciência está agora diante do divino, como em face de algo inefável, de um sem-nome”. Mas diferente do início, perante a predominância da representatividade da linguagem, não há mais uma coincidência entre a designação e o objeto, mas uma generalização, que desconfigura a identidade do Ser e o torna inalcançável e incompreensível. Assim, para a religião, o discurso se torna tanto o lugar da construção de uma consciência moral quanto o meio pelo qual se pode evocar o divino, não mais para subjugar-lo por meio de conjuros, mas para lhe pedir auxílio: “Pedi, e vos será dado” (Lc. 11. 9).

A função significativa é caracterizada pela total independência entre o signo e o significado. Ela é predominante na ciência. Cassirer toma como referência a Matemática, cujas fórmulas não têm nenhuma relação de dependência com o objeto de referência. Mas é possível verificar essa função também no discurso religioso, como no caso dos protestantes pentecostais que, conforme entendemos, fazem uso das línguas estranhas cuja compreensão sequer é levada em conta, elas seriam um signo com significação pura.

Por isso, parece-nos sensato buscar investigar os fenômenos religiosos, sobretudo, por uma metodologia de base linguística, no sentido geral do termo. O próprio Usener, salienta Cassirer (2013, p. 37), acreditava

haver atingido o seu resultado por via da pura análise linguística; e não se cansa de sublinhar que a investigação das formas linguísticas nas quais se sedimentam as diversas representações religiosas, são o fio de Ariadne por cuja virtude exclusivamente podemos alimentar a esperança de encontrar a orientação segura no labirinto do pensamento mítico.

Nessa esteira, também acreditamos ser possível verificar *as formas de construção da manifestação do sagrado nas pregações religiosas pentecostais*. Afinal, atualmente, o pensamento religioso “não destrói essas primeiras explicações mitológicas. Ao contrário, *preserva a cosmologia e a antropologia mitológicas dando-lhes nova forma e nova profundidade*” (Cassirer, 2016, p. 13, destaque nosso). Nas palavras de Silva e Gil Filho (2009, p. 77), “no sistema filosófico de Cassirer a religião se posiciona entre *o sentir mítico e o representar da linguagem*. O pensar religioso se assemelha ao mítico, porém o transcende (Destaque nosso)”.

A nosso ver, a religião é parte do desenvolvimento linear do mito. Ela não parece sobreviver sem uma base mitológica, mas não se reduz a ele. Assim como nos mitos dos povos antigos, a religião é constituída pela linguagem, entretanto tendo como função primordial a representação. De toda forma, a função representativa é predominante na religião, mas a

predominância dessa função varia conforme a vertente religiosa ou a denominação. Como podemos verificar durante a investigação de nosso *corpus*, nas pregações pentecostais da Assembleia de Deus a representação (a palavra) e o Ser representado (Deus) podem se fundir, tornando-se um só. Ao invés de apenas ser representado, o sagrado é presentificado e personificado na/pela palavra. Até porque a linguagem não apenas representa, mas também tem a capacidade de presentificar e personificar os objetos e seres, construindo percepções particulares do mundo por meio dos efeitos hierofânicos construídos discursivamente.

Portanto, a religião, por mais institucionalizada que seja, necessita se diferenciar da ordem natural por meio de uma rotura que manifeste uma percepção do sagrado no mundo. Dito de outra forma, *além da ordem natural, o homem cria para si uma ordem sacralizada por meio da qual ele dá sentido àquilo que é radicalmente diferente do natural*. A característica mais importante desse mundo indelével no cristianismo são as diferentes formas de manifestação do sagrado (os milagres, os dons divinos de cura, de interpretação de línguas estranhas, a profecias etc.).

Nesse ponto, Bakhtin e Volóchinov desenvolvem importantes reflexões sobre o papel da palavra como signo ideológico, apontando caminhos que nos ajudam a pensar a relação entre o sagrado e o discurso.

Lembremos que para Eliade (1989) o sagrado é um elemento que faz parte da estrutura da consciência e tem uma relação dialética de manifestação no profano e que essa manifestação é produtora de sentido. Ora, Volóchinov ([1930]2017) nos ensina que não há consciência sem signo. E mais, não existe sentido sem signo. Se tomarmos essa lógica como princípio, podemos concluir que o sagrado é um signo ideológico que se realiza a partir de diferentes materialidades.

Esse raciocínio explicaria o fato de a compreensão daquilo que é sagrado variar de cultura para cultura e até de grupo para grupo. Por exemplo, as línguas estranhas (glossolalia) é um fenômeno sagrado para os pentecostais, mas pode ser tomado como heresia, charlatanismo, manipulação etc. pelos católicos não carismáticos, pelos protestantes reformados, pelos ateus, pelos agnósticos ou pelo judaísmo. Por seu turno, o Santo Sudário pode ter a mesma avaliação negativa pelos protestantes, pelos ateus e pelos judeus.

Para situarmos o sagrado como signo ideológico, devemos delimitar primeiro o que compreendemos ao usar esse termo. Por signo temos em mente a formulação de Volóchinov ([1930]2017) relativa a todo produto ideológico que representa algo para além de si mesmo. O signo é a matéria da representação. Em outros termos, o signo é a matéria de construção de sentido entre a realidade e a consciência ideológica. Nas palavras do linguista russo, “**tudo o que é ideológico possui uma significação**: ele representa e substitui algo encontrado fora dele,

ou seja, ele é um *signo*. *Onde não há signo também não há ideologia* (Volóchinov ([1930]2017, p. 91, **negrito nosso**).

Ideologia aqui corresponde aos diferentes campos da cultura ou campos ideológicos²², para usar um termo do autor. Isso implica que os signos desenvolvidos em cada campo produzem os sentidos necessários às ideologias correspondentes. Cada uma delas desenvolve signos especializados em projetar uma percepção de mundo específica. Assim são as fórmulas matemática, signos das ciências exatas; as cadeias carbônicas, signos das ciências naturais; a pedra e a madeira entalhadas, signos da escultura artística; a cruz e o vinho; signos religiosos do cristianismo etc.

Como se pode perceber, todo signo se realiza em uma materialidade e, através dela, aponta para uma realidade externa a tal matéria. Nesse ponto, já podemos encontrar uma aproximação entre a função representativa do signo e o que Eliade chama de hierofania. Vejamos o que diz o historiador das religiões: “a pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque ‘revelam’ algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere* [o totalmente Outro]” (Eliade, 2010, p.18. **Itálico do autor**). Mais à frente, ele dirá: “manifestado o sagrado, um objeto qualquer se torna *outra coisa* e, contudo, continua a ser ele *mesmo*” “Eliade (Idem, *ibidem*. **Itálico do autor**).

O que vemos aqui não passa de sacralidade religiosa, isto é, o homem atribuindo sentido a algo no mundo. Uma pedra sagrada é um signo religioso. A religião é um campo ideológico e como tal produz signos específicos. Nesses termos, o sagrado como signo religioso se difere dos demais signos pela sua capacidade de criar uma rotura entre a realidade natural e a realidade sacralizada. Evidentemente, o sagrado, como qualquer signo, é parte da realidade social, mas uma parte qualitativamente diferente, pois seu sentido busca sempre revelar algo de supra-humano, caso contrário, não seria possível distinguir o fenômeno sagrado dos demais fenômenos sociais.

Por esse motivo, a afirmação de Otto (2021) de que o sagrado só é acessível àquele indivíduo cuja consciência despertou para algo mais elevado não se sustenta, uma vez que o sagrado não pode surgir de uma consciência individual, nem pode aparecer do nada diante do

²² Nas traduções brasileiras das obras de Bakhtin diretas do russo, o termo usado é campo de atividade humana. Nas traduções brasileiras traduzidas das versões francesas, o termo usado é esfera de atividade humana. Nas traduções recentes das obras de Volóchinov (Editora 34) o termo utilizado é campo ideológico ou ideologia. Mantivemos aqui os termos utilizados por cada autor nas traduções recentes. Portanto, quando nos referimos a Volóchinov, usaremos campos ideológicos ou ideologias; quando nos referirmos a Bakhtin, utilizaremos campo de atividade humana. Quando tratarmos de ideia valoradas, utilizaremos o termo axiológico ou axiologia.

sujeito que, por um acaso, despertou algo mágico dentro de si. A “consciência individual só pode tornar-se uma consciência quando é realizada nessas formas presentes no meio ideológico: na língua, no gesto convencional, na imagem artística, no mito e assim por diante” (Medviédev, 2019, p. 56).

Sendo assim, o sagrado só é o que é porque uma comunidade o reconhece como algo com atributos tais cujo sentido é valorado como um fenômeno transcendente. Assim, na esteira volochinoviana, podemos concluir que não há consciência individual despertada, mas a aceitação, por um sujeito, de um determinado fenômeno socialmente reconhecido como sagrado, uma vez que a própria consciência individual é constituída por signos e, por isso, ela “é um fato social e ideológico” (Volóchinov, [1930]2017, p. 97). Como o signo só produz sentido se colocado em relação a outro signo, algo só pode ser constituído como sagrado em sua relação a outro algo também sagrado e, ao mesmo tempo, a algo profano, inseridos em uma dada coletividade socialmente organizada.

Como exemplo disso, podemos fazer uma comparação entre povos de uma comunidade altamente sacralizada e povos de uma sociedade altamente secularizada. Na cidade de Bali, Indonésia, os templos hindus estão presentes praticamente em todas as habitações e espalhados pelas ruas. A maioria dos templos não passam de estátuas de deuses na frente de casas ou hotéis, todos reconhecidos pelos fiéis como hierofanias. Aos pés dos templos, os cidadãos costumam deixar oferendas como alimentos e objetos para as entidades espirituais. Nem por isso nos parece evidente que os balineses despertaram uma consciência superior em relação, por exemplo, aos suecos, cuja maioria da população não tem crença religiosa. Uma explicação mais sensata seria a de que os templos de Bali refletem e refratam uma cultura fortemente constituída pela perspectiva religiosa hindu. A Suécia, por outro lado, é fortemente secularizada desde a educação básica e tem como orgulho nacional a Academia Real de Ciência da Suécia, que organiza o Prêmio Nobel em Ciência, o que, em parte, explica a forte influência de uma concepção racionalizada do mundo, refratada nos signos e incorporada ao comportamento social dos suecos.

Assim, podemos deduzir que o sagrado, como um fenômeno ideológico, é determinado pelas condições e pelas formas de comunicação de uma dada comunidade. A existência da predominância de uma certa axiologia religiosa produz percepções de que um dado fenômeno deve ser reconhecido como radicalmente diferente da ordem natural, logo faz parte do sagrado, torna-se signo de uma outra ordem, embora materializado em algo do mundo natural.

Portanto, seguindo essa orientação, o sagrado pode ser compreendido como parte da estrutura da consciência apenas na medida em que é produto do campo ideológico religioso (no

sentido amplo do termo), ou seja, um signo, e por isso “se manifesta” em uma materialidade, como consequência, a partir da crença, ganha um sentido sacralizado. Nesses termos, tudo o que é material pode ganhar uma significação sagrada, uma hierofania. Estando inserida numa dada cultura e num dado momento histórico, cada hierofania refletirá e refratará os valores do campo ideológico e da situação que a produziu.

Para nosso fim, interessa-nos uma hierofania específica, aquela que se realiza no signo verbal. Já explanamos a relação entre a palavra e a configuração dos deuses na consciência mítico-religiosa, conforme as diretrizes de Cassirer, e vimos que ela reflete e refrata na própria denominação do deus o desenvolvimento da cultura correspondente. Tal palavra estava fortemente associada ao modo mítico/mágico de percepção do mundo. Sobre essa palavra, Bakhtin (2011, p. 320) faz uma sequência de apontamentos (não desenvolvidos, como se estivesse separando tópicos) destacando o que seria uma ordem de desenvolvimento que vai de um mundo mítico-religioso ao descolamento e libertação dessa palavra para se tornar puro elemento da comunicação. Diz ele:

As inscrições nos túmulos (“Alegra-te!”). O apelo do morto ao vivo que passa ao lado. As formas padronizadas obrigatórias da forma de evocações nominais, dos exorcismos, das rezas, etc. As formas dos encômios e dos enaltecimentos. As formas do vitupério e da ofensa (ritual). O problema da relação da palavra com o pensamento e da palavra com o desejo, com a vontade, com a exigência. As concepções mágicas da palavra. A palavra como ato. A reviravolta na história da palavra quando ela se torna expressão e pura (sem ato) informação (comunicação).

A sequência que nos oferece o pensador russo aponta para uma palavra inicialmente situada no pensamento mítico-religioso, como as evocações nominais que, como vimos, eram formas de convocar e até controlar deuses e demônios; rezas e exorcismos; as ofensas e vitupérios na forma ritual (o limite do ritual: o tabu); a concepção mágica da palavra, que servia como forma de evocação – como forma de realizar efeitos benéficos ou maléficos a alguém –, ou como palavra-segredo (“Abre-te sésamo!”); até que ela passa pela reviravolta histórica e se torna expressão pura (a palavra cartesiana, a palavra da ciência) e também instrumento de comunicação.

Volóchinov ([1930]2019) também menciona esse estágio inicial da palavra ainda atrelada a uma consciência mítica do mundo. O pensador russo vai mais longe e conjectura sobre o momento do surgimento das primeiras palavras, período em que a palavra ainda não se consolidara como signo, pois ainda era sons produzidos como parte de ritual mágico, que, no entanto, desenvolviam pouco a pouco as cordas vocálicas do homem.

Segundo o pensador russo, a partir do momento em que o homem se organizou para produzir atividades econômicas, mesmo que ainda precárias, e passou

a entender ou compreender a possibilidade de dar significado, por meio desse complexo sonoro, a ao menos um grupo de fenômenos ou objetos, para que tivesse início o desenvolvimento livre da fala sonora [...] O complexo sonoro inicial tornou-se uma *palavra dotada de muitos significados*, uma palavra que no início era empregada em todas as significações conhecidas pela humanidade. É evidente que os primeiros objetos que receberam significação verbal foram os que estavam mais próximos da atividade econômica do homem e, por conseguinte, eram objetos de culto e de magia, pois a magia e o trabalho ainda estavam fundidos em sua consciência vaga (Volóchinov, [1930]2019, p. 244, destaque do autor).

Esse momento da palavra ainda atrelada à consciência mítica do mundo passou, como vimos em Cassirer, por um desenvolvimento complexo e foi se incorporando aos diversos campos ideológicos, desprendendo-se, assim, de seu vínculo inicial, ganhando um caráter próprio.

Volóchinov ([1930]2019) acrescenta ainda uma reflexão mais profunda sobre a palavra como um *medium* entre o homem e o mundo, destacando cinco peculiaridades que faz dela um signo por excelência: a pureza sígnica, a neutralidade ideológica, a necessária presença como auxiliar a outros signos, a penetração na ideologia do cotidiano e a função de signo interior.

Dentre todos os signos ideológicos, a palavra é aquele que tem como única função a de ser signo. Volóchinov ([1930]2017) explica que cada campo ideológico produz seus signos específicos como a cruz, na religião. Mas cada signo não-verbal também pode ter outra função que não a de signo. A foice e o martelo, signos do campo político, também são, enquanto foice e martelo, instrumentos de produção. No futebol, o leão é um signo que representa o Sport Clube do Recife, mas é também apenas um animal. As pedras fundamentais dos templos representam hierofanias, nem por isso deixam de ser pedra. Com a palavra nada de similar ocorre. Ela se basta em sua função de representação sígnica nas mais diferentes variações: objetificadora, subjetivadora, personificadora, personalizadora, caracterizadora etc., por isso sua pureza sígnica.

Além disso, a palavra penetra em todos os campos ideológicos, uma vez que ela é indispensável a qualquer interação humana. Assim, ela não tem especialidade ideológica, é serva de qualquer senhor que dela necessite para produção de sentido. Nisso consiste sua neutralidade ideológica. Não significa, evidentemente, que a palavra seja um signo neutro no sentido de que sua realização não seja preenchida por uma posição axiológica, mas que ela não é um signo específico apenas de um campo ideológico da cultura.

Essa característica está atrelada a sua outra qualidade, a de acompanhar e auxiliar os outros signos. Na ciência, uma fórmula matemática necessita vir acompanhada de uma explicação para que faça sentido. Na religião, todos os signos só fazem sentido porque representam uma determinada crença, construída por narrativas verbais. Mesmo as obras de arte não-literárias prescindem de uma descrição e explicação verbal.

Outra importante característica da palavra é sua penetração na ideologia do cotidiano: na conversa em família; nas discussões políticas que ainda não ganharam força político-partidária; nas teorias de pesquisadores independentes que ainda não ascenderam ao *status* acadêmico (e talvez nunca ascenderão); nas propagandas de feira-livre ou nos embates de classe ainda não fundados numa ideologia de massa. Essa capacidade maleável da palavra faz dela um termômetro sensível a qualquer mudança social, mesmo aquelas que estão surgindo anônimas na base da estrutura socioeconômica.

Por fim, a palavra é um signo interior. Ela não está apenas fora do homem e entre os homens, mas também é matéria do pensamento interior: é um pensamento intrusivo, uma lembrança, uma reflexão teórica que passa ou não para o papel. O interior da mente humana não é apenas estruturado em signos, mas também povoado predominantemente pela palavra. Ela é a voz da consciência. O *medium dutil* através do qual a consciência e a realidade se tocam, como disse Cassirer (2013). Isso decorre do fato de a palavra ser um material que necessita apenas do corpo humano para sua realização. Volóchinov ([1930]2017, p. 100) vai além e diz que a palavra se tornou o signo da consciência, “pois a consciência foi capaz de se desenvolver apenas graças a um material flexível e expresso através do corpo. A palavra foi justamente esse material”.

Com esse panorama em mente, não fica difícil perceber que ela é o elo mais sensível entre o homem e suas experiências no mundo, independentemente da natureza da experientiação. Afinal, toda compreensão e, portanto, toda interpretação necessita da presença inevitável da palavra.

Interessa-nos, nessa tese, a palavra como uma hierofania, isto é, como forma de construção da manifestação do sagrado. Ao nosso ver, o signo verbal também tem a capacidade de produzir hierofanias específicas, que só se realizam por meio dele. No campo religioso, a palavra tem um papel preponderante e variável quanto a sua relação com o sagrado. O próprio Bakhtin enfatiza que no pensamento religioso “[...] o objeto principal dessa palavra é o ser falante: a divindade, o demônio, o adivinho, o profeta” (Bakhtin, 2015, p. 146). Acrescentamos que, nos casos de hierofania discursiva, o ser falante não é apenas o objeto, mas também pode se tornar, por meio de movimentos estilísticos autorais, o sujeito, o agente.

No âmbito do pentecostalismo, adiantamos, a palavra é o meio de realização do que Bakhtin ([1973]2018) chama de motivo do encontro. Segundo o pensador russo, “na esfera religiosa, o motivo do encontro se combina com outros motivos, por exemplo, com o motivo da ‘aparição’ (‘epifania’)” (Bakhtin ([1973]2018, p. 30). Epifania, nesse caso, corresponde a hierofania. Por exemplo, o encontro de Saulo com Jesus é um encontro personificado, isto é, o sagrado se constitui como pessoa pela/na palavra: “Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: “Saul, Saul²³ por que me persegues?” (Atos 9:3). Note-se que apenas a luz não determinava a presença do sagrado, sua manifestação se dera na/pela palavra.

Outras variações desse mesmo fenômeno são construídas nas pregações pentecostais, como nesse caso extraído da Pregação 1 de nosso *corpus*: “você chegou aqui amargurada mas *Jeová está dizendo* é as tuas mãos é as tuas mãos que eu quero a tua boca a tua vida você é minha é minha é SOOOOMBRA”. Se no texto sagrado o autor narra a experiência de Saulo, na pregação, o uso da palavra pelo autor constrói uma ideia de que a chegada da fiel no culto marca o encontro dela com “Jeová” e o motivo desse encontro apagaria a amargura de sua vida uma vez que naquele momento e naquele lugar ela seria “SOOOOMBRA”, ou seja, seria usada por Jeová para fins espirituais sobre os outros. Para nosso fim, não o motivo, mas o próprio fato de “*Jeová está dizendo*” configura o que entendemos por hierofania discursiva.

É na própria enunciação que o sagrado “se manifesta” nas pregações pentecostais. Nesse caso, a palavra é o único material adequado para analisar as nuances que permitem a construção da personificação²⁴ do sagrado pelo autor. Em outros termos, Deus, Jesus ou o Espírito Santo são construídos na pregação como uma “pessoa” sagrada que fala diretamente com o fiel.

Essa é apenas uma das formas pelas quais a palavra é utilizada pelo autor (pregador) para construir sentidos de manifestações do sagrado. Em nossas análises, desenvolveremos mais detalhadamente cada variação desse fenômeno discursivo no gênero pregação pentecostal. De toda forma, resta-nos a compreensão de que *o sagrado é um signo do campo ideológico religioso que estabelece uma relação dialética com o material no qual se realiza e dialógica com os sujeitos e a cultura*.

Delimitada nossa perspectiva sobre o sagrado, nos deteremos um pouco sobre o pentecostalismo e, por fim, sobre a Assembleia de Deus.

²³ Versículo extraído da Bíblia de Jerusalém (2002) que registra a forma aramaica do nome de Saulo.

²⁴ Trabalharemos mais adiante, no capítulo sobre autoria, a noção de personificação.

4.1 O sagrado no pentecostalismo: o encantamento pentecostal e a figura do pregador nas Assembleias de Deus

Não podemos desprezar a ideia weberiana de que na passagem do mito à religião moderna houve um denso processo de racionalização e desencantamento, mas, como esclarece Pierucci (2013), não existe religião pura nem magia pura²⁵. Em outros termos, não existe mito sem uma organização religiosa, nem uma religião que prescindia de uma orientação mítica.

Apesar disso, o protestantismo europeu atingiu um grau tal de racionalização que provocou uma “virada” na forma de compreensão do mundo ainda nos séculos XVI e XVII. Esse ponto nos é importante na medida em que ele oferece uma contraparte que veio a ser o protestante pentecostal, inclusive o assembleiano.

Weber (2013) reflete sobre a mudança radical operada por Lutero e Calvino ao impulsionarem o que chamou de ascetismo intramundano, uma forma de vida desenvolvida pelo protestantismo baseada numa ética do trabalho como “única forma de vida aceitável para Deus” (Weber, 2013, p. 96). Não obstante, na *Harpa Cristã da Assembleia de Deus* ainda encontramos hinos que corroboram esta percepção, como o hino de número 115, cujo título é *Trabalhai e orai*.

O protestante, portanto, seria um sujeito desencantado, segundo Weber. Sua vida seria baseada na racionalidade da salvação e fundamentada na burocratização doutrinária da instituição. Esse processo se opôs fortemente à imagem do mundo baseada nos mitos, nas credences e magias. O mago e o feiticeiro que evocavam os espíritos dão lugar aos sacerdotes que clamam a Deus.

A consequência dessa transição provocou o que Weber chamou de desencantamento do mundo, ou a negação das religiões de cunho mágico. Decorreria daí um sujeito desprovido da capacidade de tomar decisões com base na emoção, no sensível, como o homem da antiguidade. Além disso, a capacidade de subjugar os espíritos por meio de rituais passa agora a dar lugar à dependência da providência divina.

Se por um lado tais fatos são quase unanimidade no que se refere aos protestantes históricos²⁶, não se pode dizer a mesma coisa dos pentecostais e, especialmente, dos latino-americanos. As condições nas quais os pentecostais desenvolveram sua forma de ser em nosso

²⁵ Pierucci explica que o conceito de desencantamento do mundo desenvolvido por Marx Weber parte de uma concepção de desenvolvimento da passagem do mundo mágico (equivalente ao mito, em Cassirer) para o mundo religioso, este concebido como um movimento em contraponto àquele.

continente são mais bem explicadas quando os aspectos expressivos/emotivos são retomados para cena religiosa.

E inegável que não há homogeneidade no protestantismo. Pelo contrário, a pluralidade de formas de culto e doutrinas é a marca irrevogável no universo religioso protestante. Nesse contexto, o cristianismo tornou-se pulverizado, fragmentado e, portanto, múltiplo. Além disso, as formas de ser das diferentes vertentes protestantes permitem pressupor que o desencantamento defendido por Weber também não se deu de forma homogênea.

Em certa medida, contrapondo Weber, Passos (2006) propõe que nunca houve de fato um desencantamento total do mundo, mas uma racionalização que não apagou completamente uma espécie de mundo mágico/misterioso. Isso significa que também não seria adequado falar em reencantamento do mundo como um retorno do predomínio do mundo mágico-religioso. Segundo ele, “o mundo não se desencantou, a religião permanece viva e ativa, qualquer possibilidade de reencantamento deve ser vista dentro de um encantamento que nunca se foi” (Passos, 2006, p. 126).

No caso do pentecostalismo, especificamente o latino-americano, as condições de seu surgimento e as práticas que desenvolvem são vistas por Passos (2006) como peculiares. No Brasil, a anomia provocada pelo êxodo rural nas grandes cidades desaguou numa forte onda de desemprego, fome e crescimento das doenças decorrentes da má condição de vida. A pobreza, a falta de saneamento além da baixa escolaridade, entre outros problemas, levaram a população das periferias a buscarem meios que a ajudassem a superar as mazelas da vida cotidiana. Nesse cenário, as religiões ocuparam um papel central de acolhimento e conforto espiritual.

Porém, essa massa, ainda caracterizada pelo misticismo oriundo de uma tradição campesina, não se esvaziou de suas crenças e medos. A própria ideia de assombração não deriva da vida urbana burocrática e pragmática, mas do homem supersticioso do campo. As igrejas pentecostais “conseguiram, nesse sentido, preservar em essência os elementos religiosos arcaicos do contexto rural e reeditá-los com novas formas de organização no espaço cultural metropolitano” (Passos, 2006, p. 127).

Essa também é a percepção de Silva (2008), segundo o qual as instituições pentecostais “surgiram no início do século XX e se explicam mais por uma *anomia* das massas que iam migrando para as cidades, do que por sua relação com movimentos religiosos” (SILVA, 2008, p. 171, *itálico do autor*). Aliás, para esse sociólogo, apesar de o pentecostalismo ter origem ainda no século XIX na Europa e nos Estados Unidos da América, no Brasil seu desenvolvimento se deu de forma autóctone, com características típicas das contradições econômicas, estruturais e educacionais.

A primeira instituição a surgir foi a Congregação Cristã do Brasil, em 1910, no Paraná e em São Paulo, e a segunda foi Assembleia de Deus, em 1911, em Belém, no Pará. Silva (2008) ressalta que esses primeiros pentecostais se destacavam pelo foco no dom da cura divina. Suas pregações e “sessões” de cura eram, normalmente, concentradas nos templos.

Na década de 50, surgiram novas igrejas pentecostais que, embora ressaltassem o dom de cura, o faziam para além dos templos, promovendo grandes eventos com concentração de massas. São reconhecidos como o “movimento de cura divina”, que pode ser representado pela Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e a Igreja Evangélica Deus é Amor. Numa época do país cujo índice de pobreza era ainda mais alto que o atual, com um crescimento urbano desordenado e, conseqüentemente, um baixo índice de saneamento básico, o adoecimento decorrente desse contexto se mostrava um ponto relevante a ser considerado. Suprir essa demanda urgente fazia parte do discurso que ano a ano foi arrebanhando multidões em cada recanto do país.

Posteriormente, entre a década de 60 e 70, surgiram as vertentes neopentecostais. Estas “igrejas que se situam dentro do pentecostalismo seguem, cada uma a sua maneira, os fundamentos doutrinários do pentecostalismo tradicional, apresentando características próprias e por isso denominadas neopentecostais” (Silva, 2008, p. 173). Para o autor, os neopentecostais têm como foco a mudança de vida baseada no enriquecimento por meio da benevolência divina. Além disso, são muito versáteis, pois, segundo ele

Há que se admitir a imensa capacidade que esses grupos religiosos têm de se reinventar cada um à sua maneira de ser pentecostal, que surge da inspiração tradicional ao “novo”, descoberto na malha fina do cotidiano. A força dessas expressões religiosas reside exatamente nisso: sabem que, metodologicamente, o ponto de partida para se ter êxito na forma de evangelizar consiste em colocar bastante acento na vida cotidiana dos fiéis (Silva, 2008, p. 173).

Hoje, a maior parte dos protestantes do país são os pentecostais, sendo a Assembleia de Deus a maior denominação entre eles. Mas a própria Assembleia, atualmente, é fragmentada em diversas vertentes, que fazem parte de um grande conglomerado chamado de Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB)²⁷. Por esse motivo, há diferenças na forma como cada uma desenvolve seus ministérios. A Assembleia de Deus Pernambuco é mais legalista, o que significa uma maior regulação sobre a vida do fiel, como controle das vestimentas e organização eclesial – como não aceitar pastoras, por exemplo. Já no caso da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, não há restrição quanto ao uso de calça por mulheres e

²⁷ Além da CGADB há também a Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil Ministério Madureira (CONAMAD) que é uma dissidência da CGADB.

aceita a figura da pastora. Portanto, vemos que algumas Assembleias são mais próximas dos neopentecostais do que outras. Não seria nada estranho caracterizar a Vitória em Cristo no conjunto das neopentecostais, pois, segundo Mariano (1995), quanto mais liberal, menos ascética e sectária for a instituição religiosa, mais próxima estará do neopentecostalismo. Consideraremos ambas no âmbito do pentecostalismo, uma vez que, atualmente, está mais difícil especificar tais diferenças em sua integralidade, pois há uma influência mútua que torna rarefeitas tais distinções.

Dito isso, é especialmente relevante para nossa proposta a figura do pregador nessas instituições pentecostais. Descentralizada de uma figura que garanta sua legitimidade e autoridade, como o Papa ou a Igreja Católica, os pregadores pentecostais se sustentam na sua própria capacidade de convencimento. Segundo Rivera (2001), a ambiguidade faz parte da natureza do pregador, devendo ser considerado ao mesmo tempo leigo e sagrado. Leigo porque surge em meio ao próprio grupo de fiéis, não participando de uma longa formação teológica, diferentemente dos padres. Ademais, essa formação abençoada por uma figura como o Papa é rejeitada pelos pentecostais. É verdade que nas últimas década houve uma forte onda de cursos de teologia no interior dessas instituições²⁸, porém tal formação não é garantia de sua legitimidade. Além disso, como salienta Spyer (2020, p. 62), “qualquer indivíduo pode ser tornar pastor ou pregador pentecostal, criar sua igreja e fazer interpretações do texto sagrado sem conhecer aspectos linguísticos, históricos e filosóficos úteis para interpretação da passagem bíblica”.

Por outro lado, discursivamente, o pregador pentecostal se apresenta como uma ponte entre Deus e o fiel. Ele não se resume a uma espécie de especialista da *sola Scriptura*, sua função é partir da Bíblia para alcançar uma mensagem divina atualizada, realizada no momento mesmo da pregação. Assim, ele se reveste, por meio do próprio discurso, de uma áurea sagrada. Nessa mesma linha, Silva (2016) ressalta que o pregador “não deve sua legitimidade apenas por representar a instituição, mas pela capacidade de convencer os fiéis a aceitarem sua mensagem como uma verdade sagrada, na medida em que esta é baseada nas escrituras” e não na instituição.

Outra questão fundamental para o pregador pentecostal é a construção de um discurso que seja coerente ao mesmo tempo em que promova uma forte carga emocional. Diferentemente do protestante histórico tradicional, a racionalidade é apenas a parte que deve gerar a coerência

²⁸ Segundo Soares (2021, p. 92), as “Assembleias de Deus promovem treinamento bíblico para seus obreiros nas igrejas e oferecem cursos teológicos”, mas enfatiza que por mais de quarenta anos a instituição se desenvolveu sem um instituto bíblico, apenas com orientações e treinamento dentro dos próprios templos.

da pregação, porém o que se busca mais precisamente é o êxtase, uma elevação da carga emocional que provoque uma espécie de experiência não-racional no fiel. Nas palavras de Rivera (2001, p. 150), “O discurso, cujo objetivo principal é levar ao êxtase implica uma queda na racionalidade discursiva em favor do lado misterioso do culto”. Para o autor, o uso da emoção como recurso busca eliminar ou reduzir as diferenças de interpretação da mensagem transmitida.

Rivera (2001) destaca que os recursos que auxiliam na elevação da carga emocional podem ser tanto o aumento do volume da voz (aspecto prosódico), como também gestos corporais, faciais (cara de bravo, de choro), auxílio de música ou de instrumentos musicais. Podemos observar em nosso *corpus* que recursos linguísticos como o uso do imperativo “abre a tua boca para adorar a Jesus”, de exclamações “hôôô GLÓria a Deus”, também são utilizados para esse fim.

O sociólogo ainda avalia que a centralidade do culto pentecostal no discurso, isto é, na pregação, ao invés do rito católico, torna os eventos efêmeros. Enquanto o rito torna duradouro e integrador, o discurso é passageiro e, caso não seja aceito uniformemente, pode causar uma desintegração da comunidade. Além disso, para o autor, “o discurso separa-se progressivamente do rito e conduz ao enfraquecimento do caráter misterioso e inexplicável do culto” (Rivera, 2001, p. 50).

Ora, a nosso ver, se por um lado o discurso tem seu caráter de efemeridade evidente, por outro não significa necessariamente que enfraqueça o caráter misterioso ou numinoso. Pelo contrário, é exatamente esse aspecto misterioso que o pregador pentecostal busca evocar por meio da emoção. Porém, diferentemente do rito, na pregação o mistério deve ser atualizado a cada evento. O mistério não está, para o pentecostal, na palavra ritualizada, mas na palavra evocada, presentificadora e personificadora.

O pregador pentecostal plasma a pregação de caráter misterioso. Ele não busca revelar os mistérios da *sola Scriptura*, mas, apoiado nela, revelar “os mistérios do presente”, construindo uma representação da presença do sagrado no momento mesmo em que prega. Em outras palavras, o pentecostal busca provocar o sagrado. A nosso entender, observando de uma perspectiva discursiva, o pregador cria sentidos específicos com a finalidade de construir uma manifestação do sagrado.

Para isso, ele se vale exatamente dos recursos emotivos, desfazendo qualquer possibilidade de incoerência, visto que o público emocionado não responde racionalmente ao que é pregado. Como produto desse processo, não há uma resposta racional dos fiéis, mas, sim,

uma reação emotiva de caráter misterioso, isto é, um sentimento de devoção similar ao que Otto (2021) chamou de sentimento de criatura, expresso nos gritos de glórias e aleluias.

Para que todo esse processo se efetive, o pregador deve se aparentar ao fiel (demonstrar devoção) ao mesmo tempo em que se recobre de características numinosas: ser onisciente, ser profético, ser autoritário etc. A coerência inicial da pregação, portanto, deve, aos poucos, orientar o discurso para um elevado derrame emocional e êxtase. A emoção, o susto, o incompreendido são a base para a produção do hierofânico, mesmo que ele seja um produto do discurso, portanto, efêmero. Para os assembleianos, esse processo de manifestação do sagrado é tão característico que, quando não há, o culto foi “frio”, portanto Deus não esteve presente.

É importante ressaltar que a Assembleia de Deus não é apenas uma das igrejas pentecostais pioneiras no Brasil, ela é a maior²⁹ e, provavelmente, a mais influente. Sua expansão por todo território brasileiro acabou por influenciar o comportamento de algumas igrejas protestantes históricas, que, segundo Spyer (2020), em decorrência da perda de fiéis para as pentecostais, acabaram por buscar “reavivar” suas congregações.

O princípio do avivamento – isto é, a cosmovisão cujo preceito é o de que Deus, Jesus e o Espírito Santo atuam até hoje na vida dos fiéis – é o modo de ser do pentecostal. As igrejas avivadas, como a Assembleia de Deus, realizam seus cultos em um estilo bastante enérgico, com foco na emotividade, gritos de exaltação e súplica a Deus. Uma das características mais marcantes dessa instituição é a crença, por parte dos praticantes, no dom de línguas estranhas, que funda, inclusive, a ideia de avivamento no continente americano.

Para parte dos protestantes históricos, o avivamento foi um acontecimento numinoso presente apenas no cristianismo primitivo e teria cessado ainda no primeiro século da era cristã, conhecidos teologicamente como cessacionistas³⁰. Por esse motivo, caracterizam o comportamento pentecostal como magia (Spyer, 2020). Não seria um pensamento errôneo se por magia considerarmos uma tendência por buscar a manifestação do sagrado³¹. É o que ocorre no caso da cura divina, dos dons de línguas estranhas e do dom de profecia.

Na Assembleia de Deus, a busca pelos dons do Espírito é um hábito entre os fiéis. Isso pode ser verificado pela própria história da instituição aqui no Brasil. Os teólogos e pastores da

²⁹ Segundo os dados do Censo do IBGE 2010, a Assembleia de Deus já era a maior igreja evangélica do país em número de membros ainda na primeira década deste século, com cerca de 12.314.410 de membro/fiéis. Em segundo lugar estavam igrejas evangélicas não determinadas, com 9.218.129 membros. De 2010 a 2019, segundo levantamento recente da Revista Veja, a instituição foi a que mais cresceu, com um aumento 9,3 mil templos abertos no país, um crescimento de 115%.

³⁰ Esse grupo se opõe aos continuistas, como os pentecostais, que acreditam que o Espírito Santo continua concedendo dons aos fiéis até os dias atuais.

³¹ Embora tal fato seja avaliado de forma negativa pelos protestantes históricos, consideramos o termo magia de forma técnica, nem positivo nem negativo, mas como uma forma de buscar manifestar o sagrado.

igreja costumam dar ênfase a esse elemento em seus relatos. Soares (2021, 89, *itálico nosso*), destaca que “o missionário Bernhard Johnson Jr. (1931-1995) [além de pastor] era também pregador de cruzadas evangélicas de *cura divina e de milagres* por toda parte de país [...] Outros *pregadores avivalistas* continuam realizando campanhas evangelísticas até hoje”. O autor acrescenta que “os crentes [pentecostais] aprenderam a conviver com milagres” (Soares, 2021, p. 90).

Ademais, a questão do avivamento como dons do Espírito Santo, manifestos atualmente, não é apenas uma questão de convivência, é uma confissão de fé oficializada pela Assembleia de Deus, como se pode verificar em seu *Cremos*³², nos artigos 11 e 12, que instituem o seguinte:

Cremos [...] 11. No batismo com o Espírito Santo, conforme as Escrituras, que nos é dado por Jesus Cristo, demonstrado pela evidência física do falar em outras línguas, conforme a sua vontade (At 1.5; 2.4; 10.44-46; 19. 1-7);
12. Na atualidade dos dons espirituais distribuídos pelo Espírito Santo à Igreja para sua edificação, conforme sua soberana vontade para o que for útil (1 Co 12. 1-12) (Soares, 2021, p. 201).

Este fato nos leva a perceber que ao mesmo tempo em que demonstra a manifestação do sagrado como algo numinoso, as igrejas pentecostais a têm como regra oficial da instituição, o que revela seu aspecto de racionalização do sagrado. Isso não implica que sua prática seja totalmente racionalizada, mas que mesmo o aspecto irracional do culto é reflexo e refração de regras institucionalizadas. Essa aparente contradição não se revela ao fiel comum, pois em sua prática litúrgica ele não incorpora conscientemente as regras institucionais, apenas vivencia o momento do culto alheio à organização teológica presente nos documentos oficiais.

Enfim, assim como o mito evoluiu na construção dos deuses guiado pelo desenvolvimento do intelecto humano, também a religião, entendida como produto da cultura, evolui e muda ao longo do tempo em decorrência da própria mudança na vida e nas necessidades humanas. Apesar disso, o que diferencia a religião de outros campos da cultura é a sua relação com o sagrado, mediada simbolicamente pela linguagem. Sendo que cada organização religiosa constrói à sua maneira essa relação, seja pela predominância da linguagem, seja pela ênfase no caráter mágico, seja pelo entrelaçamento entre os aspectos representativos da linguagem e os aspectos expressivos do mito, pois o signo refletirá e refratará os valores do campo religioso do qual faz parte.

Desenvolvida nossa reflexão sobre o sagrado, seguiremos para a Parte III. Nela, focaremos nos conceitos e noções da área da linguagem, como discurso religioso, autoria,

³² Documento oficial das Assembleias de Deus que sintetiza a profissão de fé da instituição.

gênero do discurso, discurso de outrem e entonação. Retomaremos, por oportuno, a noção de hierofania discursiva para estabelecer uma relação constitutiva ente ela e a autoria.

PARTE III

DISCURSO RELIGIOSO E AUTORIA

5 O DISCURSO RELIGIOSO

Ainda no início dessa tese, dissemos que as ideias de Orlandi são a porta de entrada, no campo dos estudos discursivos, às pesquisas em discurso religioso no país. Os ensinamentos da pesquisadora são de extrema relevância para quem adentra nessa seara e não deixaremos de partir deles também em nosso empreendimento. Deixamos claro que estamos cômicos das diferenças epistemológicas que existem entre a perspectiva dialógica de análise do discurso e aquelas que orientam o panorama teórico da referida autora, mas também temos ciência de que existem convergências no que diz respeito as suas contribuições sobre o discurso religioso. Por esse motivo, traçaremos um paralelo entre as contribuições de Orlandi e as de Bakhtin a fim de esclarecer nossa percepção sobre o discurso religioso.

Para definir o discurso religioso, Orlandi (2011, p. 239) parte da noção de reversibilidade, que diz respeito à troca de papeis existente “na interação verbal que constitui o discurso e que o discurso constitui”. Segundo a autora, a interação se realiza pela frequente troca de papéis entre locutor e ouvinte, implicando numa mobilidade contínua dos lugares comunicativos que ocupam os interlocutores. Assim, tais papeis se definem pela relação de diferença entre um e o outro.

Nesse sentido, o intercâmbio de papeis contínuo possibilita a reversão do estatuto entre os sujeitos do discurso, o que mobiliza o processo comunicativo e define o espaço da interação. Sendo assim, a reversibilidade é, para autora, a condição de possibilidade do discurso. Sem a possibilidade da troca (da resposta) a comunicação discursiva estanca, se esvazia.

No entanto, as variadas formas de comunicação e as diferentes relações hierárquicas entre os interlocutores fazem diversificar a maneira como se realiza a troca de papéis, sendo que determinados discursos tendem a elevar ao máximo a reversibilidade enquanto outros tendem a eliminá-la. O “discurso polêmico a realiza pela tomada da palavra; já o discurso lúdico, em sua direção fática³³, tende a elevar a reversibilidade ao máximo; enquanto o discurso autoritário busca anulá-la” (Silva, 2017, p. 58).

O processo de reversibilidade que instaura o discurso pode se realizar em duas direções, de acordo com Orlandi (2011): em direção à polissemia ou em direção à monossemia. No primeiro caso, buscam-se transparecer as múltiplas possibilidades de sentido que o dito pode

³³ Para Orlandi ([1987]2011, pp. 239-240) o discurso lúdico pode ir em duas direções: em direção ao fático ou em direção ao poético. Enquanto o primeiro tende a elevar a reversibilidade ao máximo, o último tende a reduzi-la ao máximo.

manifestar, o que é típico do discurso lúdico. No segundo, tende-se a instaurar um sentido único, é o caso do discurso autoritário.

Por essa lógica, Orlandi (2011) conclui que enquanto o discurso lúdico tende à polissemia o discurso autoritário tende à monossemia. A partir dessa observação, o discurso religioso é classificado como discurso autoritário.

Mas, então, como se daria a reversibilidade no discurso religioso? Orlandi (2011) adverte que tender à monossemia não significa que um discurso seja inteiramente monossêmico, pois esse discurso cria estratégias que possibilitam uma ilusão da reversibilidade, uma impressão de que exista a possibilidade de troca discursiva, mesmo que apenas um sentido seja admitido. É essa ilusão de reversibilidade que caracteriza o discurso religioso.

Nesses termos, o discurso religioso é definido como “aquele em que fala a voz de Deus” (Orlandi, [1987] 2011, p. 242-243), por meio de um ente autorizado: o pregador, o padre, o pastor etc. Deus fala através do outro.

Como Deus não se encontra em relação de igualdade para com os fiéis, há sempre um desnivelamento hierárquico entre aquele que fala e o ouvinte. Além disso, o locutor (Deus), por natureza e princípio, encontra-se em um plano distinto em relação aos fiéis. Orlandi (2011) argumenta que enquanto os fiéis fazem parte do plano temporal, Deus faz parte do plano espiritual. Os planos também mantêm uma correlação hierárquica dessemelhante, posto que o plano espiritual governa o plano temporal. Nessa relação, há uma nítida assimetria entre locutor e ouvinte, e essa assimetria determina a condição de possibilidade de sentido que constitui o discurso religioso.

Se por um lado o plano espiritual é caracterizado por elementos como a eternidade, a imortalidade, a infalibilidade, a santidade etc., por outro lado, o plano temporal caracteriza-se diametralmente avesso. Por isso, a voz espiritual deve ser tomada como verdade absoluta, pois é ela, segundo a crença, quem define e constitui tudo aquilo que deve ser realizado no plano temporal. Assim, a correlação entre Deus e os fiéis se dá na mesma medida que os planos, posto que Ele se constitui de todos os atributos do plano espiritual. Essa assimetria constitutiva impossibilita ao homem a trocar de lugar com Deus. Logo, na impossibilidade da troca de papéis, locutor nunca ocupará o lugar de ouvinte e vice-versa.

De acordo com Silva (2016) “há, no universo religioso, uma relação negativa entre o homem e a natureza. Esta é percebida como uma realidade exterior, material e objetiva; aquele é percebido como puro espírito, portanto independente do mundo natural”. Ora, isso implica em uma notória incomunicabilidade direta entre os planos, por isso há necessidade de intermediários entre Deus e os homens. Esse seria, segundo a pesquisadora, o lugar do pregador.

O pregador falaria como se fosse Deus. Orlandi (2011) chama esse mecanismo de mistificação “em termos de discurso, é a subsunção de uma voz pela outra. Sem que se mostre o mecanismo pelo qual essa voz se mostre na outra” (Orlandi, [1987] 2011, p. 244).

Apesar de a mistificação se demonstrar um fato, a conclusão de que os mecanismos que realizam não se mostram no discurso é questionável. Em Silva (2016) levantamos um conjunto de elementos estilísticos que evidenciam esse processo. Também nesta pesquisa o procedimento fica ainda mais evidente.

Obviamente, dizer que o pregador fala como se fosse Deus não implica afirmar que ele faz de conta que assim fala. Não existe aí uma relação fantasiosa, mas uma substituição de lugares porque, nos termos de Orlandi (2011, p. 252) “ser representante, no discurso religioso, é *estar no lugar de*, não é estar no *lugar próprio*” (Itálicos da autora). É exatamente essa condição de estar no lugar do outro que diferencia o discurso religioso de outros discursos.

Além disso, pela impossibilidade de múltiplas interpretações, o discurso religioso é sempre regulado de acordo com a instituição religiosa de onde ele é originário. Cada uma constrói uma hermenêutica apropriada, sendo que no cristianismo, a Bíblia é, necessariamente, o ponto de partida. Nestes termos, Orlandi ([1987]2011, p. 246) conclui, portanto, que

A interpretação própria da palavra de Deus é, pois, regulada. Os sentidos não podem ser quaisquer sentidos: o discurso religioso tende fortemente para a monossemia. No cristianismo, enquanto religião institucional, a interpretação própria é a da igreja, o texto próprio é a Bíblia, que é a revelação da palavra de Deus, o lugar próprio para a palavra é determinado por diferentes cerimônias.

Outro elemento fundamental na relação entre os sujeitos que constituem a assimetria constitutiva do discurso religioso é a noção de espírito. Como vimos, os planos não são naturalmente intercambiáveis, apesar disso, para acessar o sagrado o homem deve vivenciar sua vida em termos espirituais. O mecanismo pelo qual o homem acessa o transcendental é a fé, pois “a fé é o móvel para a salvação [...] com a fé o homem tem muito mais poder” (Orlandi, [1987]2011, p. 250). O homem religioso se diferencia do homem não-religioso pela presença da fé. Através dessa qualidade, alcançada pelo homem que se converte, é possível, segundo a crença, alcançar o plano espiritual.

Espiritualidade e fé são as condições de possibilidade da ilusão de reversibilidade. Dessa ilusão decorre o que a autora convencionou chamar de formas de ultrapassagem, que não é senão as formas através das quais o homem busca acessar o plano espiritual e as formas pelas quais o sagrado se revela ao homem, que se realizam em dois movimentos recíprocos: de baixo para cima (quando o homem busca a Deus) e de cima para baixo, quando Deus se revela aos

homens e com eles partilha seus dons. Esses movimentos são correlatos ao que explanamos na Parte I e ilustramos com o sistema de manifestação do sagrado.

No movimento em que busca alcançar o sagrado (de baixo para cima), o homem demonstra adquirir “as qualidades atemporais (onipresença, onisciência, eternidade etc.), é nesse caso que se revelam os dons de profecia e de visão. É o caso do profeta, do vidente e do místico” (Silva, 2017, p. 60). Já no movimento de cima para baixo, os homens demonstram ter a autoridade divina: “é o caso em que se consideram as fórmulas religiosas em seu caráter performativo: a infalibilidade do Papa, a possibilidade de ministrar sacramentos, a consagração da missa, as bênçãos etc.”. (Orlandi, 2011, p. 251). Em ambos os casos, o representante de Deus atualiza a dessimetria espiritual-temporal na própria relação dele para com os fiéis.

O percurso realizado por Orlandi (2011), apesar de mais detalhado, não diverge muito daquele desenvolvido por Bakhtin ([1934-1935]2010) em sua teoria do romance. A distinção entre discurso interiormente persuasivo e discurso autoritário segue em sentido parecido com o que Orlandi fez entre o discurso autoritário e o discurso lúdico, embora o estudioso russo tenha desenvolvido suas reflexões décadas anteriores, ainda na primeira metade do século XX, entre 1934 e 1935.

Ao tratar do discurso autoritário, Bakhtin (2015) diz que ele exige de nós reconhecimento e se impõe independente do reconhecimento que damos a ele ou não. “Nesse discurso, é bem mais difícil inserir **mudanças semânticas** com o contexto que o emoldura, sua estrutura semântica é imóvel e morta, pois está concluída e é unívoca, seu sentido basta a letra, petrifica” (Bakhtin, 2015, p. 137. Destaque nosso). Correlativamente a Orlandi (2011), diríamos que ele é um discurso que tende à monossemia.

Porém, para Bakhtin o que está em jogo é outra oposição: monologia e dialogia. Nos termos do filósofo russo, há discursos que tendem a reverberar sua natureza dialógica, nele é possível sempre perceber a voz de outros discursos que com ele travam polêmicas ou realizam acordos. A possibilidade da pluralidade de sentido que contém cada objeto do discurso se revela porque seu sentido nunca está concluído, encontrando-se sempre aberto a novas possibilidades semânticas.

Por seu turno, o discurso monológico (ou melhor, o discurso monologizado³⁴), tem como principal característica a constante tentativa de silenciar a voz alheia, tornar o discurso monovocal e, conseqüentemente, monossêmico.

³⁴ Preferimos essa expressão uma vez que a própria natureza da linguagem é dialógica, segundo a perspectiva que adotamos. Logo, a natureza do discurso também o é. No entanto, existem campos de atividade cujo discurso busca

Se por um lado o discurso monologizado não aceita a alternância dos sujeitos falantes, dada a incapacidade de ouvir o discurso do outro, o dialogismo se realiza em todas as suas direções pela necessária alternância dos sujeitos do discurso. Quando Bakhtin (2011) trata das características do enunciado, ele aponta exatamente a necessária troca discursiva como condição de possibilidade do discurso.

Para o autor, “a alternância dos sujeitos do discurso, que emoldura o enunciado e cria pra ele a massa firme, rigorosamente delimitada dos outros enunciados a ele vinculados, é a primeira peculiaridade constitutiva do enunciado” (Bakhtin, [1979]2011, p. 279-280). Se o enunciado é, para o estudioso russo, a unidade da comunicação discursiva, sem alternância de sujeitos também não há enunciado, existe apenas um conjunto de elementos linguísticos que nada significa. Por esse motivo, a monologização do discurso é um recurso importante do discurso autoritário, dada a sua capacidade de reduzir ao máximo o sentido daquilo que é enunciado. Uma contrapalavra seria um absurdo, um desvirtuamento do único sentido possível e absoluto.

O discurso religioso faz parte da classe do discurso autoritário. Sendo um discurso monologizador, cuja interpretação requer métodos e regras próprias. Reiteramos que mesmo operando numa lógica monológica é possível perceber nesses discursos a presença ocultada ou explícita das relações dialógicas que o constituem. Como já alertava Bakhtin (2011), mesmo “entre obras de discurso **profundamente** monológicas sempre estão presentes relações dialógicas” (negrito nosso). Por isso, paralelamente à proposição de Orlandi, porém de uma perspectiva bakhtiniana, podemos afirmar que o discurso religioso tende à monologia.

O que demarca essa tendência à monologia é a própria natureza do discurso autoritário. Bakhtin (2015) destaca três características fundamentais que o constituem: o reconhecimento e a assimilação incondicional, a sua união à autoridade e a impossibilidade de ser livremente representado.

Nesses termos, o discurso autoritário se impõe sem que pressuponha uma resposta, basta, em seu contexto de atuação, a concordância e assimilação. Ao contestá-lo, anula-se o diálogo, silencia-se a interação. Diante dele, resta ao sujeito apenas aceitá-lo ou rejeitá-lo. A rejeição torna-se, naturalmente, um ato de exclusão mútuo entre os sujeitos. Em outros termos, seu limite é o discurso do tabu, a palavra que não pode ser dita em vão (Bakhtin, 2015).

estancar a dialogia provocando como resultado a monologização. Portanto, entendemos que não há discurso monológico por natureza, mas apenas enquanto categoria discursiva que caracteriza uma forma de realizar discursivamente um enunciado.

Isso ocorre porque ele já surge unido a uma autoridade. É a palavra da legislação, a palavra do livro sagrado, a palavra do pai, do professor, da ciência etc. Por esse motivo, ele não pode ser representado, mas apenas transmitido. Sua transmissão carrega consigo toda sorte de autoridade que a origem do discurso transmitido demanda. Nas palavras de Bakhtin (2015, p. 138) “ele penetra na nossa consciência verbal como uma massa compacta e indivisível, precisa ser integralmente confirmado ou integralmente refutado”.

Por obvio, o discurso religioso, provavelmente, é o que congrega mais fielmente tais características. Ele é o discurso autoritário por excelência.

Ao descrever mais especificamente o discurso religioso, Bakhtin (2015, p. 146) diz o seguinte:

É ainda mais significativo o peso específico do nosso tema no campo da palavra e do pensamento religioso (mitológica, mística e mágica). *O objeto principal dessa palavra é o ser falante*: a divindade, o demônio, o adivinho, o profeta. O pensamento mitológico não conhece coisas inanimadas e mudas. A decifração da vontade de um deus, do demônio (bom ou mal), a interpretação dos sinais de cólera ou boa vontade, os sinais de instrução e, por fim, a transmissão e interpretação dos discursos diretos de uma divindade (a revelação), de seus profetas, santos e adivinhos são, em linhas gerais, *uma transmissão e uma interpretação de uma palavra inspirada por um deus* (diferentemente da palavra profana): tudo isso são importantíssimos do pensamento e da palavra religiosa. *Todos os sistemas religiosos, inclusive os primitivos, dominam o imenso dispositivo metodológico especial de transmissão e interpretação das diversas modalidades da palavra divina* (hermenêutica). (Destaque nosso).

Nesse trecho fica ainda mais evidente a aproximação entre a concepção bakhtiniana de discurso religioso e a de Orlandi. Primeiramente, porque para o filósofo o objeto principal do discurso religiosos é o ser que fala, o que converge com a definição de Orlandi de que o discurso religioso é aquele em que fala a voz de Deus. O que difere aqui é a amplitude: para Bakhtin, o discurso religioso seria aquele cujo objetivo é a transmissão do discurso de qualquer divindade ou entidade sagrada, ele não se restringe ao cristianismo e retoma até o discurso mitológico-religioso como exemplo.

Deriva desse foco do discurso religioso no Ser que fala três aspectos específicos do discurso religioso. O primeiro diz respeito à adivinhação da vontade da divindade, seja ela benigna ou maligna. É, por exemplo, o que acontecia com o homem da antiguidade quando alguma praga devastava a colheita. Como o evento sempre continha uma conotação misteriosa, os religiosos antigos buscavam compreender que sinal era dado pelos deuses por meio daquele acontecimento: “seria um presságio da cólera divina? Por acaso ofendemos os deuses?”.

O segundo é a forma de repercussão da palavra divina e sua devida interpretação. Até hoje, esse é o aspecto mais plural do universo religioso. No âmbito do cristianismo, por exemplo, a palavra divina revelada ganhou várias interpretações e, apesar de haver outros motivos que geram rupturas institucionais, delas derivam as mais variadas justificativas para criação de novas denominações religiosas³⁵. Isso não implica dizer que o discurso autoritário tenha perdido a sua capacidade monologizante no cristianismo, pelo contrário, cada interpretação permite apenas o reconhecimento dos sentidos que ela produz. Exatamente por esse motivo, o que diverge deve ser separado ou repudiado.

O terceiro é o aparato metodológico que subjaz a interpretação e as formas de transmitir o discurso da divindade. Segundo Bakhtin (2015), mesmo os povos primitivos desenvolveram aparatos e métodos especiais para transmitir e interpretar a palavra divina. Já vimos que Orlandi destaca a questão do método de interpretação e transmissão do discurso religioso, acentuando que, no caso do cristianismo, ele é sempre regulado pela instituição, suas cerimônias e pelo livro sagrado. Bakhtin destaca que cada sistema religioso utiliza uma dada hermenêutica. Como já discutimos no tópico sobre a Assembleia de Deus, há toda uma documentação, como “o Cremos”, que orienta as formas de transmissão da palavra divina a partir de suas crenças, de sua fé e seus valores.

Embora não tenha sistematizado um aparato teórico em torno de uma definição do discurso religioso, em Bakhtin (2011) ainda encontramos uma distinção importante entre o discurso religioso e o discurso de outras áreas, como a literatura e a ciência. Ele trata dos enunciados dentro desses campos da cultura enquanto acontecimento, que sintetizamos em Silva (2016) da seguinte forma:

1. O acontecimento estético: este só pode realizar-se apenas na presença de dois participantes, pressupõe duas consciências que não coincidem (um romance, um conto etc.).
2. O acontecimento ético: quando o autor e a personagem coincidem ou estão lado a lado, diante de um valor comum ou frente a frente como inimigos (um panfleto, o manifesto, o discurso acusatório etc.).
3. O acontecimento cognitivo: quando não há personagem, nem potencial (um tratado, um artigo, uma dissertação, uma conferência);
4. O acontecimento religioso: onde a outra consciência é a consciência englobante de Deus (uma oração, um culto, um ritual, uma pregação).

³⁵ Basta lembrarmos que o pentecostalismo é oriundo, dentre outras coisas, de uma interpretação não cessacionista com base em Coríntios 14:2 e Atos 10:46-48. Evidentemente, os cismas no interior das igrejas derivam, sobretudo, de disputas políticas internas, conforme Alencar (2019). O mesmo autor, no entanto, demonstra tais rupturas são justificadas, quase sempre, com base em divergências de interpretações sobre algo bíblico.

O que se evidencia em todos os acontecimentos é a necessária presença do autor. Sendo que o acontecimento religioso se diferencia pela presença da consciência englobante da divindade. O que o autor chama de acontecimento é, na verdade, a enunciação realizada em dado gênero do discurso de um dos campos de atividade humana, num determinado tempo e espaço. Por esse motivo, exemplifica, no caso do acontecimento religioso, com a oração, a pregação etc.

Cabe-nos agora retomar uma síntese que elaboramos ainda em 2016 para melhor evidenciar as semelhanças entre os apontamentos de Bakhtin e Orlandi sobre o discurso religioso, fazendo, por fim, um quadro que sintetiza nossa perspectiva do discurso religioso:

Quadro 2: O discurso religioso em Orlandi e Bakhtin

Orlandi		Bakhtin	
Discurso Religioso		Discurso Religioso	
Autoritário		Autoritário	
Procura anular a reversibilidade		Procura anular a dialogia	
Tende à monossemia		Tende à monologia	
Natureza		Natureza	
Plano espiritual ou divino	Plano temporal ou humano	Consciência englobante de Deus	Consciência Autoral
Conceito		Conceito	
Aquele em que fala a voz de Deus		Aquele cujo objetivo é o ser espiritual que fala	

Fonte: Silva (2016)

Esse quadro comparativo nos permitiu estabelecer uma síntese do discurso religioso sem que deixássemos de lado as contribuições de ambos os autores ao mesmo tempo em que nos mantém dentro da perspectiva dialógica da linguagem. Segue, abaixo, o quadro síntese:

Quadro 3: Discurso religioso: características, natureza e conceito

DISCURSO RELIGIOSO	
CARACTERÍSTICAS	Autoritário
	Tende à monologia
	Procura anular a dialogia
NATUREZA	Plano espiritual Consciência englobante de Deus
	↑ Autoria ↓
	Plano temporal Fiéis
CONCEITO	Aquele cujo objetivo é a transmissão da palavra de um ser espiritual.

Fonte: Silva (2016)

Por essa síntese, buscamos demonstrar não apenas aquilo que compõe o discurso religioso, mas também o papel do autor, que, no caso da pregação, é o pregador. Como ele é a figura mediadora autorizada, tende a se movimentar entre os dois planos.

Ele é uma instância que se constitui na fronteira entre o sagrado e o profano, entre o temporal e o espiritual. Se tomarmos como referência as noções de Orlandi (2011), diríamos que ele está constantemente operando com a ultrapassagem.

Já no campo dialógico, preferimos dizer que ele está constantemente estabelecendo um diálogo entre o sagrado e o profano. No âmbito do pentecostalismo, ele se *apropria* da voz do Outro (da consciência englobante) buscando constantemente construir uma manifestação do sagrado, seja por meio da palavra transmitida, seja pela palavra presentificada.

Mas o que seria essa consciência englobante? Bakhtin não deixa claro em seu texto os aspectos característicos dessa consciência de Deus. Se pensarmos do ponto de vista cristão, segundo a crença, teria a ver com a onisciência, onipotência e onipresença divina. O pensador russo deixa claro que Deus, no acontecimento religioso, é um interlocutor/ouvinte. Ele é um tu da interação comunicativa. Se pensarmos no caso da oração, Deus, realmente, é instaurado como o interlocutor imediato. Porém, na pregação o auditório não seriam os fiéis? Haveria aí um terceiro participante da comunicação?

A menção a um terceiro é recorrente nos textos do pensador russo. Em alguns momentos ele diz respeito ao discurso citado do outro; em outros, ao próprio interlocutor, quando a tríade comunicativa é pensada em termos autor, objeto do discurso e ouvinte; e a um interlocutor “ausente”, que seria uma instância responsiva o qual todo enunciado, sob maior ou menor consciência do autor, pressupõe. A esse outro participante da interação, Bakhtin (2011) dá o nome de supradestinatário.

O supradestinatário é uma instância

superior (o terceiro), cuja compreensão responsiva absolutamente justa ele [o autor] pressupõe quer na distância metafísica, quer no distante tempo histórico. “Um destinatário como escapatória”. Em diferentes épocas e sob diferentes concepções de mundo, esse supradestinatário e sua compreensão responsiva idealmente verdadeira ganham diferentes expressões ideológicas concretas (Deus, a verdade absoluta, o julgamento da consciência humana imparcial, o povo, o julgamento da história, etc.). (Bakhtin, 2011, p. 333).

O primeiro exemplo de supradestinatário dado por Bakhtin (2011) é Deus. Vemos que se trata de uma instância superior instaurada no enunciado como uma compreensão responsiva que vai além da relação eu-tu da comunicação imediata. Se pensarmos na pregação, Deus é a “escapatória” do pregador, uma fonte justificadora daquilo que ele prega. Nesse caso, a consciência englobante seria “uma compreensão responsiva de um terceiro invisivelmente presente, situado acima de todos os participantes do diálogo (Bakhtin, 2011, p. 333).

Evidentemente, como se pode inferir do texto bakhtiniano, o supradestinatário não se limita a ideia de Deus, porém, no campo religioso cristão, Ele é, sem dúvida, essa instância superior com a qual se estabelece diferentes relações, seja de forma “direta”, como na oração, ou de forma indireta, como na pregação ou, no caso do catolicismo, também por meio de santos.

Ademais, cabe destacar o fato de o autor instaurar a instância do supradestinatário de forma mais ou menos consciente. Dessa afirmação podemos pressupor que existem enunciados nos quais o supradestinatário é convocado ao diálogo de forma proposital e isso, consequentemente, é revelador de um modo de constituição da autoria no discurso.

Se ampliarmos a compreensão, pensando no discurso religioso em geral, “Deus” pode ser compreendido como uma metáfora para o sagrado. Isto é, toda instância transcendental, idealmente aceita por uma comunidade, que ganha uma expressão concreta no enunciado e é expresso nele como uma consciência superior que ampare o discurso do autor é uma consciência englobante, portanto, um supradestinatário do campo religioso. É um sagrado que pode não ser manifesto, mas pressuposto.

No pentecostalismo, a presença pressuposta dessa instância na interação pode ser percebida em enunciados simples como gritos de glórias e aleluias dos fiéis durante o culto.

Vista de fora, a pregação pentecostal é, aparentemente, apenas uma interação entre o pregador e o fiel, mas, frequentemente, durante seu desenvolvimento, tanto o fiel quanto o pregador proferem gritos de glórias e aleluias a Deus. Além disso, é comum o pregador solicitar que os fiéis glorifiquem o nome de Jesus, como forma de agradecimento pela mensagem transmitida no culto para justificar que o que ele está pregando é de inspiração divina. Sendo assim, o pregador pentecostal tende a instaurar Deus como um terceiro, um supradestinatário, cuja principal característica é a de ser uma consciência englobante, de onde todo dizer é origem e justificativa.

Por outro lado, a mobilização da voz de entes sagrados não se restringe a instauração de um supradestinatário, o autor da pregação também pode recorrer a “voz de Deus” para outros fins, inclusive para convencer o auditório de que o próprio Deus está presente no culto por meio da utilização de variantes do discurso de outrem. Demonstramos esse processo em nossas análises.

Esclarecida nossa posição a respeito do discurso religioso, passaremos a tratar mais especificamente da pregação religiosa pentecostal.

5.1 A pregação pentecostal enquanto enunciado concreto e visão de mundo

Ao destacar a linguagem como uma forma simbólica, cuja função predominante é a representação, Cassirer (2001) enfatiza que a língua tem a capacidade de iluminar um ponto de seu objeto. Nesses termos, ao falarmos sobre algo, tendemos a focar em um de seus aspectos, apagando parte de seu entorno.

As ideias de Cassirer dão a possibilidade de olharmos a linguagem na religião como um elemento que possibilita a verificação da mudança de foco de uma realidade religiosa (a profana) para outra (a sagrada). Podemos deduzir daí que a linguagem possibilita ao sujeito criar elementos que representam apenas aspectos do sagrado e outros que fazem parte da representação do profano.

Nesses termos, fé, Deus, diabo, anjo, milagre, entre outros termos, participam da língua *como possibilidade de construção da representação do sagrado*. O Círculo de Bakhtin, por seu turno, dirá que há aí uma mudança de valoração. Assim, os estudiosos russos põem no centro da discussão os valores humanos, ampliando aquelas características da linguagem já pontuadas por Cassirer.

Assim compreendido o fenômeno, podemos concluir que o que ilumina os objetos do mundo para o homem não é apenas a linguagem em si, mas também os valores que a permeiam.

Para os estudiosos do Círculo, a linguagem só se realiza em sua integridade nas mais diversas interações. Se as interações são realizações de atos entre sujeitos, elas nunca se dão no terreno da abstração, mas no próprio existir da humanidade. Para Bakhtin (2012), o princípio organizador do mundo para o homem é a constante contraposição valorada entre os sujeitos.

Para o autor, “a vida conhece dois centros de valores, diferentes por princípio, mas correlatos entre si: o eu e o outro, e em torno desses centros se distribuem e se dispõem todos os momentos concretos do existir” (Bakhtin, 2012, p. 142). Dessa forma, também os momentos da enunciação se realizam a partir destes centros de valores, sendo eles que promovem a interação, materializados nos recursos disponíveis pela linguagem para tal.

A linguagem, portanto, ilumina aquilo que os valores de cada sujeito a permitem iluminar. Por outro lado, ela permeia todas as áreas de atividade humana, mas os campos de atividade se desenvolvem por meio de seus próprios valores. Por isso, é preciso que cada campo construa sua própria forma de materialização da linguagem, de modo não apenas a refleti-lo, mas também refratá-lo. Ou seja, por meio da interação verbal o homem não apenas manifesta sua valoração individualizada, mas reflete e refrata também o meio em que vive.

Na esteira de uma sociologia da cultura, Berger (1985) já apontava que a cultura é o mundo do homem e que a linguagem é o material privilegiado para o desenvolvimento da cultura. Com discutimos, de acordo com a semiótica da cultura de Cassirer (2001), cada forma simbólica é um meio à cultura, de interpretá-la. A linguagem, por seu turno, funciona como um foco de luz que ilumina pontos específicos enquanto ao seu redor tudo mais fica obscuro. Sabemos, todavia, que a linguagem não se realiza senão em gêneros do discurso. Como então, explicar essa focalização da linguagem pela via dos gêneros do discurso?

Ao tratar sobre o gênero, Medviédev (2019, p. 196, destaque nosso) argumenta que “cada gênero é capaz de dominar somente determinados aspectos da realidade, ele possui *certos princípios de seleção*, determinadas formas de visão e de compreensão da realidade, certos graus de extensão de sua apreensão e na profundidade de penetração nela”. Ou seja, cada gênero ilumina apenas aquela parte da realidade que é perceptível e abarcável por ele.

Porém, quando buscamos compreender a pregação pentecostal enquanto gênero do discurso, nos deparamos com a figura do sermão. Evidentemente, não negamos o entrelaçamento entre o sermão e a pregação pentecostal, em alguns momentos podem ser assimilados um ao outro. Porém, se defendemos a ideia de que cada gênero é uma forma de ver e compreender a realidade a partir de determinados valores, não podemos nos referir ao sermão católico do mesmo jeito que nos referimos a *pregação pentecostal*. São gêneros distintos por natureza. A pregação pentecostal não refrata a realidade da mesma forma que o sermão.

Tentaremos sustentar nosso ponto de vista a partir de uma breve discussão sobre a perspectiva retórica e a perspectiva discursiva do sermão, contrastando-as a nossa descrição da pregação pentecostal.

Segundo Broadus (2008), o sermão é uma forma de comunicação que surgiu no mundo judaico antigo. Naquela época ainda era sinônimo do grego *homilia* ou do latim *sermonis*, que nada mais era do que uma conversa informal de cunho religioso. Segundo o autor, o domínio do império romano e o consequente contato com o mundo grego fez com que o gênero ganhasse uma roupagem mais sofisticada. Mas foi a partir da ascendência do cristianismo no Ocidente que “muitos ‘gentios’ converteram-se, alguns desses exímios oradores, mestres em retórica, tais como Basílio, Gregório, Crisóstomo, Ambrósio e Agostinho, que usaram a retórica em função da transmissão da mensagem cristã” (Silva, 2016, p. 47) e iniciaram os primeiros estudos em torno do desenvolvimento do gênero, o que hoje é conhecido como homilética.

Broadus (2008, p. 12) ressalta que a homilética “nada mais é que a adaptação da retórica às finalidades e às exigências particulares da pregação. A homilética pode ser definida como a ciência da preparação e a entrega de um discurso baseado nas escrituras”. Dessa forma, o pano de fundo retórico sempre foi parâmetro para classificação desse gênero do discurso.

Do ponto de vista da retórica, Silva (1992) afirma que o sermão tem por finalidade o convencimento. Halliday (1990, p. 37), por seu turno, destaca que o sermão religioso não busca convencer outras pessoas senão os fiéis, pois as igrejas precisam “fortalecer os laços entre os membros da mesma igreja, que compartilham da mesma crença, apregoada naquele momento de ação retórica”.

Já Figueredo *et al* (2009, p. 145) traz o termo pregação religiosa como sinônimo de sermão e acrescenta o fato de que o destinatário também pode ser os não-fiéis: “o intuito da realização das pregações religiosas é, geralmente, o de formar o caráter dos fiéis, mantê-los na comunidade, bem como converter aqueles que ainda não o são”. Vê-se que, no âmbito da retórica, o convencimento é a finalidade última do sermão.

Do ponto de vista da homilética, os sermões são classificados de acordo com a forma de abordagem do texto bíblico. Dessa forma, geralmente ele é classificado em textual, temático e expositivo. De acordo com Broadus (2008), o sermão textual é aquele que parte de um versículo para desenvolver toda a argumentação. O temático, por outro lado, parte de um tema e o explora ao máximo através de variadas passagens bíblicas. Já o expositivo parte de uma porção maior da Bíblia, como um capítulo ou grande parte de um capítulo, para desenvolver sua argumentação em torno de um temática.

No campo das análises discursivas, encontramos perspectivas mais abrangentes. Maingueneau (2010) traz um panorama geral do sermão. Segundo autor, “o sermão entra na categoria das enunciações monologais orais, apoiadas em geral em textos prévia e cuidadosamente escrito” (Maingueneau, 2010, p. 104).

Esse autor nos mostra que há diferenças significativas quanto observados sermões de diferentes épocas. Ao comparar um sermão do século XVIII com outro do século XXI sobre o mesmo tema, Maingueneau argumenta que não se trata do mesmo gênero, pois no século XVIII esse gênero era autônomo, não fazia parte necessariamente da missa. Isso fica ainda mais evidente quando se lembra que, naquela época, a missa era em latim e o sermão no vernáculo do povo.

Além disso, o sermão era um gênero irradiador, semelhante aos filmes atuais, pois o seu público saía do “espetáculo” comentando sobre a eloquência do orador assim como da abordagem da temática.

Contemporaneamente, o sermão é parte da missa e, segundo Maingueneau (2010), pode, inclusive, ser optativo. Baseado nesses dados, o autor chega à conclusão de que “os gêneros discursivos são realidades radicalmente históricas” (Maingueneau, 2010, p. 102).

Vale aqui destacar o quanto o sermão, apesar de um gênero oral, sempre teve a característica de ser previamente elaborado de forma escrita, realizado oralmente, podendo ser, posteriormente, reproduzido em material escrito. Ainda no século XVIII, a respeito do “sermão da Assunção”, de Massillon, escreve um editor anônimo:

Este presente deve ser agradável, sobretudo, a muitos jovens pregadores que perturbam frequentemente o espírito com *a leitura de maus pregadores*, e que terão nestes *um excelente modelo* com o qual poderão se formar (Blampignon *apud* Maingueneau, 2010, p. 103, destaque nosso).

Vê-se, por esse destaque, como os sermões acabam sendo reproduzidos na modalidade escrita para servirem de modelo para aqueles que desejam dominar essa arte retórica. Porém, diferentemente das características levantadas por Maingueneau, as pregações pentecostais trazem elementos que fazem dela um gênero específico. Isso diz respeito não a sua estrutura, pois ela segue a estrutura herdada pelos sermões tradicionais, como se pode perceber em Broados (2008), mas à sua natureza e função específica.

Nesses termos, é necessário retornarmos a Medviédev e analisar a pregação pentecostal por aquilo que só a ela é permitido perceber da realidade. Mas antes, é necessário apontar como diferenças sutis entre gêneros aproximados (sermão e pregação pentecostal) determinam que há, nesse caso, dois gêneros distintos.

Começamos pela distinção que faz o próprio Medviédev (2011) no que diz respeito ao romance e a anedota. Para o estudioso russo, o que difere uma anedota de um romance não é a extensão. É possível construir uma anedota de quinhentas páginas e um romance de duzentas e mesmo assim ambos permanecerão anedota e romance, pois o que difere um do outro é a natureza específica de cada gênero no campo literário. Nas palavras de Medviédev (2011, p. 199),

existe um abismo entre a capacidade de capturar a unidade isolada de uma situação cotidiana ocasional [anedota] e a capacidade de compreender a unidade e a lógica interior de uma época inteira [romance]. Pela mesma razão há um abismo entre a anedota e o romance.

É da natureza da anedota capturar apenas uma situação cotidiana isolada, por mais que se explore ao máximo tal situação em páginas e páginas a fio. Por seu turno, o romancista busca capturar a lógica de uma época inteira, e utilizará as páginas que forem necessárias para isso.

Mas, aqui, estamos tratando de gêneros marcadamente distintos, embora façam parte do mesmo campo de atividade. Porém, é possível fazer aproximações ainda maiores e mesmo assim falarmos de gêneros diferentes. É o caso do e-mail e da carta pessoal. Embora difiram em termos de suporte, não é exatamente o material que suporta um ou outro que realmente os difere. Estruturalmente, os gêneros comportam os mesmos elementos e, a depender do interlocutor, o mesmo estilo. Porém, o e-mail percebe o tempo diferentemente da carta. A necessidade de urgência da mensagem no e-mail em relação à carta é abissal. Sabemos que um derivou do outro exatamente para suprir essa demanda.

É relevante trazer também uma diferenciação ainda mais complexa, pois está, aparentemente, no âmbito de um mesmo gênero: é a diferenciação feita por Bakhtin entre o romance grego de aventura e o romance barroco. No romance grego de aventura, é essencial que o tempo biológico não afete a biografia do herói. Como explica Bakhtin (2010, 216), o romance grego aventureiro “desconhece a duração do crescimento biológico elementar. Os heróis se encontram em idade de casamento no início do romance e com a mesma idade, ainda bonitos e juvenis, casam-se ao final”. Isso, à revelia de toda intempérie que envolve o conjunto de aventuras e desafios a ermo que separam os amantes no intervalo entre o encontro inicial e o casamento.

Bakhtin (2010) nos conta, por seu turno, que Voltaire tentou reproduzir, no romance barroco, as aventuras típicas do romance grego aventureiro, mas esqueceu de não computar o tempo real de uma aventura. Resultado: com a interferência temporal na vida biográfica dos heróis amantes (Cândido e Cunegundes), sucedeu o fato de no fim da aventura “infelizmente eles estão velhos, e a maravilhosa Cunegundes mais parece uma bruxa velha e disforme. A

satisfação do desejo sucede à paixão quando então ela já é biologicamente impossível (Bakhtin, 2010, p. 217)”.

Em outros termos, enquanto o romance barroco necessita aplicar à biografia do herói toda mudança causada por suas desventuras e encontro ao longo do tempo, alterando, inclusive a sua biologia e modificando a personagem, o romance grego de aventura “desconhece a duração do crescimento biológico elementar” (Bakhtin, 2010, p. 216). Estamos, portanto, diante de dois gêneros distintos, embora muito próximos.

Agora podemos retomar a nossa distinção entre o sermão e a pregação pentecostal. A pregação pentecostal, embora vise ao convencimento, ela o faz predominantemente por meio da experiencição do sagrado. Este é um gênero que foca numa realidade completamente avivada. O avivamento é o valor inerente e apriorístico da pregação pentecostal. Por esse motivo, se eliminarmos o êxtase, a pregação pentecostal torna-se apenas um sermão, no sentido usual do termo.

Isso explica também sua natureza oral diferenciada. Não é possível mobilizar de forma tão veemente os fiéis caso a pregação seja disposta para ser lida, como o sermão da sexagésima, o sermão da montanha ou um sermão católico. A escrita requer de um sermão uma construção lógica. A oralidade, por outro lado, dispõe de recursos que permitem dispensar o argumento lógico quando necessário, como o aumento do volume da voz, os movimentos corporais intensos, as expressões faciais, o pulo, os braços em riste etc. No caso da pregação pentecostal, acrescente-se ainda as línguas estranhas.

Todos esses elementos, característicos da pregação pentecostal, buscam eliminar as incoerências (impossíveis no sermão) pela elevação do êxtase. Apenas a título de exemplificação, vejamos um excerto da Pregação 1 para esclarecer nosso ponto:

ABRE A TUA BOCA ESTA NOITE PORQUE DEUS VAI TE DAR
FERRAMENTAS ESPIRITUAAS PARA VENCEER o malignoooo ((fiéis
dão glórias)):: *ama araga saramathua* Deus não precisa de muita coisa:: *eres
taracamácia alom ereshi arantho toré*

Nesse exceto, embora o pregador possa ter planejado todos os passos temáticos característicos do sermão para produzir essa pregação, certamente os elementos prosódicos – como aumento do volume da voz e alongamento de sílaba – e as línguas estranhas são decorrentes da resposta imediata do auditório, que expressa sua atitude responsiva por meio de glórias e aleluias, como também pode ser verificado no exceto. Esses elementos são abundantes na pregação pentecostal e são essenciais para que a pregação seja avivada. Como nos lembra Brait (2014, p. 89), “Uma dada função, [...] somada às condições específicas de cada uma das esferas da comunicação, geram um dado gênero”.

Portanto, diferentemente do sermão tradicional do protestantismo reformado e da Igreja Católica, a pregação pentecostal só percebe a realidade como avivamento constante e todos os elementos acima citados são aspectos estilísticos constitutivos dela. Ela é análoga aos rituais míticos. A diferença é que no mito o mundo é constantemente animado, enquanto na pregação pentecostal o mundo é inteiramente avivado. Ela sempre está disposta a revelar o sagrado se movimentando por toda a parte, como nesse trecho da Pregação 1: “Jesus está aqui esta noite (fiéis dão glórias) aremi comunu comanaca:: hoo Jesuuus huuuum... eramiô comuius rá rá rá ALELUUUUA O ESPÍRITO SANTO ESTÁ NESTA CASA...”

Como argumenta Medviédev (2019), não é possível desvencilhar a percepção da realidade de seu modo de representação. Isto é, os gêneros discursivos impõem sobre o autor um modo de percepção inerente aos seus recursos expressivos. Até porque

a visão e a representação geralmente fundem-se. Novos meios de representação forçam-nos a ver novos aspectos da realidade, assim como estes não podem ser compreendidos e introduzidos, de modo essencial, no nosso horizonte sem os novos recursos de sua fixação. A ligação entre eles é inseparável (Medviédev, 2019, p. 199).

Até o surgimento do pentecostalismo, o sermão seguia uma orientação voltada para eloquência, herdada da lógica aristotélica e aplicada ao universo religioso, derivando todo um conjunto de técnicas por via da Homilética. Com o advento do movimento pentecostal, outra lógica foi aplicada ao sermão que levou lentamente a um gênero com natureza e finalidade próprias. Uma nova forma de visão religiosa aderente a nova perspectiva ideológica protestante assume um lugar axiológico próprio. Não se podia impor uma lógica da eloquência do século XVIII, desenvolvida pelos prósperos protestantes europeus, para os leigos pentecostais americanos assim como para os pentecostais da América Latina. Aqui, como apontou Rivera (2010), o pentecostalismo foi se multiplicando pelas periferias e o líder leigo foi o disseminador da fé.

Assim, desde o início, não foi o convencimento pela retórica eloquente quem fidelizou o fiel dessa vertente protestante, mas o êxtase intensamente produzido, na busca pelo sentimento de estar continuamente experienciando o sagrado, que se “revela manifesto” a cada pregação pentecostal.

Sustentada nossa perspectiva a respeito da pregação pentecostal, passemos a tratar mais especificamente da figura que põe em funcionamento o gênero: o autor.

6 NATUREZA CRIADA QUE CRIA: A AUTORIA COMO POSIÇÃO AXIOLÓGICA

A noção de autoria perpassa praticamente toda a obra de Bakhtin. Ela é central desde seus primeiros escritos, especialmente em “O autor a personagem na atividade estética”. Nesse texto, ele já define o autor em termos de sua relação com a personagem e seu mundo. Embora Bakhtin trate da autoria no âmbito da arte literária, suas incursões sobre os enunciados cotidianos não são poucas e, frequentemente, ele faz uma correlação entre o autor na criação verbal e o autor no mundo:

o autor acentua cada particularidade de sua personagem, cada traço seu, cada acontecimento e cada ato de sua vida, os seus pensamentos e sentimentos, da mesma forma como na vida só respondemos axiologicamente a cada manifestação daqueles que nos rodeiam (Bakhtin, 2011, p. 03).

Evidentemente, a arte permite ao autor responder ao todo da personagem. Cada movimento, cada emoção são determinados pelo acabamento que o autor pretende dar a ela e à obra. Na vida, não podemos conceber o todo de nossos interlocutores. Deles, temos apenas as reações imediatas, as quais respondemos de nosso lugar único e de nossa posição responsiva. A autoria da pregação ocorre enquanto resposta à manifestação daqueles que estão constituindo o acontecimento religioso.

Cabe ainda uma distinção de princípio que é fundamental para distinguir o autor na obra estética de outras formas de autoria: a inevitável distinção entre autor-pessoa (o artista no mundo) e o autor-criador. Para Bakhtin (2011), em torno da obra é possível distinguir dois centros de valores. Um que é percebido como aquele que determina o que a obra deve revelar e outro que realiza todas as ações, pensamentos e desígnios do mundo ficcional. No primeiro caso, temos o autor-criador, como uma posição axiológica responsável pelo todo da obra. No segundo, temos a personagem, o ser que vivencia todos os momentos da obra e realiza seu universo.

Sendo assim, o autor-criador, assim como a personagem, é um elemento constitutivo da obra. Nas palavras do próprio Bakhtin (2011, p.10), o autor “é o agente da unidade tensamente ativa do todo acabado, do todo da personagem e do todo da obra, e este é transgrediente a cada elemento particular desta”. Nesse caso, apenas sentimos o autor, nunca temos acesso direto a ele. É por meio da apreciação do material estético que o sentimos como forma impulsionadora e organizadora do todo. “Podemos dizer que o autor-criador é uma instância enunciativa que se constitui na interação entre os elementos valorativos que consolida o ato estético” (Silva, 2016, p. 31).

Para Faraco (2009, p. 90), “a grande força que move o universo das práticas culturais são precisamente as posições socioavaliativas postas numa dinâmica de múltiplas inter-relações responsivas”, e é assim que concebemos o autor nessa perspectiva. Ele é nada mais do que uma posição axiológica posta numa dinâmica relação com as personagens, e responde a elas com simpatia, antipatia, ironia, respeito etc.

Ora, já dissemos, alhures, que em uma concepção dialógica os sujeitos se constituem na interação com outros sujeitos. Dissemos também que os valores são, em última instância, o edifício no qual se estrutura a sociedade. Sendo assim, todo enunciado põe em correlação não apenas dois ou mais indivíduos, mas uma multiplicidade de posições axiológicas.

Em todo enunciado, portanto, encontramos posições axiológicas, encontramos um autor. Mesmo aqueles enunciados que vagam pela sociedade sem uma assinatura, como piadas, chistes e provérbios, têm um autor. Não a pessoa que os produziu, mas uma determinada posição valorada que nele se revela como um todo.

Nos termos de Faraco (2009, p.91) “o autor-criador é uma posição refratada e refratante”, uma vez que ele é uma posição criada pelo autor-pessoa ao mesmo tempo em que, por meio dele, recortam-se as personagens e seu mundo e se dá acabamento à obra.

Pode-se dizer que, ao criar um romance, o artista põe em cena uma máscara social que dá voz e tom ao ato artístico como um todo. Essa máscara pode ser a figura do narrador impessoal ou pode ser um narrador-pessoa, que olha o mundo da obra de seu ponto de vista, como Bentinho, em Dom Casmurro. A metáfora da máscara foi também utilizada por Bakhtin (2011) em seus apontamentos de 1970-1971. Partindo do acontecimento estético, o pesquisador diz que o romancista “pode assimilar o tom do profeta, do sacerdote, do juiz, do mestre, do pregador etc.” (Bakhtin, 2011, p. 390).

O autor, nesse caso, assimila os tons sociais, isto é, a diferentes posições axiológicas as quais o romancista assume e a partir dela organiza o mundo do romance. Ainda segundo o filósofo, “As formas de autoria e particularmente o *tom* dessas formas são substancialmente tradicionais e existem desde a remota Antiguidade” (Bakhtin, 2011, p. 390. Destaque do autor).

É importante lembrar que ao revestir sua teoria com uma roupagem mais afinada à filosofia da linguagem, Bakhtin (2015) articula a noção de autoria a de vozes sociais. Nas palavras de Faraco (2009, p. 87), “Autorar [...] é assumir uma posição estratégica no contexto de circulação e da guerra das vozes sociais [...] é trabalhar nas fronteiras”. Nesses termos, já não nos limitamos ao campo da literatura, mas inserimos o autor na própria realização enunciativa, seja ela qual for.

Ora, se não há voz social que escape de uma posição valorada, entendemos que, por princípio, o autor é uma posição axiológica imanente a qualquer enunciado. É a partir do autor-criador/posição axiológica que todo enunciado é organizado e relativamente acabado. No acontecimento estético, criam-se heróis/personagens e vozes socioficcionais a ele vinculadas. No acontecimento religioso, representam-se entidades e vozes sociotranscendentais, isto é, representam-se diálogos entre seres sagrados e os fiéis.

Esse movimento de pôr em cena instâncias criadoras é bem descrito por Bakhtin em um pequeno trecho de seus apontamentos. Nele, Bakhtin (2011, p. 384) deixa claro que os enunciados trabalham com jogos de imagens:

A imagem do autor. Autor primário (não criado) e autor secundário (imagem do autor, criada pelo autor primário). Autor primário – *natura non creata quae creat*; autor secundário – *natura creata quae creat*. Imagem da personagem – *natura creata quae non creat*.

Em outras palavras, a pessoa que cria o enunciado põe em cena uma imagem (uma voz social ou posição axiológica) que dá sentido ao texto. No processo criativo, é sempre necessária essa instância intermediária que põe em funcionamento uma dada perspectiva de mundo.

Isso fica ainda mais evidente quando Bakhtin (2011, p. 389) nos convida à seguinte reflexão: “É praxe falar de máscara do autor. Contudo, em que enunciados (manifestações verbalizadas) se exprime a pessoa, e não haveria aí máscaras, isto é, autoria?”. Novamente, Bakhtin sai do campo da literatura e se volta ao simpósio universal. Nesses termos, cada acontecimento discursivo trabalha com o jogo de imagens que lhe é próprio.

6.1 Autoria e o jogo de imagens: o outro para mim e o eu para o outro

O que determina o jogo de imagens que busca construir o autor? Para Bakhtin (2011), dois elementos são determinantes para que isso ocorra: o outro e o gênero do discurso.

O outro, nesse caso, diz respeito ao auditório, ao ouvinte. Também, aqui, não estamos falando, necessariamente, do indivíduo de carne e osso, mas das projeções que o autor tem do destinatário e seus valores. É Volóchinov (1930, p. 01) quem acentua essa presença constitutiva do ouvinte: “o discurso humano é um fenômeno biface: todo enunciado exige [...] a presença simultânea de um locutor e de um ouvinte [...] toda expressão linguística é sempre orientada em direção ao outro, mesmo quando este outro se encontra fisicamente ausente”.

É nessa relação entre autor e interlocutor que é possível escolher o *tom* de determinado enunciado. Ser mais ou menos autoritário depende da hierarquia existente entre as pessoas do discurso. Assim, a projeção que o autor faz do destinatário determina tanto a sua imagem (a

imagem assumida pelo autor-criador) quanto a imagem do destinatário (auditório presumido). Bakhtin (2011, p. 391) destaca que “o tom não é determinado pelo conteúdo concreto do enunciado ou pelas vivências do falante mas pela relação do falante com a pessoa do interlocutor (com sua categoria, importância)”.

Ao entrar na corrente da comunicação, o mundo da vivência torna-se sempre uma espécie de ficção, nunca é refletido em sua mais concreta naturalidade. Em outras palavras, quando o cotidiano passa a objeto do dizer de algum falante, é destacado de sua concretude e é enformado pela perspectiva daquele que fala. Bakhtin (2011) chega a dizer que esse processo de enformação do mundo é sempre ritualizado nessa ou naquela esfera de atividade. E acrescenta que “é nessa potencialidade ritual que sempre pode apoiar-se a imagem artística”. Com a devida vênia, diríamos que nessa ritualidade vive toda forma de comunicação. É sempre possível, mesmo no discurso científico, apoiar-se numa imagem de outrem como se fosse imagem própria ao mesmo tempo em que construo a imagem do meu auditório.

Podemos deduzir disso duas formas do outro no discurso: o outro presumido e o outro inserido no discurso. O outro presumido é aquele ao qual o autor se dirige, para quem o discurso é direcionado e de quem se espera uma resposta. O outro inserido é o discurso do outro apropriado pelo enunciado do autor. Ambos são constitutivos do discurso.

No caso do presumido, o tipo de relação que o autor assume com ele se projeta sobre o discurso e se materializa nas escolhas linguísticas do autor, determinando a entonação expressiva do enunciado. No caso do outro inserido, são os enunciados dos outros que são retomados e atualizados pelo autor em seu discurso com vistas a construir seu projeto de dizer.

Em ambos os casos, é possível construir uma imagem do outro em correlação à imagem do autor-criador. Como o interlocutor também é um elemento do cotidiano, é possível ao autor construir a imagem do interlocutor por meio de seu próprio enunciado (do interlocutor), seja retomando uma fala concreta do outro ou recorrendo à simulação do enunciado de outrem.

Vamos dar um exemplo retirado de nosso *corpus*, mais especificamente da Pregação 3. É uma pregação que tem como tema a ideia de que Deus tem uma profecia para entregar os fiéis. Vejamos como o pregador introduz uma certa imagem de seu auditório na pregação: “... *pastor... eu preciso de uma palavra de Deus...* tem alguém aqui? (fiéis levantam a mão e dizem amém) Então é pra vocês que eu vim pregar...”

Perceba que, nesse excerto, o pregador poderia ter perguntado diretamente aos fiéis se alguém ali precisaria ouvir uma palavra de Deus, porém não é o que ele faz. Tal questionamento é feito de forma indireta pela simulação do enunciado do próprio fiel: “*pastor... eu preciso de uma palavra de Deus*”. Assim, o autor já projeta no interior de seu próprio enunciado a imagem

de seu interlocutor como um sujeito que almeja algo da divindade, e isso é feito pela apropriação dissimulada da voz do próprio fiel. É o auditório projetado e refratado no discurso do autor. Aqui, o auditório torna-se personagem – *natura creata quae non creat*. Pura imagem relativamente acabada pelo pregador.

Nesse processo, ao mesmo tempo em que o pregador projeta uma imagem do fiel, ele próprio já se encontra projetado como a imagem daquele que é capaz de transmitir a palavra da divindade. É essa imagem dele (autor) que é recebida discursivamente pelo fiel. Em outros termos, está aí projetada, por exemplo, a imagem do profeta. Nos termos de Bakhtin (2011, p. 391), é a “sensação aguda de mim mesmo e do outro na vida do discurso”.

Além disso, não falamos de qualquer forma para qualquer pessoa ao acaso. Toda comunicação pressupõe a escolha de um gênero do discurso. Como vimos, todo gênero é uma forma de ver e compreender a realidade. Logo, o autor não pode se projetar de qualquer forma em qualquer gênero. É a própria situação de interação verbal que define qual gênero é mais adequado para realizar o projeto de dizer do autor.

Evidentemente, é sempre possível uma certa maleabilidade mesmo em gêneros mais rígidos. No entanto, o mais comum é que cada gênero reflita e refrate o mais preciso possível a imagem dos interlocutores de determinados rituais comunicativos. Para Bakhtin (2011, p. 390), os “gêneros diferem segundo as esferas hierárquicas: esfera íntima, a esfera oficial e suas variedades” e neles se expressam sempre uma forma de autor-criador.

Ainda segundo o filósofo, as formas de autoria podem ser convencionais ou usurpadas. Por isso, há gêneros que buscam manter ao máximo as imagens convencionalmente aceitas em seu campo de atividade, como é o caso de sentenças judiciais ou requerimentos oficiais, por exemplo. Por outro lado, existem gêneros cuja imagem autoral é fruto da usurpação da imagem de outrem, assumindo na superfície discursiva os tons que convencionalmente estão atrelados a certas figuras sócio-históricas. É o caso do romancista, que pode assumir a imagem do banqueiro, do professor e de qualquer sujeito cuja posição valorativa realiza o todo significativo da obra (Bakhtin, 2011).

Na pregação, isso não é diferente. O pregador é quase um camaleão: um pai benevolente, um instrutor, um profeta, um psicólogo etc., é o contexto imediato de interação que determina como o autor-criador se projetará na pregação. A partir dessa posição valorada, ele construirá toda relação interativa com seu auditório.

Lembremos que a pregação, assim como o romance, tomadas as devidas diferenças, recorta a realidade de acordo com o modo como ela a compreende. Nesses termos, é constitutivo da atividade criativa do autor uma certa distância. É o necessário deslocamento do autor em

relação à vida da personagem. Para que sua atividade seja realmente criativa, ele deve olhar o mundo do outro de fora.

Porém, tal afastamento só se revela realmente produtivo à medida que o autor tenha vivenciado o mundo do outro sem que com ele se misture. É o que Bakhtin (2011) chama de vivenciamento empático. Não é possível construir a imagem de trabalhador canavieiro sem compreender a realidade dele. A imagem do representado só se torna convincente à medida que reflete seu mundo. A partir dessa tomada de consciência, o autor retorna a seu lugar distanciado da vida do outro e lhe dá um relativo acabamento.

O distanciamento em relação ao objeto permite que o autor tenha em relação a ele um certo excedente de visão. Nas palavras de Bakhtin (2011, p. 11), “o autor não só enxerga e conhece tudo o que cada personagem em particular e todas as personagens juntas enxergam e conhecem, como enxerga e conhece mais que elas”.

Em uma passagem repleta de metáfora da jardinagem, Bakhtin (2011, p. 23) diz que

O excedente de visão é o broto em que repousa a forma e de onde ela desabrocha como uma flor. Mas para que esse broto efetivamente desabroche na flor da forma concludente, urge que o excedente de minha visão complete o horizonte do outro indivíduo contemplado sem perder a originalidade deste. Eu devo entrar em empatia com esse outro indivíduo, ver axiologicamente o mundo de dentro dele tal como ele o vê, colocar-me no lugar dele e, depois de ter tornado a meu lugar, completar o horizonte dele com o excedente de visão que desse meu lugar se descortina fora dele, convertê-lo, criar para ele um ambiente concludente a partir desse excedente de minha visão, do meu conhecimento, da minha vontade e do meu conhecimento.

É pelo excedente de visão que o autor dá forma não apenas à personagem e seu mundo, mas também ao próprio enunciado. Essa é uma atividade criadora que não se esgota na arte literária, mas está presente em todo acontecimento enunciativo. Apesar disso, apenas na arte é possível dar conta da imagem do outro por inteiro. Na vida isso é impossível, embora na religião esta pretensão seja sempre admitida, como pontua Medviédev (2019).

É a partir desse excedente de visão que o autor consegue todos os elementos que dão acabamento tanto à personagem quanto ao enunciado. Note-se que tal acabamento decorre não apenas da assimilação dos valores do mundo do outro tal qual ele o encontra, mas, precisamente, da vontade do conhecimento do autor. É o querer-dizer do autor que determina como será enformado o mundo e a imagem do outro. Usando a conhecida metáfora da Física, podemos dizer que o autor não apenas reflete o mundo e a imagem da personagem, ele os refrata de uma maneira inteiramente nova e a serviço de seus desígnios.

Sobre o acabamento na arte e em outros campos da cultura, Medviédev (2019) diz que fora da arte nenhum acabamento é possível, “tais pretensões somente são possíveis no terreno

da religião” (Medviédev, 2019, p. 194). Evidentemente, nem todos os gêneros do campo religioso são capazes de tal façanha. Por outro lado, nas pregações, como vimos, há sempre a busca por construir uma imagem do outro, dando a ela um relativo acabamento.

Transformado em imagem da pregação, o outro sempre revelará algo que lhe é dado de dentro para fora. O que lhe é mais subjetivo pode ser revelado pelo autor. Como personagem da pregação, Deus, o fiel, o ímpio, o demônio e todo ente que entrar no horizonte de acabamento do autor lhe servirá de material criativo.

Desse modo, as emoções, as incertezas, os valores, a conduta, o sofrimento, os gostos e desgostos da personagem são abarcados “como que um círculo, pela consciência concludente do autor” (Bakhtin, 2011, p. 11). Ora, tal consciência autoral não é senão uma posição axiológica responsável por articular as diferentes vozes no enunciado. Sendo assim, o determina todo ato criativo é o centro axiológico. É dele que o todo da personagem e o todo da obra recebem o devido acabamento e suas nuances significativas.

O centro axiológico é a própria autoria. Uma posição valorada de onde deriva toda sorte de pontos de vista. É a partir desse centro de valores que o interlocutor é interpelado à resposta, é presumido no enunciado, é instaurado como imagem do outro e instado à responsividade. Respondemos, dirá Volóchinov (2017), às posições de valor, não a palavras da língua.

Na pregação, não lidamos com personagens no sentido usual da palavra, mas com imagens de sujeitos refratadas a partir da posição axiológica do pregador. Assim como em todo campo de atividade humana, também na religião o autor está sempre em busca de uma palavra que possa chamar de sua.

Bakhtin (2011, p. 385) deixa evidente que autorar é buscar por uma palavra alheia, uma palavra que se fale através de mim. Ele ressalta insistentemente que para o autor “A procura da própria palavra é, de fato, procura da palavra precisamente não minha, mas de uma palavra maior que eu mesmo; é o intento de sair de minhas próprias palavras, por meio das quais não consigo dizer nada de essencial” (Bakhtin, 2011, p. 84). Em outros termos, a autoria se realiza a partir da apropriação da palavra alheia, reacentuada em menor ou maior grau, pelo contexto autoral.

Partindo desse pressuposto e percorrendo as orientações do pensador russo sobre a autoria, formulamos a seguinte compreensão sobre a noção de autor: *o autor é um centro axiológico que dá unidade e acabamento relativo ao todo enunciativo, responsável pela entonação, seleção e disposição das vozes sociais que integram o enunciado*. Afinal, “todo texto tem um autor” (Bakhtin, 2011, p. 390).

Comungamos, portanto, da posição de Faraco (2009, p. 87) de que autorar “é explorar o potencial da tensão criativa de heteroglossia dialogada; é trabalhar nas fronteiras”. A metáfora da fronteira é de especial importância para a concepção de autor no discurso religioso, pois, como demonstramos no quadro 1, o pregador, enquanto autor, é uma instância fronteira que, movimentando-se entre os planos temporal e espiritual, reflete e refrata a palavra do Outro (sagrado) e dos outros (profano).

Nesses termos, faz-se necessária uma incursão pelas formas de transmissão e compreensão da palavra alheia, visto que sem ela (a palavra alheia) não é possível a autoria. Além disso, no que diz respeito à construção da manifestação do sagrado na pregação pentecostal, a apropriação da palavra sagrada é o mecanismo que dá mobilidade ao trabalho do pregador.

6.1.2 O movimento autoral: representação e transmissão do discurso alheio

6.1.2.1 A representação da linguagem de outrem

Quando falamos de movimento autoral estamos nos referindo a mobilização da linguagem pelo autor do enunciado. Ao dizermos que no discurso religioso o autor se movimenta entre o sagrado e o profano, estamos enfatizando que em determinados momentos de seu enunciado o autor mobiliza vozes que são consideradas pela comunidade religiosa como de origem sagrada, isso implica que essa voz se difere das outras vozes constituintes do referido enunciado. Assim, numa pregação pentecostal há porções do enunciado que são inseridas como de responsabilidade de um ente sobrenatural (Deus, Jesus, etc.) enquanto todo o resto é profano.

Lembremos que profano aqui não tem valor negativo, marca apenas uma diferença em relação ao sagrado. Em outros termos, para que se reconheça a “presença” do sagrado é necessário o reconhecimento do limite do profano. Afinal, a pedra, a água ou a língua não têm nenhum valor negativo, mas ao se reconhecer uma manifestação do sagrado nesses materiais, uma fronteira (invisível, mas valorada) passa a existir entre a matéria e o que ela se torna e representa.

Como nosso objeto se constitui da autoria e do discurso, a matéria é a língua e a representação correspondente é o sagrado. Assim, a língua, impregnada de valorações religiosas, torna-se signo sagrado. Na pregação pentecostal, o autor mobiliza os recursos linguísticos como o discurso alheio e a entonação para construir, discursivamente, a presença

do sagrado. Passemos a discutir mais detidamente sobre o discurso alheio e finalizaremos este tópico com apontamentos sobre a entonação.

Dentre os problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem explorados por Volóchinov, destaca-se a ênfase dada pelo pesquisador à transmissão do discurso alheio. Para o autor “‘o discurso alheio’ é o discurso dentro do discurso, o enunciado dentro do enunciado, mas ao mesmo tempo é também o discurso sobre o discurso, o enunciado sobre o enunciado” (Volóchinov, 2017, p. 249). Em outros termos, isso significa que estamos no terreno da apropriação do discurso de outrem pelo contexto autoral.

O ponto fundamental da discussão de Volóchinov é a interrelação dinâmica entre dois enunciados, que, a princípio, mantêm sua existência em universos independentes. Ao entrar na construção textual de um novo enunciado, o discurso alheio não carrega consigo apenas os resquícios de sua origem, traz também seus valores e sua aura autoritária ou interiormente persuasiva. Como realça Volóchinov (2017, p. 249), ele “entra em pessoa no discurso e na construção sintática como seu elemento construtivo específico”.

Por outro lado, Bakhtin (2015) também reflete sobre a inserção do discurso do outrem, mais especificamente, no romance. Nesse caso, Bakhtin não está preocupado com as formas sintáticas de transmissão, mas com a representação das linguagens no interior do romance.

Temos, portanto, dois modos de mobilização do falante no interior do discurso do autor. Em outros termos, estamos falando de mecanismos pelos quais o autor põe numa dinâmica de interação diversas vozes sociais em relação ao seu horizonte discursivo.

Ambos os pesquisadores enfatizam o papel do discurso de outrem no campo da literatura, mas especificamente, no romance. Apesar disso, não são poucos os momentos nos quais fazem incursões no discurso do cotidiano e até referências a outros campos da ideologia.

Para nosso fim, interessam apenas aquelas formas de interrelação dialógica que encontram caminho fecundo em nosso *corpus*. Ademais, como não estamos lidando com a literatura, é muito provável que a dinâmica da relação entre o contexto autoral e a voz de outrem na pregação religiosa ganhe nuances específicas, próprias ao universo religioso pentecostal.

Começemos pela perspectiva bakhtiniana, uma vez que o autor dedica uma adensada explanação sobre a importância da transmissão do discurso do outro não apenas no romance, mas, especialmente, no campo do cotidiano. Ele nos lembra que

Em todos os cantos da vida da criação ideológica nosso discurso está repleto de palavras alheias, transmitidas com todos os diversos graus de precisão e imparcialidade. Quanto mais interessante, diferenciada e elevada é a vida social de um grupo de falante, maior é o peso específico que o ambiente dos objetos passa a ter nas palavras do outro, no enunciado do outro enquanto objeto de transmissão interessada, de interpretação e discussão, avaliação e

refutação [...] a palavra enquanto objeto da própria palavra é um objeto sui generis, que propõe tarefas especiais a nossa linguagem (Bakhtin, 2015, p. 130).

O autor ainda nos faz perceber que durante o dia a dia, o que mais fazemos é falar sobre o que outros dizem: por meio de recordações, reclamações, interpretações, questionamentos e toda a sorte de relação que com a palavra do outro tendemos a ter.

Tão relevante quanto, e talvez ainda mais importante atualmente, é o peso da palavra dos outros sobre nós e nossas palavras. Em um mundo onde as redes sociais sobrevivem de publicar nossas palavras e impulsionar respostas (positivas e negativas), o valor do comentário alheio ganha ainda mais relevância do que pressuponha o próprio Círculo em seu tempo.

Uma observação relevante feita pelo filósofo russo é a importância do contexto emoldurador do autor. Para ele, “incluído no contexto, o discurso do outro sempre sofre certas mudanças semânticas por mais precisa que seja sua transmissão (Bakhtin (2015, p. 133). Por esse motivo, a busca pela palavra alheia é sempre a busca pela palavra própria.

Assim, no campo do estudo da palavra alheia não se deve deixar de lado o fundo aperceptivo do contexto enformador, isto é, os meios que o autor utiliza para emoldurar o discurso do outro no interior de seu enunciado. A palavra alheia nunca entra no enunciado de forma desinteressada, ela sempre é recuperada com uma função previamente definida pelo autor.

A esse respeito, Bakhtin (2015, p. 134) argumenta que “o contexto pode preparar de muito longe a inserção do discurso do outro”. Esse fato é de fundamental importância para nossa análise visto que os movimentos autorais introdutórios da pregação realizam exatamente essa preparação necessária para a construção da manifestação do sagrado.

Como já discutimos na seção anterior, há duas formas do discurso de outrem que determinam a própria dinâmica de nossa compreensão do outro no mundo: o discurso autoritário e o discurso interiormente persuasivo. Não precisamos mais entrar em detalhes quanto a eles. Por seu turno, interessam-nos, das ideias de Bakhtin, algumas formas de representação da linguagem, sejam elas de caráter autoritário sejam elas interiormente persuasiva.

Para Bakhtin (2015), o romance se nutre dessas diferentes formas de vida do discurso, evidentemente, ele as assimila conforme o grau de dinamismo das possíveis interdeterminações dialógicas. Quanto mais autoritário, menos margem para criar em torno dele nuances significativas. Porém, isso não impede que tal discurso seja objeto de representação intencionalmente interessada.

É evidente que, para nosso fim, não interessam, amiúde, as formas de representação das linguagens sociais no romance. Porém, acreditamos, é possível uma reorientação analítica para fins de uma percepção desse fenômeno na pregação pentecostal. Afinal, cada gênero tem sua forma de perceber a realidade e meios de apropriação, transmissão e representação do discurso de outrem.

No que diz respeito à representação da linguagem alheia, Bakhtin (2015) sintetiza em três categorias: a hibridização da linguagem; a interação dialogada e os diálogos puros.

A hibridização “[...] é a mistura de duas linguagens no âmbito de um só enunciado – o encontro, no campo desse enunciado, de duas diferentes consciências linguísticas divididas por uma época ou pela diferenciação social (ou por ambas)” (Bakhtin, 2015, p. 156).

Para o autor, a hibridização na literatura é intencional e consciente, mas ela é também um fenômeno natural de toda história da linguagem. Porém, nesse caso, tende a ocorrer naturalmente de forma inconsciente, na pura dinâmica viva dos encontros entre as multifacetadas gerações e classes sociais.

Já no caso da representação literária, a hibridização é intencionalmente realizada. Nesse caso, deve-se fazer transparecer duas consciências linguísticas distintas, uma que representa e outra representada. Ambas participam de sistemas também distintos. É a presença da consciência representadora autoral que justifica exatamente o fato de estarmos diante de uma representação e não de uma falsificação da fala alheia.

Por esses elementos, segundo Bakhtin (2015), o híbrido intencional se caracteriza por: a) ser consciente, produzido de forma intencional; b) nele, a representação da linguagem só pode ser realizada a partir de outra linguagem tomada como norma (a literária); c) não se misturam duas consciências linguísticas impessoais, mas duas consciências linguísticas individuais que respondem uma à outra; d) por isso, no híbrido intencional participam duas vozes sociais e dois acentos apreciativos. O autor ressalta que disso decorre que o híbrido intencional carrega consigo uma dupla orientação semântica, não no sentido abstrato, mas de uma sociosemântica, cujos sentidos derivam das diferentes posições axiológicas expressas pela linguagem que representa e pela linguagem representada.

Diferentemente, temos **o híbrido orgânico inconsciente**, que corresponde aos contatos naturais entre os diversos dialetos no interior de uma só língua nacional (hoje diríamos até internacional) que movimentam as contínuas mudanças na linguagem social.

Por outro lado, temos **a interação dialogada** ou “a iluminação recíproca interiormente dialogada dos sistemas de linguagem” (Bakhtin, 2015, p. 160). Nesse caso, não há duas linguagens no âmbito de um só enunciado, onde uma ilumina a outra nitidamente, mas uma

linguagem que é atualizada em um enunciado. É o caso típico da **estilização**. Disso decorre que a linguagem que é atualizada só pode ser percebida em correlação a linguagem da consciência estilizante. Têm-se, nesse caso, também duas consciências individuais, uma que estiliza e outra que é estilizada.

Bakhtin (2015, p. 161, destaque nosso) assim descreve o procedimento estilizante:

O estilizador só pode tratar de forma direta seu objeto falando nessa segunda linguagem estilizada estranha a ele. *Mas essa mesma linguagem estilizada é mostrada à luz da consciência linguística contemporânea do estilizador.* A linguagem contemporânea ilumina de certo modo a linguagem estilizada: destaca alguns elementos, obscurece outros, cria uma acentuação específica dos seus elementos enquanto elementos de linguagem, cria certas ressonâncias na linguagem utilizada com a consciência linguística contemporânea; em suma, cria uma livre representação da linguagem alheia, imagem essa que traduz não só a vontade linguística estilizada como também a vontade linguística estilizante.

Caso mais emblemático é o da **variação**, uma espécie de representação aproximada à estilização, mas cuja função da linguagem estilizante não é apenas iluminar a linguagem alheia, mas também provocar nela uma certa alteração consciente. Nesse caso, a consciência estilizante pode “acolher ela mesma a palavra e inserir seu material temático e linguístico na linguagem estilizada” Bakhtin (2015, p. 161).

Ainda no campo da estilização como procedimento de representação da linguagem alheia, temos a **estilização paródica**. Aqui a função não é simplesmente atualizar e iluminar uma linguagem outra, mas se pôr em polo oposto a ela. A intenção do discurso estilizador paródico é desmascarar a linguagem representada.

Por fim, temos a **confrontação dialógica de linguagens puras**, que é um recurso pelo qual se criam verdadeiras imagens no romance. A vida da linguagem no seio de uma mesma nacionalidade, por exemplo, impõe constantemente o encontro de diferentes posições socioideológicas e sociolinguísticas que interagem com suas linguagens típicas: é o réu e o juiz, o médico e o paciente, o vendedor e o cliente, o técnico e o leigo etc.

Evidentemente, fizemos um reducionismo explicativo do caso, já que essas imagens sociais representadas pelas suas linguagens típicas não se defrontam na vida de forma necessariamente binária ou oposta, mas o que interessa para nós é o fato de elas não se encontrarem apenas na vida concreta, mas também em diferentes representações discursivas, como nos romances, nos contos e até numa pregação.

Para Bakhtin (2015) “A criação de representações de linguagens é a tarefa estilística principal do gênero romanesco”. Correlativamente, diríamos que a tarefa estilística principal da pregação pentecostal é pôr em correlação deferentes linguagens sociorreligiosas. Isto é,

representar o eterno diálogo entre o profano e o sagrado por meio de suas linguagens correspondentes.

6.1.2.2 *A transmissão da palavra alheia*

Se por um lado a representação da linguagem de outrem leva em conta a construção da imagem de um determinado grupo social e histórico, por outro, a transmissão da palavra alheia insere o outro, praticamente em pessoa, no interior do discurso autoral. Obviamente, o grau dessa pessoalização varia de acordo com os procedimentos e a orientação estilística adotada.

Não discutiremos, aqui, aprofundamentos a respeito das várias formas de transmissão da palavra alheia, mas levantaremos apenas o repertório oportuno para nossa pesquisa. Por outro lado, não desconsideraremos os acréscimos realizados por autores brasileiros que, fundamentados em Volóchinov (2017), identificaram outras formas de inserção do discurso de outrem no discurso autoral.

A questão do discurso citado ocupa toda a terceira parte *de Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2017) e é de especial importância para o linguista russo pelo fato de esse tema exemplificar como a dinâmica da sintaxe da língua reflete e refrata a própria dinâmica social. A apropriação da palavra alheia não está isenta da própria dinâmica das hierarquias sociais e dos embates que elas suscitam na história de cada cultura.

Sendo assim, o autor diz que a reação da palavra à palavra de outrem seguiu historicamente duas tendências: a tentativa de conservação da integridade do discurso de outrem e o esforço em diluir as fronteiras entre o discurso citado e o discurso citante. O primeiro caso, o autor chamou de estilo linear; o segundo, de estilo pictórico.

Ambas as tendências só se realizam em um dos modelos estáveis do discurso citado e suas variantes. Antes de entrarmos em tais modelos, vejamos como Volóchinov (2017) define o estilo linear:

sua tendência principal é a criação de contornos claros e exteriores do discurso alheio diante da fraqueza da sua individualização interior [...] o discurso alheio alcança, do ponto de vista gramatical e composicional, um isolamento máximo e uma solidez estrutural (Volóchinov, 2017, p. 257-258).

Os grandes representantes dessa tendência são o dogmatismo autoritário e o dogmatismo racionalista. Ora, a própria designação já nos impõe uma relação de distância. O dogmático não permite alteração e as variações pelas quais suas fronteiras não devem ser violadas variam de acordo com o grau da interrelação entre o autor e o discurso do outro.

Nesse sentido, o autor russo enfatiza que o dogmatismo autoritário tende a despersonalizar o discurso alheio devido ao seu alto grau de autoritarismo. Já no caso do dogmatismo racionalista, a inviolabilidade das fronteiras entre o discurso autoral e o discurso alheio segue ao seu limite. O discurso autoral aproxima-se do discurso citado e o autor fala pelo outro, pois seus pontos de vista coincidem. Em ambos os casos, apenas o conteúdo do discurso é mostrado, mas a forma não entra na transmissão. Para além desse limite, entramos no horizonte do estilo pictórico.

No caso do estilo pictórico, ocorre o contrário, há uma constante tentativa de diluir as fronteiras entre o discurso autoral e o discurso citado. Sendo assim, “o próprio discurso é muito mais individualizado e a percepção dos diferentes aspectos do enunciado alheio pode ser extremamente aguçada” (Volóchinov, 2017, p. 258). O autor chega a dizer que, nesse caso, é possível perceber nas palavras de outrem as peculiaridades linguísticas que nele se consubstanciam, como que uma encarnação verbalizada. Em última instância, o limite dessa interrelação dinâmica é o discurso indireto livre.

Passemos a descrever as características de cada modelo e suas modificações. Vale lembrar que aquilo que Volóchinov chama de modelo é apenas uma forma abstrata que busca congrega diferentes variações das formas de transmissão do discurso de outrem. Ou seja, cada um desses modelos só existe concretamente na forma de suas modificações. Começemos pelo discurso indireto.

I. Discurso indireto

Volóchinov (2017) faz uma breve crítica aos gramáticos e linguistas que veem no discurso indireto apenas uma opção ao discurso direto. É o correlato aos exercícios pedagógicos nos quais é solicitado ao aluno que transforme um discurso direto de uma personagem em discurso indireto e vice-versa. Segundo o linguista, esse é um procedimento ingênuo, uma vez que desconsidera a verdadeira natureza de ambos os modelos.

Independentemente da variante, a capacidade analítica é a verdadeira função do discurso indireto. Nas palavras de Volóchinov (2017, p. 270), “a análise é a alma do discurso indireto”. A análise acompanha a própria transmissão, que não pode se realizar indiretamente se não por meio da decomposição do discurso alheio. Com isso, o discurso indireto inserido no contexto autoral é decomposto em seus elementos, que pode ser uma decomposição da forma ou uma decomposição da expressão.

Se o discurso direto de outrem se ativer em expressar apenas o conteúdo semântico do que foi dito pelo falante, teremos aí um **discurso indireto objetual**. Assim, “o enunciado alheio pode ser percebido como uma determinada *posição semântica* do falante e, nesse caso, a

construção indireta transmite analiticamente a sua exata *composição objetual* (aquilo que o falante disse)” (Volóchinov, 2018, p. 271, *italico do autor*).

Nessa forma de transmissão do discurso alheio, o enunciado autoral percebe apenas o que estiver “no plano *puramente temático*, e tudo que não possui significação temática deixa de ser ouvido” (Volóchinov, 2018, p. 272, *italico do autor*). Mesmo o aspecto expressivo do outro é transmitido em termos de conteúdo e, por isso, o autor busca uma palavra que substitua a subjetividade do sujeito falante por um conteúdo objetual. Exatamente por esse motivo, essa variante é propícia a se desenvolver nos limites da tendência linear de transmissão e percepção do discurso de outrem.

Por isso mesmo, essa variante permite ao autor introduzir o enunciado do outro sem se contaminar com ele e “abre possibilidade para as tendências de réplicas e comentários do discurso do autor, mantendo, ao mesmo tempo, *uma distância nítida e rígida* entre a palavra do autor e a palavra alheia” (Volóchinov, 2018, p. 272, *italico do autor*). Logicamente, ao retirar aquilo que caracteriza a subjetividade do falante, tal procedimento só pode se realizar “à custa de certa despersonalização do sujeito” (Idem, *ibidem*)

Por outro lado, é possível expressar não apenas o conteúdo, mas também a forma pelo qual se expressou o falante, seus trejeitos, gaguejos, anseios e alterações emocionais específicas. É a **modificação analítico-verbal**. Essa forma de transmissão analítica do discurso indireto decompõe não o conteúdo, mas a forma (o como) pela qual o falante se expressou.

Inversamente à modificação objetual, aqui a subjetividade adentra o enunciado citado. Nas palavras de Volóchinov (2017, p. 273), “Ela introduz, na construção indireta, palavras e modos de dizer do discurso alheio que caracterizam a fisionomia subjetiva e estilística do enunciado alheio enquanto expressão”. Tendo como foco a subjetividade do outro no enunciado, essa modificação só pode ser compreendida por meio de uma consciência pictórica de transmissão e compreensão da palavra alheia.

Volóchinov (2017) aponta uma terceira modificação, **a modificação indireta impressionista**. Ela, segundo o autor, encontra-se no meio-termo entre a objetual e a verbal. Sua principal função é transmitir o discurso interior do outro. Assim, ele pode, em alguns momentos, transmitir as emoções da personagem e em outros apenas seus temas, por isso desenvolve-se com maior liberdade que as anteriores. O discurso autoral se move com maior fluidez entre as fronteiras do discurso alheio.

II. Discurso Direto

Quanto ao discurso direto, o autor nos traz uma posição interessante no que diz respeito à relação entre o contexto autoral e o discurso citado, uma vez que ele descreve apenas aquelas modificações nas quais há uma interrelação dinâmica entre o contexto autoral e o discurso alheio. Segundo Volóchinov (2017), o discurso direto orienta-se em duas direções: na primeira, o discurso autoral avança sobre o discurso citado; na segunda, o discurso citado avança sobre o contexto autoral.

Essa é uma observação relevante a respeito do tema, tendo em vista que o discurso direto é convencionalmente descrito como aquele em que o autor busca representar fielmente as palavras alheias. Sua principal característica é a objetividade e a verossimilhança. Em outros termos, ao usá-lo, tem-se a impressão de que o autor é imparcial e não modifica o conteúdo nem a forma do enunciado de outrem.

A esse respeito, Nascimento (2019, p. 75) diz que o que marca “o DD [discurso direto] é a construção do sentido de objetividade e fidelidade do discurso citante em relação ao discurso citado”. No entanto, o autor não deixa de destacar que essa ideia de fidelidade autoral não passa de um efeito de sentido, uma estratégia discursiva em função do projeto discursivo autoral.

Nesses termos, a dupla direção apontada por Volóchinov (2017) implica em diferentes posições valorativas do autor, visto que a personagem (discurso citado) só é integrada ao contexto autoral a partir do ponto de vista deste. Logo, avançar sobre o discurso do outro ou deixar que o discurso alheio se espalhe e se dissipe pelo horizonte autoral é condição admitida pelo autor.

Seguimos a avaliação de Nascimento (2019) de que o discurso direto traveste o autor de um sentido de neutralidade enquanto, na verdade, neutralidade não há. Acrescentamos apenas a posição de que as diferentes formas pelas quais o autor admite inserir o discurso do outro revela, em última instância, o nível de autoritarismo em que se dá essa relação. Isto é, quanto mais autoritária a palavra alheia, menos penetração ela admitirá em relação ao contexto autoral. Nesse sentido, o contexto de enformação do autor diminui a capacidade de subjetivação da palavra alheia, uma vez que será completamente abarcada pelos tons dados pelo próprio autor.

No discurso jurídico, por exemplo, é inevitável que a citação da lei não seja alterada e sua inserção no contexto autoral dá pouquíssima margem às penetrações do autor. No discurso literário, por seu turno, especialmente nas narrativas em terceira pessoa, o contexto autoral abarca por todos os lados o discurso da personagem. Sendo assim, em alguns casos, a reação da palavra à palavra depende do nível de autoritarismo prévio da palavra alheia; em outros, da condição de autoridade do autor.

Ainda assim, é inalienável ao autor o jogo com a palavra do outro. Quanto mais autoritária ela for, mais ele a colorirá por fora, antecipando formas pelas quais ela deva ser compreendida (por meio de modalizações, epítetos etc.). Quanto mais interiormente persuasiva, maior o seu grau de envolvimento com ela, menos resistência ela terá às nuances valorativas do autor.

Além dessas questões, ainda existe a irrevogável condição de criador que tem o autor. É sua posição valorativa sobre a relação dele com o outro que pode também determinar a forma como certos acontecimentos discursivos serão realizados e as condições de existência do outro no interior do enunciado. É o caso, por exemplo, da autoria nos textos de Dostoiévski, cuja posição da palavra alheia é toda dada na consciência da personagem e o discurso direto entra na obra com um colorido próprio. Em outros termos, o autor-criador em Dostoiévski é uma posição axiológica diferente do autor-criador num romance grego de aventura, por exemplo.

Todas essas nuances corroboram a mesma condição de parcialidade do autor. Ele não pode ser indiferente ao discurso alheio, apenas lança mão de recursos estilísticos que possibilitam um determinado efeito de sentido prático de objetividade e isenção (Nascimento, 2019).

Lembremos, no entanto, que essa perspectiva de objetividade é uma percepção que temos a respeito do discurso direto clássico, chamado de monumental e inerte por Volóchinov. O linguista russo, inclusive, ressalta que essa foi uma fase do desenvolvimento do discurso direto, que permanece até hoje, mas que suas modificações não estabilizaram nela. Nas palavras dele,

o desenvolvimento do modelo do discurso direto percorreu um caminho histórico longo e instrutivo que vai desde *os blocos volumosos, inertes e indivisíveis do discurso direto* nos monumentos antigos até *os meios modernos, flexíveis e frequentemente ambivalentes* da sua introdução no contexto autoral. (Volóchinov, 2018 [1929], p. 278, destaque nosso).

Esses meios flexíveis e ambivalente diferem bastante das modificações clássicas, que, basicamente, foram assimiladas ao que aqui chamamos de modelo. Nas línguas neolatinas, essas *formas indivisíveis* são muito recorrentes. Elas permitem mais claramente essa sensação de objetividade na transmissão do discurso alheio. O que parece não ser o caso dos quais o linguista russo se ocupa. Voltemos a eles.

Assim, temos, segundo Volóchinov, duas orientações nas quais o discurso direto se realiza numa interrelação entre o autor e o discurso citado: os casos em que o discurso do autor avança sobre o discurso alheio e os casos em que o discurso alheio se espalha sobre o contexto autoral.

Começamos pelo avanço do autor: discurso direto preparado, discurso direto reificado, discurso direto antecipado.

Há **discurso direto preparado** quando o discurso direto surge do indireto. “Os principais temas do futuro discurso direto são antecipados pelo contexto e coloridos pelas entonações do autor, assim os limites do discurso alheio ficam extremamente enfraquecidos” (Volóchinov, 2017, p.279). Nesses casos, ressalta Volóchinov (2017), o autor constrói todo um fundo perceptivo com vistas à consciência da personagem e seu mundo. É como se quando a personagem ganhasse voz, tudo que ele diz já tivesse sido dito pelo narrador. Por isso, a palavra citada torna-se parte do outro, parte do autor. Segundo Gomes, “na modificação do discurso direto preparado, enquanto o discurso autoral pré-configura o discurso alheio, ele já faz avançar suas próprias posições avaliativas sobre o discurso alheio” (Gomes, 2022, p. 127)

Como o discurso é todo construído sob a perspectiva da personagem, “uma penetração tão profunda das entonações autorais no discurso direto quase sempre acarreta um enfraquecimento da objetividade do próprio contexto autoral” (Volóchinov, 2017, p. 279).

Na mesma direção, encontra-se **o discurso direto reificado**. Sua ênfase recai sobre o contexto narrativo. Assim, o autor se esforça por caracterizar o herói de tal forma que o discurso citado fica em segundo plano, quase que apagado.

Por esse processo, o peso semântico do discurso citado diminui. Por outro lado, “há o fortalecimento de sua importância caracterizadora, do seu colorido ou de sua especificidade no cotidiano” (Volóchinov, 2017, p. 280), o que permite desde o contexto narrativo do autor antecipar os tons do enunciado alheio. É como se o autor já antecipasse não o conteúdo do discurso citado, mas os tons que o futuro discurso irá produzir. Podemos dizer, por analogia, que é semelhante ao show humorístico, no qual, antes mesmo de o artista entrar no palco, já antecipamos previamente nossa disposição para rir.

É por isso que o discurso é caracterizado como reificado, pois seus tons já estavam previstos³⁶. Disso implica uma maior caracterização da imagem do discurso citado, pois as “definições objetivas das personagens (dadas pelo autor) fazem sombras espessas sobre o seu discurso direto” (Volóchinov, 2017, p. 280). Vejamos um exemplo retirado de nosso *corpus*:

Pregador – DEUS NÃO CONTA COM FROUXO:: PARA QUE FROUXO?
(som suave de teclado ao fundo):: mas Débora é valente... *Fiéis – Glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus!...*

³⁶ Na tradução anterior de Marxismo e Filosofia da Linguagem, da Hucitec Editora, esta modificação foi traduzida por *discurso direto esvaziado*. Faz muito sentido, uma vez que o discurso citante, ao antecipar as entonações do discurso citado, só deixa ao personagem apenas o conteúdo do dizer, sua verdadeira expressividade já fora dele “retirada” e dada por antecipação ao autor.

Pregador – haa se tu não for eu não vou:: é novecentos carros hã... Débora disse é o quê? Tu tá de brincadeira EU VOU...

É notório como o discurso do autor já antecipa a forma como o discurso do outro será representado, e suas palavras nada mais são do que a completa representação do frouxo: “*haa se tu não for eu não vou:: é novecentos carros hã...*”. Esse trecho se trata de uma passagem bíblica na qual os israelitas têm de ir à guerra contra os cananeus sob o comando da Juíza Débora. Mas, nas palavras do autor, alguns soldados eram frouxos e isso fica refletido no discurso direto atribuído a eles. Por outro lado, Débora é valente, seu enunciado simplesmente representa tal valentia: “*é o quê? Tu tá de brincadeira EU VOU...*”.

No que diz respeito à orientação segundo a qual o discurso citado avança sobre o contexto do narrado, temos o **discurso direto antecipado**. Nesse caso, o discurso citado fica escondido nas palavras do autor, mesclado com as dele, mas variados epítetos se mostram como marcas inconvenientes, como que se fosse necessário pô-los entre aspas.

Como as tradicionais marcas que distinguem o contexto autoral do discurso citado não ficam evidentes, sentimos ao longo da narração uma dupla entonação. Dois pontos de vista se misturam e o discurso soa ambivalente. Lembremos que, aqui, o discurso alheio avança sobre o discurso citante, e exatamente por isso a narrativa é dada no horizonte da personagem, tanto no espacial e temporal quanto no valorativo e entonacional, criando “um fundo aperceptivo extremamente peculiar para a palavra alheia” Volóchinov (2017, p. 280)

Vejamos um exemplo dado pelo estudioso russo, retirado da novela de Dostoiévski “Um encontro desagradável”, que ilustra bem a questão:

Naquela época, numa noite clara e glacial de inverno, já pela meia-noite, três *homens extremamente respeitáveis* estavam reunidos numa sala confortável e até luxuosa em uma *bela* casa de dois andares no Lado Petersburgo, onde encetavam uma *séria e edificante* conversa sobre um tema muito *interessante*. Esses três homens eram generais. Estavam sentados ao redor de uma pequena mesinha, cada um em uma *bela* e macia poltrona, e intercalavam calma e *confortavelmente* a conversa com goles de champanhe (Volóchinov, 2017, p. 281-282)

Vemos, nesse exemplo, um conjunto de epítetos que se repetem insistentemente “bela”, confortável”, homens respeitáveis” que soam com extrema familiaridade ao narrador, porém Volóchinov nos deixa claro que tais avaliações são, na verdade, retiradas da consciência da personagem, o conselheiro privado Nikíforov, um homem que almejava melhorar sua vida quando ainda era um pequeno funcionário. Sendo que seus desejos eram ter uma bela casa, uma

vida confortável e ser um homem honrado, vindo um dia a conquistá-los. Portanto, todas essas palavras poderiam ser colocadas entre aspas durante a narração, mas não foram porque são reacentuadas ironicamente pelo autor. Se na consciência da personagem tais epítetos eram apenas refrações de seus desejos, no contexto autoral reverberavam maliciosas ironias.

Por isso, Volóchinov (2017) diz que essa modificação pode ser chamada também de **discurso alheio, antecipado, disperso e oculto**, já que se encontra escondida (ocultada) e dispensas no contexto autoral.

Volóchinov avalia que estamos diante do que ele chamou de *interferências*. Nelas, não há limites bem definidos entre o discurso autoral e o discurso alheio, há mútuas interferências em todas as direções, ora com avanço do autor, ora com avanço do discurso alheio. Em ambos, os pontos de vistas distintos se defrontam.

Até aqui, estamos no limite das modificações pictóricas do discurso direto, onde as fronteiras entre o autor e o discurso de outrem são bastante enfraquecidas. Passemos às modificações do discurso direto em sua orientação linear.

A primeira delas é o **discurso direto retórico**. Essa modificação de caráter linear caracteriza-se pelo seu aspecto persuasivo forte. As principais formas de apresentação são a pergunta e exclamação retóricas. Sendo que nesse caso, tanto a pergunta quanto a resposta retórica, por exemplo, podem ser percebidas como sendo ao mesmo tempo do autor e da personagem (discurso alheio). Vejamos o exemplo dado por Bakhtin/Voloshinov (2002, p. 171)³⁷, por ser bem ilustrativo:

Mas quem então, à luz da lua, em meio a um silêncio profundo, caminha com passos furtivos? O Russo bruscamente percebeu. Diante dos seus olhos, fazendo-lhe uma saudação terna e muda, está uma jovem circassiana. (...) Ele olha-a em silêncio e pensa: “É um sonho ilusório, o jogo mentiroso dos meus sentidos fatigados”. (Púchkin, O Prisioneiro do Cáucaso.).

Vê-se, por esse exemplo, que a resposta à pergunta do narrador (autor) é dada por aquilo que o Russo respondeu. Por seu turno, a própria pergunta realizada pelo autor pode ser percebida como sendo um discurso interior da personagem. Assim, tanto a pergunta quando a resposta se encontram no limite do horizonte entre o discurso do autor e o discurso direto alheio.

Por fim, temos a modificação linear do **discurso direto substituído**. Esse é um caso emblemático em que o autor pergunta e ele mesmo responde a possível resposta que daria a

³⁷ Usamos a tradução da HUCITEC porque ela explora melhor a caracterização em estilo linear do enunciado, inclusive com as aspas que marcam o limite entre o discurso do autor e o da personagem. Marcas essas, a nosso ver, essenciais, que foram retiradas na nova tradução da editora 34.

personagem. Note-se que o autor não dá a resposta que ele deseja, mas apenas aquela que seria dada pela própria personagem. Ele meio que antecipa o discurso alheio, solidarizando-se com ele.

Nesses termos, o discurso do autor quase que se confunde com o discurso do outro, pois eles seguem na mesma direção valorativa. Há uma coincidência entre os pontos de vista do autor e do personagem, portanto, diferentemente das modificações pictóricas, aqui não há a chamada *interferência*, uma vez que os limites entre um e outro discurso são percebidos, e mesmo quando se misturam não se opõem, mas seguem a mesma orientação valorativa.

Nesse sentido, vemos que a intenção do autor se sobressai. O fato de ele antecipar o discurso do outro em seu próprio contexto narrativo garante que o discurso siga na orientação avaliativa desejada (Volóchinov, 2017).

III Discurso Indireto Livre

No discurso indireto livre (DIL) não há espaço para delimitação entre o discurso autoral e o discurso citado. Volóchinov (2017, p. 298) usa a metáfora da barragem para dizer que o DIL é similar a uma barragem que se rompe e as “entonações autorais fluíssem livremente para o discurso alheio”.

Ele contesta, veementemente, as concepções abstratas que veem o DIL como uma modificação intermediária que visa ao discurso direto como aspiração. Esta é a visão de Bally, representante da escola estruturalista, que, de uma perspectiva da língua como abstração, não concebe o DIL como posição de sujeitos falantes, mas como formas da língua em evolução. Segundo Volóchinov (2017), para Bally, do ponto de vista gramatical, é o discurso do autor, já do ponto de vista do sentido, é o discurso da personagem. Ao que Volóchinov (2017) prontamente retruca dizendo que se falamos do ponto de vista do sentido, já não estamos mais nos limites da linguística, mas no terreno do discurso.

Com essa perspectiva, seria razoável pensar que não se trata de uma forma abstrata que segue no fluxo de seu desenvolvimento para se transformar em outra,

[...] não é uma forma abstrata que aspira a outra forma, mas ocorre uma mudança na orientação mútua dos dois enunciados com base na *alteração da percepção ativa do indivíduo falante*, da sua autonomia semântico-ideológica e da sua individualidade discursiva pela consciência linguística (Volóchinov, 2017, p. 298, destaque nosso).

Por isso, mesmo que as vozes se misturem, podemos claramente distingui-las. Estamos diante de dois pontos de vista, duas entonações apreciativas que se entrecruzaram nos limites de um mesmo enunciado, e até mesmo de um período complexo.

Encontra-se aí um fenômeno de bivocalidade da palavra, onde nos limites de

uma mesma palavra é possível encontrar duas entoações, dois pontos de vista pertencentes a duas entidades distintas: o autor e o herói. O discurso indireto livre encontra-se totalmente contemplado na tendência pictórica da inter-relação do contexto narrativo com discurso citado. Não há espaço, portanto, para a linearidade autoritária racionalista ou para a dogmática (Silva, 2016, p. 55).

Essa questão nos é especialmente importante, tendo em vista uma forma oposta trazida por Nascimento (2019), que é o **Discurso Direto Livre**. Aqui estamos num terreno em que a palavra alheia toma as rédeas do discurso, como se interrompesse o fluxo da autoria. Ele entra no contexto narrativo do autor já com uma barragem levantada, seus muros são intransponíveis e sua voz deve ecoar sozinha e absoluta, embora a percebamos fundida a voz autoral.

É um estilo totalmente linear. Sua natureza é totalmente enunciativa e sua realização goza de certa liberdade na oralidade, que possui recursos mais adequados a sua realização. Por meio dele, é possível fazer “trocas” abruptas na autoria do enunciado, de tal forma que ao entrar no enunciado ele “é percebido apenas pelos indícios enunciativos. Consequentemente, *para perceber o discurso direto livre é preciso certa familiaridade com ele*, pois o discurso autoral não informa a referência e os limites desse” (Nascimento, 2019, p. 90, destaque nosso).

Diríamos ainda: familiarizado com seu uso, o interlocutor percebe claramente que há uma ruptura na autoria do enunciado. Aqui, a personagem toma de assalto todo contexto narrativo e parece apagar toda voz autoral momentaneamente.

O Discurso Direto Livre, a depender do acontecimento discursivo, marca claramente uma hierarquia entre as vozes, sendo que o discurso citado tende a subverter a relação e avança sobre o contexto narrativo do autor, não de forma a se misturar com ele, como nas formas pictóricas, mas para interditá-lo, para silenciá-lo. Assim, podemos dizer que ele entra “em pessoa” no enunciado autoral, geralmente em primeira pessoa, e sua referência temporal é o presente da enunciação, seu espaço é o espaço da enunciação. Em suma, sua palavra se torna a palavra enunciada: um eu, aqui e agora. O discurso direto livre tende a presentificar e personificar o sujeito responsável pelo dizer.

Ao presenciarmos essa modificação do discurso direto na pregação pentecostal, vimos que outra característica assimilada por ela é a interlocução direta com o auditório do pregador. O discurso direto livre emerge do enunciado não como intermediário, não como personagem, mas como sujeito falante (personificado) e sua palavra é carregada de autoridade. Por isso, diferentemente da simulação, o discurso direto livre, na pregação religiosa pentecostal, não admite sobre ele nenhuma avaliação: antes dele há o silêncio ou algo que caracterize a presença do sagrado e depois dele apenas a reverência. Vejamos um exemplo retirado de nosso *corpus*:

Pregador – *ELE MÍVIA SELE BEDERRÁSIA EU NÃO VOU CUMPRIR AS PROMESSAS SE NO SEU CORAÇÃO SE AINDA TIVER MARCAS FERIDAS ÓDIO DESEJO DE VINGANÇA::*

Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...

Nesse trecho, que faz parte da pregação 2, o pregador se dirige aos fiéis por meio da introdução da língua estranha “ELE MÍVIA SELE BEDERRÁSIA” e em seguida fala em primeira pessoa “*EU NÃO VOU CUMPRIR AS PROMESSAS SE NO SEU CORAÇÃO SE AINDA TIVER MARCAS FERIDAS ÓDIO DESEJO DE VINGANÇA::*”. Essa primeira pessoa não é o próprio pregador, aqui o “EU” é um Outro que fala, no caso, Deus. O discurso direto surge de repente, como um contínuo da língua estranha. Após ser enunciado, segue-se uma pausa longa e reverente “::” juntamente com a atitude responsiva dos fiéis “glória a Deus! Aleluia!”. É como se Deus “em pessoa” falasse diretamente com os fiéis utilizando o corpo (a boca e a voz) do pregador. Nesse caso, há um silêncio do contexto autoral e uma predominância da voz do Outro.

Dito isso, há uma forte tendência de nosso raciocínio seguir na direção de uma assimilação entre o discurso autoritário e a orientação linear por um lado, e da assimilação da orientação pictórica e o discurso interiormente persuasivo de outro. Em alguma medida esses mundos verdadeiramente se tocam. Porém, é necessário lembrar que, quando Bakhtin fala da palavra autoritária, ele a correlaciona aos seus respectivos campos de atividade (ciência, religião, educação, direito etc.), e faz o mesmo com a palavra interiormente persuasiva. Por seu turno, Volóchinov (2017) trata da evolução da interrelação da reação da palavra autoral à palavra do outro no interior dos enunciados, especialmente no campo da literatura.

É verdade que para Volóchinov (2017) cada mudança de orientação da palavra à palavra reflete e refrata as tendências dominantes de uma época e seu mundo. Por outro lado, não podemos dizer que não haja num dado campo, como o religioso, tendências pictóricas de inserção do enunciado alheio, assim como não podemos dizer que a literatura não comporte, mesmo em tempo mais democráticos, tendências lineares de assimilação do enunciado do outro.

Cabe ao analista verificar como a materialização desses enunciados funcionam na interação viva, e como o autor, esse ponto de vista valorado de onde o enunciado parte, se relaciona com o outro, e quais relações dialógicas daí resultam. Afinal, esse é um dos processos pelo qual a vida da língua se nutre e o fluxo do discurso encontra um relativo acabamento, ao mesmo tempo em que projeta um novo elo na corrente da comunicação. Segue, abaixo, um quadro síntese do que discutimos sobre a apropriação do discurso alheio:

Quadro 2: Síntese dos estilos e modificação do discurso de outrem

ESTILO LINEAR	ESTILO PICTÓRICO
Discurso Direto	Discurso direto
Discurso direto retórico	Discurso direto preparado
Discurso direto substituído	Discurso direto antecipado
Discurso direto livre	Discurso direto reificado
Discurso Indireto	Discurso Indireto
Discurso indireto analítico objetual	Discurso indireto analítico verbal
_____	Discurso indireto impressionista
_____	Discurso Indireto Live

Fonte: Dado da pesquisa

Explanada a relação da autoria e o discurso alheio, passemos a uma breve discussão sobre o papel da entonação na construção do enunciado.

Quando tratamos da palavra como signo, trouxemos as reflexões de Bakhtin e Volóchinov a respeito da evolução da palavra. Naquele momento, vimos, segundo a hipótese de Volóchinov ([1930]2019), que houve um momento em que a palavra ainda estava num estágio de sons ou murmúrios e serviam para realização de rituais. Lembremos que os rituais mágicos eram acompanhados de formas específicas de pronúncia, isto é, de uma entonação adequada, caso contrário o ritual não se concretizava. Nesse caso, o autor dos rituais (se assim podemos dizer) devia dominar as entonações adequadas a cada tipo de comunicação. Podemos deduzir desse processo que mesmo antes de a palavra se tornar o signo que conhecemos hoje, a entonação já ocupava seu papel na construção do enunciado.

A entonação é o primeiro elemento a determinar o sentido da expressão verbal, porque ela reflete e refrata a situação de cada acontecimento comunicativo. É com base na entonação adequada, segundo Volóchinov ([1930]2019), que o autor seleciona e dispõe as palavras no enunciado.

A cada situação de comunicação, a avaliação social que o autor faz de seu auditório é expressa na entonação. Por isso, ela torna-se “o condutor mais flexível e sensível daquelas relações sociais existentes entre os falantes em uma dada situação (Volóchinov, [1930] 2019, p. 287)”.

Portanto, se autor é uma posição axiológica responsável pela seleção e disposição das palavras no enunciado, buscar a entonação adequada aos elementos verbais é o ponto de partida, porque não pode haver sentido nem enunciado sem entonação.

Outro fator importante é que a mudança na entonação leva à mudança de sentido da palavra ou expressão. Por outro lado, ela é determinada pela orientação social do enunciado (quem fala, para quem fala, onde, quando, sobre o que fala). Mais do que a realização sonora de uma expressão verbal, “a entonação é a expressão sonora da avaliação social” (Volóchinov, [1930]2019, p. 287) e, por isso, diferentes situações comunicativas demandam da autoria diferentes entonações expressivas.

Cada gênero, no entanto, possibilita certas formas de uso da entonação. Isso implica que ela é plurifuncional. Verificada sua função na pregação pentecostal, percebemos que a entonação também pode funcionar como mecanismo de alternância de vozes. Assim, no interior de um mesmo enunciado, a introdução do discurso alheio pode ser realizada por meio da entonação, sem que haja a presença de elementos sintáticos que determinem a fronteira entre o contexto da voz autoral e da voz do outro. Nesses casos, a entonação determina tanto a introdução de uma voz outra como a posição hierárquica entre essa voz e o contexto da voz autoral. Assim, a entonação é parte inerente à constituição da autoria, sendo o elemento que baliza a seleção e disposição das palavras no interior do enunciado.

A seguir, faremos uma breve discussão sobre o que chamamos de hierofania discursiva e sua relação com a autoria. Por oportuno, delimitaremos os sentidos de alguns termos próprios a esta tese.

6.2 Hierofania discursiva e o movimento autoral

Para Eliade (2013, p. 16), “a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa experiência”. Este é apenas um aspecto da relação entre a linguagem e o transcendental, pois, após tê-lo conhecido, o homem pode criar sua própria experiência com o sagrado por meio da linguagem. Tudo que entra no horizonte de uma língua pode tornar-se objeto dela.

O significado das ações de Deus ou de suas palavras ganha sentidos variados a partir do momento em que o autor de um enunciado delas se apodera. No interior do próprio cristianismo, a sacralização do tempo varia conforme a ideologia das denominações. Para os adventistas do sétimo dia, o sábado é um dia sagrado, diferente de todos os outros, corresponde ao dia em que Deus descansou após a criação do mundo e assim o fazem os fiéis. Diferentemente deles, os pentecostais não guardam o sábado, tomando-o como um dia igual aos outros. Não há para os pentecostais uma ruptura qualitativa entre os dias da semana. A atitude de descanso de Deus

não representa um momento significativo a ponto de se destacar como ritual ou comportamento doutrinário.

Essa apropriação do divino também ocorre com as palavras da Bíblia, cuja interpretação acaba variando não apenas durante as pregações, mas também na própria tradução. É possível notar diferenças significativas entre traduções da Bíblia católica e das Bíblias protestantes, assim como entre as diferentes variações da própria Bíblia protestante.

Na *Bíblia de Jerusalém*, uma tradução católica, vemos o seguinte trecho no livro de Atos do Apóstolos, capítulo 13, versículo 2: “celebrando eles o culto *em honra ao Senhor e jejuando*, disse-lhes o Espírito Santo: ‘separai para mim Barnabé e Saulo para a obra à qual o destinei’”. Na versão protestante *Almeida* este trecho está assim traduzido: “Enquanto celebravam *o culto do Senhor, depois de terem jejuado*, disse-lhes o Espírito Santo: Separai-me Barnabé e Saulo para a obra a que os tenho destinado”. Por seu turno, na versão protestante *Almeida Revista e Corrigida* está escrito assim: “E, servindo eles ao Senhor e jejuando, disse o Espírito Santo: Apartai-me a Barnabé e a Saulo a que os tenho chamado”.

Note-se que o trecho “em honra ao senhor” não fora traduzido na versão protestante *Almeida*, aparecendo apenas “Enquanto celebravam *o culto do Senhor*”, o que fez com que nessa tradução fosse apagado o motivo do culto enquanto na tradução de *Jerusalém* o motivo está explícito: “em honra ao Senhor”. Na *Almeida Revista e Corrigida* não aparece a menção ao culto nem o motivo, apenas “servindo eles ao Senhor e jejuando”.

Além disso, enquanto na *Bíblia de Jerusalém* e na versão *Almeida Revista e Corrigida* indicam que o ato do jejum ocorre em concomitância com o ato de celebração do culto ou de servir, ambos no gerúndio “*celebrando eles o culto em honra ao Senhor e jejuando*” e “servindo eles ao Senhor e jejuando”, respectivamente; na tradução protestante *Almeida*, o ato de jejuar é explicitamente descrito como tendo ocorrido em um momento anterior ao culto: “Enquanto celebravam *o culto do Senhor, depois de terem jejuado*”. Se levadas a cabo, essas diferentes traduções podem implicar em diferentes interpretações do texto bíblico. Em decorrência disso, os textos do livro sagrado podem passar por variadas apropriações pelos pregadores em função de um projeto de dizer.

Porém, uma das mais significativas apropriações do transcendental talvez seja aquela realizada nas pregações pentecostais com a palavra das mais diferentes entidades (Deus, anjo, demônio). Em Silva (2017, p. 80), já havíamos verificado, em um pequeno recorte, que na pregação pentecostal “há sempre uma apropriação da voz de outrem, mas tal ato não é feito de forma aleatória”, é necessário que cada entidade (Deus, Jesus, o Espírito Santo etc.) apareça de forma específica em momentos determinados ao longo da pregação. Como dito alhures, na

pregação pentecostal a construção do sagrado se torna mais evidente e a linguagem é o meio pelo qual a rotura entre o sagrado e o profano se estabelece. Por meio da palavra, Deus não é apenas explicado e representado, mas pode também ser presentificado e personificado. É a esse processo de apropriação e mobilização da linguagem que chamamos de movimento autoral. No discurso religioso pentecostal, o movimento se realiza no processo de construção da presença do sagrado por meio do uso da palavra do Outro.

Por *presentificar* nos referimos ao sentido de tornar presente, fazer com que aparente estar presente. Por *personificar* designamos a ideia de tornar pessoa, isto é, fazer parecer que o outro está realmente falando no momento mesmo da enunciação. Com isso, queremos dizer que o pregador, enquanto autor da pregação, usa de variados recursos estilísticos para gerar um sentido de que entidades sagradas estão presentes no culto e falando “em pessoa” com os fiéis.

Observadas essas sutilezas, tivemos que realizar algumas diferenciações que dizem respeito às imbricações inerentes ao sagrado enquanto discurso, pois percebemos que ele pode estar presente em outros campos ideológicos além de existirem variações do sagrado enquanto discurso dentro da própria religião.

Tal fato nos forçou distinguir a hierofania discursiva das outras *formas de apropriação do sagrado*. Em função da resolução desse entrave, fizemos a seguinte diferenciação:

- a) O discurso sagrado;
- b) O discurso sobre o sagrado;
- c) O sagrado no discurso.

Por *discurso sagrado* nos referimos aos livros sagrados e às narrativas mitológicas das religiões orais. Esses discursos são para os campos de atividade humana o que Orlandi (1993) chama de discurso fundador, que pode ser compreendido, grosso modo, como aquele que está na origem das ideias ou ideologia.

O discurso sagrado fundamenta a religião, mas também pode aparecer em outros campos de atividade. Ele é constituído por uma autoridade implícita, pois é um discurso autoritário por natureza, isso os torna instrumentos de persuasão operacionalizados por outros discursos, como o político, o publicitário, o teológico etc.

Se o sagrado está sempre presente na origem das religiões e fornece uma autoridade implícita, ele pode se tornar constantemente objeto do discurso. Aqui, o próprio discurso sagrado passa a ser atualizado por outros discursos, é esse movimento que configura *os discursos sobre o sagrado*: aqueles que tomam o sagrado como objeto.

Como observado, o discurso sobre o sagrado pode ser desenvolvido em qualquer campo de atividade humana. Porém, a religião tende a construir uma certa administração sobre o

sagrado e, por isso, é ela quem cria a validade sobre o que pode ou não ser dito sobre os deuses, demônios, espíritos etc. Assim, o discurso sobre o sagrado é tanto aquele que fala sobre uma divindade e congêneres como aquele que interpreta os livros sagrados ou as mitologias sagradas orais. Assim, o discurso teológico acadêmico ou institucional é um discurso sobre o sagrado. O sermão e a pregação pentecostal também são discursos sobre o sagrado, embora a pregação pentecostal possa comportar em sua constituição o sagrado no discurso.

É evidente que quando se fala sobre algo, este algo está contido enquanto objeto do discurso. Isso é diferente, por exemplo, de uma psicografia, em que o objeto do discurso não é o ser que fala (um espírito). Para o Espiritismo, o ser que fala é uma entidade espiritual que se revela no discurso à medida que fala sobre algo (o objeto do discurso) e seu discurso é psicografado por um mediador (autor?). Porém, nesse caso, o objeto do discurso pode ser qualquer coisa: a vida, a morte, a pobreza, a riqueza, etc., o espírito é personificado, tem voz ativa e age, segundo a crença, por meio do discurso. Nesse caso, já foi ultrapassada a fronteira do discurso sobre o sagrado. Aqui, temos o sagrado no discurso.

A partir desse delineamento, o que destacamos como o *sagrado no discurso* tem a ver com a construção da presença do sagrado no momento mesmo em que é produzido o enunciado: na Umbanda, a fala de uma entidade que é incorporada; no espiritismo, as transmissões mediúnicas orais ou psicografadas; no pentecostalismo, as profecias, glossolália, as transmissões da fala de Deus, Jesus e Espírito Santo, as falas divinas e os aspectos de transcendência realizados no interior das pregações.

O sagrado, nesses casos, é mostrado/“manifestado” durante o processo discursivo. A esse fenômeno chamamos de hierofania discursiva. Nas pregações pentecostais, ele tem como principal característica a efemeridade: tão logo surgem, desaparecem juntamente com a conclusibilidade do enunciado.

A hierofania discursiva pode tanto sacralizar um enunciado quanto construir uma representação da manifestação do sagrado “em pessoa”. No primeiro caso, uma adjetivação ou sacralização, as qualidades do sagrado são ressaltadas no processo enunciativo (a onisciência, onipresença, os dons de profecia etc.) por meio de palavras, expressões, orações, períodos, parágrafos e até modulações da voz (entonação expressiva) que apresentam tais qualidades, como nesse trecho de nosso *corpus* em que o pregador supõe ter onisciência e dom de profecia ao afirmar ciência de como a fiel se sente (como se estivesse na consciência dela) e o que Deus fará por ela: “*tu és instrumento tu és acendedora de tocha **etergui a me cocheré quimi camácia alimini comunu camácia tu diz eu não tenho força mas Deus está dizendo que os teus braços VÃO LEVANTAAAAAR quem está CAÍDO:: estou sentindo uma glória tão grande...***”.

Essas qualidades – onisciência e dom profético – se revelam no próprio processo enunciativo, como aspectos do sagrado no discurso autoral.

Por outro lado, há momentos em que o sagrado se explicita substantivamente no processo enunciativo, como no caso das línguas estranhas (glossolália) negritado no exceto acima, ou em trechos no qual o pregador fala como se fosse a própria divindade – exploraremos este último em nossas análises. Por ora, basta-nos evidenciar que as línguas estranhas não se configuram como uma língua nativa ou outra forma qualquer de língua natural. Para o fiel, ela é uma expressão concreta do sagrado, uma materialização deste na voz do sujeito, logo uma ruptura na enunciação (passagem do natural para o sobrenatural) e, portanto, no discurso.

Sendo assim, nesse processo há um sagrado adjetivo, isto é, qualidades sagradas que são conferidas ao autor, como dom de profecia, dom de cura, onisciência, autoridade para com os mortais, visão do sobrenatural etc.); e um sagrado substantivo, que corresponde a própria personificação do sagrado por meio da palavra. Assim, tanto o sagrado substantivo (“o Ser”) quanto o sagrado adjetivo (a sacralização pelas qualidades apresentadas - *ethos*) estão presentes na hierofania discursivas das pregações pentecostais como o sagrado no discurso.

É relevante destacar que o *sagrado no discurso* extrapola os limites da pregação pentecostal. Nela, ele é o elemento axiológico central, uma vez que sem a frequente mobilização da “manifestação do sagrado”, tal gênero perde sua vitalidade. Porém, podemos observar o sagrado no discurso também nos *discursos sagrados*, como demonstrado no caso de Atos (9:3), em que relata Deus falando com Saulo; *no discurso sobre o sagrado*, como na própria pregação pentecostal – que, antes de criar qualificações e personificações, tem o sagrado como objeto – e até em discursos políticos, nos quais o candidato ou correligionário usa a língua estranha ou enfatiza que Deus está levantando um ministro terrivelmente evangélico como cumprimento de uma promessa de Deus³⁸. De toda forma, *o sagrado no discurso* pode ser encontrado com frequência e variação nas pregações pentecostais, terreno fértil para os mais variados movimentos estilísticos do autor.

Cabe-nos reforçar que entendemos esse fenômeno enquanto discurso, não buscamos a essência de algo transcendental que exista para além do uso da língua (se existir!). O que nos

³⁸ Após a aprovação do ministro André Mendonça para ocupar uma cadeira no Supremo Tribunal Federal, Michele Bolsonaro, primeira-dama na época, pulou intensamente e deu gritos de Glórias a Deus. Depois, agradeceu a Deus pela aprovação do Ministro como resultado de uma promessa divina e falou em línguas estranhas (glossolalia). Um evento, notoriamente, político, mas que foi construído mobilizando a presença de elementos sagrados (a glossolália e promessa divina) por meio do enunciado. Tal fato pode ser verificado e está disponível em <[Em vídeo, Michelle Bolsonaro chora e ora após aprovação de Mendonça \(uol.com.br\)](https://www.uol.com.br/video/michelle-bolsonaro-chora-e-ora-apos-aprovacao-de-mendonca)>. Acesso em: 25/10/2022.

interessa é como o fenômeno é construído discursivamente, em especial, observando o papel do autor na construção da pregação pentecostal.

Nesses termos, destacamos que nosso objeto está delimitado na hierofania discursiva e suas variações nas pregações pentecostais das Assembleias de Deus, compreendida como movimento autoral de construção do sagrado no discurso. Foi esse fenômeno que analisamos e que demonstraremos na próxima parte dessa tese.

PARTE IV

O MOVIMENTO AUTORAL NA PREGAÇÃO PENTECOSTAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS

7 DESCRIÇÃO DO EVENTO COMUNICATIVO E DOS MOVIMENTOS AUTORAIS INTRODUTÓRIOS

Nesta seção, trataremos do processo de descrição analítica com foco no evento comunicativo e nos movimentos autorais introdutórios. Construímos duas subseções para esse fim. Metodologicamente, elas foram realizadas separadamente, mas devem ser compreendidas como um todo. Na primeira subseção focamos na descrição da situação extraverbal em que foi realizada cada pregação e na segunda nos detivemos na descrição dos movimentos autorais introdutórios. Em outras palavras, analisamos os elementos extratextuais e intratextuais que possibilitam a construção da manifestação do sagrado por parte do pregador.

Assim, na primeira subseção descrevemos o culto: o tempo e o lugar de sua realização, o tema da pregação e os participantes da interação. Na segunda, buscamos demonstrar como o pregador constrói, no interior da pregação, o reflexo e a refração da situação comunicativa por meio da construção da imagem de si, da imagem do fiel e da suposta presença de entes sobrenaturais.

Sigamos ao primeiro gesto de descrição analítica.

7.1 Descrição do evento comunicativo: situação comunicativa imediata das pregações analisadas

Nesta subseção, descrevemos a situação sob as quais as pregações foram realizadas, a fim de esclarecer as condições situacionais que determinaram o projeto enunciativo do autor.

PREGAÇÃO 1

A Pregação 1 foi proferida em setembro de 2022, na Cidade de Cortês, Pernambuco, em um ginásio de esportes, num evento denominado 17º Congresso de Mulheres da IEADPE em Cortês, sendo gravado e divulgado via *Youtube*.

Destaque-se que esses congressos são importantes para a instituição, sendo realizados anualmente. Correlatos em importância a esse evento, apenas o congresso de jovens. Geralmente, são grandes eventos institucionais com participação de outras comunidades externas à cidade, a convite do líder religioso. Quando realizado pelo templo central, na capital, a comunidade do interior faz caravanas para participar. Quando realizado no interior, as igrejas das cidades circunvizinhas tendem a ser convidadas, especialmente o coral de mulheres.

Por esse motivo, o evento ganha uma proporção maior em termos de quantitativo de fiéis, o que implica, nas cidades interioranas, que o evento seja realizado fora do templo, em

espaços maiores, para comportar os fiéis locais e visitantes. Espera-se também que o evento atraia não evangélicos, oportunizando uma capacidade maior de conversão.

Diferentemente dos cultos habituais, os congressos têm um caráter festivo, sendo considerado um momento especial pelos fiéis. Por esse motivo, o pregador principal, aquele que fará a pregação oficial do evento, é sempre um convidado renomado no meio institucional, externo à comunidade local. Em geral, ele compõe o corpo de lideranças da Assembleia de Deus, quase sempre pertencente à estrutura eclesial do templo central. Como liderança renomada, é comum que tal pregador tenha formação teológica específica da instituição e ocupe cargo de evangelista, presbítero ou pastor.

A Pregação 1 foi realizada numa cidade do interior de Pernambuco e, por isso, o pregador é um convidado externo e renomado no meio, estando no evento como substituto ao pastor presidente da Assembleia de Deus Pernambuco. Na quadra onde a pregação foi proferida, montou-se uma estrutura para as lideranças, similar aos púlpitos dos templos, em um local elevado, de frente aos fiéis, com assentos especiais para o pastor, presbítero, auxiliar e evangelista, dentre eles o pregador convidado.

No centro do ginásio ficou o coral de mulheres local; quase todo restante da quadra foi preenchido com os corais visitantes, ficando um pequeno espaço nas laterais do ginásio para os demais fiéis e os não-crentes.

O culto seguiu os procedimentos habituais, como oração inicial, apresentação dos convidados, oportunidades para fiéis individuais cantarem louvores, intercalando com cânticos do coral local e dos corais visitantes. Ressalte-se que os corais, que comportavam grande parte dos participantes do evento, eram compostos por mulheres em idade adulta. Portanto, o público era, majoritariamente, feminino.

Após uma hora e vinte sete minutos do início do culto, o pregador é convidado a realizar a pregação oficial com base no tema geral do congresso: “**Mulheres forjadas para a batalha**”. A pregação, portanto, fora definida com base nessa temática geral e desenvolvida a partir do capítulo 4 do livro de Juízes, por escolha do pregador, tendo como versículo central o de número nove, Juízes 4:9: “*E disse ela: certamente irei contigo, porém não será tua a honra pelo caminho que levas, pois à mão de uma mulher o Senhor venderá a Sísara. E Débora se levantou, e partiu com Baraque a Quedes*³⁹”.

³⁹ Versão Almeida Revista e Corrigida. Aproveito ensejo para esclarecer que, a depender da versão, o nome do líder militar que se juntou a Débora pode ser grafado como Baraque ou Barac. A flutuação das grafias que aparecerem nesta tese reflete a versão utilizada pelo pregador quando foram citadas.

Esse capítulo trata da guerra entre os israelitas e o rei Jobim, de Canaã. Nesse período, não havia reis em Israel e o povo era dividido em tribos, unidas por uma liderança, que, segundo a tradição, era escolhida por Deus, chamada de juiz. Os juizes acumulavam funções jurídicas, políticas, religiosas e militares. Por esse motivo, durante as guerras, o povo buscava essa liderança para unir as tribos e lutar contra o inimigo opressor, que no período em questão era Jobim. Naquele momento, Débora era a juíza de Israel, também era conhecida, segundo a Bíblia, por ser profetiza.

Esse contexto temático somado à situação comunicativa imediata (a festividade), determinará o projeto enunciativo do autor/pregador, que buscará organizar seu discurso com fito de atender a demanda predeterminada por um evento para mulheres, com uma temática que as identifica como guerreiras. Evidentemente, a guerra aqui sairá do plano físico para o espiritual. E assim o faz o pregador.

PREGAÇÃO 2

Quanto à pregação 2, ela foi produzida durante um Congresso de Jovens no Templo Central das Assembleias de Deus em Pernambuco, durante o ano de 2018, ano em que se comemorava o centenário da instituição.

Nesses grandes eventos realizados pelo Templo Central, caravanas de fiéis se deslocam das cidades interioranas para a capital, o que faz com que o evento agregue uma quantidade muito grande de participantes. Além disso, o evento foi transmitido pela televisão, através do canal da Rede Brasil de Comunicação (RBC), fazendo com que o pregador também tivesse os telespectadores como parte de seu auditório.

O templo é estruturado no formato oval, sendo que os fiéis ficam dispostos frente a frente com os líderes da instituição (pastores, presbíteros e evangelistas), em arquibancadas com dois pisos (térreo e primeiro andar) em formato de concha, sendo que as lideranças ocupam uma parte específica, por trás do púlpito, todos vestidos com ternos e separados espacialmente dos demais fiéis.

Entre os fiéis e as lideranças está o púlpito, onde as lideranças realizam as leituras bíblicas, cânticos, comunicações sobre eventos e a pregação. O pregador, portanto, fica de frente para o auditório e de costas para as lideranças, o que implica, simbolicamente, que aquele que ocupa o púlpito está no centro das ações do culto.

A pregação 2 tem como base a história de José. Essa história é a última do livro do Gênesis e começa no capítulo 37 e versículo 2 e vai até o capítulo 50 e versículo 26 desse mesmo livro. Resumidamente, conta a narrativa bíblica que José era o filho mais novo de Israel,

que o amava mais que seus outros filhos, demonstrando esse afeto ao presenteá-lo com uma túnica. Além disso, diz a narrativa que José sonhara que estava atando feixes no campo junto com seus irmãos e seu feixe ficara de pé e o dos irmãos se prostraram diante do feixe dele. Esses fatos geraram ciúmes nos filhos de Israel, que se juntaram e venderam José como escravo. Depois, pegaram as vestes dele, mancharam com sague de ovelha e levaram a seu pai, que não sabendo o que ocorrera, concluiu que José havia sido morto por feras do campo.

José fora vendido como escravo no Egito, onde, após interpretar os sonhos do Faraó, tornou-se governador. Em seus sonhos, Faraó viu sete vacas magras comendo sete vacas gordas e sete espigas mirradas comendo sete espigas cheias. Ninguém havia dado interpretação satisfatória aos sonhos até que José disse que se tratava de Deus mostrando ao Faraó sete anos de fartura e sete anos de fome que viriam a assolar aquelas terras. José tornou-se governador do Egito e armazenou alimento suficiente durante os anos de fartura. Durante os anos de fome, o Egito se tornou o único país a ter alimento suficiente e a comida virou a moeda de troca mais valiosa da região. Assim, quando a fome chegou nas terras de seu pai, Israel enviou seus filhos ao Egito para que comprassem comida.

Quando chegaram lá, José os reconheceu, embora eles não o reconheceram, e, tomado de raiva pelo que fizeram com ele, os acusou de serem espiões infiltrados e os prendeu. Mais tarde, José ordenou que mantivesse um deles preso e libertou os outros com a condição de que retornassem com o irmão mais novo, que ficara com seu pai.

A pregação 2 é desenvolvida com base no capítulo 43 e o versículo 11. Esse capítulo trata do segundo encontro de José com seus irmãos. O versículo 11 narra a atitude de Israel perante a condição oferecida pelo governador do Egito (que ele não sabia ainda se tratar de seu filho José, o qual imaginava ter sido morto por feras do campo).

O versículo 11 diz assim: “Respondeu-lhes Israel, seu pai: Se é tal, fazei, pois, isto: tomai do mais precioso desta terra nos sacos para o mantimento e levai de presente a esse homem: um pouco de bálsamo e um pouco de mel, arômatas e mirra, nozes de pistácia e amêndoas” (Bíblia, Gênesis, 43:11. Almeida Revista e Atualizada, 2011)⁴⁰.

Note-se que a pregação 2 faz parte de um evento para jovens e a temática⁴¹ previamente definido para o pregador foi “José um adolescente de coração perseverante”. Apesar de o versículo tratar da fase adulta da vida de José, o tema o qualifica como adolescente, estabelecendo uma abordagem da personagem que a aproximasse do público.

⁴⁰ Tomamos como referência a mesma versão da Bíblia utilizada pelo pregador.

⁴¹ Devido as implicações inerentes ao significado da palavra “tema” na obra do Círculo, usaremos a palavra temática no sentido usual (sobre o que se fala) e tema para o sentido geral do enunciado.

Por outro lado, o tema da pregação 2 é uma grande analogia entre os presentes que Israel enviou a José e as bênçãos de Deus para com os jovens fiéis. Assim, o enunciado da pregação 2 encontra sua entonação com base numa relação de pai e filho e de sofrimento e bênção. A situação, portanto, determinará o estilo pelo qual a introdução da voz de outrem entra no enunciado do pregador. Consequentemente, a relação entre pai/Deus-filho/fiel, sofrimento-bênção acaba por perpassar as vozes que estabeleceram relações dialógicas com base nessa interação família-sagrado.

PREGAÇÃO 3

No que diz respeito à pregação 3, ela faz parte do Culto da Vitória, evento realizado durante um certo período do ano pela Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Esse culto foca numa abordagem voltada à prosperidade do fiel (por isso Culto da Vitória). Segundo consta no site da instituição, é um culto de campanha, durante o período de sete quintas-feiras consecutivas, em que o fiel vai ao evento em busca de soluções para os problemas de sua vida⁴².

O templo tem um formato mais retilíneo e o púlpito fica num espaço semelhante a um palco, com muita iluminação, equipamentos de som e um telão verde com os dizeres “ANO DE ROMPER”.

Em frente ao púlpito, num espaço mais rebaixado, ficam os fiéis, dispostos em fileiras horizontais, olhando o pregador de baixo para cima. O palco onde fica o púlpito também é horizontal, frente a frente com o auditório, o que permite ao pregador caminhar de um lado para o outro e ter uma perspectiva total do público presente. A posição elevada em que se encontra o pregador simboliza sua relação hierárquica com relação aos fiéis. Em termos de sentido religioso, o mais elevado sempre está mais próximo do sagrado. A elevação física tem também uma simbologia espiritual.

Os dizeres “ANO DE ROMPER” fixados no telão do palco disposto atrás do pregador são uma menção à temática definida pela instituição para aquele ano e será retomada pelo pregador durante a pregação. Ela significa que os fiéis entendem que naquele ano haverá uma mudança benéfica provocada por Deus na vida dos fiéis. Esse enunciado, portanto, é uma refração da teologia da prosperidade que perpassa os valores e as ações da Assembleias de Deus Vitória em Cristo (ADVEC). Evidentemente, num culto cuja finalidade é a resolução dos problemas da vida do fiel (a conquista da prosperidade) é o centro axiológico da mensagem, a mobilização da linguagem pelo pregador deve conter um tom adequado e, consequentemente,

⁴² Esta informação consta no site da instituição: <https://advec.org/advec-news/20-anos-do-culto-da-vitoria/>. Acesso em 13/12/2022.

a seleção, organização e disposição das palavras, orações, frases e períodos cujo sentido construa uma imagem do sagrado realizando tal feito.

Por isso, a pregação 3 tem uma entonação profética, construída desde a escolha do texto bíblico de referência até a mensagem final. O pregador parte do texto de 2º Reis, capítulo 4 e versículo 20, que trata dos milagres realizados pelo profeta Eliseu para com a mulher sunamita (que morava em Sunam).

A história começa no versículo 8 e termina no versículo 37. Nela, o narrador conta que, ao passar certo dia pela cidade, a sunamita o convidou para uma refeição na casa dela. Daquele dia em diante, tornou-se hábito de Eliseu almoçar naquela casa ao passar pela cidade.

Como a mulher se sentia bem com a presença do profeta, pediu para seu marido construir um quarto para Eliseu com a finalidade de que ele não apenas passasse por lá, mas permanecesse por mais tempo. Sentindo-se grato pela atitude da mulher, Eliseu teria profetizado que ela teria um filho, mesmo ela e seu marido sendo velhos e não terem condições para tal. Com o tempo, a mulher gerou e teve um bebê. Porém, após alguns anos, a criança morreu. Sem titubear, a mulher vai até o profeta e solicita que ele a ajude. Segundo a narrativa bíblica, Eliseu se deita por cima da criança, caminha de um lado para outro na casa até que o filho da sunamita ressuscita.

A pregação parte do versículo 20, que diz: “E, quando ele lhe havia levado, e trazido até a sua mãe, ele se assentou sobre os joelhos dela até o meio-dia, e, *então*, morreu” (2 Reis, 4: 20 BJKJ1611)⁴³. A escolha do versículo, portanto, adequa-se à situação comunicativa do culto, uma vez que trata de um milagre realizado por Deus através de um profeta. Em outras palavras, uma vitória alcançada pela sunamita após ir ao profeta em busca de solução para seu problema. Some-se a isso a ideia de que a profecia tem um sentido de promessa de Deus sobre o futuro dos fiéis e o versículo trata de uma profecia que se consubstancia num milagre. Portanto, o conteúdo temático da pregação terá como fundo axiológico o valor da palavra profética, expresso, inclusive, nas palavras do próprio pregador “... conforme Eliseu profetizou aconteceu... o menino nasceu... agora escute... o menino só nasceu porque uma palavra foi liberada da boca de um profeta...”.

Essa é a situação comunicativa que constitui a pregação 3 e a autoria do pregador, que refletirá e refratará tal contexto comunicativo. Sendo assim, cada construção hierofânico-discursiva será determinada pelo projeto discursivo do autor, que, em função da situação e do auditório, orientará a construção da manifestação do sagrado, predominantemente, para o

⁴³ A citação segue a versão da Bíblia utilizada pelo pregador, a saber: King James Fiel 1611.

proferimento de profecias, como demonstraremos no tópico dedicado às hierofanias discursivas pela palavra profética (Conf. 8.1.2).

Realizada a macrodescrição dos eventos comunicativos, passemos à microdescrição, explicitando os elementos autorais que preparam a construção das hierofanias discursivas nas pregações pentecostais.

Como já nos inteiramos da situação de comunicação de cada pregação em análise, nos aprofundaremos mais detalhadamente na microdescrição da Pregação 1 e apontaremos o correspondente nas pregações 2 e 3, uma vez que, embora façam parte de um modo de ver e compreender a realidade (um gênero), cada pregação, enquanto enunciado, é um evento único e representa uma dada forma do gênero de maneira singular.

Antes de entrar na análise, gostaria de especificar que, de agora em diante, usarei o termo “pregador” como equivalente a “autor-criador” e autoria como processo criativo de cada pregador na pregação correspondente. Passemos às análises.

7.2 Movimentos autorais introdutórios: a criação de imagens dos interlocutores

Cabe, agora, descrever e explicar os elementos introdutórios que estabelecem o jogo de imagens entre o sagrado e o profano das pregações pentecostais das Assembleia de Deus, quais sejam: a) o anúncio da interferência efetiva de Deus, o que prenuncia os movimentos futuros do pregador; b) o estabelecimento da imagem/condição dos fiéis; e c) o estabelecimento da imagem/condição do pregador. Tais elementos possibilitam a aceitação de determinadas construções discursivas, visto que, implicitamente, estabelecem um acordo tácito entre o pregador e seu auditório.

Na Pregação 1, logo na introdução, após o pregador solicitar que o público abra a Bíblia no capítulo 4 de Juízes, os fiéis são interpelados com a seguinte afirmação: “eu rogo oração dos irmãos em nosso benefício *eu creio que o Senhor tem algo a tratar conosco ::*”. Essa afirmação é comum em pregações de outras denominações (pentecostais ou não), já que a pregação é entendida como a comunicação de Deus para com os fiéis. Porém, cabe ressaltar que na pregação pentecostal ela não deve ser compreendida como algo abstrato, no sentido de que Deus apenas influenciará o pregador para uma interpretação adequada do texto bíblico. Tal compreensão também pode ser aceita, contanto que ela comporte uma outra possibilidade, que é a de que essa interpelação pressupõe que em algum momento Deus irá falar, “em pessoa”, com os fiéis ali presentes.

Isso implica que a pregação, na cosmovisão pentecostal, é um dos meios pelos quais Deus se comunica diretamente com os fiéis. Embora o pregador parta do texto bíblico, o objetivo último da pregação pentecostal é "fazer Deus falar" e interferir na vida dos fiéis. Em outras palavras, presentificar Deus por meio do discurso, pela construção discursiva de um enunciado que permita uma espécie de experienciação do sagrado. E o efeito dessa construção provoca uma reação nos fiéis “comparável”, mas não igual, ao sentimento de criatura, que mencionamos no primeiro capítulo, constatada pelos gritos de glórias e aleluias, choros intensos e expressões de diminuição de si, como veremos mais adiante. Podemos chamar de sentimento de filho, de súdito ou de dependência da providência divina. Deixaremos esses termos em flutuação porque ele surge na pregação implicando esses diferentes sentidos. Por isso, o período “*o Senhor tem algo a falar conosco*” só pode ser compreendido se levarmos em conta a pregação em sua totalidade.

Ao anunciar que crê que Deus tem algo a dizer durante o culto, o pregador institui, conscientemente, um terceiro no diálogo, que, no caso, é o Senhor/Deus. Este terceiro, a princípio, é convocado para a situação como uma entidade transcendente, que é colocada acima do pregador e do fiel como uma instância que transcende a enunciação, mas que é apresentada como origem e validadora do que será dito “*eu creio que o senhor tem algo a tratar conosco ::*”. Em outros termos, Deus é introduzido inicialmente como um supradestinatário, “uma escapatória” do autor, que justifica todo teor da pregação. Assim, a pregação pentecostal, ocorre, explicitamente, a partir da instauração de “uma compreensão responsiva de um terceiro invisivelmente presente, situado acima de todos os participantes do diálogo” (Bakhtin, 2011, p. 333).

Após determinar uma possível presença de Deus no evento, o autor acentua a imagem do fiel como alguém que é produto da ação do divino e isso é reiterado ao longo da pregação. Em alguns momentos, o fiel é apresentado como produto da salvação por meio de Cristo, como é ressaltado a partir da contextualização inicial que o pregador faz do texto bíblico que dá suporte à pregação. Vejamos:

Pregador—glória a Deus... olha a terra de Canaã havia sido fruto de milagres da parte de Deus e agora um cananeu que havia sido destituído pela vontade de Deus para que o povo de Israel tomasse conta da terra porque aquilo que Deus nos promete ele faz e aquilo que ele dá está dado hoo glória a Deus... Aleluia... *a posição que estamos agora foi conquistada na cruz do calvário e não tem quem nos arranque nas mãos de Jesus...*

Fiéis — glória a Deus! glória a Deus! glória a Deus!
(Pregação 1, destaque nosso)

Nesse excerto, além de sintetizar o contexto em que se passa o capítulo nove do livro de Juízes, o pregador inicia seus comentários a respeito da passagem bíblica, inserindo seu ponto de vista, "aquilo que Deus nos promete Ele faz e aquilo que Ele dá está dado", corroborando a sua própria conclusão com tons emotivo-volitivos de glorificação: "hôôô glória a Deus... aleluia".

A exaltação de glória e aleluia, além de emotiva, é uma avaliação positiva a respeito do próprio comentário do autor, isto é, uma reação responsiva ativa. Sua reação demonstra uma posição fervorosa. A ausência dessa resposta intensa implicaria em frieza espiritual e falta de fervor do fiel. Igualmente, ela revela (ou constrói) a posição do fiel em relação aos feitos de Jesus: *“não tem quem nos arranque nas mãos de Jesus”*

O tom emotivo-volitivo na pregação pentecostal desloca o autor para posição do fiel e cria um sentido duplo, exaltação do divino e produto da promessa de Cristo: devo(emos) exaltá-lo porque sou/somos produto das ações de Jesus. Isso fica explícito no argumento posterior "a posição que *estamos* agora foi conquistada na cruz do Calvário e não tem quem *nos arranque* das mãos de Jesus". Veja que o sentido de gratidão e reverência é compartilhado pelo autor por meio da forma verbal no plural do indicativo "estamos", o que o inclui entre aqueles fiéis que estão nas mãos de Jesus. Em outros termos, "a posição em que estamos" – que pode ser inferido, segundo a crença, como a salvação pela remissão dos pecados – é resultado da providência divina, que, nas palavras do pregador, *“foi conquistado na cruz do calvário”*.

Essa expressão dialoga com os textos bíblicos sobre a morte de Cristo e o sentido dela para o cristão, como em João 19:17-18⁴⁴, que relata o momento da crucificação de Jesus "Tomaram eles, pois, a Jesus; e ele próprio, carregando a sua cruz, saiu para o lugar chamado Calvário, Gólgota em hebraico, onde o crucificaram e com ele outros dois, um de cada lado, e Jesus no meio", o qual fora interpretado assim em Efésios 1:7 "no qual temos a redenção, pelo seu sangue, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça". E agora, estes enunciados bíblicos, na pregação em análise, são atualizado pelo pregador para enfatizar a condição na qual se encontra o fiel, instaurando uma imagem de sujeitos dependentes e produtos da ação divina. A palavra bíblica sustenta, portanto, as teses do autor "porque aquilo que Deus nos promete Ele faz" e "a posição que estamos agora foi conquistada na cruz do calvário e não tem quem nos arranque nas mãos de Jesus".

⁴⁴ Versão Almeida Revista e Atualizada. Usamos essa versão como referência em decorrência do uso do termo "Calvário", que em outras versões da Bíblia, como a Bíblia de Jerusalém, é utilizado o termo "Lugar da Caveira".

Ao longo da pregação surgem várias dessas micro-teses as quais o pregador busca vincular às manifestações do sagrado. A ideia de promessa divina irá aparecer em várias passagens por meio do que convencionamos chamar de hierofania discursiva da palavra profética. Trabalharemos ela mais adiante.

Como dissemos, o autor, no discurso religioso, assume uma posição valorativa e se movimenta entre o sagrado e o profano. Na pregação pentecostal, esse movimento é construído a partir da imagem dos fiéis, do pregador e de Deus, e vai tomando forma à medida que a pregação se desenvolve. Por isso, ao mesmo tempo em que se coloca como fiel, o pregador também justifica sua condição de mediador autorizado por Deus para transmitir sua mensagem. Na Pregação 1, esta condição é explicitada em

Pregador – quem pode levantar a mão e dar um glória para Ele?
 Fiéis – GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS!::
 Pregador – hôôô GLÓria a Deus... *eu sinto autoridade de Deus esta noite...*
 Fiéis – glória a Deus! glória a Deus! glória a Deus!...
 Pregador – abre a tua boca para adorar a Jesus porque Jesus vai assoprar o vento do Espírito...
 Fiéis – glória a Deus! glória a Deus! glória a Deus!...
 (Pregação 1. Destaque nosso)

Nesse excerto, fica evidente que o pregador busca justificar sua posição como aquele que é autorizado a mediar a relação entre o sagrado e o profano. Introduz-se, aqui, uma imagem (uma máscara?) de um sujeito transgrediente aos demais fiéis. O trecho "eu sinto autoridade de Deus esta noite" individualiza/singulariza o pregador como o único (eu) capaz de revelar os desígnios de Deus para os que estão no congresso. Ademais, a imagem do pregador já não se revela coincidindo com a dos fiéis, ao contrário, ele se mostra como um sujeito superior, capaz de sentir o divino e de transmitir os desígnios Dele. Os fiéis corroboram/aceitam a afirmação com gritos de glórias. Assim, forma-se um eu-pregador para o outro-fiel.

A partir desse momento, o pregador passa não apenas a interpretar o texto bíblico, mas a inserir vozes sagradas na pregação, que fazem parte apenas da singularidade daquele enunciado/pregação, inclusive a fala do próprio Deus. Daqui em diante, os movimentos hierofânico-discursivos vão surgindo e se tornando predominantes na pregação. O próprio comentário "eu sinto autoridade de Deus esta noite" já é, em si, um broto do movimento hierofânico, pois ele cria o primeiro sentido de manifestação do sagrado, a ideia de sentir o sobrenatural: "sentir Deus [...] esta noite". Porém, nesse excerto, o sagrado não "se manifesta" diretamente, mas apenas é apresentado como indício de que algo pode se revelar e que essa revelação, desde já, é "autorizada" por Deus, a consciência transgrediente, o supradestinatário.

Podemos verificar esses elementos no conjunto das pregações de nosso *corpus*, sendo que cada uma os instaura à sua maneira, porém sempre na parte inicial de cada pregação. Na pregação 2, o pregador anuncia a interferência de Deus da seguinte forma: “quero ler apenas um versículo para a nossa meditação... quem tiver nos acompanhando pela tevê pela transmissão que possa neste momento reservar esses minutos para reverenciar a palavra e abrir o seu coração para o que Deus tem a falar nesta noite...” e ainda “certamente os nossos irmãos aqui do púlpito estarão intercedendo para que Deus abra a porta da palavra...”. Assim, a pregação 2 se inicia com o anúncio de que Deus irá falar durante o culto. Note-se, novamente, que a pregação 2 se constitui a partir da tríade Deus-pregador-fiel. Deus o supradestinatório, origem e avalista da mensagem: “o que Deus tem a falar nesta noite...”, “que Deus abra a porta da palavra...”.

Veremos nas análises da seção 8 que “a porta da palavra” refere-se tanto à Bíblia quanto à própria manifestação da fala de Deus ou do Espírito Santo durante o culto. Essa segunda referência é ainda mais importante porque é ela que caracteriza a pregação como pentecostal. Para nosso fim, interessa-nos apenas essa segunda possibilidade.

Já a imagem do fiel é instaurada como a de um súdito de Deus: “Queridos irmãos... eu saúdo a todos com a paz do Senhor... Estamos felizes nesta noite de estar na presença do Senhor... para adorar, para engrandecer o seu nome”. Mais à frente, referindo-se tanto aos presentes no templo quanto aos telespectadores, dirá que o fiel deve “reservar esses minutos para reverenciar a palavra”. Assim, a imagem de súdito está implícita, portanto, em “agradecer”, “adorar” e “reverenciar ao Senhor”. Novamente, percebemos aqui a instauração do pregador também como fiel a partir do verbo “estamos”.

Quanto à imagem do pregador, há uma peculiaridade que difere esta de outras pregações de nosso *corpus*, pois aqui o pregador apenas anuncia uma primeira pessoa do plural responsável pelo que será desenvolvido na pregação “*nós fomos* convidados a falar nesta noite no subtema José um adolescente de coração perseverante...”, “encontro que ele [José] tem com o seu pai, com os seus irmãos que o venderam é algo extraordinário e é sobre esta segunda parte da sua vida que *nós queremos* tratar aqui...”. Não podemos inferir que o “nós” sejam o pregador e os fiéis, pois estes não tomarão a palavra e nem foi dado a eles o direito de pregar. Não são “os irmãos aqui do púlpito”, pois com esses ficou a função de orar para que “Deus abra a porta da palavra”. Nós, portanto, é o pregador. Ele se coloca como o responsável pela mensagem, mas o faz como se a produção da mensagem fosse de ordem compartilhada por todos ali presentes, como se cada fiel produzisse juntamente com ele: “é sobre esta segunda parte da sua vida que nós queremos tratar aqui...”. Na verdade, não passa de um plural de modéstia, como

se quisesse igualar a todos, disfarçando a hierarquização. Esse recurso estilístico é uma marca da singularidade desse pregador, pois não a encontramos em outras pregações de nosso *corpus*.

Embora, institucionalmente, o estatuto do pregador seja hierarquicamente atrelado ao lugar de quem dá ordem, instaurando sua relação de autoridade em relação aos fiéis, o pregador 2 mobilizar um estilo mais ameno, conciliador, e, aparentemente, colocando-se em pé de igualdade com os fiéis, como em “queridos irmãos... nesta noite eu gostaria que todos abrissem a sua bíblia no livro de gênesis capítulo 43... por favor... gênesis capítulo 43... quero ler apenas um versículo para a nossa meditação...”.

Apesar de ser ele quem, a partir da temática proposta, seleciona o versículo que irá ser base para a pregação, práxis do orador desse campo de atividade humana, note-se, no entanto, que a busca por uma tentativa de igualdade entre ele e os fiéis permanece mesmo quando solicita que os fiéis consultem a Bíblia, materializada pela escolha do vocativo “queridos irmãos”, pelo ato de fala “eu gostaria” além do uso do advérbio “por favor”, indicativo de gentileza e respeito ao interlocutor. Na maioria dos casos de nosso *corpus*, o pregador tende a demarcar sua posição hierárquica utilizando o verbo no imperativo como na pregação 3 “Pregador - [...] abra a sua Bíblia::”.

Assim, na pregação 2, as nuances que justificarão autoridade do pregador enquanto mediador entre o sagrado e os fiéis vão sendo desenvolvidas ao longo da construção do enunciado, não estando, portanto, previamente instauradas como nas outras pregações que analisamos. Embora na pregação 2 haja indícios de autoridade do pregador, a única imagem que se instaura, a princípio, é a de responsável pela mensagem da noite, mesmo assim, o pregador a emprega com uma suposta modéstia.

Destaque-se, no entanto, que, por outro lado, nesse momento, já houve o anúncio da interferência divina como origem do que será desenvolvido nessa pregação. Em outros termos, o pregador nunca se coloca como origem da pregação, mas como aquele por meio do qual “Deus abrirá a porta da palavra”.

Por seu turno, a pregação 3 é iniciada já com o proferimento do prenúncio dessa interferência divina:

Pregador – abra a sua Bíblia:: a dias atrás eu estava:: semana retrasada:: eu me lembro quiii que era domingo à tarde eu estava fora do Brasil... e Deus me acendeu... à memória esse texto o texto muito familiar a nós eu já preguei esse texto diversas vezes e é uma mensagem qui eu já preguei ela muuuito tempo atrás... *mas Deus me trouxe à memória esse texto e eu quero compartilhar com vocês uma palavra que vai abençoar sua vida*”.
(Pregação 3, destaque nosso)

O pregador, nesse exceto, constrói a interferência divina por meio da ideia de que o texto bíblico que ela explorará naquela noite foi uma memória criada por Deus para que o pregador compartilhe “*uma palavra que vai abençoar sua vida*” (a vida do fiel). Tendo como parte da situação comunicativa o Culto da Vitória, essa forma de introdução da interferência divina reflete os anseios do auditório ao mesmo tempo em que refrata a avaliação que o pregador faz desses anseios, pois sabe que o público do evento almeja uma palavra de conforto, que justifique a sua presença num culto que se propõe resolver os problemas dos fiéis por meio do apelo a Deus.

Quanto à imagem do fiel, ela fica evidente no seguinte exceto:

Pregador – segundo livro dos Reis de Israel capítulo quatro uma palavra profética...quem aqui além de mim precisa voltar pra casa pai debaixo de uma palavra de maravilha?... pastor eu preciso de uma palavra de Deus... tem alguém aqui?...

Fiéis – amém!... ((com as mãos levantadas))

Pregador – então é pra vocês que eu vim pregar... Reis capítulo quatro se você já encontrou diz amém!... Fiéis – amém!...

.

É notório que, na pregação 3, a imagem do fiel corresponde a alguém necessitado de soluções para problemas de sua vida. E ela é construída pelo pregador tanto por meio de questionamentos “quem aqui além de mim precisa voltar pra casa pai debaixo de uma palavra de maravilha?...”, que pressupõe na pergunta a afirmação de que alguém (além dele) precisa de uma palavra de maravilha, quanto por uma simulação da fala do fiel afirmando que precisa de tal palavra “pastor eu preciso de uma palavra de Deus...”. O fiel, portanto, é introduzido na pregação como alguém que precisa de uma palavra que realize algo (uma maravilha, um milagre), isto é, alguém que precisa que seu(s) problema(s) seja(m) resolvido(s).

Chama-nos atenção que nesse momento de construção da imagem do fiel, assim como na Pregação 1, o pregador se inclui como alguém igual ao público, como sujeito dependente da providência divina. Porém, em função da entonação geral da pregação (entonação profética) a imagem do pregador vai se constituindo como a imagem do profeta, o que já fica prenunciado quando ele afirma que a mensagem do versículo bíblico a ser explorada será “[...] uma palavra profética...” e mais à frente dirá “eu profetizo que tá chegando o tempo que vai mudar...”. Aqui já se constitui uma imagem terceira (do profeta) cuja voz recebe aspectos de capacidade sobrenaturais, que é o sentido de domínio sobre a vida futura do fiel.

Temos, portanto, nesse último caso, uma autoria terceira: autor-pessoa, autor-criador (pregador) e autor-imagem (o profeta), sendo que a terceira autoria só é possível em decorrência da situação comunicativa e a partir da figura do pregador, que, por oportuno, faz uso do que na

crença é conhecido como dom de profecia. Cabe destacar que o pregador pode introduzir a voz profética como enunciado do Espírito Santo, Deus ou Jesus, nesse caso o pregador não profere a profecia em primeira pessoa “eu profetizo”, mas em terceira pessoa, como nesse exceto da Pregação 1 “tu diz eu não tenho forma mas Deus está dizendo que os teus braços VÃO LEVANTAAAAAAR quem está CAÍÍDO:.”. Note-se que, nesse caso, o pregador atribui a profecia a Deus “Deus está dizendo” e não constitui uma imagem profética sobre si, como no caso da pregação 3 na qual o pregador expressa a profecia em primeira pessoa. Veremos nas análises das hierofanias discursivas que, além dessa forma, o pregador usará diferentes variantes de transmissão da voz de outrem para inserir a voz de Deus em sua pregação.

Feitas as análises da instauração das imagens dos interlocutores, momento em que o autor estabelece as instâncias participantes da pregação e suas relações hierárquicas, podemos concluir que

1. Deus é instaurado como supradestinatário, instância enunciativa que é estabelecida como origem do enunciado e, portanto, justificadora do que será dito;
2. os fiéis são presumidos como dependentes da providência divina;
3. o autor pode tanto criar em torno de si uma imagem de intermediário entre Deus e os fiéis de forma autoritária, ressaltando hierarquia entre eles; de forma modalizada, construindo um sentido de igualdade; ou pode instaurar um autor terceiro, a partir do uso da voz profética.

Na pregação pentecostal, a constituição do pregador não se esgota nesse processo introdutório, percebido ainda no início da pregação. Até aqui, coube-nos demonstrar que cada pregador singulariza seu ato autoral de construção da imagem de si como intermediador do sagrado como ato inicial da pregação-enunciado. Todavia, ao longo da pregação essa imagem se “fundirá”, gradativamente, ao sagrado, não para se confundir com Ele, mas para que essa intermediação se concretize na forma de manifestação do sagrado.

Por fundir, evidentemente, não estamos propondo que o pregador se tornará um só com Deus, Jesus ou o Espírito Santo, e sim que produzirá sentidos de que possui qualidades transcendentais como sentir, ver e ouvir os entes espirituais. Nesses termos, apresenta-se como capaz de transmitir a mensagem Deles, realizar atos espirituais, falar como Eles e fazer com que as entidades falem diretamente com os fiéis.

Realizado o processo inicial do evento comunicativo e dos movimentos autorais introdutórios, passaremos efetivamente para a análise das formas de construção de manifestação do sagrado na pregação pentecostal da Assembleia de Deus.

8 MOVIMENTOS AUTORAIS DE CONSTRUÇÃO DA MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO: HIEROFANIA DISCURSIVA POR MEDIAÇÃO E HIEROFANIA DISCURSIVA POR PRESENTIFICAÇÃO

Nesse momento, cabe-nos retomar o problema de nossa pesquisa assim como o objetivo que propomos, a fim de orientar os passos que se seguem. No que diz respeito ao problema, buscamos compreender como os movimentos autorais instauram hierofanias discursivas na pregação pentecostal da Assembleia de Deus. Pressupomos, portanto, que haja uma construção do sagrado nas pregações pentecostais, queremos saber como o pregador (enquanto autor-criador) mobiliza a linguagem para construir essa “manifestação do sagrado”. Em outras palavras, nos interessa descobrir quais recursos linguísticos e estilísticos são mobilizados pelo pregador para construir sentidos de manifestação do sagrado.

Com base nesse problema, lançamos os seguintes questionamentos auxiliares: a. quais formas de representação da manifestação do sagrado estão presentes na pregação pentecostal? Com isso, queremos compreender se há variantes da hierofania discursiva e, se sim, quais variantes?; b. por que o pregador insere manifestações do sagrado nas pregações pentecostais? Com essa pergunta estamos preocupados em compreender quais os fatores que determinam a produção da manifestação do sagrado nesse gênero, isto é, quais relação(ões) dialógica(s) é/são implicada(s) nesse processo. Em termos gerais, buscamos compreender quais sentidos são instaurados nessa interação entre autor-linguagem-sagrado-fiel.

A questão “a” é de caráter exploratório, uma vez que estamos nos lançando num território desconhecido, ainda não explorado, ao menos, pelo que saibamos, nos estudos discursivos brasileiros. Por isso é necessário categorizar o fenômeno a partir das formas concretas de representação que encontramos em nosso *corpus*. A questão “b” tem um caráter interpretativo, pois tem a ver com a compreensão das categorias encontradas em “a”, analisando os usos e funcionamentos de cada uma delas. Nesse caso, é a interpretação singular que realizamos a partir da observação de “a” no que diz respeito aos sentidos que são produzidos nas pregações em decorrência dos movimentos autorais realizados pelo pregador. Reafirmamos que estamos lidando com categorias valorativas e não com categorias teóricas. Cada uma delas refletem e refratam experiência e sentido concretos vividos pelos sujeitos pentecostais num dado espaço e tempo.

Durante o processo exploratório, o conjunto das análises nos permitiu distinguir dois grupos de hierofania discursiva construídas pelo movimento autoral, os quais denominamos de

1) hierofania discursiva por mediação do sagrado; 2) hierofania discursiva por presentificação do sagrado.

O primeiro grupo (a mediação do sagrado) tem como característica formas pelas quais o movimento autoral constrói uma aura sagrada sobre a imagem do pregador. Em outros termos, o pregador constrói enunciados que permitem, por meio da mobilização de sentido, perceber nele (no pregador) habilidades sobrenaturais, como sentir e ouvir os entes sagrados, sendo, por isso, capaz de transmitir a mensagem deles, *caracterizando-o como um mediador entre o sagrado e o fiel*. Nesses casos, nem sempre é utilizada a voz alheia na forma de discursos citados (direto, indireto, indireto livre), mas outros meios de inserção do heterodiscurso, como a estilização, a hibridização e a apropriação de gêneros do discurso.

O segundo grupo, predominantemente constituído pela transmissão da voz alheia, são movimentos discursivos realizados pelo autor caracterizados por criar um efeito discursivo de presentificação do sagrado. Isto é, de fazer com que pelo/no enunciado “apareça” a própria entidade sagrada falando e agindo, não apenas como supradestinatário, mas como interlocutor “presente”, dialogando diretamente com os fiéis por meio da voz do pregador.

Em nosso gesto exploratório, portanto, descobrimos duas grandes formas de construir a manifestação do sagrado: a mediadora e a presentificadora. Porém, ambas contêm variantes, as quais descrevemos ao mesmo tempo em que buscamos explicá-las a partir de nossa compreensão responsiva. Isso, necessariamente, implica que os resultados que derivam de nossa interpretação são limitados tanto pela nossa capacidade de compreensão do fenômeno quanto pelo ponto de vista teórico-metodológico que utilizamos. Entretanto são descrições e explicações concernentes ao fenômeno concreto, portanto são, necessariamente, parte dele.

Todavia, dado que nosso objetivo é investigar os movimentos autorais que impliquem em construções de hierofanias discursivas nas pregações pentecostais da Assembleia de Deus, buscamos alcançá-lo com o máximo de rigor possível.

É importante reiterarmos alguns aspectos notacionais que estão presentes nos fragmentos que analisamos: os trechos em *itálico* destacam as hierofanias discursiva, as reticências correspondem à pausa curta, os dois pontos duplicados correspondem à pausa longa e os trechos em caixa alta representam o aumento do volume da voz. Por vezes, pode ocorrer que um trecho em *itálico* esteja em caixa alta, o que corresponde que ali há uma hierofania discursiva que foi pronunciada em alto volume (gritos). Dito isso, passemos a analisar as variantes de cada grupo em suas especificidades.

8.1 Hierofania discursiva como mediação do sagrado

Por mediação do sagrado entendemos os movimentos autorais que introduzem na pregação pentecostal elementos discursivos que remetem a características ou atributos do sagrado, como onipresença, onisciência, onipotência assim como a transmissão da voz de Deus, Jesus ou Espírito Santo.

No caso dos atributos, o pregador mobiliza a linguagem para criar sentidos que fazem perceber nele (no pregador) uma aura sagrada. Dito de outra forma, durante a construção do enunciado, o pregador deixa entrever (por meio da construção de sentido) que ele recebeu a capacidade de perceber para além do natural, como ouvir a voz de Deus, sentir a presença dos entes sagrados, profetizar sobre a vida futura dos fiéis e adivinhar o passado dos fiéis.

No caso da transmissão da voz de Deus (ou de qualquer ente da trindade), o pregador mobiliza enunciados os quais são atribuídos ao sagrado, mas o faz com formas de transmissão do discurso que sugerem que a mensagem está sendo mediada pelo pregador, como se ele fosse “um filtro” que informa sobre o que tais entidades querem transmitir aos fiéis.

Em ambos os casos, a construção hierofânica pressupõe o pregador como mediador entre o sagrado e os fiéis. Por isso convenciamos chamar esses movimentos autorais na pregação pentecostal como hierofania discursiva por mediação do sagrado. Em nosso *corpus* foram encontradas quatro variantes desse fenômeno, quais sejam: hierofania discursiva do ethos transgrediente, hierofania discursiva de caráter narrativo, hierofania discursiva pela palavra profética e hierofania discursiva pela transmissão de vozes.

A seguir, analisaremos cada uma delas de acordo com os movimentos autorais realizados nas pregações representativas de nosso *corpus*.

8.1.1 Hierofania discursiva do ethos transgrediente

A noção de ethos é muito profícua e remonta à conhecida tríade aristotélica *ethos*, *páthos* e *logos*. Embora a Nova Retórica, a Pragmática, as Teorias da enunciação e as variadas teorias do discurso tenham retomado essa noção ampliando ou contestando-a, permanece o sentido de que o *ethos* refere-se à construção da imagem de si pelo locutor na produção do discurso (Amossy, 2016).

Nesses termos, Maingueneau (2020) analisa a categoria do corpo do porta-voz e enfatiza que o “*ethos* é, fundamentalmente, uma questão do corpo, de autentificação da fala de um corpo saturado de avaliações sociais” (Maingueneau, 2020, 84). O referido autor acrescenta que os

oradores que expõem seus corpos são obrigados a fazer com que esse corpo signifique, levando em consideração seu posicionamento e as representações da comunidade no qual está inscrito. Ao se posicionar, o orador não se valida por si, mas seu corpo e, portanto, sua voz, precisa fazer apelo a outros, “apresentando-se como porta-voz” (Ide, *ibidem*). Em termos bakhtinianos diríamos que o orador sempre necessita de uma máscara. Ele necessita, sem deixar de ser ele mesmo, mostrar parecer ser outro, ou porta-voz de um outro.

Numa perspectiva dialógica, essa noção não poderia deixar de considerar os participantes da comunicação: autor e auditório (ou interlocutores) e a situação de comunicação. No que diz respeito ao pregador pentecostal, que se apresenta como porta-voz do sagrado (Deus, Espírito Santo, Jesus), não há desdobramentos relativos à criação de uma imagem unitária, homogênea; o pregador é um mobilizador de imagens de si a partir da imagem de Outros em decorrência da avaliação que ele faz da situação de comunicação em um dado acontecimento. Além disso, é pertinente tomar em conta a relação entre o enunciado produzido (a pregação) e sua relação com outros enunciados, assim como a resposta antecipada, isto é, as relações dialógicas constitutivas de todo discurso.

Ao se colocar como porta-voz das divindades, o pregador pressupõe sobre si uma capacidade que vai além das capacidades de um fiel comum. Nesse caso, sua função autoral seria parecida com a do autor na atividade estética, pois ele “não só enxerga e conhece tudo o que cada personagem em particular e todas as personagens juntas enxergam e conhecem, como enxerga e conhece mais do que elas” (Bakhtin, 2011, p. 11). Ajustando-se ao contexto da pregação pentecostal, o pregador demonstra ser capaz de ver e perceber para além da capacidade de seu auditório, ele reserva para si um certo excedente de visão em relação ao mundo dos fiéis, suas vivências, seus desejos, seu passado etc., o que Bakhtin (2011) denomina de transgrediência do autor.

Nesses termos, consideramos que há hierofania discursiva do *ethos transgrediente* quando o pregador, enquanto autor, constrói, no interior da pregação, uma imagem de si como aquele que tem consciência dos desígnios dos entes sagrados sobre os fiéis ou demonstra ter onisciência sobre a vida ou parte da vida pregressa do fiel. Vejamos como isso ocorre no excerto abaixo, fragmento 1 da pregação 1.

Pregação 1	
Linha	Fragmento 1 – Hierofania discursiva do <i>ethos transgrediente</i>
L245	Pregador – ALELUIAAAA... <i>DEUS ESTÁ LEVANTANDO UMA GERAÇÃO DE MULHERES SEM MEDO DE ABRIR A BOCAAAAA</i> E DIZER QUE JUSUS É SANTOOOO O CEEEEU É REAAAAL...

	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!...
L252	Pregador – <i>HOOOO EMARAMANA CABAÇIA:: [...]</i>

Nesses casos, o sagrado é mediado não apenas na forma, mas, especialmente, pelo conteúdo. É um movimento hierofânico discursivo que não se dá por meio do discurso direto ou indireto, mas pelo sentido do conteúdo expresso – “*DEUS ESTÁ LEVANTANDO UMA GERAÇÃO DE MULHERES SEM MEDO DE ABRIR A BOCAAAAA*”. Sendo assim, o pregador se revela como conhecedor de um desígnio de Deus aos fiéis e o expressa isso por meio do conteúdo da pregação sem apresentar alguma manifestação linguística da voz do Outro. Quem determina o aspecto sagrado do enunciado é a entonação. Por meio desse recurso, constrói-se discursivamente uma revelação da intenção de Deus, mas não o próprio Deus.

Para que um sentido de aura sagrada surja, o pregador, além de produzir o enunciado em voz alta, seleciona palavras que sugerem o sagrado e dá ênfase nelas por meios do alongamento da pronúncia das vogais como em “*JUSUS É SANTOOOO O CEEEEEU*”. Em resposta ao sentido de revelação do pregador, os fiéis ratificam dando glórias e aleluias. Sua autoria, portanto, vai se constituindo a medida que seleciona e dispõe as palavras ao longo da produção do enunciado, ao mesmo tempo em que essa organização, acrescida de um certo aumento do volume da voz e o alongamento das vogais, encapsula o trecho em destaque com um sentido de verdade absoluta. A afirmação enfática de que Deus supostamente está “levantando uma geração de mulheres” é atribuída ao sagrado, que, lembremos, é o supradestinatário instaurado no enunciado.

É oportuno ressaltar o papel significativo do fiel ao longo da pregação. Os gritos de glórias e aleluias são respostas ativas que o auditório dá em relação a cada parte do enunciado do pregador. Eles podem ser compreendidos, inclusive, como relações dialógicas de aceitação e ratificação daquilo que está sendo pregado. Nos casos de hierofania discursiva, esses gritos de exaltação parecem uma resposta ativa não apenas ao pregador, mas também ao sagrado (a consciência englobante, Deus), visto que o fiel aceita as hierofanias discursivas como uma verdade absoluta advinda de algo sobrenatural, um terceiro que tem pressuposta presença e, por meio dele, se justifica a afirmação do pregador.

Em outros termos, ouvir uma palavra de revelação é uma forma de o fiel pentecostal experienciar o sagrado, por isso sua resposta ativa não é endereçada diretamente ao pregador, mas a Deus, por meio da expressão de glórias e aleluias. Esse direcionamento dos fiéis a Deus,

por outro lado, ratifica o ethos de porta-voz do pregador que fala a partir da instituição do supradestinatório.

Outro elemento que serve como plasmador sagrado é o trecho em línguas estranhas que finaliza o excerto – “*HOOOO EMARAMANA CABAÇA::*”. Os indícios nos mostram que as línguas estranhas podem ter esse efeito plasmador de sacralidade na pregação, além de valor argumentativo conclusivo e ratificador, o que indica que ela é parte integrante do processo autoral, uma entonação expressiva decorrente do projeto enunciativo do pregador a partir da avaliação social que ele faz da situação comunicativa. Analisaremos esses indícios no tópico dedicado a ele.

Ao longo da pregação, a mobilização do ethos transgrediente é recorrente e, apesar das sutilezas, os recursos são os mesmos. Vejamos:

Pregação 1	
Linha	Fragmento 2 – Hierofania discursiva do ethos transgrediente
L300	Pregador – <i>Mas Jesus está contando contigo mulher... é por isso que ele aperta o teu parafuso parece que a coisa pra ti é mais difícil é porque a chamada na tua vida é diferente é pra fazer soombraaaa é para trazer juiizoooo DEUS TEM ESCOLHIDO A TUA BOCA PARA INSTRUMENTO DA SUA OBRA RECEBAAA DA PARTE DO ESPÍRITO SANTO RENOVO NA TUA ALMA RECEBAAAA AGORAAAA DE DEEEEEUS:: urabacama toressa sará</i>
L306	<i>manaiô...</i>

Nesse trecho, é possível observar como o pregador mobiliza o sentido construído no enunciado a partir da seleção e disposição da palavra “sombra”. Antes do trecho do fragmento 2, ele faz uma contextualização do local onde a juíza Débora morava e julgava as ações do povo israelita, estabelecendo um diálogo com o capítulo quatro e versículo cinco do livro de Juízes “capítulo quatro versículo de número cinco diz que ela [Débora] habitava debaixo das palmeiras entre Ramaaaa e Betel... nas montanhas de Efraim... e os fiiilhos de Israel subiam a ela a juiiizo...” (L166 a L168).

Nesse processo de contextualização, o pregador vai além do texto bíblico e atribui um valor as sombras da palmeira “... a Bíblia vai dizer que ela habitava debaixo das palmeiras entre Ramá e Betel a palavra Betel significa casa de... Deus oonde Deus habita... quando o texto vai falaar que ela julgava Israel debaixo das palmeiras entre Betel e Ramá as palmeiras o seu maior benefício é a sombra...” (L170 a L173). Note-se que, na avaliação dele, a sombra é o maior benefício de uma palmeira, mas essa conclusão parece não está explícita texto bíblico citado por ele, há apenas o apontamento do local em que vive Débora. Evidentemente, tal conclusão é, exegeticamente, possível. Afinal, a palmeira é uma árvore que faz sombra, e em outras

traduções da Bíblia a palavra é registrada⁴⁵. Por outro lado, simbolicamente, esta planta representa força, poder e imponência, estando presente, inclusive, nos jardins dos palácios. Porém, ela não aparece na versão do pregador, acrescenta e destaca essa palavra porque é sobre ela que irá desenvolver seu raciocínio. O texto bíblico é apenas o apoio sobre o qual o pregador construirá sua argumentação.

A seleção de uma palavra que não está explícita no texto bíblico que ele lê, permite ao pregador mobilizar os sentidos que deseja atribuir a ela. Sem perder de vista a correlação com a palavra “palmeiras”, esta, sim, explícita no contexto de Juízes, a autoria do pregador vai moldando o sentido do termo sombra em favor de seu argumento: “palmeira fala de raízes profundas... fala de sombra alongada... fala de resistência:: e quando o texto diz que ela estava debaixo da sombra... na casa de Deus para julgar...” (L172 a L176). Aqui o pregador já produz uma retextualização de Juízes, uma vez que a versão da Bíblia dele não afirma que “ela estava debaixo da sombra”, é o pregador quem organiza uma oração específica e dispõe a palavra na oração exatamente onde deveria estar a palavra “palmeira” – ela estava debaixo da palmeira –, mas a correlação palmeira/ sombra já fora introduzida anteriormente pelo pregador, que, agora, apenas promove a substituição dos termos para justificar sua argumentação e arrematar, posteriormente, uma carga emotiva por meio da alteração da entonação associada à palavra sombra, atribuindo a ela um novo sentido.

Se é necessário estar atento à seleção, aqui também importa a exclusão de termos. Na citação acima, vemos que além de acrescentar “sombra”, o pregador dá destaque à palavra “Betel”, indicando seu significado em hebraico “casa de Deus”, sugerindo que Débora estava em Betel (na casa de Deus) para receber e julgar o povo. Porém, o texto de Juízes fala que ela “julgava Israel debaixo das palmeiras *entre Betel e Ramá*” (L172 a L173). Ou seja, ela estava numa fronteira, nem em Betel nem em Ramá, mas o pregador ignora tanto a palavra Ramá quanto a preposição “entre”, dando destaque apenas a “Betel”. Esse movimento autoral permite a ele construir o sentido de que Débora julgava o povo na casa de Deus e debaixo da sombra Dele:

Pregador – é porque Débora não era uma mulher que guiava a sua vida pela sua mente... mas pelo contrário... ela era uma mulher que estava debaixo da direção de Deus... tu sabe o que é habitar na sombra? Aleluuuuia... **o povo de Israel ia a Débora não era por nada... é porque sabia que ela estava num lugar privilegiado... debaixo da sombra de Deus (em tom de choro)::** (Pregação 1, L267 a L272. Destaque nosso)

⁴⁵ Na Bíblia de Jerusalém é registrada a seguinte tradução de Juízes 4:5 “ela tinha sua sede à sombra da palmeira”.

Nesse ponto, passamos a entender que ao termo “sooombraaaa”, no fragmento 2, o pregador atribuiu o sentido de instrumento de Deus em analogia à função de Débora em Juízes: “é pra fazer sooombraaaa é para trazer juiizoooo *DEUS TEM ESCOLHIDO A TUA BOCA PARA INSTRUMENTO DA SUA OBRA* (L302 a L304). Fica evidente que tal sentido só foi possível a partir dos movimentos estilísticos do pregador, que selecionou, ocultou, substituiu e dispôs as palavras de acordo com seu projeto discursivo. Desse processo, resultará os movimentos posteriores que implicarão no sentido de que o pregador tem acesso ao que Deus deseja para os fiéis.

O próximo movimento do pregador é a conclusão de que “*DEUS TEM ESCOLHIDO A TUA BOCA PARA INSTRUMENTO DA SUA OBRA*” (L304). Essa conclusão é inserida na construção do enunciado como um período simples, sem subordinação sintática com o período anterior (embora vinculado semanticamente), destacando-se da fala anterior pelo aumento do volume da voz e em tom enfático. Nesse trecho, a relação dialógica com o texto de Juízes se estabelece por meio de uma analogia que pode ser exemplificada da seguinte forma:

Deus usou Débora como instrumento de sua obra



Deus tem usado tua boca (você) como instrumento de sua obra.

Além disso, tal afirmação é construída como uma verdade cuja origem não é o próprio pregador, mas como algo que lhe foi concedido conhecer por entes sagrados. Por isso, essa oração pode ser lida da seguinte forma “Deus mandou te dizer que tem escolhido a tua boca para instrumento de sua obra”. Tanto assim que na sequência ele segue falando em voz alta “*RECEBAAA DA PARTE DO ESPÍRITO SANTO RENOVO NA TUA ALMA RECEBAAA AGORAAA DE DEEEEEUS::*” (L305 a 306). Nessa sequência, o pregador enfatiza “da parte do Espírito Santo” e “de Deus” para justificar que aquilo que ele afirma enfaticamente não provém dele, mas de Outrem, produzindo, assim, um sentido de que Deus fala por meio dele, seu porta-voz.

Nesse caso, a alternância entre o que deve ser compreendido como puramente humano (ou profano) e o que deve ser compreendido como de origem sagrada é determinado pelas escolhas dos signos que enfatizam os agentes da ação: o Espírito Santo e Deus – “*RECEBAAA DA PARTE DO ESPÍRITO SANTO RENOVO NA TUA ALMA*”; “*RECEBAAA AGORAAA DE DEEEEEUS*”.

Do ponto de vista enunciativo, portanto, temos aí duas vozes, porém uma é responsável pelo que é dito (o pregador) e a Outra (Espírito Santo e Deus) é responsável pela ação, pois a sequência com o verbo no imperativo “RECEBA” tem como agente da ação as entidades sagradas: RECEBAAA DA PARTE DO ESPÍRITO SANTO [...], “RECEBAAAA DE DEUS”. Além disso, o ato realizado – “o renovo” – não tem como escopo o aspecto natural dos fiéis (sobre seu corpo), mas sobrenatural, a “alma”.

Logo, percebe-se que o pregador construiu as duas orações selecionando palavras cujo agente, ação e paciente (alma) têm sentidos que apontam para o sobrenatural, criando uma espécie de diálogo indireto entre os entes sagrados e os fiéis. Assim, esses pequenos trechos provocam quebras qualitativas na natureza da enunciação, ora em direção ao sagrado, ora em direção ao profano. É a construção discursiva da capacidade de sentir e saber os desígnios dos entes sagrados que constitui o *ethos* transgrediente do pregador no interior da pregação.

O próximo excerto, o fragmento 3 da pregação 1, reitera nossas análises até aqui:

Pregação 1	
Fragmento 3 – Hierofania discursiva do <i>ethos</i> transgrediente	
Linha	
L344	Pregador – GLÓOOOOORIAAA... <i>o Espírito Santo está presente e se movendo nessa casa::</i> ALELUUIIAAA::
a L345	

Nesse excerto, o *ethos* transgrediente é construído pela capacidade de o pregador se mostrar como alguém que sente e percebe para além do que os fiéis são capazes de sentir ou perceber. Nesse trecho do enunciado, o autor cria um sentido de que ele percebe o Espírito Santo “se movendo” no espaço do culto.

A princípio, o sentido desse período pode parecer uma constatação corriqueira, porém o seu conteúdo é construído como se fosse a manifestação, no próprio pregador, de uma capacidade (um dom?) de revelação do sagrado. Essa construção plasma o enunciado com uma aura espiritual. Isso encerra uma mudança no estilo da linguagem, pois o autor deixa de explicar o texto bíblico e passa a comentar o que ele enfatiza como sendo uma ação do agente sagrado naquele espaço/tempo – “GLÓOOOOORIAAA... *o Espírito Santo está presente e se movendo nessa casa::*”. Em seguida, ele volta à explicação sobre Débora – “em quarto lugar ela era esposa:: de um homem chamado... Lapidot:: abre a tua Bíblia capítulo quatro do livro de Juízes...” (L345 a 347). É nítida a mudança do tom valorativo entre um trecho e outro: um tem como relação dialógica uma explicação simples para contextualizar o texto bíblico; o outro tem

uma relação dialógica de revelação. Logo, uma linguagem não coincide com a outra, pois são estilisticamente construídas como se estivesse em planos distintos.

Temos, portanto, novamente uma inserção do sagrado no/pelo profano (pela língua). Como confirmação desse sentido sacralizante, o autor prossegue a pregação por meio de um longo silêncio jubiloso (::), seguido de um forte grito de "ALELUUUUIAAA::" e mais um período de silêncio prolongado. Cada silêncio é também uma entonação expressiva, portanto avaliativa, pois, sutilmente, o silêncio estabelece uma relação dialógica de reverência e júbilo em relação ao que fora dito, como se o pregador se colocasse em um lugar reverente em relação ao Espírito Santo, que estaria, segundo o pregador, se movendo naquele ambiente. Há, assim, uma referência constante a um terceiro, que estaria sempre presente, mas no plano espiritual. A esse terceiro, tanto o pregador quanto os fiéis, constantemente, se dirigem com gritos de glórias e aleluias. Nesse ínterim, o próprio corpo do pregador significa para além de si (torna-se um signo), pois é construído como se pudesse ouvir e sentir o sagrado. Além disso, essa suposta capacidade de experienciar o sagrado, construída no/pelo enunciado, é compartilhada com os fiéis.

A estilização é a forma estilístico-discursiva que materializa esse sentido hierofânico na pregação, uma vez que o enunciado tem características monológicas em termos de transmissão da voz do outro, por isso, o que se sobressai não é a palavra direta de outrem, mas um estilo de linguagem do Outro (sagrado). Em meio ao enunciado explicativo/expositivo, o autor introduz um estilo de revelação, uma linguagem relacionada apenas a certos grupos de sujeitos, que no campo religioso pentecostal é caracterizado pelo dom de revelação. Logo, esse estilo pressupõe uma autoridade religiosa ao pregador dotada de certos atributos supra-humanos, que é o dom de revelar o sobrenatural. É o conteúdo desse trecho que define tal estilo, posto que o que difere uma revelação de uma simples constatação é exatamente o aspecto sobrenatural daquilo que é revelado, que, no caso em tela, é a suposta presença e movimentação do Espírito Santo no culto.

Esse processo, reiterado ao longo da pregação, produz o sentido de experienciação da presença do sagrado, que, em detrimento de não se realizar numa relação direta entre os fiéis e o transcendental, é apresentado como um fato que deve se tornar ciente pelos que participam do culto.

Reiteramos que, por meio desse recurso estilístico, o pregador constrói uma revelação da existência ou da presença do sagrado, mas ainda aqui não há o efeito de presentificação do qual falamos.

Seguem alguns exemplos similares retirados da Pregação 1, da Pregação 2 e da Pregação 3, respectivamente:

Pregação 1	
Linha	FRAGMENTO 4 – Hierofania discursiva do ethos transgrediente
L138	Pregador – [...] a ALMA FICA insegura... porque quem está debaixo das asas do altíssimos... não tem medo de nada...
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS!...
L147	Pregador – <i>ola man doré sará amado ré ... Jesus está aqui nessa noite nesta quadra ... Jesus vai tomar a tua boca não precisa ter medo ... você está debaixo do esconderijo do altíssimo ...</i> aquele que habita no esconderijo do altíssimo à sobra do onipotente DESCANSARÁÁ...

Pregação 2	
Linha	FRAGMENTO 5 – Hierofania discursiva do ethos transgrediente
L473	Pregador – [...] <i>eu sinto Deus curando aqui nesta noite irmãos... pessoas traumatizAdas que carregam TRAUMAS VELHOSSS ... TERA BADA CAMA SUPRA DERRAI::</i>
	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L480	Pregador – <i>está descendo um báaalsamo aqui nesta noite:: o senhor tá curando o teu coração:: ((em tom de choro jubiliso)) aleluia!::</i>

Pregação 3	
Linha	FRAGMENTO 6 – Hierofania discursiva do ethos transgrediente
L191	Pregador – [...] eu quero declarar sua vida que o efeito vai ser contrário:: <i>hô meu Deus eu posso me soltar?</i> ... eu tô tentando ser coach mas eu não sou nada
L193	de coach... eu tô tentando ser fino mas eu não sou fino... eu sou pentecostal...

Vemos que tanto no fragmento 4 (Pregação 1) quanto no fragmento 5 (Pregação 2), os pregadores dizem explicitamente que Deus está presente no culto. Já no fragmento 6 (Pregação 3), o pregador vai além e simula uma fala direta com Deus “hô meu Deus” e com os fiéis “posso me soltar?”, subentendendo a presença da divindade no culto, o que estaria estimulando sua intensidade, e por isso o pedido de autorização para que possa se soltar, isto é, falar de forma mais intensa e pouco comedida nas palavras dele, ser pentecostal: “*hô meu Deus eu posso me soltar?* [...] eu não sou fino... eu sou pentecostal”. Essa é uma singularidade pertinente, pois, nas palavras do pregador, ser pentecostal se opõe a ser fino, pregar calmamente, já que o pentecostal sente a presença da divindade e por isso não suporta ficar comedido.

Podemos, portanto, compreender que o pregador protestante cessacionista (presbiteriano, batista etc.) é fino, calmo e se opõe ao pregador agitado. E aqui fica parcialmente

explícito o fato de que o fazer pentecostal, esse explodir em êxtase pela experiencição do sagrado, se opõe às outras vertentes protestantes. Logo, todo fazer pentecostal é uma resposta ao cessacionismo. Assim, a própria pregação pentecostal é um ato responsivo. Por isso, em todos os fragmentos em tela (4, 5 e 6), os pregadores deixam entrever em seu discurso a capacidade de perceber algo sobrenatural que vai além da percepção dos fiéis, constituindo sua autoridade como porta-voz.

Outro elemento importante na construção do ethos transgrediente é a correlação entre o pregador e a personagem bíblica atualizada na pregação. Na pregação 1, Débora é essa personagem. Sua função no texto bíblico é julgar e profetizar, como mediadora entre o povo e a vontade de Deus. Correlativamente, o pregador constrói sua imagem como semelhante a Débora, pois suas palavras ganham um tom de julgamento profético e também o faz como mediação entre Deus e os fiéis, como podemos verificar nesse trecho do fragmento 4 da pregação 1 “... Jesus vai tomar a tua boca não *precisa ter medo* ... você está debaixo do esconderijo do altíssimo ... (L87 a L88)”. Nesse trecho vemos o pregador julgando a possível atitude das fiéis quando, segundo ele, suas bocas forem tomadas por Deus: “não precisa ter medo”. No livro de Juízes, Barac também estava com medo de ir à guerra contra Sísara, mas Débora condenou sua atitude afirmando que havia sido Deus que ordenara (Juízes, 4: 6-7). Na pregação, o pregador usa do mesmo artifício, agora com a roupagem que é pertinente à situação de comunicação dele. Nesses termos, Barac, como representante dos israelitas, se assemelha, analogamente, aos fiéis, e o pregador, enquanto mediador da vontade divina, se assemelha, analogamente, a Débora.

Sendo assim, além de construir sentidos de que ele (pregador) pode sentir e ouvir os entes sagrados, o estilo do pregador (a seleção e disposição das palavras) tende a se assemelhar à linguagem das personagens bíblicas inseridas na pregação. Veremos no tópico sobre a palavra profética que o mesmo ocorre quando o personagem é inserido como profeta (tópico 8.1.2).

Passemos ao caso no qual o pregador mobiliza a linguagem para criar o sentido de que ele tem onisciência sobre a vida do fiel, como uma forma de adivinhar fatos sobre a vida pregressa de seu auditório. Usamos como exemplo um fragmento da Pregação 2, pois nos pareceu mais claro. Com esse movimento estilístico, o pregador se coloca como capaz de saber algo específico sobre o passado do fiel. Segue um exemplo no fragmento abaixo:

Pregação 2	
Linha	FRAGMENTO 7 – Hierofania discursiva do ethos transgrediente pela palavra de adivinhação
L561	Pregador – [...] <i>tem gente que já veio pedir perdão a você e você disse de quê? Eu não tenho nada contra você...</i> é porque Deus te conhece tu não sabes desejar mal pra ninguém Deus te conhece... Deus te conhece... <i>a única coisa que sai da tua boca é Deus te abençoe eu vou orar por vocêêêê... aleluuuuia...</i>
L565	o que saiu de você foi cheiro suave... mirra perfume...

A pregação 2, lembremos, foi realizada durante o Congresso de Adolescente, no ano de 2018, no templo central das Assembleias de Deus em Pernambuco. É uma pregação expositiva e o pregador desenvolve a temática a ele proposta “José um adolescente de coração perseverante” com base no capítulo 43 e versículo 11 do livro de Gênesis. Nessa parte do texto bíblico é narrada a história de José, já governador do Egito, no momento do encontro com seus irmãos. O pregador passa a fazer analogias entre a personagem da narrativa bíblica e os fiéis ali presentes. No excerto acima, ele compara os/as fiéis às plantas das quais eram retiradas as essências para produzir perfumes. Uma delas, a mirra, exalava seu perfume à medida que o machado batia em seu tronco. Quando mais batia, mais cheiro ela exalava, diz ele. Daí a comparação com as atitudes do/a fiel.

Nesse excerto, o pregador seleciona o pretérito perfeito como a matriz temporal que rege a construção do discurso. Com isso, ele insere a vida do fiel numa espécie de relato sobre parte da história dos próprios fiéis. Nesse recorte, é estabelecido um suposto diálogo entre o/a fiel e um outro personagem que, supostamente, lhe houvera feito algum mal e decidira pedir perdão, sendo que o/a religioso/a afirmara que não precisaria perdoar, porque não havia nada contra a pessoa. Com isso, cria-se uma imagem da fiel como alguém bondosa e justa. Analogamente ao tronco da árvore da qual se extraía o perfume por meio de batidas nele, segundo o pregador, quanto mais batem e machucam, mais o/a fiel perdoa.

Porém, essa construção é realizada não como um fato que fora dado ao conhecimento do pregador pelos fiéis, mas como uma revelação concedida ao pregador por Deus: “Deus te conhece... *a única coisa que sai da tua boca é Deus te abençoe eu vou orar por vocêêêê... aleluuuuia...*”.

Diferentemente da palavra profética, que aparece como uma predição revelada que desemboca em uma promessa divina, aqui o sentido último é uma espécie de adivinhação. No caso em tela, o autor não constrói apenas uma adivinhação do passado da fiel, mas também suas palavras (do/a fiel). Elas são transmitidas por meio do discurso direto preparado, cuja introdução da fala da personagem “*Eu não tenho nada contra você...*” é precedida por uma

análise indireta “[...]tem gente que já veio pedir perdão a você e *você disse de quê?*”. Assim, a introdução do questionamento retórico antecipa o conteúdo do discurso direto.

Analizando em detalhes as escolhas léxico-gramaticais do enunciado, percebe-se também, nessa pregação, o uso do elemento individual-generalizante, como “você”, que cria a aparência de que o enunciado revela um fato sobre a vida de alguém especificamente porém pode naturalmente ser recebido por cada pessoa individualmente como se fosse para ela.

Acrescente-se a essa estratégia discursiva o uso do diálogo cotidiano enquanto gênero primário, nos moldes de uma conversa corriqueira, comum na história de qualquer pessoa, portanto passível de ser reconhecida como um evento que, possivelmente, a maioria das pessoas ali presentes teriam vivenciado.

Em outras esferas de atividade essa adivinhação sobre o passado do interlocutor poderia ser ignorada completamente. Entretanto, na pregação, ela deve ser percebida pelo fiel como uma dádiva divina, não apenas por ser pronunciada pelo ente autorizado, mas, nas palavras do pregador, é fato de conhecimento divino: “é porque Deus te conhece tu não sabes desejar mal pra ninguém Deus te conhece... Deus te conhece”. Em outras palavras, esse enunciado, que revela um evento passado da vida do/a fiel, deve ser compreendido pelo auditório não como palavras diretas do pregador, mas como mensagem divina mediada pelo autor da pregação.

É necessário ressaltar que o termo adivinhação não é bem recebido no cristianismo, uma vez que ele se opunha à profecia divina (Minois, 2016). Todavia, a adivinhação, aqui, não corresponde àquela similar à profecia, isto é, adivinhação do futuro. No caso das pregações pentecostais, adivinha-se o passado, mas construída, discursivamente, como extensão de um saber divino. Poderíamos dizer que essa “capacidade” também constitui o ethos transgrediente, uma vez que o pregador se mostra como um ser capaz de enxergar a vida do fiel de fora, uma espécie de exotopia temporal (Bakhtin, 2011), que constrói a ideia de que enxerga a vida do outro distanciado no tempo.

Se no primeiro acaso o ethos transgrediente mobiliza o tempo presente, isto é, o pregador usa os recursos da linguagem para construir uma imagem de si como aquele que é capaz de perceber a presença do sagrado no momento em que o evento comunicativo se realiza, aqui o ethos transgrediente por adivinhação cria um sentido de que o pregador tem ciência do que se passou em dado momento da vida pregressa do fiel, mobilizando o tempo pretérito associado à segunda pessoa do discurso generalizadora (você).

De toda forma, há um fundo aperceptivo constantemente reafirmado pelo discurso do pregador como presença sobrenatural que é origem de tudo que é dito (um terceiro). Para que esse Outro apareça, ele mobiliza diferentes formas de fazer transparecer essa presença externa

transcendente, a qual apenas ele, o pregador (porta-voz), sente e ouve, ao mesmo tempo em que ele quer que se faça sentir e ser ouvida.

Em última instância, esses movimentos discursivos criam efeitos práticos sobre a imagem do próprio pregador, plasmando a si como ser dotado de dons (poderes mágicos?) em contraponto à imagem dos fiéis (criaturas).

Concluimos dessa variante da hierofania discursiva que:

- a) a mensagem é construída como uma atitude do sagrado mediada pelo pregador;
- b) O pregador mobiliza sentidos para transparecer que ele tem a capacidade de ouvir e sentir o sobrenatural;
- c) a forma de construção enunciativa que introduz a voz do Outro é a estilização, pois o enunciado deve ser percebido de forma monológica, mas em uma linguagem revestida por aspectos sagrados. Isto implica que o contexto autoral é absorvido pelo conteúdo da mensagem, sendo que o aspecto puramente linguístico, que seria naturalmente profano, é construído como que revelando uma mensagem sagrada, um estilo de revelação. A rotura entre o sagrado e o profano não se dá em termos sintáticos, mas por meio do sentido enunciado;
- d) produz o sentido de experienciação da presença do sagrado.

Existe também uma forma estilística por meio da qual o pregador mobiliza o futuro como forma de manifestação do sagrado, é a hierofania discursiva pela palavra profética. A profecia não é uma particularidade do pentecostalismo, mas para o pentecostal a palavra profética é aceita como um dom que o Espírito Santo concede ao fiel. Por isso, analisaremos ela na pregação pentecostal como um movimento hierofânico particular.

8.1.2 Hierofania discursiva pela palavra profética

Quando falamos, no capítulo anterior, sobre os dons do Espírito, mencionamos o dom de profecia. Nas pregações pentecostais, o recurso à linguagem em estilo profético é recorrente. Alguns pregadores chegam a evidenciar no próprio discurso o domínio desse “dom”. No fragmento 8, o pregador deixa explícito que tal benevolência concedida aos fiéis é algo comum na atualidade:

Pregação 1	
Linha	FRAGMENTO 8 – Hierofania discursiva da palavra profética
L206	Pregador – [...] o ministério profético na época de Débora é diferente do nosso... <i>nós gozamos do dom espiritual de profecia ...</i>
L207	

Declarações explícitas desse tipo servem, antes de tudo, para preparar a introdução da manifestação discursiva dessa “especialidade” do discurso pentecostal. Vale lembrar que, na descrição do acontecimento enunciativo dessa pregação, mostramos que o autor já preparava o auditório para a ocorrência desses eventos: “*eu creio que o senhor tem algo a tratar conosco::* (L3)”. Os trechos preparatórios são recursos estilísticos que garantem, mesmo que precariamente, certo estatuto de verdade aos atos enunciativos pouco ortodoxos, como as profecias.

Em alguns acontecimentos discursivos, a palavra profética pode vir, inclusive, explicitada com atos de fala como “eu profetizo”, sinalizando que o enunciado que se segue é uma profecia, como no excerto da pregação 2 de nosso *corpus*: “*eu profetizo que tá chegando o tempo que vai mudar... o o o disco vai virar ao invés de ser passagem agora vai permanecer::*” (L90 a L91)⁴⁶. O mais comum, no entanto, é que o próprio conteúdo da mensagem determine o caráter profético da enunciação, demarcado linguisticamente pela passagem do tempo presente para o tempo futuro.

No fragmento 9, vemos um exemplo da palavra profética na Pregação 1:

Pregação 1	
Linha	FRAGMENTO 9 – Hierofania discursiva da palavra profética
L421	MULHEER DEUS TEM TE DADO ÓLEO VIRTUDE DO ESPÍRITO SANTO PARA <i>ONDE TU PASSAR AS MARCAS DO ESPÍRITO VÃO SER GRAVADAS</i> ALGUÉM PODE ESTÁ CAMBALEADO CHEIO DE DÚVIDAS DO FUTURO <i>MAS QUANDO ENCONTRAR O TEU CAMINHO DEUS VAI ABRIR A TAMPA DO TEU VASO E VAI ENCHER A TOCHA APAGADA DE AZEITE E VAI QUEIMAR COM FOGO DO ESPÍRITOOOO... haaa xere bandaná seliguinã ... receba virtude receba graça abra tua boca para receber graça graça óleo do Espírito Santo...</i>
L429	

É característico da palavra profética o apontamento para o futuro. Por meio desse recurso, o autor gera uma relação dialógica cujo sentido é a promessa. Vemos isso no trecho “*ONDE TU PASSAR AS MARCAS DO ESPÍRITO VÃO SER GRAVADAS* ALGUÉM PODE

⁴⁶ Nessa pregação, o autor trata sobre a passagem do profeta Eliseu na casa de uma família. Sempre que passava pela região, ele se abrigava na referida casa e durante sua estadia coisas boas aconteciam. Daí a analogia feita pelo pregador sobre os tempos de bonança na vida do fiel. Segundo ele, a partir daquele momento a bonança não iria ser mais passageira. Conferir apêndice 2.

ESTÁ CAMBALEADO CHEIO DE DÚVIDAS DO FUTURO *MAS QUANDO ENCONTRAR O TEU CAMINHO DEUS VAI ABRIR A TAMPA DO TEU VASO E VAI ENCHER A TOCHA APAGADA DE AZEITE E VAI QUEIMAR COM FOGO DO ESPÍRITO*OOOO...”.

Para o teólogo Soares (2021), o dom de profecia é uma das marcas distintivas da Assembleia de Deus. Porém, para ele, só há profecia quando a mensagem é uma interpretação das línguas estranhas. Não é o que se verifica na prática corrente das pregações dessa instituição. Como podemos observar, diferentemente da interpretação de línguas estranhas, a profecia é um recurso discursivo corriqueiro nas pregações. Ela corresponde à projeção que o pregador faz sobre os anseios do auditório e está atrelada ao tema geral do enunciado. Portanto, é a situação comunicativa que determina o conteúdo profético, independentemente da interpretação das línguas estranhas.

Sua construção, no trecho acima, não é totalmente diferente da realizada por Débora no texto bíblico que serve de base para a produção da pregação 1, pois no capítulo quatro de Juízes a profetiza apenas enuncia uma consequência futura da guerra entre os judeus e o rei de Canaã: “*certamente irei contigo, porém não será tua a honra pelo caminho que levas, pois à mão de uma mulher o Senhor venderá a Sísara*” 9L16 a L17). Veja que nesse caso a marca semântica que especifica a palavra profética é a predição. E é exatamente por meio da mobilização desse recurso que o pregador evoca um futuro sagrado, valendo-se da mesma fórmula utilizada no texto do capítulo quatro de Juízes, sem a necessidade da existência da interpretação de língua estranha.

Novamente, o que temos aqui é uma mudança no estilo da linguagem. Em termos linguísticos, é a alteração do tempo verbal que difere a palavra do pregador da palavra profética. É como se o autor lançasse mão de um modo de dizer que é comum a certo tipo de sujeito religioso, o profeta. A esse respeito, diz Batista (1989, p. 293) que

Enquanto **representação**, a voz do pastor [pregador] é como a voz do profeta, pois surge como o discurso da **mediação**, articulando o religioso (a proposta de Deus), o político (os conflitos da experiência humana) e o jurídico (ou o acordo que, constituído pela intermediação, permite uma “economia do sagrado” em que a vontade de Deus e a vontade dos homens buscam sempre um equilíbrio precário” (Destaques da autora).

Assim, o pregador cria uma rotura no tempo do enunciado que permite uma suposta antecipação de eventos futuros, elemento característico da profecia. Isso só é plausível no contexto da pregação pentecostal porque há um acordo tácito, reiterado pelo pregador, de que “nós [os pentecostais] gozamos do dom espiritual de profecia” (L206 a L207). Nesses termos, a imagem do profeta se vincula à imagem do pregador quando ele enuncia algo em tom de

profecia. Por isso, o valor desse enunciado ganha contornos sagrados, isto é, uma aura “numinosa”. Vemos, portanto, que a profecia é também, antes de tudo, uma mudança na entonação da parte do enunciado em que ela (a profecia) é instaurada.

Em termos estilísticos, temos, novamente, o que Bakhtin (2015) chama de estilização. Por meio desse recurso “o estilizador [no nosso caso, o pregador] só pode tratar de forma direta o seu objeto [a promessa] falando nessa segunda linguagem estilizada estranha a ele. Mas essa mesma linguagem estilizada é mostrada à luz da consciência linguística contemporânea do estilizador” (Bakhtin, 2015, p. 161). Em outras palavras, o pregador faz uso da palavra comum ao profeta, que diz respeito a uma palavra outra, de outro tempo e de outro sujeito. Nos tempos bíblicos, a palavra de profecia era atribuída apenas ao profeta, que no texto bíblico apropriado pela pregação em análise, Juízes, é representado por meio de uma consciência individual, a de Débora, através de uma consciência representadora, o autor do livro de Juízes.

Se tomarmos a Bíblia como um texto literário, essa é exatamente a forma mais adequada de estilização para o gênero, pois, como descreve Bakhtin (2015, p. 160) “Nessa estilização [literária] é obrigatória a presença de duas consciências linguísticas individualizadas: a de quem representa [...] e a do representado”. No caso do livro de Juízes, o narrador representa e por meio da personagem Débora (representada) é construída a profecia.

Por seu turno, na pregação pentecostal a estilização ganha contornos distintos. Não existem aqui duas consciências individuais (um narrador e uma personagem), mas dois estilos: a linguagem atual do pregador e a linguagem atualizada do profeta. Assim, as duas consciências se fundem à medida que os dois estilos de linguagem se distinguem. O pregador continua sendo o pregador, mas o seu enunciado é construído no estilo profético.

Esse movimento hierofânico discursivo pode ser observado em outros momentos da pregação 1, como no fragmento 10:

Pregação 1	
FRAGMENTO 10 – Hierofania discursiva da palavra profética	
L143	Pregador – Jesus está aqui nessa noite nesta quadra ... <i>Jesus vai tomar a tua</i>
L144	<i>boca não precisa ter medo ...</i>

Aqui, a palavra profética “*Jesus vai tomar a tua boca não precisa ter medo*” vem antecedida pelo *ethos* transgrediente “Jesus está aqui nessa noite nesta quadra”. O que diferencia um estilo do outro é exatamente a mudança no tempo verbal. Isso implica que o autor mobilizou o discurso do Outro, o estilo profético, para fins específicos próprios, que, no caso,

é sustentar sua tese de que Deus tem algo a dizer aos féis naquela noite. Portanto, embora apareça no âmbito de um só enunciado, há aí duas vozes: a autoral estilizadora e a estilizada.

Evidentemente, ambas as hierofanias discursivas (o *ethos* transgrediente e a palavra profética) só são plausíveis em um ambiente social no qual haja o predomínio da palavra autoritária sacralizada enquanto valor constante dessa interação social. É o acordo social tacitamente estabelecido entre pregador e fiéis que valida a realização dessas hierofanias discursivas.

Pela palavra profética, como vimos, o discurso do pregador constrói uma mensagem divina que aponta para um evento futuro determinado. Nesse caso, o pregador revela no dom de profecia um *ethos* de intermediador entre Deus e os homens. Sua palavra é construída como uma palavra de revelação.

Porém, esse movimento discursivo tem efeito ao mesmo tempo individualizante e generalizante, pois o léxico mulher em “MULHEER DEUS TEM TE DADO ÓLEO” se dirige a cada uma ali individualmente e não a uma mulher específica. É também um efeito subjetivante, porque insere o fiel como segunda pessoa do discurso, um eu-tu. Essa segunda pessoa no singular cria um efeito de diálogo direto com cada indivíduo presente ali. Assim, o discurso atinge todos, mas de forma individual.

E aqui se encontra outra diferença da palavra profética na pregação pentecostal em relação à profecia bíblica. Os profetas do livro sagrado se dirigiam a uma pessoa específica ou ao povo. Isso acontece tanto no caso da profetiza Débora como nos demais profetas. Para efeito de ilustração, vejamos o caso da profecia de Samuel ao rei Saul a respeito da batalha contra os filisteus: “Como consequência [da desobediência de Saul], *Iahweh* entregará, juntamente contigo, o teu povo Israel nas mãos dos filisteus [...]” (1 Samuel, 28:19). Diferentemente dessa profecia, nas pregações pentecostais a palavra profética tem um efeito generalizante, opaco, geralmente não é dirigida a um indivíduo específico, embora se apresente como se assim fosse. Esse é um recurso que permite a validade da profecia, uma vez que, caso ela não se realize, o/a fiel pode sempre imaginar que a promessa fora direcionada a outra pessoa. Assim, percebemos que a palavra profética é atualizada à luz da consciência linguística do estilizador e em função de seus propósitos comunicativos.

Cassirer (2021) destaca que o domínio sobre o aspecto futuro do tempo, presente na profecia, é uma das características mais marcantes da cultura humana. Para ele, “a referência ao futuro é apreendida pela consciência antes que a referência ao passado” (Cassirer, 2021, p. 91). Nesses termos, o homem vive mais envolto em sua angústia com o porvir do que em suas memórias. O domínio do futuro é a vida a qual se almeja alcançar.

Na profecia, esse aspecto humano ganha um sentido supremo. O futuro profético, enquanto valor, não se constrói como uma simples previsão, não é comparável à meteorologia, por exemplo. Sua característica mais elevada é que a previsão deve se revelar como uma promessa divina. É o que se verifica no trecho “*Jesus vai tomar a tua boca não precisa ter medo ...*”. Semanticamente, temos nesse excerto uma previsão, mas em termos de relação dialógica temos uma promessa divina transmitida pelo pregador/profeta aos fiéis. Como acentua Minois (2016, p. 46) “quem contestaria a legitimidade de um empreendimento que tem o favor divino?”

Embora na pregação pentecostal seja comum a palavra profética, percebemos em nosso *corpus* que há pregações nas quais a profecia é construída como uma manifestação do sagrado entre outras hierofanias discursivas, como no caso da pregação 1, e que há pregações pentecostais em quem a profecia é a entonação geral do gênero, é o caso da pregação 3. Essa pregação também prenuncia que Deus falará como os fiéis durante o culto, porém a entonação, a seleção e a disposição das palavras no enunciado já vão determinando como a mensagem da pregação deve ser recebida, como pode-se perceber no exceto do fragmento abaixo:

Pregação 3	
Linha	FRAGMENTO 11 – Hierofania discursiva da palavra profética
L5	Pregador – <i>mas Deus me trouxe à memória esse texto e eu quero compartilhar com vocês uma palavra que vai abençoar sua vida...</i>
L6	

O fragmento 11 é parte do início da Pregação 3. Como vimos, essa pregação foi realizada no Culto da Vitória, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, e o pregador constrói sua exposição com base no segundo Livro de Reis, capítulo 4 e versículo 20, que trata da passagem do profeta Eliseu pela cidade de Sunam e uma mulher que lá morava o chamou para fazer uma refeição em sua casa. Diz a passagem bíblica que a mulher falou com seu marido para fazer um quarto para Eliseu para que toda vez que ele passasse por lá repousasse em sua casa, pois ela acreditava que ele era um homem santo. E assim foi feito. Por esse gesto, Eliseu teria profetizado que a sunamita daria luz a um filho, o que teria ocorrido.

A narrativa bíblica começa no versículo oito do referido capítulo, mas o pregador inicia a pregação já do versículo vinte, momento que trata da morte do menino. Mas tão logo a mulher vai ao encontro de Eliseu e suplica por seu filho, o profeta faz o menino ressuscitar. Não é por acaso a escolha por uma passagem bíblica que trata de um profeta e de uma profecia, no período “*e eu quero compartilhar com vocês uma palavra que vai abençoar sua vida...*” não se refere a uma palavra qualquer, mas a uma palavra profética, uma palavra que traz consigo algo para

entregar ao fiel. Portanto, esse período do enunciado marca o tom geral da pregação, iniciada com a promessa de Eliseu à sunamita e vai se desenvolvendo pela palavra profética do pregador:

Pregação 3	
Linha	FRAGMENTO 12 – Hierofania discursiva da palavra profética
L82	Pregador – o que essa mulher um dia acordou e pensou pera aí... é bom:: é gostoso... faz bem para minha casa o clima muda quando ele tá aqui... mas ele só passa:: ela diz para o marido olha ele PASSA por nós:: vamos construir um quarto:: porque se tiver um lugar para ele ficar ele não passa mais:: vai ficar... <i>eu quero declarar sobre a tua vida que aquilo que foi apenas uma passagem... aquilo que é de Deus que te abençoa que te faz bem faz bem a sua casa bem a sua vida que faz bem a sua alma mas foi só uma passagem eu profetizo que tá chegando o tempo que vai mudar... o o o disco vai virar ao invés de ser passagem agora vai permanecer::</i>
L93	Fiéis – glória a Deus! aleluia! glória a Deus! aleluia!...

No fragmento 12, vemos essa passagem da narrativa bíblica para a profecia na pregação. Nesse exceto, o pregador fala do momento em que a mulher sunamita conversa com seu marido para construir um quarto para o profeta porque é bom que ele repouse em sua casa. Com base nesse texto, o pregador faz uma analogia com coisas boas na vida dos fiéis, as coisas boas que eram passageiras agora iriam permanecer. Porém, essa analogia é toda construída por meio da palavra profética. Aqui o tom profético não é apenas marcado pela escolha verbal (o futuro), mas também por um ato de fala “eu declaro”, “eu profetizo”, que expressa o tom e o sentido das orações subsequentes, determinando a hierofania pela palavra profética.

Ao longo de toda pregação 3 esse é o tom predominante “... levanta a mão direita pro céu porque *EU PROFETIZO GRAÇA SOBRE TI*” (L206 a L207). Mas, novamente, a profecia na pregação pentecostal é generalizante e opaca, nunca é dirigida para um interlocutor específico, mas para o auditório do culto. Mesmo assim, ela se realiza por meio de um elemento linguístico que cria um sentido de que é dirigida para cada um individualmente “*SOBRE TI*”, é sempre uma segunda pessoa, um indivíduo, mas sem nome. E no caso específico da pregação 3, o próprio conteúdo é opaco “*EU PROFETIZO GRAÇA*”. Graça pode ser qualquer coisa positiva.

Mas por que essa pregação tem uma entonação geral profética? Como ressalta Volóchinov (2019), a situação determina o tom, e este a seleção e a disposição das palavras no enunciado. Qual, então, seria a situação na qual a pregação 3 é desenvolvida? Tal pregação faz parte do Culto da Vitória, que é um evento religioso da instituição e visa à prosperidade (a vitória) dos fiéis. Como o próprio nome já denota, é um culto cujo objetivo é fazer com que o

fiel alcance alguma vitória através daquele evento. Nesses termos, profetizar é estabelecer uma promessa divina de vitória futura sobre a vida dos fiéis. Logo, a pregação que se realiza nesse evento encontra seu sentido nas palavras proféticas do pregador, que ao mesmo tempo se constitui como profeta à medida que vai proferindo profecias.

Diferentemente da pregação 1, em que a profecia é construída por meio da alteração do tempo verbal e pela entonação, sem a marca de pessoa do profeta (não há um “eu” que profetiza), na pregação 3, o uso da primeira pessoa (eu) é recorrente, demarcando a posição axiológica do pregador como profeta. Nesse caso, a imagem do profeta se projeta sobre a imagem do pregador, isto é, o autor cria um processo autoral secundário e se projeta nele. Assim, a partir dessa posição autoral é organizada toda pregação no tom hierofânico da palavra profética. Temos, portanto, a projeção de um autor terceiro, uma posição autoral construída pelo pregador, responsável por expressar profecias.

É importante reiterar aqui nossa posição a respeito da correlação entre a imagem da personagem bíblica e o ethos do pregador. Se na pregação 1 a imagem do pregador correspondia à imagem da juíza Débora, na pregação 3 a personagem passa a ser o profeta Eliseu. Ou seja, a escolha da personagem não é aleatória e sua inserção na pregação permite uma associação com a imagem que o pregador projeta sobre si. Aqui, analogamente, o pregador é Eliseu e a sunamita são os fiéis.

Tal fato fica ainda mais evidente quando correlacionamos o trecho em que o pregador diz que algumas coisas só acontecem na vida do fiel porque é resultado de uma profecia: “[...] *agora TEM COISAS que só vem por causa de uma palavra profética:: ela só GEROU porque o profeta profetizou* hô meu Deus, hô meu Deus... o menino *SÓ NASCEU* resultado de uma pro-fe-cia... tem coisa que você só vai viver porque Deus liberou uma palavra na tua história:” (L116 a L120) e mais à frente ele arremata “... levanta a mão direita pro céu porque *EU PROFETIZO GRAÇA SOBRE TI*” (L207 a L208). Vemos, portanto, que a construção do ethos do profeta que o pregador projeta sobre si está amparada (dialoga) com a imagem do profeta Eliseu, que, por sua vez, foi uma escolha prevista pelo pregador em função da avaliação que ele fez da situação de comunicação na qual está inserido.

Sabemos que o Culto da Vitória é um espaço em que os fiéis buscam uma solução divina para seus problemas, recorrendo aos líderes religiosos para que ofereçam os problemas a Deus, na esperança de que a divindade envie uma resposta. Portanto, a escolha do capítulo e versículo bíblicos, seus personagens e as profecias que são narradas, são panos de fundo que o pregador utiliza em decorrência da avaliação que ele faz da situação comunicativa. Fica claro, portanto, que a sunamita em busca de solução corresponde, na pregação, ao auditório (fiéis); que o profeta

(Eliseu) seja assimilado pelo pregador; e que a profecia seja o estilo utilizado pelo pregador como uma promessa de Deus para os fiéis.

Nesses termos, podemos concluir que a singularidade do evento determina como a autoria se constituiu na pregação. No caso da palavra profética, ela pode ser um dentre os eventos hierofânicos discursivos que constitui a pregação ou, em casos específicos, como no Culto da Vitória, no qual o auditório busca prosperidade, ela pode ser a própria entonação geral do enunciado, como na pregação 3. Além disso, nos fragmentos analisados percebemos as respostas ativas dos fiéis com glórias e aleluias, corroborando a crença de que haveria uma instância superior que estaria prometendo algo a eles. Isso implica que na relação de interação que constitui um proferimento profético, os fiéis aceitam que estão participando de uma experiência com a promessa divina.

A conclusão a que chegamos é que a palavra profética é um recurso estilístico utilizado pelo pregador pentecostal para construir uma ideia de intervenção sagrada sobre a vida futura dos fiéis, demarcada por expressões que apontam para o futuro e cuja relação dialógica se expressa numa promessa que será, supostamente, realizada por Deus ou congêneres. Suas principais características são:

- a) ser dada na própria voz do pregador como ente autorizado;
- b) o sentido de poder revelar o futuro da vida espiritual (e material) do fiel;
- c) o recurso estilístico mobilizado pelo pregador para produzir a palavra profética é a estilização;
- d) o conteúdo se realiza nas palavras do pregador, mas seu caráter mágico/onisciente (?) deve ser aceito pelo fiel como plasmado por um dom sobrenatural atribuído pelo Espírito Santo: o dom de profecia;
- e) há duas vozes no âmbito de um só enunciado, portanto duas consciências individuais; embora o dom de profecia possa ser um atributo do pregador – um aspecto transgrediente dele em relação aos fiéis –, a profecia nunca é dada como oriunda da consciência individual dele, mas como revelação do Espírito Santo, Deus ou Jesus;
- f) em relação à profecia bíblica, a profecia pentecostal se difere pela generalização do endereçamento e a opacidade;
- g) a fusão entre a consciência individual representada e representadora à medida que os estilos de linguagem de ambas se distinguem;
- h) é possível projetar por meio da palavra profética um autor terceiro, a imagem do profeta que é assumida pelo próprio pregador;
- i) produz o sentido de experientiação da promessa divina.

Em seguida, trataremos da hierofania discursiva de caráter narrativo.

8.1.3 Hierofania discursiva de caráter narrativo

Outro movimento autoral é o que chamamos de hierofania discursiva de caráter narrativo. Ao longo da pregação, o autor insere comentários com características de pequenas narrativas. Isso pode ocorrer aproveitando personagens do próprio texto bíblico, encenando histórias cujos personagens são os fiéis⁴⁷ ou até por meio de uma espécie de relato de experiência pessoal com inserção de entidades sagradas.

Vejamos alguns exemplos dessa variante nos fragmentos abaixo.

Pregação 1	
Linha	Fragmento 13 – Hierofania discursiva de caráter narrativo
L270	[...] Aleluuuuia... o povo de Israel ia a Débora não era por nada... é porque sabia que ela estava num lugar privilegiado... debaixo da sombra de Deus (em tom de choro):: <i>olha vamos a ela porque ela tem resposta... como assim? Deus fala com ela:: a gente pode num gostar ela dá umas mensagens meio salgada agora a gente tem que convir... que Deus tá com... ela narga menorgui mi comodora...</i>
L275	

Ao retomar a história de Débora como juíza de Israel, o pregador avalia que o povo procurava a juíza porque ela estava “debaixo da sombra de Deus” e essa afirmação é recoberta axiologicamente por um tom jubiloso de choro. Para ele, o fato de ser juíza era consequência desse privilégio dado a Débora. A partir daí, o autor se desloca do texto bíblico e vai simulando, segundo seu interesse, a forma como o povo possivelmente via e se relacionava com a juíza.

Aqui, os israelitas se tornam personagens de uma breve ficção do pregador. A interação entre esses personagens serve apenas para dar lógica e corroborar a afirmação dele. Para validar suas ideias, a conclusão é dada sempre na voz do povo-personagem, no sentido de reafirmar que Débora estaria sob o aparato de Deus “*Deus fala com ela::*”, “*agora a gente tem que convir... que Deus tá com... ela*”.

Esse é um processo de apropriação relevante nas pregações, pois permite ao pregador criar sutilezas de sentido e orientar o argumento na direção de seu projeto de dizer a partir da atribuição dissimulada da voz de outrem. Nota-se que, no fragmento em análise, o povo de Israel passa a ter características novas as quais não constavam no relato do texto sagrado, como

⁴⁷ Já desenvolvemos exemplos com os fiéis como personagens em Silva (2016) e Silva (2017), por esse motivo exploraremos aqui apenas as formas nas quais há o aproveitamento do personagem bíblico e do relato pessoal.

a dúvida sobre o valor sagrado de Débora – “*olha vamos a ela porque ela tem resposta... como assim?*”. Essa dúvida aparece apenas na narrativa construída na/pela pregação.

Nesse caso, há uma reacentuação valorada do tom narrativo bíblico, agora nos tons do pregador. Para isso, ele necessita acrescentar expressões, como as indagações “como assim?” e modificar o estilo de linguagem, que passa de uma opulência bíblica “[...] e os filhos de Israel subiam a ela a juízo” (Juízes, 4:5, Almeida Corrigida e Fiel) para uma linguagem do cotidiano “*olha vamos a ela porque ela tem resposta...*”.

Assim, o texto bíblico não passa incólume à avaliação do pregador em relação à situação comunicativa. Para ajustar a linguagem ao público, ele substitui a linguagem livresca por uma versão sem nenhum polimento. Para isso, em lugar da expressão “filhos de Israel” ele constrói um curto diálogo entre personagens, e ao invés da expressão “a juízo” ele utiliza “ela tem resposta”.

Vemos que, nesse caso, a narrativa bíblica passa agora aos domínios do pregador, que vai construindo novas nuances para a história. É como se ele fosse “tomando” a narrativa da voz autoral bíblica e reacentuando sob uma perspectiva sua, um processo de apropriação interessada e dissimulada. Aqui o recurso estilístico é a variação, pois o pregador escolhe a palavra e insere seu material temático, entonacional e linguístico na linguagem dos personagens.

É necessário ter em mente que o texto bíblico aqui passa a fazer parte da pregação como discurso citado, logo as fronteiras entre o contexto do discurso autoral e o discurso citado vão se diluindo à medida em que o autor da pregação altera o estilo de linguagem da narrativa de Juízes por meio de seus tons expressivos.

Inserindo seu colorido entonacional na narrativa bíblica, o pregador vai além: como narrador do evento, coloca-se como quem enxerga todos os fatos de fora e vai sutilmente dirimindo discursivamente a fronteira entre a narrativa do texto sagrado e a realidade presente, como se verifica na sequência da pregação:

Pregação 1	
Linha	Fragmento 14 – Hierofania discursiva de caráter narrativo
L275	QUANDO O NÓ APERTAVA aí o povo sabia para onde correr... alai cochi ai cá lar amena shui minai... <i>parece que eu vejo... lá vem um viajante cheio de problemas mas quando ele avistava Débora ele dizia agora vem soooombra sombra das palmeiras aí Débora dizia entra meu filho que vem um recado do céu para eu entregar para tua vida... qual é a tua causa? RECEBEEE O</i>
L281	<i>JUÍZO DA PARRRTE DE DEEEEEUS::</i>

Os movimentos do pregador nesse trecho são mais sutis e precisos. Com precisão, ele antecede o contexto das personagens com uma caracterização sobre si mesmo – “*parece que eu vejo*” –, sugerindo que ele realmente sabe exatamente o que acontecia naqueles tempos. Esse breve período composto serve de recurso estilístico que o insere como narrador observador, substituindo o narrador bíblico, e, a partir daí, ele vai descrevendo o personagem “viajante” como alguém cheio de problemas, à procura de Débora. Esta também passa a se tornar personagem da pregação (veja que não estamos aqui no texto bíblico em si). Mas, nesse momento, há uma transição muito sutil entre a palavra de Débora e a palavra do pregador, que resulta numa espécie de imbricamento entre narrativa e a realidade concreta do culto.

Para que se perceba essa estratégia discursiva, basta notar a diferença no aumento da voz no fim do fragmento 14. Ao inserir a palavra de Débora em resposta à procura da personagem viajante, Débora faz um questionamento – “*qual é a tua causa?*” Essa pergunta é bidirecionada, devendo ser compreendida como endereçada ao “viajante” ao mesmo tempo que é feita aos fiéis ali presentes. É o enunciado de Débora, mas ao mesmo tempo é o enunciado do pregador, em estilo indireto livre. Como consequência, a resposta é dada nas palavras de Débora e no tom emotivo-volitivo do pregador – “*RECEBEEE O JUÍZO DA PARRRTE DE DEEEEUS*”. É como se a autoridade divina de Débora fosse passada para o pregador. Tanto assim, que na sequência enunciativa ele continua com a seguinte afirmação “*ALELUIA... A TUA VIDA ESTÁ NA PALMA DA MÃO DE DEUS DEUS QUER FAZER DA TUA VIDA SOMBRA PARA O VIAJANTE*”.

Já nesse último excerto, a exortação de “ALELUIA” marca a separação entre a voz da personagem Débora e a do pregador, que é enunciada quase que como uma continuação da voz da juíza. Nota-se que à medida que a pequena narrativa vai chegando ao fim, o limite entre a narrativa e a situação concreta vai se esvaindo. Isso acontece porque, diferentemente das narrativas tradicionais, esse recurso estilístico utilizado pelo pregador não deve comportar a suspensão da descrença, segundo a qual “*aceitamos o acordo ficcional e fingimos que o que está sendo narrado de fato aconteceu*” (Eco, 1994, p. 81, *italico do autor*). Pelo contrário, na pregação é o reforço da crença que prevalece. Por esse motivo, as marcas da ficcionalidade vão sendo apagadas pelo pregador ao longo da pequena narrativa. Ao final, é o caráter sagrado que deve se sobressair e não o caráter inventivo.

Esse aspecto fica ainda mais evidente na hierofania discursiva de caráter narrativo construída com base em relatos experienciais do pregador. Como é o caso do fragmento 15 retirado da pregação 1:

Pregação 1	
Linha	Fragmento 15 – Hierofania discursiva de caráter narrativo com relato experiencial
L388	Pregador – [...]ela guardou a palavra e ficou orando... eu fiz quinze... dezesseis... não queria ser membro da igreja... de repente apareceu uma dorzinha no corpo... e ela disse vamos pro médico... eu disse vamos... lá vem eu na parada de ônibus... em acampamento... aleluia... pegado na mão da minha mãe... irmã Maria... com uma bengala na mão... quase oitenta anos de idade... e ela vinha com muita dificuldade para ir para o Círculo de Oração... e a tocha apagada do lado de cá... <i>de repente ela parou na avenida... olhou prá lá sorriu baixou a cabeça ((faz gesto de negação com a cabeça))... e eu só via ela minear a cabeça assim ((faz gesto de negação com a cabeça)) e depois ela olhou de novo disse é você mermo... ela atravessou a avenida numa velocidaaaaaDE:: eu tenho um metro e noventa de dois se ela tiver muito é um metro e sessenta... mas ela botou o dedo em minha cara e disse VOCÊÊ FOI ATÉ HOJE... Eu ouvi quando a tua mãe chorou no altar e tu perguntaste aonde estava a tua força... Eu vim pra te dizer que a força dela sou EU ((em tom autoritário e sussurrando))::</i> Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! <u>Pregador</u> – <i>tu não vais sair da minha casa nem vais fazer o que tu queres... aleluia (em tom de choro)... estou Eu colocando no teu coração algo diferente... que vai queimaaaaar até consumir a tua alma... alarga assega essalgui ... inigimi comulu camácia ALELUUUIA QUANDO DEUS</i>
L416	ACENDE UMA TOOOCHA ESTÁ ACESAAA RECEBAAAAA ÓLEO DE DEEEEEUS...

Hierofania discursiva de caráter narrativo do tipo relato experiencial ocorre quando a personagem, uma terceira pessoa, presentifica Deus (ou outro ente sagrado) em um relato do pregador. No fragmento 15, isso se realiza por meio da personagem “Irmã Maria”.

Vemos nesse fragmento da pregação que o autor relata um momento de sua vida no qual ele ainda é jovem e se mostra resistente e rebelde perante a sua mãe, recusando-se ir à igreja. Em um trecho anterior, ele afirma que só iria ao círculo de oração porque estava sob o jugo dos pais. No trecho em tela, o autor descreve um momento no qual ele e sua mãe se encontram, ao acaso, com a Irmã Maria.

Esse encontro se desenrola de uma maneira totalmente incomum, pois a Irmã Maria, repentinamente, se transforma e ganha nuances em desacordo com suas características naturais, tornando-se algo fora da racionalidade – “Irmã Maria... com uma bengala na mão... quase oitenta anos de idade... e ela vinha com muita dificuldade para ir para o Círculo de Oração...”, quando de repente – “*ela atravessou a avenida numa velocidaaaaaDE::*”. A mudança de comportamento altera também o modo de ser da Irmã Maria, configurando a passagem do

profano para o sagrado. O ato irracionalizável de velocidade da idosa é construído sob o manto (o sentido) do sobrenatural.

É necessária atenção especial à caracterização sob a qual Irmã Maria é construída. Primeiro no que diz respeito ao seu aspecto físico e etário, “Irmã Maria... com uma bengala na mão... quase oitenta anos de idade... e ela vinha com muita dificuldade”, e, segundo, ao destino dela “para ir para o Círculo de Oração...”. Essa caracterização é imprescindível para que o pregador possa construir uma diferença radical entre o que é natural (ou profano) e o que é especificamente sagrado.

Por outro lado, toda caracterização física e etária de Irmã Maria remete à imagem de uma figura recorrentemente valorizada nas Assembleia de Deus: as mulheres de Círculo de Oração. A personagem é precedida pelo epíteto “Irmã”, que é uma forma de tratamento respeitosa e familiar entre os fiéis da Instituição. Lembremos que a pregação se realiza num evento voltado para as mulheres, isto é, para as “irmãs”, logo Irmã Maria se assemelha ao auditório.

Dentre as irmãs, há uma valorização e respeitabilidade especial àquelas que são frequentadoras assíduas dos Círculos de Oração, eventos nos quais os/as fiéis se reúnem em um dia específico na semana, geralmente à tarde, para cultuar e realizarem orações. Como os eventos são à tarde e a grande maioria dos homens (geralmente provedores da casa) estão trabalhando, esse tipo de culto é predominantemente composto por mulheres. É tradição, inclusive, ser uma mulher quem dirige os Círculos de Oração. No contexto da pregação, subentende-se que Irmã Maria é frequentadora assídua há muito tempo (a idade denuncia o subentendido) e supera sua fragilidade com muito esforço para estar presente no culto “*e ela vinha com muita dificuldade*”.

Essa seleção e disposição das palavras para construir as características de Irmã Maria são indícios de que a escolha da personagem não é ao acaso. Sua idade, sua fragilidade e sua identidade como mulher de Círculo de Oração faz dela uma figura especial para realizar um efeito hierofânico adequado ao contexto do evento, pois é uma figura com qualidades religiosas valorizadas e com características físicas ideais para promover uma mudança radical na entonação do enunciado. Além disso, enquanto mulher, ela coincide com o auditório daquele culto. Vejamos como o autor mobiliza a mudança na entonação do enunciado para construir um sentido de passagem do profano para o sagrado.

À medida que a narrativa evolui, vemos que a fiel idosa se transforma num veículo da voz de uma entidade transcendental (no caso, Deus). Por meio da voz da fiel, uma personagem da narrativa, o pregador faz surgir a voz de Deus:

.... ela botou o dedo em minha cara e disse VOCÊÊ FOI ATÉ HOJE... Eu ouvi quando a tua mãe chorou no altar e tu perguntaste aonde estava a tua força... Eu vim pra te dizer que a força dela sou EU (em tom autoritário e sussurrando):: [...] tu não vais sair da minha casa nem vais fazer o que tu queres.... aleluia (em tom de choro)... estou Eu colocando no teu coração algo diferente... que vai queimaaaaar até consumir a tua alma...

Três aspectos estilísticos caracterizam a passagem do contexto narrativo autoral, de aspecto profano, para a palavra alheia de aspecto sagrado: o tom autoritário, a mudança da pessoa do discurso de “ela” para “EU” e o conteúdo com contornos do inefável.

Quanto ao tom autoritário, ele é construído por meio do discurso direto livre, mas sua introdução é preparada pela descrição analisadora do pregador “.... ela botou o dedo em minha cara e disse VOCÊÊ FOI ATÉ HOJE...”. No caso em análise, essa preparação do discurso direto é construída por meio de um conjunto de descrições anteriores que altera radicalmente a imagem de Irmã Maria de velhinha frágil para uma figura veloz e impetuosa: “*de repente ela parou na avenida... olhou prá lá sorriu baixou a cabeça (faz gesto de negação com a cabeça)... e eu só via ela minear a cabeça assim ((faz gesto de negação com a cabeça)) e depois ela olhou de novo disse é você mermo... ela atravessou a avenida numa velocidaaaaDE:: eu tenho um metro e noventa de dois se ela tiver muito é um metro e sessenta... mas ela botou o dedo em minha cara*”. Toda essa caracterização se contrapõe ao aspecto frágil da personagem e serve de preparação para facilitar a inserção de uma voz que deve ser compreendida como não coincidindo com Irmã Maria, mas se fundindo com ela. Observada essa característica peculiar da transmissão do discurso de outrem nessa pregação, a classificamos de discurso direto livre preparado⁴⁸.

Tudo ocorre a partir da escolha e disposição da expressão “de repente”. Com essa locução adverbial o pregador marca uma mudança brusca no comportamento da personagem. É como se o corpo de Irmã Maria fosse tomado de assalto e um Outro falasse por meio dela. Para que essa percepção ocorra, sua idade, sua fragilidade e até sua altura são ressaltadas pelo pregador como contrapontos às características que, de repente, aparecem na idosa Irmã. Se antes ela “*vinha com muita dificuldade*”, agora “*ela atravessou a avenida numa velocidaaaaDE*”, sua estatura por volta de um metro e sessenta é contraposta a sua postura frente a um homem de um metro e noventa “*mas ela botou o dedo em minha cara*”; toda essa caracterização que vem após a locução “de repente” reflete uma mudança na orientação do enunciado, pois a postura e tudo

⁴⁸ Essa variante tem características similares ao discurso direto livre descrito por Nascimento (2019), porém sua introdução é precedida por uma preparação pelo contexto autoral. Por esse motivo, a classificamos como discurso direto livre preparado (DDLDP).

que é dito por Irmã Maria a partir desse momento não coincide com a imagem da fiel (senhora frágil), mas deve ser compreendido pelo auditório como Deus falando.

Assim, a hierarquia entre quem fala e o interlocutor é alterada e isso se reflete de modo imediato na postura e na maneira de falar (entonação) de Irmã Maria “.... *ela botou o dedo em minha cara e disse VOCÊÊ FOI ATÉ HOJE...*”. Essas mudanças nas características da ação da personagem já preparam a inserção do discurso alheio, que é enunciado com o tom da autoridade correspondente, iniciando, inclusive, com o aumento considerável do volume da voz.

O outro elemento que marca a diferença entre o sagrado e o profano no enunciado é a escolha da pessoa do discurso. Enquanto caracterizava a personagem Irmã Maria e não atribuía voz a essa personagem, ele se referia a ela na terceira pessoa “*ela meneou a cabeça*”, “*ela atravessou a avenida numa velocidaaaaaDE*”, mas quando a personagem fala, a pessoa do discurso passa a ser “eu”. Aqui, uma primeira pessoa diferente, cuja autoridade não se confunde com a figura da irmã idosa e frágil que se dirigia ao Círculo de Oração, mas com algo diferente, que fala por meio dela: “... *Eu ouvi quando a tua mãe chorou no altar e tu perguntaste aonde estava a tua força... Eu vim pra te dizer que a força dela sou EU* (em tom autoritário e sussurrando):[...] *tu não vais sair da minha casa nem vais fazer o que tu queres.... aleluia* (em tom de choro)... *estou Eu colocando no teu coração algo diferente... que vai queimaaaaar até consumir a tua alma...*”.

O contraste entre a escolha e disposição dos pronomes ela-Eu deixa evidente que cada um desses “Eus”, que vem após a inserção da voz de outrem, deve ser lido em maiúscula, uma vez que eles não coincidem com a pessoa que fala – porque não é possível atribuir tal enunciado a Irmã Maria e ela deve ser percebida apenas como um instrumento (embora um instrumento axiologicamente especial) – mas a um Outro ser, cuja autoridade é revelada tanto no tom emotivo-volitivo impositivo da voz quanto nas características sobrenaturais que carrega o sentido daquilo que é dito: visão e consciência sobre um passado íntimo do fiel; vir de algum lugar para dizer que é a força interior da mãe; afirmar que a casa “minha casa” (a igreja e os fiéis) é dele; está colocando algo no coração do jovem pregador.

Assim, a escolha e a disposição dos pronomes ela-Eu materializam as fronteiras entre o contexto da voz autoral (do pregador) e o contexto da voz do Outro (do sagrado), propositalmente organizado no processo autoral para gerar um sentido de presença do sagrado.

Já o conteúdo com contornos do inefável é construído em sua totalidade no horizonte da voz alheia, com traços de onisciência “*Eu ouvi quando a tua mãe chorou no altar e tu perguntaste aonde estava a tua força...*” e onipotência – “*eu vim pra te dizer que a força dela*

sou EU”, “*estou Eu colocando no teu coração algo diferente... que vai queimaaaaar até consumir a tua alma...*”. É onisciente porque se mostra com a capacidade de ver e saber o todo da vida do jovem, destacando um momento íntimo do passado dele e de sua mãe. É onipotente porque é origem da força interior da mãe e porque tem a capacidade de inserir no interior do jovem algo poderoso, que vai além da matéria “*que vai queimaaaaar até consumir a tua alma...*”.

Nada do que é dito na voz alheia coincide com algo natural, tudo aponta para um sentido sobrenatural, fazendo com que haja uma ruptura entre a figura da Irmã Maria e o que é dito por meio dela. Em outras palavras, o pregador mobiliza a linguagem para fazer o enunciado passar do profano para o sagrado: ela (Irmã Maria) —→ Eu (Deus). Como vimos, essa passagem se dá por meio do uso simultâneo de um conjunto de recursos estilísticos, como a mudança da pessoa do discurso e o enunciado do outro introduzido pelo estilo direto livre preparado e a entonação com caráter inefável.

Ainda assim, o sagrado, aqui, é mostrado como parte da narrativa de um relato de experiência vivido pelo pregador, e, por isso, se realiza no passado. É uma espécie de construção discursiva que busca revelar um ato divino num passado específico, alheio à experiência presente dos fiéis, mas que serve como um exemplo que instiga no auditório a possibilidade sempre constante de um avivamento, isto é, da presença manifesta do sagrado. E esse recurso parece funcionar, como podemos perceber na resposta ativa dos fiéis com gritos de glórias e aleluias “... *Eu vim pra te dizer que a força dela sou EU* (em tom autoritário e sussurrando) ((*Fiéis dão glórias e aleluias*)):.”.

Essas glórias a aleluias nunca são gestos passivos, mas denotam a avaliação e aceitação dos fiéis a respeito do discurso do pregador. Elas são o termômetro da situação comunicativa pentecostal. De certa forma, fazem parte da pregação como atitude responsiva esperada por aquele que utiliza o gênero. Lembrando que essa atitude responsiva é sempre direcionada ao supradestinatório, porque, para os fiéis, nesses casos é Deus falando.

Uma vez que a hierofania discursiva de caráter experiencial tem como um de seus traços estilísticos composicionais o uso do tempo passado, não podemos classificá-la como uma hierofania discursiva que presentifica o sagrado, porque apenas constrói uma representação dele (do sagrado) num tempo distante do evento da enunciação, embora funcione na pregação como exemplo de avivamento e, por isso, serve para manter a crença e a expectativa dos fiéis na manifestação do sagrado. Em última análise, essa hierofania discursiva mantém a expectativa do auditório de que a experiência com o sagrado é possível, uma vez que, aceitando que é

verdade o que aconteceu no relato experiencial, é possível que aconteça também com os fiéis presentes no culto.

Por fim, concluímos que esse movimento hierofânico discursivo do pregador pode se realizar:

- a) pela variação como recurso estilístico, pois o pregador escolhe a palavra e insere seu material temático, entonacional e linguístico na linguagem dos personagens, promovendo uma apropriação e retextualização de narrativas bíblicas;
- b) por meio do relato supostamente experiencial escolhido pelo pregador para exemplificar um dado argumento, inserido na pregação por meio da fala de uma personagem alheia com características plausíveis de santidade;
- c) pela distinção entre o receptáculo da fala e o Ser que fala;
- d) por meio de quatro elementos interconectados e estruturantes: pela forma sintática do discurso direto livre preparado; pela substituição da pessoa do discurso; pelo tom emotivo-volitivo do enunciador e pelo caráter inefável da temática (comenta sobre algo íntimo que se passara num tempo específico da vida de alguém);
- e) produz o sentido de experiência do outro com o sagrado como possibilidade de experiência do fiel.

Outro movimento autoral que explicita ainda mais claramente essa construção do estatuto do pregador como mediador do sagrado é o processo que chamamos de hierofania discursiva por transmissão de vozes.

8.1.4 Hierofania discursiva por transmissão de vozes

A hierofania discursiva por transmissão de vozes é um processo intermediário entre a representação e a presentificação do sagrado. Embora o autor introduza a voz de um ente transcendental (Deus, Espírito Santo ou o Diabo), o faz interferindo em seu modo de dizer por meio de modalizadores discursivos ou verbo *dicendi*. Assim, por esse movimento estilístico, os tons emotivos-volitivos do ser sagrado são previamente determinados analiticamente pelo pregador, como podemos ver no fragmento 16 da pregação 1:

Pregação 1	
Linha	FRAGMENTO 16 – Hierofania discursiva por transmissão de vozes
L311	Pregador – [...] ALELEUIA ALELUIA... Deus está contando contigo... ((trecho incompreensível))... o que eu tenho? Eu não tenho nada em casa minha casa é muito simples... mas <i>Jeová está</i> bradando <i>lá tem a minha sombra eu visito o teu quarto a tua sala a tua cozinha eu habito nas paredes da tua</i>

L318	<i>casa eu cubro o teu telhado com a minha glória aonde tu vai a minha mão vai sobre ti (pregador estende a mão direita) tu habita debaixo da minha sobra</i> <i>TU ESTÁS DEBAIXO DA MINHA VONTAAADE... HOOOO JESUS ESTÁ</i> <i>AQUI ESTA NOITEEE E ELE ESTÁ SACUDINDO ESTA QUADRA [...]</i>
------	--

Aqui, o pregador simula um diálogo entre Deus e os fiéis, começando com uma espécie de anedota, inserindo o fiel como uma personagem que fala com Deus “o que eu tenho? Eu não tenho nada em casa minha casa é muito simples...”, o que permite construir uma resposta de Deus para o fiel, porém tal resposta vem modalizada pela avaliação do pregador “*Jeová está bradando*”. Todo o enunciado que se realizará em seguida será dado como resposta de Deus aos fiéis em tons de brado, forte e autoritário.

Embora introduzido na terceira pessoa “Jeová está bradando”, o discurso de Jeová é todo construído na primeira pessoa, como se fosse um diálogo face a face com o fiel “*lá tem a minha sombra eu visito o teu quarto a tua sala a tua cozinha eu habito nas paredes da tua casa*”. É importante acentuar que o diálogo construído, nessas situações na pregação, não deve ser recebido pelo fiel como uma simples simulação, mas como mensagem divina transmita pelo pregador. Esse é um caso bem similar a hierofania de caráter narrativo, porém aqui a manifestação do sagrado é no presente, apesar de não presentificada diretamente, mas transmitida pelo pregador no momento da pregação, como se o ente sagrado estivesse enviando a mensagem e o pregador a transmitisse quase que simultaneamente.

Outro fator a se destacar, é que o humor de Deus vai mudando à medida que o enunciado prossegue, até que o verbo “bradando” é disposto introduzindo o trecho final da resposta divina transmitida: “*TU ESTÁS DEBAIXO DA MINHA VONTAAADE...*”, criando um efeito de ênfase na resposta de Deus aos fiéis, como se Jeová tomasse a dianteira do discurso e se fizesse sentir por meio das palavras do pregador, que imediatamente reitera: “*HOOOO JESUS ESTÁ AQUI ESTA NOITEEE*”.

Variantes desse movimento autoral aparecem em todas as pregações que compunham o *corpus*, embora mais frequentes em uma do que em outras.

Observemos outro caso de sua ocorrência na pregação 2:

Pregação 2	
Linha	FRAGMENTO 17 – Hierofania discursiva por transmissão de vozes
L538	Pregador – [...] seja batizado com o Espírito Santo de Deus EXAAAAALE o cheiro do Espírito:: ana hamadá aiô vorgui assergui arrai irabadacamana orrebede camadarraio ((incompreensível))... arrancaram as folhassss... bateram NO TRONCO... FURAAARAM as tuas raízes... disseram ela vai

L551	morrer... ela não vai chegar muito longeeeee... ele não vai permanecer muito tempo emaradargachi chopederrerguia lamadarrai emenê camadarraio sempenai <i>mas o senhor te diz Eu cuido de ti:: e os traumas só estão servindo para que tu te aproximes mais de Miiim e Mim conheça na comunhãão na oraçããão na presença na graça na palavra recebe de Deus aí um abraço um ABRAAAÇO bem caloroso::</i> hô glória! hô glória! hô glória! hô glória!... hô glória a Deus!... <i>Deus está te dizendo sou eu quem guardo o teu coração:: haa</i> eras para ser uma pessoa vingativa odiosa... <i>perecalai iamanthio rergui assé bederrácia...</i> hô glória! hô glória! hô glória! hô glória! hô glória! hô glória::
------	--

Pelo que se verifica, essa é uma forma estilística presente nas pregações pentecostais, como um formato de fazer “falar” o sobrenatural. As duas pregações não se enxergam no tempo e no espaço, pois são realizadas em eventos distintos, para públicos diferentes, com outros temas, e, apesar disso, aparentemente, utilizam do mesmo recurso estilístico.

No fragmento 17, que faz parte da Pregação 2, o pregador usa do ethos transgrediente para fazer uma analogia entre as formas de extração das especiarias que Jacó enviou ao governador do Egito (José) e a vida dos fiéis. Cada uma das especiarias requeria uma forma de extração do aroma, segundo o pregador: furar a raiz do terebinto, arrancar as folhas do aloé, e bater no tronco da mirra. Daí vem a analogia com a vida sofrida do fiel expressa pelos verbos “arrancaram, bateram e furaram”.

Porém, o pregador produz a analogia como se tivesse ciência da vida pregressa do auditório (embora fale em primeira pessoa), aspecto que já percebemos também na Pregação 1, e na sequência vai construindo uma breve narrativa constituída pela voz de um terceiro, um sujeito indeterminado (no plural): “disseram ela vai morrer... ela não vai chegar muito longe... ele não vai permanecer muito tempo [línguas estranhas, incompreensível]”. A partir da inserção desses elementos, o pregador cria um cenário no qual a imagem do fiel é objetificada pelas vozes de outros (da sociedade) e nelas o fiel é refletido e refratado como um sujeito sofredor.

A construção desse cenário, cujo tom é de julgamento e sofrimento, permite ao pregador fazer uma mudança brusca na entonação da sequência enunciativa por meio da inserção das línguas estranhas somada a uma conjunção adversativa, que muda radicalmente a orientação valorativa do período, e ao verbo dicendi “diz”: “*mas o senhor te diz*”. Nesse ponto, é inserida a voz de Deus/Senhor “***Eu cuido de ti... e os traumas só estão servindo para que tu te aproximes mais de Mim e Mim conheça na comunhão na oração na presença na graça na palavra***”.

O discurso indireto no estilo linear é um traço muito recorrente nessa forma de inserção do sagrado na pregação. Por meio desse recurso estilístico o pregador pode inserir o discurso do Outro demarcando a fronteira entre discurso autoral e a voz do sagrado. Por outro lado, o discurso indireto, como nos ensina Volóchinov (2017), é analítico por natureza, isso porque

tudo que ele expressa necessita de elementos que desdobrem o conteúdo do dizer em direção a forma que o autor deseja entregar a mensagem. Isto é, o discurso indireto não permite a síntese na transmissão da mensagem, ele sempre a entrega com algo a mais, ele é sempre uma interpretação. Se na análise da hierofania por transmissão de vozes da Pregação 1 o discurso de Deus foi introduzido pelo modalizador “bradando”, na Pregação 2 o pregador faz sempre a inserção por meio de verbos dicendi, seguido da 1ª pessoa do discurso, criando um efeito de interferência mínima no discurso alheio.

Com isso, ele abre a possibilidade de criar uma espécie de diálogo entre a voz divina e o auditório. Porém, a todo momento, é sentida a presença constante do pregador como quem transmite a mensagem, porque o verbo dicendi já provocou a interferência sutil. Por outro lado, a inserção da primeira pessoa faz parecer que Deus está presente no espaço, pois ela insere o sujeito no discurso como se estivesse frente a frente com o fiel “*Eu cuido de ti... e os traumas só estão servindo para que tu te aproximes **mais de Mim e Mim conheça na comunhão na oração na presença na graça na palavra***”.

Mais à frente, o pregador utiliza novamente esse recurso, mas, desta feita, não faz uso da primeira pessoa, o faz se referindo ao Espírito Santo em terceira pessoa, o que produz o sentido de uma presença menos acessível, como vemos no fragmento 18 da Pregação 2:

Pregação 2	
Linha	FRAGMENTO 18 – Hierofania discursiva por transmissão de vozes
L581	Pregador – <i>o Espírito Santo está me confirmando aqui um desejo Dele aleluia!... Ele quer só que a noiva só a noiva do cordeiro glorifique o nome dele só isso AGORA::</i>
L585	Fieis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...

Há, aqui, uma diferença de mobilização da voz alheia que interfere na forma como o sagrado é discursivamente relacionado como os fiéis, pois nesse caso é transmitido apenas o conteúdo daquilo que o Espírito Santo teria pedido, mas nas palavras mesmo do pregador. Assim, o que estabelece as fronteiras entre o contexto autoral e a palavra do outro são o modalizador “confirmando” e o conteúdo da mensagem, o desejo de que os fiéis (a noiva do cordeiro) lhe rendam glórias.

Vemos, portanto, que no fragmento 18 a construção discursiva do sagrado, embora solicite uma resposta do auditório, é construída como uma figura menos íntima, não aparece falando diretamente, mas como um Ele, à distância, cuja voz é inteiramente mediada e

transmitida pelo pregador por meio de paráfrase, é como se o pregador dissesse “é o que Ele diz nas minhas palavras”. Dessa forma, o processo de experienciação do sagrado que se constrói é baseado na mediação, sendo a mensagem transmitida o elemento central no processo. Temos aqui um sentido de experienciação pela mediação da mensagem transmitida.

Sendo assim, podemos dizer que por meio da hierofania por transmissão de vozes:

- a) o ente sagrado é inserido no discurso como terceira pessoa por meio do discurso indireto em estilo linear, porém sua mensagem se realiza em primeira pessoa simulando um diálogo entre a entidade e o fiel;
- b) essa inserção cria uma objetivação do sagrado, uma vez que ele não fala pessoalmente, pois é o conteúdo da mensagem que é materializado pelo pregador, que, por isso, insere suas entonações expressivas no enunciado;
- c) a entonação pode antecipar a forma como o enunciado deve ser compreendido pelo auditório por meio de modalizações;
- d) nesse caso, a presença do divino é construída como pressuposta por meio da mensagem enunciada;
- e) o autor insere suas nuances valorativas na mensagem transmitida, por meio do discurso indireto, uma vez que a análise é o princípio motriz dessa forma de transmissão do discurso de outrem. Logo, por meio desse recurso sintático-estilístico o autor não transmite as palavras do outro *ipsis litteris*, mas apenas o conteúdo da mensagem com as alterações (prosódicas, lexicais, sintáticas e semânticas) que lhes são convenientes;
- f) é possível construir, na pregação pentecostal, um diálogo simulado entre o ente sagrado e o fiel de duas formas: pela simulação ficcional ou pela tradução/interpretação de línguas estranhas.
- g) Produz um sentido de experienciação com a mensagem divina transmitida por meio de um intermediário.

Até aqui, analisamos as hierofanias discursivas por mediação do sagrado. Em todos os casos analisados percebemos que o autor se estabelece como mediador ente os fiéis e o sagrado: construindo o sentido de que ele vê, sente e percebe o sobrenatural, realizando um ato de fala profético, relatando experiência com Deus e até transmitindo uma mensagem divina.

Nas próximas subseções, analisaremos as formas pelas quais o pregador não apenas medeia, mas constrói discursivamente sentidos de que o sagrado se manifesta durante o culto. Nesse caso, temos o processo hierofânico de presentificação do sagrado.

8.2 Hierofanias discursivas como presentificação do sagrado

Nessa subseção, analisaremos as formas pelas quais o pregador busca construir a manifestação do sagrado de modo a presentificá-lo. Ao analisar esse processo, verificamos a ocorrência de duas variantes: 1. Hierofania discursiva por meio de Línguas Estranhas ou Glossolália; e 2. Hierofania discursiva por substituição de vozes.

8.2.2 As Línguas Estranhas como hierofania discursiva

Como discutido ao longo dessa tese, o fenômeno das línguas estranhas, também conhecido como glossolália, é parte inerente à crença pentecostal, embora não se limite ao pentecostalismo muito menos ao cristianismo. Uma busca rápida no buscador Google Acadêmico e na plataforma Capes, encontramos vários trabalhos científicos em torno do tema, sendo sua grande maioria no campo da Antropologia, da Teologia e da Psicologia.

Todavia, o trabalho mais consistente a respeito do tema, como fenômeno linguístico e discursivo, pareceu-nos o de Batista (1989). Em sua tese sobre a glossolália, a pesquisadora abordou o fenômeno em suas características linguísticas do ponto de vista fonológico, sintático e discursivo, a fim de verificar sua função na constituição do discurso pentecostal. Suas contribuições nos ajudam a situar esse fenômeno dentro dos objetos da linguística do discurso e nos permitem uma análise que não o descaracterize. Por outro lado, mesmo que não se equipare em todos os aspectos às línguas naturais, não tomaremos a glossolália como uma ficção linguística, mas, nos termos de **Batista (1989), como uma pseudolíngua ou protolíngua.**

Para a referida autora, a glossolália se equipara às línguas naturais em seus aspectos fonológicos estruturantes, mas não possui uma organização sintática e muito menos um aspecto semântico. Por outro lado, a autora ressalta que

não se pode dizer que a semelhança é ocasional e encerrar a questão por aí. Se a glossolália se assemelha as línguas naturais é porque as línguas na glossolália são criadas pelos falantes a partir de modelos fornecidos pelas línguas naturais. As emissões glossolálicas visam aproximar-se de uma representação de língua que os falantes inconscientemente possuem. Uma representação de algo que seja uma **língua**, mas não a língua portuguesa (Batista, 1989, p. 250, destaque da autora).

Como o aspecto semântico é inexistente nas línguas estranhas, a referenciação, portanto, é impossível. Nem por isso ela perde sua função de signo. Como bem argumenta Batista (1989, p. 250), se há ausência da função referencial, há também “a exacerbação da função expressiva”.

Por seu turno, para a autora, a escolha dos aspectos expressivos presentes na glossolália é feita de forma inconsciente pelos falantes. Talvez o aspecto inconsciente seja considerado pela pesquisadora porque ela leva muito em conta a ocorrência no gênero discursivo oração. Nas pregações, no entanto, o aspecto expressivo é evidente, ocorrendo de forma consistente, e, ao que parece, consciente, quase sempre no fim de um comentário ou como resposta ativa aos gritos de glória e aleluias dos fiéis, como se pode observar nos excertos do fragmento 19 abaixo:

Pregação 1	
Linha	FRAGMENTO 19 – Línguas Estranhas
L135	Pregador – [...]Baraque era in-se-gu-ro:: o que nos leva a crer que ele era fruto de uma geração que estava sob o domínio do pecado... e quando o pecado acha lugar no nosso coração o medo dominaa... a ALMA FICA insegura... porque quem está debaixo das asas do altíssimos... não tem medo de nada...
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS!
L143	Pregador – <i>ola man doré sará amado ré ... Jesus está aqui nessa noite nesta quadra ... Jesus vai tomar a tua boca não precisa ter medo ... você está debaixo do esconderijo do altíssimo ...</i> aquele que habita no esconderijo do
L146	altíssimo à sobra do onipotente DESCANSARÁÁ...
L154	Pregador – [...] ELE SÓ PRECISA DA TUA VIDA DERRAMADA NO ALTAR DELE E O RESTO ELE FAAAAAAZ ((fiéis dão glória))... haaa
L157	<i>Jesus ama sara macamácia</i>
L160	Pregador – [...]ABRE A TUA BOCA ESTA NOITE PORQUE DEUS VAI TE DAR FERRAMENTAS ESPIRITUAAS PARA VENCEER o malignoooo::
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!::
L167	Pregador – <i>ama araga saramathua</i> Deus não precisa de muita coisa:: <i>eres</i>
L168	<i>taracamácia alom ereshi arantho toré</i>
L245	Pregador – [...] ALELUIAAAA... DEUS ESTÁ LEVANTANDO UM GERAÇÃO DE MULHERES SEM MEDO DE ABRIR A BOCAAAAA E DIZER QUE JUSUS É SANTOOOO O CEEUU É REAAAAL...
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L252	Pregador – HOOOO EMARAMANA CABAÇIA:: estamos em guerra... em guerra não se brica... ALELUUUIA

É possível verificar duas características presentes nessa sequência do fragmento 19. O primeiro é o **caráter emotivo que emana do enunciado do pregador**, equivalente à função

expressiva apontada por Batista (1989). É importante salientar que, diferentemente do aspecto puramente individual característico da função expressiva, na pregação pentecostal, a língua estranha cumpre um papel interativo relevante, pois deve ser percebida como uma mensagem do Espírito Santo ao fiel, embora não compreendida por este. Como auxiliar à mensagem, o pregador deve demonstrar um estado de êxtase, um estar fora de si. Por isso, uma aparente inconsciência sobre o que fala.

O outro aspecto é o retórico. Há uma certa frequência em usar esse recurso discursivo como um componente **ratificador de argumento**. Podemos verificar esse fato em todos os excertos presentes no Fragmento 19. Aqui, a glossolália aparece no meio do excerto, o pregador realiza o fenômeno exatamente após sua afirmação de que “quando o pecado acha lugar no nosso coração o medo dominaa... a ALMA FICA insegura... porque quem está debaixo das asas do altíssimo... não tem medo de nada”, que é uma conclusão a partir de sua interpretação livre sobre o estado de ser de Barac, que estava às vésperas de enfrentar o exército Cananeu. Assim, ao enunciar “*ola man doré sará amado ré*”, o autor o faz como forma de corroborar e validar sua conclusão. Se verificarmos todas as realizações posteriores, acontece o mesmo.

Há ainda uma outra recorrência: **a glossolália é também um reforço em torno da própria aprovação/consentimento dos fiéis**. Em alguns casos, **o pregador espera, por meio de uma pausa alongada, a aprovação dos fiéis em tons jubilosos de glórias e aleluia para, em seguida, falar em línguas**, como em

“ABRE A TUA BOCA ESTA NOITE PORQUE DEUS VAI TE DAR FERRAMENTAS ESPIRITUAAS PARA VENCEEER o malignoooo::

Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!::

Pregador - *ama araga saramathua* Deus não precisa de muita coisa:: *eres taracamácia alom ereshi arantho toré...*”.

Por outro lado, não podemos apenas apontar que as línguas estranhas são um puro fenômeno retórico-estilístico. Para que ela opere dentro da comunidade que a evoca, é necessário um certo modo específico de o sujeito religioso experienciar o evento. Por esse motivo, pensamos que se há uma função expressiva no fenômeno da glossolália ela não corresponde, necessariamente, ao que é designado por Batista (1989), isto é, como função emotiva da linguagem. Para nós, **o conceito correspondente que mais se aproxima do que se verifica no caso em tela é a expressividade mítica**, conforme definida por Cassirer (2011).

Para o filósofo,

[...] no mundo do mito, todo fenômeno é sempre e essencialmente encarnação. Aqui, a essência não se distribui em uma diversidade de possíveis modos de representação, dos quais cada um contém um mero fragmento dela, mas se

manifesta no fenômeno como um todo, como uma unidade íntegra e indestrutível. Precisamente esse estado de coisas nos permite dizer em termos "subjettivos" que o mundo da experiência do mito se funda não só nos atos representativos ou significativos, mas muito mais nas experiências expressivas puras (Cassirer, 2011, p. 119).

Acreditamos que é essa característica da experiência expressiva pura que se verifica no uso da glossolália. Na própria análise realizada por Batista (1989) esse detalhe já aparecia nos argumentos dos fiéis, uma vez que para eles a experiência emocional era mais importante que a pronúncia glossolálica:

Tanto assim, que o nosso interesse [dos pesquisadores] por esse fenômeno sempre causou surpresa entre eles [os fiéis]. Não compreendiam a razão de nossa pesquisa e desacreditavam profundamente do trabalho por acharem que não poderíamos ter a **compreensão** sem a **experiência** [...] tentaram, quase sempre, induzir-nos ao batismo como forma de legitimação da pesquisa entre eles (Batista, 1989, p. 270, destaques da autora).

Evidentemente, a experiência a qual ela se refere diz respeito ao que os pentecostais chamam de “preenchimento do Espírito”, enunciado no excerto abaixo pela expressão “se movendo nessa casa”:

Pregação 1	
Linha	FRAGMENTO 20 – Línguas Estranhas
L336	Pregador – [...] <i>DEUS ESTÁ TE TOMANDO PELA MÃO E DIZENDO EU TE FORTALEÇO TU ESTÁS DEBAIXO DAS MINHAS SOMBRAS::</i> Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! Pregador – haaa Jesus <i>CANTE REMÁCIA ELENKIORÉ MIA SÓ I MICONTIORÉ</i> (fiéis dão glórias e aleluias e um som suave de teclado toca ao fundo) [imcompreensível]:: GLÓOOOOORIAAA... <i>o Espírito Santo está presente e se movendo nessa casa:: :: ALELUUUUIAAA:: [...]</i>
L345	

Note-se que “se movendo nessa casa” é uma explicação para a sequência anterior da fala em línguas pelo pregador, como se ele afirmasse que está falando reiteradamente por meio da glossolália porque o Espírito Santo se move pelo culto, o que provoca/induz ao uso do fenômeno. Em outras palavras, a vocalização da glossolália é socialmente assimilada pelos fiéis como manifestação do Espírito Santo pelo pregador durante a pregação. Nesses termos, há aí uma relação intersubjetiva criada pela interação do autor com o Outro/sagrado e com os outros/fiéis.

Sendo assim, significante e significado, nesse caso, só se unem no plano do discurso, visto que *o sentido não se dá no nível semântico, mas no nível da experiência coletiva, da*

repetição de um conjunto de sons que pode, pela falta de sentido, significar qualquer coisa de sagrado. Nessa relação entre o sagrado e o profano, a eficácia da mensagem está na negação do significado e no consequente extravasamento do mistério.

O misterioso é o produto dessa interação operada pelo pregador na pregação pentecostal por meio da glossolália. Podemos dizer que é uma relação dialógica do pentecostalismo cujo sentido último é o mistério inefável. Nesse caso, o signo se torna, para os fiéis, a própria manifestação do Espírito Santo; é pura integração entre Ser e discurso, num *continuum* experiencial que remonta à crença no avivamento do pentecoste, presente em Atos 2, como uma espécie de mito de origem:

E tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como um agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e repousavam sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimirem (At 2, 1-4.)

Nota-se que há uma similaridade entre o relato do avivamento, presente no livro sagrado, e a menção do pregador de que o Espírito Santo está se movendo naquele culto. Essa afirmação não é à toa, muito menos após usar reiteradamente a língua estranha, uma vez que o uso desse recurso verbal está diretamente ligado à memória do pentecoste, cujas características situacionais eram similares: fiéis reunidos em um momento festivo de adoração a Deus.

Desse modo, **falar em línguas e mencionar a presença do Espírito em tom jubiloso, com intensidade e aos gritos, provoca uma reação emocional nos fiéis, que, como mencionado alhures, diminui a necessidade de coerência do discurso em detrimento de exacerbação da experiência.** Em consonância com esse fato, é importante ainda mencionar recursos auxiliares que são utilizados durante a pregação exatamente quando o apelo emotivo é mais saliente, como o teclado com música de fundo, acentuando ainda mais a intenção do foco autoral no caráter emocional da pregação e a correspondente reação emotiva dos fiéis em tons jubilosos de glórias a aleluias, como em “haaa Jesus *CANTE REMÁCIA ELENKIORÉ MIA SÓ I MCONTIORÉ* ((fiéis dão glórias e aleluias e um som suave de teclado toca ao fundo))”.

De todo modo, **a língua estranha, na pregação, se configura como um signo expressivo puro por meio do qual se busca presentificar o sagrado (Espírito Santo) através de uma verbalização cuja axiologia é determinada mais pelo mistério evocado do que pelo sentido (semântico) produzido, que, em suma, é inexistente.**

Por outro lado, se há uma “língua” no interior da pregação há também uma forma de transmiti-la. Independentemente de se configurar como uma língua ou como uma pseudolíngua,

a glossolália é assimilada pelo autor e pela comunidade como se língua fosse. Sendo assim, a forma de transmissão que a incorpora é a mesma de qualquer língua natural. No caso em análise, vemos que há um *continuum* entre o enunciado que transmite e o transmitido, como em

Pregação 1	
Linha	FRAGMENTO 21 – Línguas Estranhas
L365	Pregador – [...] <i>hum... mulher... receba esta palavra Eu te chamei para serem minhas tochas</i> <i>elemené colosso eleminâ comanã candorim hê rá rá rá rá rá</i> [incompreensível] Jesus está aqui esta noite...
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L373	Pregador – <i>aremi comunu comanaca:: hoo Jesuuus huuuum... eramiô comuius rá rá rá ALELUUUIA O ESPÍRITO SANTO ESTÁ NESTA CASA... [...]</i>

Nesse fragmento, vemos que a glossolália segue um *continuum* em relação ao trecho em português “*hum... mulher... receba esta palavra eu te chamei para serem minhas tochas elemené colosso eleminâ comanã candorim hê rá rá rá rá rá*”, configurando uma transmissão pelo estilo indireto livre em que é possível verificar que o enunciado pertence ao mesmo tempo ao pregador e a Outro, o Espírito Santo. Não poderia ser de outra forma, visto que a glossolália é compreendida como língua dos anjos ou língua do Espírito, mas também, segundo a crença, como um dom do Espírito Santo recebido pelo pregador. **É a palavra do pregador ao mesmo tempo em que pode ser a palavra do ente sobrenatural.** Isso fica mais evidente quando o pregador reafirma a presença da divindade no culto, “*aremi comunu comanaca:: hoo Jesuuus huuuum... eramiô comuius rá rá rá ALELUUUIA O ESPÍRITO SANTO ESTÁ NESTA CASA...*”, em alto e bom som. Como esclarece Courtine (1988, p. 09, *apud* Freire, 2005),

a glossolalia coloca bem, se se considerá-la do ponto de vista de sua enunciação e não mais apenas como enunciado, a questão do sujeito enunciador de maneira incontornável. Ela desestabiliza e subverte toda referência enunciativa. Pois à simples interrogação: “Quem fala e para quem?” o glossolálico responderá: “É um Outro que não eu que fala; e esse Outro é também aquele para quem é endereçada minha fala, já que é a sua”.

Evidentemente, não existem formas sintáticas naturais nas línguas estranhas, sendo a própria configuração dela que define sua diferença em relação às línguas naturais. Nesse caso, são os comentários do pregador que ocupam o lugar de modalizador ou de verbo *discendi* para determinar que o enunciado glossolálico é, ao mesmo tempo, palavra sua (do pregador), mas também do ente sagrado, sendo que no excerto acima quem faz essa função é o trecho

“ALELUUUUA O ESPÍRITO SANTO ESTÁ NESTA CASA...”, que pode ser compreendido como “Ele está entre nós e falando através de mim”.

De toda forma, a glossolália, enquanto signo axiológico, exerce a função de um signo expressivo puro, uma vez que ela se manifesta envolta em um elevado êxtase, recebido como preenchimento do Espírito, que, em última instância, é **uma construção da manifestação do próprio sagrado por meio da matéria fônica do pregador, num dado ritmo e, portanto, num dado tom emotivo-volitivo**. Sendo que seu valor último é o inefável mistério materializado e experienciado entre os fiéis.

Temos, portanto, como características dessa hierofania discursiva:

- a) a estrutura fonológica similar às línguas naturais, o que possibilita seu reconhecimento como língua pelos usuários;
- b) a ausência de significação semântica, o que leva à perda de sentido e de referencialidade;
- c) um *continuum* sintático-estilístico em relação ao discurso citante, funcionando por meio do discurso indireto livre, que permite a atribuição de uma dupla autoria;
- d) a função retórica ratificadora de argumento, reforçando e validando as conclusões do pregador;
- e) a materialização como signo expressivo puro, sem que haja separação entre o material expressivo e o ser expressado por meio dele. O próprio signo é, em si, a manifestação do sagrado;
- f) a função discursiva de diminuição da incoerência pela consequente exacerbação da experiência com o sagrado. Sendo que a eficácia da mensagem, portanto seu valor, está na negação do significado e na consequente sobreposição do mistério.
- g) A produção de uma rotura entre o profano e o sagrado por meio da própria materialidade linguística, que emerge no discurso como linguagem Outra/do Outro.
- h) Produz uma experienciação do fiel com o inefável.

Examinada a primeira hierofania discursiva que produz o sentido de presentificação do sagrado, iremos analisar outra variante mobilizada pelo pregador para construir o sentido de que os entes sagrados se manifestam durante o culto. O recurso agora passa a ser uma espécie de substituição de vozes. Vejamos como esse movimento autoral se realiza na subseção a seguir.

8.2.3 Hierofania discursiva por substituição de vozes

Diferente das demais hierofanias discursivas, no caso da substituição de vozes, as palavras do ente sagrado não são interpretadas ou representadas, mas enunciadas como se fosse o próprio Deus (ou congêneres) falando diretamente com os fiéis. Em nosso *corpus*, encontramos dois movimentos discursivos realizados pelo pregador para instaurar essa hierofania discursiva: a hierofania discursiva por substituição de vozes pura e a com comentário.

Faremos primeiro a análise da hierofania por substituição de vozes com comentário. Segue um exemplo no fragmento 22 retirado da Pregação 2:

Pregação 2	
Linha	FRAGMENTO 22 – Hierofania discursiva por substituição de vozes com comentário
L530	Pregador – [...] <i>Deus está te dizendo eu tô trazendo o remédio... eu estou trazendo bálsamo (incompreensível) SOU EU O SENHOR QUE TE RESTAURO NESTE LUGAR... TRAGO EU O BÁLSAMOOO... TRAGO EU O MEL elerioshi SERGUI sou eu que fecho essas feridas aliminante operebe dé camadi hó rasso sore bederrássio o há... mas através dessas línguas estranhas você não está nem entendendo mas é o Senhor... é o teu pai... te abraçando... te tomando aqui nesta noite... quem impede dele te encher hoje aqui até tu terre vitae ová seá... explodir em glória e em línguas estranhas?</i>
L538	

Nesse fragmento, o pregador introduz a voz de Deus por meio do verbo *dicendi* “dizendo”, seguido da primeira pessoa do singular para criar um efeito de diálogo entre Deus e os fiéis, um caso de hierofania discursiva por transmissão de vozes. Porém, após o uso das línguas estranhas, o pregador faz um comentário cuja relação dialógica pode ser compreendida como uma revelação: “*elerioshi SERGUI sou eu que fecho essas feridas aliminante operebe dé camadi hó rasso sore bederrássio o há... mas através dessas línguas estranhas você não está nem entendendo... mas é o Senhor... é o teu pai... te abraçando... te tomando aqui nesta noite*”. Assim, o pregador não apenas se exprime pela glossolalia, ele comenta que o que foi expresso pelas línguas estranhas não foi palavra sua, mas de Deus “*mas através dessas línguas estranhas você não está nem entendendo... mas é o Senhor... é o teu pai*”.

Esse é um caso sutilmente diferente daqueles analisados no tópico anterior sobre línguas estranhas, porque, aqui, o pregador atribui a vocalização glossolálica ao próprio Deus. Nesse caso, o referido trecho deve ser percebido pelo fiel como Deus o acalentando “abraçando” o fiel, cuja imagem na pregação 2, já comentamos, é de um sujeito sofrido e machucado pelas agruras da vida.

Note-se, porém, que no fragmento 22 encontramos uma inserção da voz de Deus de uma forma diferente, pois logo após a inserção em discurso direto preparado “*Deus está te dizendo eu tô trazendo o remédio... eu estou trazendo bálsamo [...]*”, segue-se um falar em línguas estranhas e uma alteração do volume da voz em concomitância com a voz de Deus “*SOU EU O SENHOR QUE TE RESTAURO NESTE LUGAR... TRAGO EU O BÁLSAMOOO... TRAGO EU O MEL elerioshi SERGUI sou eu que fecho essas feridas aliminante operebe dé camadi hó rasso sore bederrássio*”. Já sabemos que o pregador atribui a expressão glossolálica a Deus, mas o trecho em destaque já não pode ser compreendido como fazendo parte da citação em estilo indireto, ela entra totalmente em estilo direto e linear, com as fronteiras demarcadas pelo aumento do volume da voz.

Sem uma demarcação pelo verbo *dicendi*, a voz de Deus entra em “pessoas” no interior da pregação, como se tivesse uma autonomia e se dirige diretamente aos fiéis ali presentes “*SOU EU O SENHOR QUE TE RESTAURO NESTE LUGAR... TRAGO EU O BÁLSAMOOO... TRAGO EU O MEL*”. Nesse caso, já entramos no território da hierofania por substituição de voz, pois não é necessário um comentário do pregador para justificar que é “Deus” falando. Se no caso anterior houve uma substituição da voz do pregador em línguas estranhas pela voz de “Deus”, explicitada no comentário subsequente, aqui nada de semelhante ocorre. É apenas a alteração do volume da voz associada ao pronome “eu” que determina a quem se atribui a voz que enuncia. Assim, ocorre uma substituição da voz do pregador pela “voz de Deus”, e o volume da voz enseja a autoridade, a hierarquia, que esse trecho em relação aos demais. A “voz de Deus” se avoluma autoritariamente sobre os demais.

O enunciado do sagrado, nesse caso, não é apenas transmitido, mas representado como se fosse o próprio Deus se manifestando por meio das palavras que enuncia. Assim, o enunciado presentifica e personifica Deus na pregação. É um recurso estilístico utilizado frequentemente nas pregações pentecostais da Assembleia de Deus.

Vejamos um exemplo similar que ocorre na Pregação 1:

Pregação 1	
Linha	FRAGMENTO 23 – Hierofania discursiva por substituição de vozes
L361	Pregador – [...] Débora era nada menos nada mais do que uma acendedora de tochas:: he he he:: pra apagar tem muita gente:: mas pra acender... tá faltando:: pra apagar tem um ônibus...pra acender vem de moto:: mas quem se encontrava com Débora... saía com a tocha acesa ((trecho incompreensível)):: <i>hum... mulher... receba esta palavra Eu te chamei para serem minhas tochas</i> elemené colosso eleminâ comanã candorim hê rá rá rá rá ((incompreensível)) Jesus está aqui esta noite...
L370	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!

Essa é a variante mais expressiva, isto é, o sentido que dela decorre revela-se na forma de um conteúdo e de um Ser, um sujeito à parte. Aqui é como se Deus se tornasse presente no/pelo enunciado.

Em termos enunciativos, é como se a figura do pregador fosse silenciada temporariamente e apenas Deus enunciasse. Há uma completa substituição de vozes, cuja predominância da voz divina é absoluta.

Esse efeito decorre do fato de que, linguisticamente, o enunciado que a constrói não sofre interferência de avaliações linguísticas do autor, pois não há modalizadores linguísticos nem verbo *dicendi* para introduzir esta voz segunda. Suas fronteiras são dadas pela pausa de um lado e pela língua estranha de outro, também a mudança na pessoa do discurso e na entonação nos permitem diferenciar a mudança daquele que enuncia.

Nesse caso, Deus é construído como estando presente, *in loco* mas em outro plano (o sagrado), enquanto seu enunciado se realiza no plano temporal, sendo sua manifestação construída discursivamente. Como há uma mudança completa de vozes, chamamos esse movimento de Hierofania discursiva por substituição de vozes.

A forma sintática do discurso direto livre no estilo linear se destaca como o meio mais comum dessa forma de construção do sagrado. Tal forma se realiza a partir de três movimentos estilísticos intercomplementares que dão acabamento e permitem a construção discursiva da manifestação do sagrado: a pausa alongada, a mudança de pessoa do discurso e a mudança na estrutura composicional do discurso.

A pausa alongada permite a construção do silêncio da voz autoral. No fragmento em análise, o silêncio gerado pela pausa é antecedido pelas línguas estranhas, o que já é em si uma construção da manifestação do sagrado, mas a glossolália não permite determinar quem está falando, isto é, qual o enunciador principal do enunciado. Porém, a pausa alongada silenciosa também propicia ao pregador introduzir no discurso uma voz outra.

Embora seja pronunciado em língua portuguesa, as características desse novo enunciado – podemos certamente dizer essa nova voz – ganha contornos hierárquicos diferentes da fala do pregador, não se colocando no mesmo nível que os fiéis, inclusive se referindo a esses como objetos de posse “*minhas tochas*”. Outro fato a ser observado é o uso da glossolália. Além de anteceder a pausa, ela também constitui a sequência enunciativa da voz de Deus, como se fosse uma continuação dela, sendo parte em português e parte em língua sagrada “[...] *Eu te chamei para serem minhas tochas* elemené colosso eleminâ comanã candorim hê rá rá rá rá rá [...]” ressaltando ainda mais o caráter numinoso da voz divina, pois a continuidade transmite a ideia de identidade entre as sequências enunciativas, como se fosse Deus falando em ambas as línguas.

O outro movimento estilístico é a escolha da pessoa do discurso e a mudança na entonação. Após a pausa, ao retornar à fala, o pregador já não se dirige ao público em terceira pessoa, como vinha construindo em “quem se encontrava com Débora... saia com a tocha acesa”, mas retoma em primeira pessoa e em tom autoritário “hum... mulher... *receba* esta palavra **Eu** te chamei para serem **minhas** tochas”. A entonação valorativa com verbo no imperativo “*receba*” e a oração “*Eu te chamei*”, produz uma mudança de sentido tão nítida que, para transcrever o enunciado de forma a não deslegitimar o enunciador, foi necessário destacar a primeira pessoa “**Eu**” em maiúscula. Essa mudança na pessoa do discurso gera também a mudança no enunciador, podemos dizer que, para fins de recepção pelos fiéis, mudança de autoria. Embora, para o analista, cada um desses procedimentos seja nada mais do que o próprio movimento autoral do pregador.

Tal construção, nesse caso, produz um sentido de sobredeterminação (ou substituição?) da autoria, pois o enunciado divino não deve ser construído como uma ficção, a divindade não é construída discursivamente como uma personagem, mas como o próprio Deus se manifestando no enunciado, dirigindo-se aos seus fiéis no momento em que a enunciação vai se realizando.

Assim, como terceiro movimento estilístico, constrói-se, no interior da pregação, um diálogo face a face, sendo que, nesse caso, a voz inserida pelo autor (a voz de Deus) é construída semântica, sintática e enunciativamente como se apropriando da voz do pregador. O pregador constrói esse trecho do enunciado substituindo o contexto autoral pela voz de Deus. Ela, por seu turno, passa a ser a voz primeira e única (monologizadora), uma vez que, enquanto a voz de Deus se dirige aos seus fiéis, todo contexto autoral do pregador é construído pelo silêncio, pausado e reverente, demarcando as fronteiras entre que é dele e o que é do Outro. Este Outro,

introduzido por esses artifícios estilísticos, não é apenas representado, mas também presentificado e personificado no/pelo enunciado.

Temos aí uma introdução da voz alheia por meio do *discurso direto livre*, cuja identificação do enunciador só pode ser percebida pelas marcas enunciativas do enunciado e pela familiaridade do interlocutor com os traços típicos de dada situação (o culto pentecostal) e de um dado gênero do discurso (a pregação pentecostal).

Podemos dizer, inclusive, que há, no limite, uma fusão entre a voz do pregador e a voz de Deus, sendo que aquele toma uma determinada distância empática e seus pontos de vista (do pregador e do Outro) se fundem num só enunciado. Se por um lado não há fronteira sintática nítida que diferencie um enunciado do outro, como vimos, a pessoa do discurso e a mudança na entonação determinam que na voz do pregador há Outro que fala, e mesmo que compartilhem o mesmo ponto de vista a hierarquia entre as vozes permanece desniveladas. Mas esse desnivelamento é criado pelo próprio pregador pentecostal, pois sua legitimidade e constituição encontram-se exatamente em “fazer Deus falar”.

Diferentemente do romance polifônico, em que a personagem pode ganhar uma certa equipolência em relação ao autor por meio do discurso indireto livre, na pregação religiosa pentecostal é o pregador quem ganha certas nuances do sagrado. Porém a equipolência, nesses termos, é impossível: o autor transmite, mas não pode, em momento algum, coincidir com Deus.

Tal construção discursiva é o ápice da busca por provocar o numinoso, conforme tentamos representar no *Sistema de Manifestação do Sagrado*, ainda na parte II da tese, uma espécie de evocação do sagrado, algo similar à cultura mítica. No entanto, aqui não a compreendemos enquanto elementos de um sistema, mas um fenômeno valorativo participante de uma arquitetônica da autoria da pregação pentecostal, realizada num tempo e espaço específicos. Como já discutimos, no mito, a evocação era realizada por meio de rituais, nos quais o traço intransponível era o tabu. No culto pentecostal, o ritual é a própria pregação. Diferentemente do ritual mítico, não é o tabu que legitima a manifestação do sagrado, mas a própria mobilização autoral dos recursos linguístico-estilísticos do enunciado durante o culto/evento.

A pregação pentecostal é um gênero que pressupõe, em seu conteúdo temático-composicional, a enunciação da presença manifesta do sagrado. Não é por acaso que em todas as pregações que investigamos estavam presentes enunciados como “Jesus está aqui esta noite”. Esse gênero permite a construção de sentidos que produzem a ideia da manifestação do sagrado, algo (quase) impensável em vertentes cristãs cessacionistas.

Esse recurso estilístico é uma ferramenta importante para o pregador pentecostal porque permite construir um sentido de que Deus está interagindo diretamente com os fiéis por meio do corpo (a voz) do sujeito que prega. Assim como as línguas estranhas, a hierofania discursiva por substituição de vozes produz um efeito prático de experiência “direta” com o sagrado.

Se por meio da glossolalia os fiéis devem, emocionadamente, sentir a presença do sagrado, em termos inefáveis, uma vez que não pode ser compreendida, pela construção da hierofania por substituição de vozes os fiéis podem “dialogar”, “interagir” com o sagrado, tanto porque são convencidos a acreditar que estão ouvindo Deus falar através do pregador, quanto porque se constrói, por meio desse recurso estilístico, a possibilidade de responder ativamente a Ele, mesmo que apenas por meio de glórias e aleluias. E, nesse caso, não é construído o sentido de interação com um supradestinatário apenas, mas como um interlocutor supostamente “presente” no mesmo tempo-espço.

Tanto as línguas estranhas quanto a hierofania por substituição de vozes são limites (ou fronteiras) axiológicos do pentecostalismo em relação às outras vertentes cristãs. Mesmo nas pregações expositivas, que deveriam ser mais detidas no texto bíblico, os pregadores pentecostais mobilizam constantemente hierofanias discursivas, como vimos nas pregações analisadas. Esse procedimento, direta ou indiretamente, marca uma relação dialógica de negação ao cessacionismo.

Por fim, podemos concluir que a hierofania discursiva por substituição de vozes

- a) dissolve as fronteiras entre a voz que fala e o contexto autoral do enunciado;
- b) É construída por meio de um silêncio no discurso do pregador ressaltando a voz da divindade que é inserida no enunciado;
- c) realiza o discurso autoral como uma palavra transmitida, mas também como uma palavra personificada, que tem como sentido a presentificação. Ao substituir sua voz, o pregador cria um sentido de que Deus se manifesta no/pelo próprio enunciado. Por esse motivo, o discurso que até então era construído na terceira pessoa passa a ter o predomínio da primeira pessoa, que, enquanto Eu absoluto, assume a posição autoral temporariamente;
- d) o enunciado da divindade é inserido por meio do discurso direto livre e em primeira pessoa “Eu”, produzindo um sentido de (inter)subjetivação do/no discurso;
- e) essa primeira pessoa do discurso (Eu) deve ser compreendida como um signo sagrado pelos fiéis, pois, enquanto signo, aponta para algo além de si e esse algo tem um sentido transcendente;

- f) Deus se enuncia em seu dizer, e este é direcionado aos fiéis, criando, por meio da construção de sentido realizada pelo autor, uma relação intersubjetiva entre Deus e o auditório;
- g) a forma de transmissão do discurso direto livre em estilo linear é a forma linguística produtora do sentido de substituição (ou fusão) de vozes. Na pregação pentecostal, ela é produzida por meio de pausas curtas ou alongadas, associadas ou não à alteração no volume da voz, pela inserção da primeira pessoa do singular (Eu) e pela mudança na entonação, o que permite a construção do sentido de mudança na autoria entre a enunciação do pregador e a enunciação de Deus, provocando um efeito temporário de substituição da voz do autor pela voz da divindade;
- h) a substituição da voz enunciativa, que é um movimento autoral produzido pelo pregador, desencadeia uma ideia de presentificação do sagrado, um sentido de manifestação de Deus no momento de sua enunciação;
- i) provoca uma ruptura na enunciação, que permite a transição do profano para o sagrado e vice-versa.
- j) produz um sentido de experienciação de diálogo face a face entre Deus e o fiel.

Com base nas análises que realizamos e a partir das conclusões a que chegamos, construímos, na subseção a seguir, uma síntese dos sentidos de experienciação do sagrado que são possíveis a partir das hierofanias discursivas analisadas e uma arquitetônica da hierofania discursiva na pregação pentecostal.

8.3 Experienciação do sagrado e arquitetônica da hierofania discursiva na pregação pentecostal

Como vimos, cada hierofania discursiva produz um tipo específico de experienciação do sagrado. No quadro abaixo, buscamos fazer uma síntese das hierofanias discursivas e o sentido experiencial correspondente.

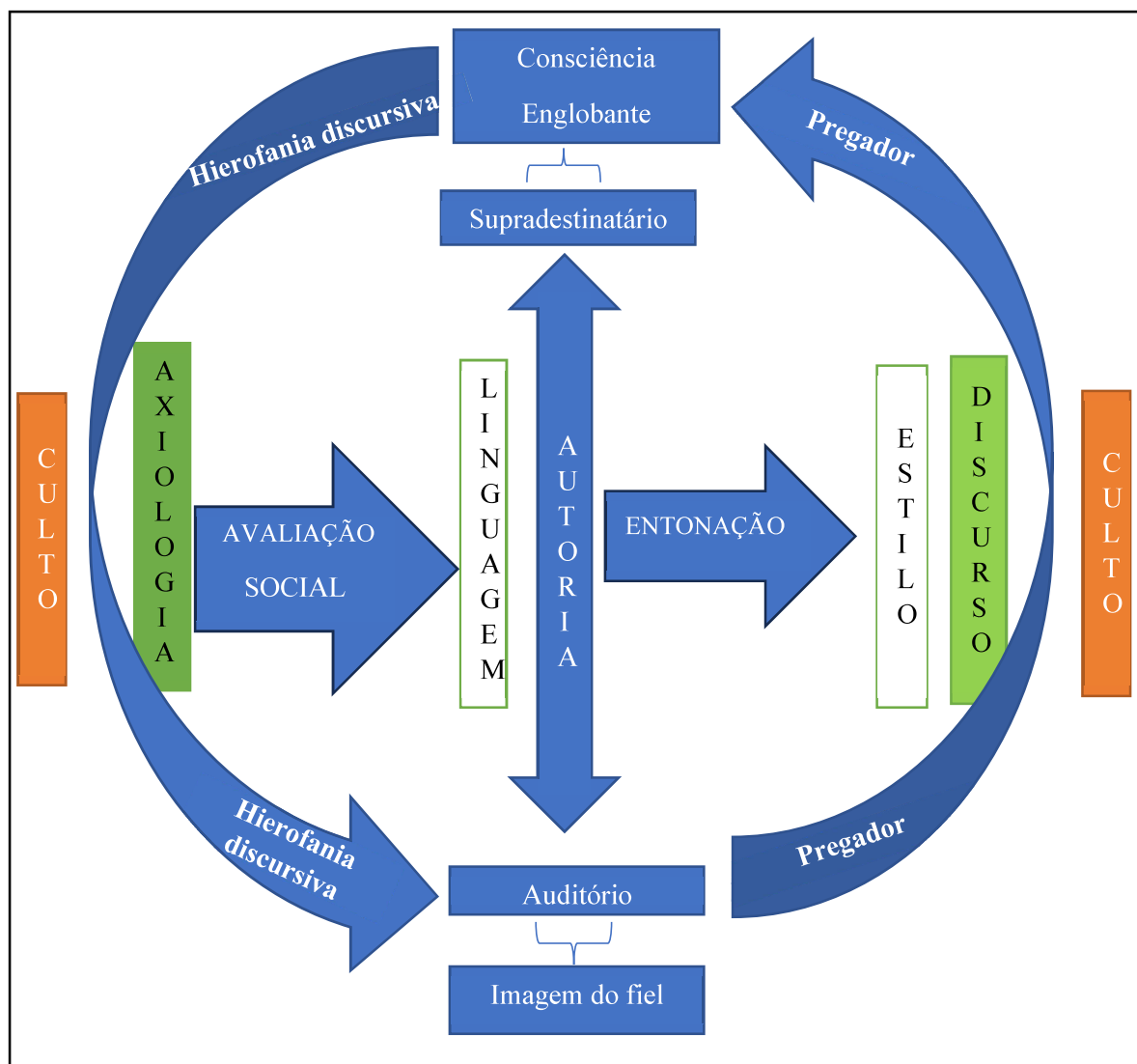
Quadro 4: Hierofanias discursivas e a produção de sentido como experienciação com o sagrado

HIEROFANIA DISCURSIVA		EXPERIENCIAÇÃO
HIEROFANIA DISCURSIVA POR MEDIAÇÃO DO SAGRADO	Ethos transgrediente	Experienciação com a presença do sagrado
	Caráter narrativo e relato experiencial	Experienciação do outro com o sagrado como possibilidade de experiência minha
	Palavra profética	Experienciação com a promessa divina
	Transmissão de vozes	Experienciação com a mensagem divina transmitida por meio de intermediário
HIEROFANIA POR PRESENTIFICAÇÃO DO SAGRADO	Glossolalia	Experienciação do inefável
	Substituição de vozes	Experienciação do diálogo face a face com o sagrado
	Substituição de vozes com comentário	

Fonte: produzido na pesquisa.

Considerando as relações interativas que são instauradas durante a pregação e tomando como referência a figura 1 (Sistema de manifestação do sagrado), formulamos uma síntese dos movimentos autorais de construção do sagrado na pregação pentecostal, considerando não enquanto sistema fechado, mas em sua arquitetônica, que pode ser verificada na figura 2 a seguir:

Figura 2 – Arquitetônica da hierofania discursiva na pregação pentecostal



Fonte: produzido na pesquisa

Nesse processo arquitetônico, o culto corresponde ao acontecimento social no qual se realiza a pregação. A realização da pregação, seu tema e interlocutores, portanto, são a situação comunicativa na qual opera autoria do pregador. Se considerarmos a pregação 1 como exemplo, o acontecimento é o culto, um congresso de mulheres, e a pregação 1 (com seu tema, autor e interlocutores) uma das situações de comunicação que foram realizadas naquele evento-acontecimento.

Para produção da pregação pentecostal, o pregador deve levar em conta as axiologias que constituem o acontecimento social em que ele está inserido. Sendo assim, tomando o avivamento como um valor primordial do pentecostalismo e avaliando a situação de comunicação específica, o pregador mobiliza a linguagem para produzir sentidos e estes refletem e refratam esta situação de interação social.

Ao mobilizar a linguagem, o pregador pentecostal instaura um supradestinatário (a consciência englobante de Deus) e a imagem do fiel, ao mesmo tempo em que constitui uma imagem de si como mediador entre o fiel e o sagrado.

No processo de produção de hierofanias, o pregador constrói o sentido de presença do sagrado por meio da entonação e do estilo (seleção e disposição das palavras, expressões e discurso de outrem), constituindo, assim, o discurso da pregação pentecostal.

A partir desse cenário discursivo, a constituição da autoria do pregador pentecostal se realiza à medida que ele, ao mobilizar os recursos da linguagem, constrói sentidos de manifestação da presença do sagrado (hierofanias discursivas), como resposta às expectativas dos fiéis (auditório), que, por sua vez, responde com glórias e aleluias, configurando atitudes responsivas em relação aos sentidos hierofânicos produzidos.

Tais respostas podem ser compreendidas, simultaneamente, como ratificação do argumento do pregador (um apoio coral) e como aceitação da presença do supradestinatário (Deus, ou consciência englobante), isto é, aceita-se estar participando de uma experiencição do sagrado. Nesses termos, o processo se retroalimenta no interior do acontecimento, único e singular, ao mesmo tempo em que retoma modos relativamente estáveis de produzir a manifestação do sagrado e serve de “modelo” para eventos futuros.

Dada a singularidade de cada evento, sua arquitetônica, o pregador, na pregação pentecostal, produz diferentes variações da hierofania discursiva com a finalidade de manter o culto sempre avivado por meio da suposta experiencição do sagrado construída a cada movimento hierofânico discursivo, que, em síntese, são refrações das demandas específicas de cada evento. Por esse motivo, a escolha das citações bíblicas são sempre apropriações valoradas, por vezes reacentuadas aos moldes do projeto discursivo do autor com vistas a suprir os anseios do auditório numa dada situação comunicativa.

Em última análise, as hierofanias discursivas são elementos constitutivos do gênero pregação pentecostal, sendo que, precisamente por esse motivo, a autoria nesse gênero se constitui a medida em que as constrói. Dito isso, passemos as nossas considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se Rabelais representou literariamente a imagem do homem da Idade Média por meio do rebaixamento, analogamente podemos dizer que os pentecostais reconstróem constantemente a ideia do continuísmo da interferência de Deus por meio da construção de hierofanias discursivas em suas pregações.

Isso implica aceitar que a cada pregação o movimento pentecostal renova sua contestação em relação aos cristãos reformados ao mesmo tempo em que mantém viva seu sistema de valores. Sem a reiteração constante do avivamento por meio desse movimento autoral, a pregação pentecostal perde o que lhe é mais vital: a sensação de experienciar o sagrado.

Usando uma imagem bakhtiniana, podemos afirmar que cada hierofania discursiva no pentecostalismo é um Jano bifronte: ela aponta ao mesmo tempo para fora de si, como uma atitude axiológica de contestação ao outro (cristãos não pentecostais e não-cristãos); e para si, uma vez que, do ponto de vista do pentecostal, se experiencio o sagrado ele não cessou de atuar, logo meus opositores estão enganados.

As hierofanias discursivas também são um diálogo interno da relação entre o sagrado e o profano no pentecostalismo, gerando, por meio de variados movimentos autorais, o engajamento dos fiéis, a imagem do pregador e o sentido de presença do sagrado.

Como pano de fundo de toda pregação analisada nesta pesquisa, encontramos as ideias de “presença” e “movimento” matizadas por uma axiologia não-cessacionista, que pode ser exemplificada e sintetizada na Pregação 1 em “... *Jesus está* [presente] *aqui nessa noite nesta quadra*” e na pregação 3 em “RECEBA A PRESENÇA DE DEUS JÁÁÁÁÁÁÁÁÁÁ::”.

O não-cessacionismo (ou continuísmo), como pano de fundo orientador dos valores pentecostais, apresenta-se para os participantes desse grupo social como uma forma de vida do homem pentecostal. Porém, de uma perspectiva sociológica e discursiva, a defesa da presença constante do sagrado agindo por meio de entes autorizados é, acima de tudo, uma resposta valorada a outras posições ideológicas cristãs. Resposta essa já pressuposta em documentos oficiais, como a Declaração de Fé.

Em última instância, na presença da pregação pentecostal nos defrontamos com uma avaliação social a respeito da relação entre o sagrada e o profano em confronto com outra avaliação social em torno desse tema, a dos protestantes reformados (e até dos católicos), já que “qualquer enunciado concreto é um ato social” (Medviédev, 2019, p. 183), não apenas no sentido de que sempre nos dirigimos a um auditório, mas também da manifesta relação de

valores que um enunciado mantém com outros explícita ou implicitamente. No protestantismo, assim como em qualquer campo de atividade humana, a forma pela qual se constrói os enunciados é também uma maneira de materializar uma percepção valorada da realidade.

Podemos dizer, ainda, que, em última instância, estamos diante de uma relação dialógica entre entre supradestinatários. Deus, Jesus e Espírito Santo enquanto trindade sagrada no cristianismo cessacionista parece não coincidir com a mesma trindade dos pentecostais, pois em um caso são supradestinatários que se manifestam (pentecostal) e no outro superdestinatário que cessou sua manifestação ainda no primeiro século da era cristã. Nesses termos, produzir hierofanias discursivas, especialmente as línguas estranhas e a hierofania por substituição de vozes, é se colocar na disputa pela supremacia de um supradestinatário sobre o outro.

Considerando tais elementos, não tratamos a pregação como um gênero do discurso idêntico em todas as vertentes protestantes. Em nossa perspectiva, tomando como norte as noções levantadas por Medviédev, o modo como uma pregação pentecostal percebe a realidade é diferente daquele o qual uma pregação reformada enxergaria.

Por esse motivo, tratamos aqui da pregação pentecostal como um gênero específico. É verdade que, se tomada em suas minúcias, é uma hipótese considerável que mesmo dentre as variantes da Assembleia de Deus haja alguma igreja com diferenças significativas na construção da pregação, de tal sorte que a análise de elementos desse gênero possa, inclusive, indicar sutis transformações no interior da instituição.

Por outro lado, ao permanecer sobre o guarda-chuva do pentecostalismo, buscar construir uma forma de manifestação do sagrado por meio da pregação deve ser o traço singular dessa vertente do protestantismo porque, como analisamos, experienciar o sagrado para o pentecostal é mais importante do que compreendê-lo. Em outras palavras, a experiência é o valor mais profundo para o fiel pentecostal. Para esse sujeito, não basta crer na existência do sagrado, é necessário senti-lo. Analogamente, seria ele uma espécie de Tomé protestante que necessita constantemente tocar nas feridas do Jesus ressuscitado.

Tal fato nos faz lembrar as reflexões de Volóchinov (2019) sobre a palavra enquanto signo concreto ao ressaltar que toda palavra isoladamente não agrega nenhuma valoração, mas ao ser enunciada em circunstâncias de interação específica carrega consigo tanto as marcas circunstanciais da interação quanto os valores do grupo social que a utiliza.

Como pudemos observar, esses fatores verbais e extraverbais influem de forma determinante sobre o agir do pregador. Enquanto autor da pregação e considerando a natureza do discurso religioso pentecostal, ele necessita constantemente se mover entre o (discurso) sagrado e o (discurso) profano. *No âmbito do pentecostalismo, a mobilização dos recursos*

linguísticos obedece a uma arquitetônica que se orienta sob a pressuposta e inevitável manifestação do sagrado enquanto valor último e inalienável. Isso explica por que o pregador insere manifestações do sagrado nas pregações pentecostais.

Observamos também que a seleção e disposição de certas palavras e expressões na pregação pentecostal ganham entonações específicas que insinuam certas qualidades “transcendentais” ao pregador, fazendo com que aquilo que ele diz ganhe uma aura sagrada. Compreendemos, portanto, que a autoria na pregação pentecostal mobiliza a entonação como recurso estilístico para produzir sentidos que remetem a uma presença constante do sagrado.

Ser pentecostal, portanto, é assumir um lugar cuja premissa maior é a busca constante pelo avivamento. Por esse motivo, *assumir o lugar de pregador pentecostal é também se estabelecer como um centro de valor produtor de avivamento.* Retomamos aqui a interpretação bakhtiniana cuja premissa da constituição do sujeito está assentada na relação eu-outro como centros de valor. Disso resulta a necessária percepção de que quando o sujeito toma a palavra enquanto enunciado concreto, ele mobiliza valores sociais cuja existência é resultado de relação de identidade e diferença – eu e os outros.

Na pregação pentecostal, a identidade resulta da relação do pregador com os seus (o auditório, os fiéis), enquanto a diferença pertence a dois planos: 1) tudo aquilo que nega o pentecostalismo ou é negado por ele (as outras vertentes cristãs e/ou outras religiões); 2) o Outro absoluto, a diferença radical do sagrado (Deus, Jesus, Espírito Santo, Satanás).

As implicações que se apresentam decorrentes desse cenário nos permitiram categorizar os movimentos autorais na pregação pentecostal da Assembleia de Deus em dois grupos: as hierofanias discursivas que medeiam o sagrado e as hierofanias discursivas que presentificam o sagrado, cada uma delas se manifesta em formas concretas variáveis. Em última análise, cada variação das hierofanias discursivas produz sentidos que possibilitam diferentes experiências do sagrado. Elas são, portanto, diferentes formas de o pregador manter o avivamento do culto.

A categorização dos movimentos autorais nesses dois grupos nos serviu para dar conta de compreender quais as formas de representação da manifestação do sagrado estão presentes na pregação pentecostal. Sabemos, agora, que essas duas categorias valorativas abarcam variações concretas específicas, cada uma delas medeia ou presentifica o sagrado por meio de diferentes artifícios linguístico-estilísticos os quais o pregador mobiliza durante a realização da pregação. A descrição e explicação de cada uma das variantes de hierofanias discursivas e dos recursos utilizados pelo pregador deram conta de responder o nosso problema de pesquisa, qual seja, como os movimentos autorais do pregador instauram sentidos de manifestação do sagrado

na pregação pentecostal da Assembleia de Deus? Isso nos levou a alcançar nosso objetivo: investigar as estratégias enunciativo-discursivas utilizadas pelo pregador pentecostal para fazer manifestar o sagrado.

No cumprimento de nosso objetivo, podemos dizer que, em última análise, no que diz respeito às formas de representação, ou seja, às variações hierofânicas discursivas, verificamos que foram encontradas em nosso *corpus* seis formas, sendo quatro por mediação do sagrado e duas que presentificam o sagrado.

No que concerne as suas funções, todas, em última instância, funcionam como produtoras de sentido experiencial. Porém, cada uma delas é construída com recursos estilísticos distintos, por meio da mobilização das mais variadas formas de apropriação do discurso de outrem, estilização do discurso alheio além da mobilização de diferentes entonações que funcionam como dispositivo enunciativo de construção do sagrado, exemplificado no caso da hierofania discursiva de caráter narrativo com relato experiencial, em que a entonação permite diferenciar a voz de Irmã Maria da voz de Deus.

Esses diferentes movimentos autorais produzem diferentes formas de sentidos experiencial. Cada um deles é, portanto, uma resposta ativa do pregador aos anseios de seu auditório ou ao menos a projeção que o autor tem dele. De toda forma, apesar de ser construída por meio de argumentações lógicas, *a pregação pentecostal é sempre permeada por sentidos hierofânicos construídos discursivamente para gerar um apelo emotivo com função experiencial.*

Nesse contexto, análogo ao romancista, a língua chega para o pregador também estratificada. Porém, diferentemente do romance, a pregação vê as línguas não como imagem de um tempo, mas como imagem refrata entre dois planos interdependentes, o sagrado e o profano. Como não tem uma chancela eclesiástica que autorize o pregador como ente capacitado a transmitir a palavra sagrada, a pregação é o meio pelo qual o pregador constrói discursivamente uma imagem de si, plasmando a si mesmo com uma imagem revestida de capacidades transcendentais pelo/no discurso.

Por esse motivo, o uso da pregação pentecostal possibilita ao pregador construir representações da manifestação do sagrado tanto por meio da língua natural quando por meio de línguas estranhas. No primeiro caso, a língua natural é sacralizada refletindo e refratando a imagem da forma de dizer do Outro (o profeta, de Deus, do Espírito Santo etc.). No segundo caso, a língua sagrada se materializa na vocalização do pregador, presentificando o sagrado, como na glossolália.

Nesse *interim*, a rotura entre o sagrado e o profano construída no/pelo enunciado permite ao fiel, pela crença, a partir dos sentidos mobilizados pelo movimento autoral, experienciar o sagrado. Podemos, então, dizer que, em termos de relações dialógicas, a hierofania discursiva é uma *instauradora de experiência pelo sentido*, sendo essa, provavelmente, sua principal função. Como isso, esse movimento autoral reafirma o avivamento como valor absoluto pelos pentecostais.

Por outro lado, o desenvolvimento dessa pesquisa deixou algumas perguntas pelo caminho: as pregações reformadas produzem hierofanias discursivas? Toda hierofania é uma produção discursiva? Como ocorrem as hierofanias discursivas em outras religiões e quais suas variações?

Por fim, podemos concluir, a partir de nossas análises, que *o pregador pentecostal se constitui à medida que constrói avivamentos pelo/no enunciado*. Sua autoria se realiza ao passo em que ele faz parecer que em sua voz há sempre Outro que fala.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Marília. **O pesquisador e seu outro**: Bakhtin nas ciências humanas. São Paulo: Musa Editora, 2004.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. (Voloshinov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. 10. ed. São Paulo: HUCITEC, 2002.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Questões de literatura e estética**: a teoria do romance. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini et al. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da criação verbal**. 6 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Para uma filosofia do ato responsável**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Teoria do romance I**: a estilística. Tradução, prefácio, notas e glossário de Paulo Bezerra; organização da edição russa de Serguei Botcharov e Vadim Kójinov. São Paulo: Editora 34, 2015.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Diálogo II**. In: Gêneros do discurso a estilística. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.
- BAPTISTA, Selma. Glossolalia: **O Sentido da desordem**. A Simbologia do Som na Constituição do Discurso Pentecostal. 1989, 329f. Dissertação (Mestrado Antropologia Social), UNICAMP - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 1989.
- BARTLEMAN, Frank. **A história do avivamento Azusa**. Americana, SP: Impacto Publicações, 2016.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- Bíblia de estudo pentecostal: antigo e novo testamento**. Revista e Corrigida. Tradução de João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- BÍBLIA, A. R. C.** Traduzida por João Ferreira de Almeida, versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 2000. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil. Todos os direitos reservados.
- BÍBLIA, A. R. A.** Traduzida por João Ferreira de Almeida, versão Almeida Corrigida e Fiel, edição de 2011. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil. Todos os direitos reservados.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIRCK, Bruno Odélio. **O Sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- BRAIT, Beth; SOUZA-e-SILVA, Maria Cecília (orgs.). **Texto ou discurso?** São Paulo: Contexto, 2012.

BRAIT, Beth. **Bakhtin**: conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2014.

BROADUS, John. Albert. **Sobre a preparação e entrega de sermões**: o mais completo manual de homilética da atualidade. São Paulo: Hagnos, 2009.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução Tomás Rosa Bueno. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas**: Primeira parte. A linguagem. Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas**: Segunda parte. O pensamento mítico. Tradução Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas**: Terceira parte. Fenomenologia do conhecimento. Revisão técnica e tradução Flávio Benno Wiebeneichler. Tradução Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASTLHO, Ataliba Teixeira de. Nova gramática do português brasileiro. 1. ed., 1ª Reimpressão. São Paulo: Contexto, 2010.

COURTINE, Jean-Jacques. **Les silences de la voix**. Langages, Paris: Larousse, n. 91, p. 7-25, set. 1988.

CORREIA, Manoel Luiz Gonçalves. **Ritual e representação**: o discurso religioso da Congregação Cristã no Brasil. Dissertação de Mestrado. Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Estadual de Campinas. Campinas, 1986.

COSTA, Julia Cristina de Lima. **Exegese bíblica do novo testamento sob o viés da teoria da enunciação de Bakhtin e o círculo**: uma proposta de análise discursivo-enunciativa. 2016. 208 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

COSTA, Julia Cristina de Lima.; FRANCELINO, Pedro Farias. **Linguagem, discurso e religião**: diálogos e interfaces. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017.

ELIADE, Micea. **Mito do eterno retorno**. Tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Micea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. 3ª. ed. São Paulo: Editora WMV Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Micea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. 6ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.s no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

ELIADE, Eliade. **Origens**. Lisboa: Edições 70, 1989.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin**. São Paulo: Parábola Editora, 2009.

FARACO, Carlos Alberto. **O enigma do terceiro em Bakhtin**. In: PISTORI, Maria Helena Cruz; GONÇALVES, Jean Carlos; STELLA, Paulo Rogério. **Beth Brait: autora. personagem. diálogos**. São Paulo: HUCITEC, 2024.

FIGUEIREDO, Maria Flávia.; CLARO, Alessandra C.; MORAIS, Denise Nancy.; SANTOS FILHO, João Diogo Urias dos. Pregação religiosa: uma caracterização à luz da teoria dos gêneros. **Diálogos Pertinentes** – Revista Científica de Letras. Franca (SP). v. 5. n. 5, p. 129-153, jan./dez. 2009.

FREITAS, Jairo Rodrigues de. **100 anos da Assembleia de Deus em Pernambuco: história completa**. 3. ed. Recife: Café com Literatura, 2020.

GRIGOLETTO, Evandra. **Sob o rótulo do novo, a presença do velho**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

HALLIDAY, Tereza Lúcia. **O que é retórica**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

KEMIAC, Ludmila. Sobre a unidade da cultura: diálogos entre Cassirer, Medviédev, Volóchinov e Bakhtin. **Bakhtiniana**, São Paulo, 18 (3): e60006p, julho/set. 2023.

LEITE, Fabiano Aparecido Costa. **Eu, Deus e Irene - O autor no discurso religioso da Umbanda**. 72 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões. Mestrado em Ciências das Religiões, 2013.

LEITE, Fabiano Aparecido Costa. **Quem está na terra: o autor no discurso religioso da umbanda**. 2018. 132 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2018.

LACERDA, Noara Pedrosa. **A construção do sentido em testemunhos de fiéis da IURD**. 96 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-graduação e Linguística da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2010.

MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. Trad. Cecília P. de Sousa-e Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2002

MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

MARINHO, R. M. **A arte de pregar: como alcançar o ouvinte pós-moderno**. 2. ed. revisada e ampl. São Paulo: Vida Nova, 2008.

MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica**. Tradução de Ekaterina Vólkova Américo e Sheila Camargo Grillo. São Paulo: Contexto, 2019.

MORSON, Gary Saul.; EMERSON, Caryl. **Mikhail Bakhtin**: criação de uma prosaística. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

NASCIMENTO, Ilderlândio Assis de Andrade. **O discurso citado na carta de Paulo aos romanos**: uma abordagem discursivo-enunciativa. 282 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Programa de Pós-graduação e Linguística da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2019.

OTTO, Rodolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2021.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Palavra, fé, poder**. São Paulo: Pontes, 1987.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 6. ed. Campinas: Pontes Editores, 2011.

PASSOS, João Décio. **Como a religião se organiza**: tipos e processos. São Paulo: Paulinas, 2006.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. Tradução: STERZA, L.; COSTA, M. M. E. O Método Comparativo – Raffaele Pettazzoni. Religare: **Revista do Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 245–265, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/32072>. Acesso em: 22 out. 2023.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Marx Weber. 3. ed. São Paulo: USP, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013.

PORTA, Mario Ariel González. **Estudos neokantianos**. São Paulo: Edições, Loyola, 2011.

ROCHA, Max Silva da. **A retórica no discurso religioso**: oradores protestantes e o sermão oral. 1 ed. Campina, SP: Pontes Editores, 2022.

ROHLING, Nívea. A pesquisa qualitativa e Análise Dialógica do Discurso: caminhos possíveis. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 15(2), 2014 p. 44 – 60.

ROSENFELD, Anatol. **Cassirer**. In: CASSIRER, Ernest. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “Experiência do sagrado” e “religião” – hiperonomia hermenêutica e atualização cultural – Análise do prefácio de Orígenes, de Mircea Eliade. **Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões** [online]. Vitória-ES, vol. 1, jan.-jun., 2014, p. 3-22. Disponível em: < <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas> >. Acesso em 21 de outubro de 2021.

SILVA, Alex Sandro da; GIL Filho, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Revista de Estudos da Religião** junho de 2009, p. 73-91. Disponível em: < https://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_silva.pdf >. Acessado em 10 de julho de 2022.

SILVA, E. C. da. **Autoria na pregação religiosa neopentecostal**. 2016. 120 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SILVA, Severino Pedro da. **Homilética**: o pregador e o sermão. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias, 1992.

SILVA, Drance. Elias. Neopentecostalismo, dinheiro, dádiva e representação social do divino. **INTERAÇÕES**, vol.3 – nº 3. p. 169-188, 2008.

SILVA, Dalexon Sérgio da. **A heterogeneidade, as formações discursivas e os efeitos metafóricos no discurso religioso de membros da Assembleia de Deus**. 2012. 167 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2012.

SILVA, Michel Pratini Bernardo da. **Autoria em sermões religiosos à luz da perspectiva dialógica da linguagem**, 2017. 125 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

SILVA, Michel Pratini Bernardo da. **“Todo ponto de vista é a vista de um ponto”**: análise dialógica dos discursos do pastor progressista Henrique Vieira, 2023. 125 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023.

SOARES, Ezequias. **Pentecostalismo Brasileiro**: um guia histórico e teológico para compreender o pentecoste.

SOBRAL, Adail. **Do dialogismo ao gênero**: as bases do pensamento do círculo de Bakhtin. Série Ideias sobre a Linguagem. São Paulo: Mercado das Letras, 2009.

SPYER, Juliano. **O povo de Deus**: quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editora, 2020.

VELÁSQUEZ, Alberto Guerrero. El mestizaje en el tepeyac y la construcción discursiva de una hierofanía en el comienzo del despertar poscolonial. **Espaço e Cultura**, (34), 151–172. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/12512>.

VOLÓCHINOV, Valentin. N. **Estrutura do enunciado**. Tradução de Ana Vaz, para fins didáticos. 1930.

VOLÓCHINOV, Valentin. (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

WEBER, Marx. **Ciência e política**: duas vocações. Prefácio Manoel T. Berlinck; tradução Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 18ª. ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

WEBER, Marx. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Pregação 1

17º Congresso de Mulheres da IEADPE em Cortês | 10.09.2022

Tema: Mulheres forjadas para a guerra

Pregador: Presbítero

Data: 10\09\2022

Acesso em: 20/07/2023.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vEkZsIT8wZs>.

	PREGAÇÃO 1
Linha	Mulheres forjadas para a batalha – 17º Congresso de Mulheres da IEADPE em Cortês, proferida em 10/09/2022.
L1	sem mais delongas eu quero convidar a igreja a abrir a sua Bíblia no livro de juízes capítulo de número quatro... eu rogo oração dos irmãos em nosso benefício eu creio que o senhor tem algo a tratar conosco:: livro de juízes... capítulo de número quatro:: versículo de número um:: ao versículo de número três... depois leremos o versículo de número nove ao qual está o tema desse encontro de mulheres... quem achou diga amém...
L3	
L5	
	Fiéis – amém...
L10	Pregador – diz assim a palavra de Deus... “porém os filhos de Israel tornaram a fazer o que parecia mal aos olhos do senhor depois de falecer Eúde... e vendeu-os o Senhor em mão de Jabim rei de Canaã que reinava em Hazor e Sísara era capitão de seu exército o qual então habitava em Harosete-Hagoim... então os filhos de Israel clamaram ao senhor porquanto Jabim tinha novecentos carros de ferro e por vinte anos oprimia os filhos de Israel violentamente”... versículo nove... “e disse ela... certamente irei contigo porém não será tua a honra pelo caminho que levas pois à mão de uma mulher o Senhor venderá Sísara e Débora se levantou e partiu com Baraque a Quedes”... quem pode dar glória a Deus?...
L20	
L30	
	Fiéis – glória a deus! aleluia! glória a deus! aleluia! glória a deus!
	Pregador – meu amados... o texto da palavra de Deus que foi escolhido para o tema dessa festividade ou desse encontro de mulheres mulheres forjadas para a guerra para a batalha este o tema que foi escolhido e nós tomamos por base este capítulo para falar a cerca dessa tão grande guerra que envolve a nossa alma contra o maligno e contra o inimigo de nossas almas e eu queria que por favor se você pudesse olhar já pra alguém que está do teu lado e dizer a ele... tenha atenção... nós estamos em guerra ((fiéis repetem)) glória a Deus... glória a Deus... texto da palavra de Deus vai falar no capítulo quatro versículo de número um do livro de Juízes que o povo de Israel após a morte de Eúde havia caído em decadência espiritual... mais uma vez o povo de Israel após o terceiro juiz ter se levantado que era Eúde... ele que sucedeu a Sangar e que Sangar sucedeu a Otniel após o seu falecimento o povo de Israel sem direção divina

L40	havia caído mais uma vez no pecado... eles haviam se desviado para a idolatria esquecendo dos estatutos divinos... e agora por causa da sua iniquidade Deus toma uma posição e o texto da palavra de Deus no capítulo quatro versículo de número dois o escritor de juízes diz assim Deus os vendeu para mão de Jabim cananeu somente para recapitular olhe preste bem atenção a Bíblia vai descrever no livro de Josué e quando Deus permite que Israel atravesse o Rio Jordão e adentre as terras de Canaã a promessa de Deus foi clara Deus havia de destituir os cananeus e a terra onde eles habitavam foi dada por posse aos povo de Israel Deus derrubou as muralhas de Jericó Deus fez milagres a começar a secar as águas do Rio Jordão e o povo passar a pés enxutos olha a terra de Canaã foi conquistada na base do milagre e eu queria que vocês repetissem comigo essa noite a minha vidaa...
L50	Fiéis – a minha vida... Pregador – dá pra ser melhor Fiéis – dá pra ser melhor... Pregador – a minha vidaa Fiéis – a minha vida...
L60	Pregador – é fruto de uma milagre... Fiéis – é fruto de um milagre... Pregador – nas mãos de Deus... Fiéis – nas mãos de Deus...
L70	Pregador – glória a Deus... olha a terra de Canaã havia sido fruto de milagres da parte de Deus e agora um cananeu que havia sido destituído pela vontade de Deus para que o povo de Israel tomasse conta da terra porque aquilo que Deus nos promete ele faz e aquilo que ele dá está dado hêê glória a Deus... Aleluia... a posição que estamos agora foi conquistada na cruz do calvário e não tem quem nos arranque na mãos de Jesus... Fiéis – glória a Deus! glória a Deus! glória a Deus!
L80	Pregador – aleluia! Deus havia manobrado efetuado milagres destituiu mas por causa da iniquidade de Israel a gente só vende aquilo que tem... ninguém vende o que não tem por isso que o termo está aí vendeu quer dizer que o senhor entregou na mão de Jabim... o povo de Israel porque eles afastaram o coração de Deus... e quando a gente se afasta de Deus aí aquilo que havia sido vencido volta à tona para nos querer dominar... e foi assim com a vida de Israel... Deus já havia entregado a terra já era posse era vitória do povo de Deus mas por causa da iniquidade aí Deus permite que Jabim Volte a governar... e olha não foi vinte dias não foi vinte horas o texto da Bíblia vai dizer que foram vinte anos... e olha o perfil do adversário eu quero deixar bem

L87	claro aqui está noite NÃO BRINQUE com o teu adversário:: o texto da Bíblia
L88	vai dizer... no versículo de número três... do capítulo quatro diz assim então
L90	os filhos de Israel CLAMARAM ao senhor... porquanto Jabim tinha novecentos carros de ferro e por vinte anooos ele acariciva:: ele o-pri-mia... os filhos de Israel... ela como ele conclui... vio-len-ta-meeen-te:: eu estou pregando aqui esta noite mas por certo têm vidas que estão aqui que estão debaixo de O-pressão... e isto é muito sério... o diabo tem cativado a mente de muitos... o coração de alguns... com opressões malignas... eu estava... em casa hoje pela manhã e recebi uma ligação uma jovem foi pra uma vigília na congregação onde coopero com um pastor e quando chegou dentro do sanitário ela cortou os pulsos e tentou suicídio dentro da igreja:: opressão... violência mas diga comigo esta noite o sangue...
L100	Fiéis – o sangue... Pregador – de Jesus... Fiéis – de Jesus... Pregador – tem poderrrr... Fiéis – tem poder...
L110	Pregador – quem pode levantar a mão e dar um glória para ele? Fiéis – GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS!:: Pregador – hôôô GLÓria a Deus... eu sinto autoridade de Deus esta noite... Fiéis – glória a Deus! glória a Deus! glória a Deus!... Pregador – abre a tua boca para adorar a Jesus porque Jesus vai assoprar o vento do Espírito...
L120	Fiéis – glória a Deus! glória a Deus! glória a Deus!... Pregador – ALELUIA... era este regime do governo de Jabim opressão... diga comigo elee oprimiaaa pelo medo:: Fiéis – ele oprimia pelo medo...
L127	Pregador – eram novecentos carros de ferro... olha sabe o que é isso? JABIM
L130	ABRIU A CAIXA DE FERRAMENTA TODA... MOSTROU ARTILHARIA DE GUERRA... e o recado dele era não tente se levantar contra mim porque vocês não têm força:: construiu-se um caráter débil DENTRO de Israel... olha aí veja a qualidade dos homens que tinha em Israel... capítulo quatro... versículo de número oito... a Bíblia diz assim... então lhe disse Baraque... se fores comigo... irei... porém... se não fores... eu não vô... olha o perfil a qualidade retrato do povo... era Baraque o líder de guerra general covarde... froouxo:: a opressão maligna era tão FORTE que Baraque era in-se-gu-ro:: o
L134	

L138	que nos leva a crer que ele era fruto de uma geração que estava sob o domínio do pecado... e quando o pecado acha lugar no nosso coração o medo dominaa... a ALMA FICA insegura... porque quem está debaixo das asas do altíssimos...
L140	não tem medo de nada...
L142	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS!
L143	
L144	Pregador – ola man doré sará amado ré ... Jesus está aqui nessa noite nesta quadra ... Jesus vai tomar a tua boca não precisa ter medo ... você está debaixo do esconderijo do altíssimo ... aquele que habita no esconderijo do altíssimo à sopra do onipotente DESCANSARÁÁ...
L145	
L150	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L153	Pregador – ALELUIA... UMA GERAÇÃO FROUXA:: NO MEIO DESSA BATALHA DESSA GUERRA... Deus encontra uma MULHER... que tinha nela as características IDEAIS para Deus CONFRONTAR o adversário... e eu quero bradar aqui em Cortês JEOVÁ NÃO PRECISA DE MUITA COISA PARA VENCER O INFERNO NÃO... ELE SÓ PRECISA DA TUA VIDA DERRAMADA NO ALTAR DELE E O RESTO ELE FAAAAAAZ ((fiéis dão glória))... haaa Jesus ama sara macamácia DEUS SÓ PRECISA DA TUA VIDA MULHEEEER PARA ENTRAR LÁ ONDE VOCÊ TRABALHA LÁ NA TUA VIZINHANÇA E DÁ UMA VARRIDA COM A VAÇOURA DO ESPÍRITO SANTO ABRE A TUA BOCA ESTA NOITE PORQUE DEUS VAI TE DAR FERRAMENTAS ESPIRITUAAS PARA VENCEER o malignoooo::
L156	
L160	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!::
L166	
L167	Pregador – ama araga saramathua Deus não precisa de muita coisa:: eres taracamácia alom ereshi arantho toré DEUS PRECISOU DE UM PESCADOR E UM MENINO PARA CALAR O SINÉDRIO... DEUS PODERIA USAR DOUTOR MAS DEUS DISSE EU QUERO PESCADOR PEDRO E EU QUERO MENINO JOÃO BOTOU NO MEIO DOS DOUTORES ABRIU A CORTINA DO CÉU DEU CIÊNCIA E DISSE DÁ AULA... DOS PROFETAS MAIORES AO MENORES FICARAM DE BOCA ABERTA DIZENDO QUAL FOI A FACULDADE QUE ELES ESTUDARAM QUEM POIS OS ENSINOU TAIS COISAS É O ESPÍRITO SANTO DE DEUS É A GRAÇA DO ESPIIIIRITOOO que usa quem ele queeer::
L170	
L170	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!...
	Pregador – hooo glória a Deus... levanta a tua mão e começa a adorar a Jesus... quem veio adorar a Jesus nesta noite? levanta a tua mão e abre a tua boca porque o Espírito Ele vai te encher de graça de glória da parte Dele Ele te trouxe aqui mulheeer para te encher da presença DELEEE para vencer a

L180	GUERRA que está travadaaaa:: HÔ GLORIA A DEUS... aleluia... o que Deus achou em Débora?... a palavra Débora no hebraico significa abelha ... aquela que bebe o mel:: he he... isso fala do caráter de Débora... ela era uma mulher que desfrutava sempre do melhor... de Deus... hô glória a Deus (em tom de choro):: a palavra de Deus no capítulo quatro versículo de número quatro abra a tua bíblia aí por favor... pouco se fala sobre a origem dessa mulher mas o que tem está no versículo quatro:: a primeira coisa que a Bíblia me apresenta é que ela era uma mu-lherrr:: e por que o senhor está dizendo isso? Porque eu estou falando de uma sociedade patriarcal... em que a mulher não tinha vez... mas quando Jesus quer ele muda e o que tá em baixo vai pra cima e o que tá em cima vai pra baixo::
L190	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!
L191	GLÓRIA A DEUS!
L192	Pregador – Deus disse assim eu vou mostrar a esses frouxos... porque quando
L193	Deus olhava lá de cima via um camboio de frouxo aí Deus disse eu vou
L194	mostrar que eu ainda sou Deus e pra envergonhar eu vou chamar uma
L195	mulherrrr... se na mente deles mulher não é nada na minha mente é muita coisa é igual a ele... hoo glória a Deus... o pastor tem nos ensinado que a mulher tem o seu lugar e no seu lugar ela é insubstituível... cada um tem a sua função mas para Deus todos têm utilidade na sua obra quem pode dá glória a Jesus?...
L200	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!...
L213	Pregador – hoo glória a Deus... era este o caráter de Débora ela era uma mulher
L205	Deus a chama e a coloca por líder e a primeira coisa além ser mulher no
L206	segundo ponto no versículo quatro vai dizer que ela era UMA profetiza:: e o
L207	ministério profético na época de Débora é diferente do nosso... nós gozamos do dom espiritual de profecia mas na época era um ministério... para ser profetiza ou profeta era necessário ter abdicação da sua vida e bens... uma vida devocionada... e outra coisa a mensagem profética era uma mensagem de com-
L210	fron-to... quando nós lemos a Bíblia em João capítulo quatro nós vamos encontrar Jesus encontrar uma mulher na beira do poço de Jacó a primeira coisa quando Jesus olhou para ela e disse vai buscar o teu marido ela disse eu não tenho Jesus disse dissesstes bem tivesse cinco e o que tu tens não é... vê o que ela diz... é vejo que tu és profeta:: agora o texto da bíblia quando diz que ela era profetiza... nos permite conjecturar que Débora era um voz de oposição aqueles que estavam orgulhados no pecado... eu quero te dizer uma coisa mulher uma mulher que é santa ilibada vive uma vida consagrada no altar ela é incômodo... lá vem a senhora... olha pergunta nada a minha mãe não porque sempre que a gente pergunta a ela ela é do contra:: olha lá vem ela parou o assunto... essa aí olha é muito saaanta han han han han han... Deboraaa era uma mulher de confroonto... e Deus está precisando de mulheres de confronto... é muita toalha quente irmão... é muito passamento de pano:: Deus quer usar a tua BOOOCA:: eu sou de uma época que as irmãs do Círculo de Oração... quando uma menina ia crescendo chegava na adolescência e botava uma roupa meio sensual as irmãs inconstavam e diziam minha filha se caminhar assim vai dar errado... o modelo é esse aqui... mas hoje é a bichinha
L228	
L230	

L240	o bichinho e quando tem o sangue é que arrebenta... mas Débora não ela entregava o que Deus botava na boca... olha se tu vai gostar eu não sei se vai ser doce pouco me interessa agora o que Deus mandar falarrrr e vou falarrrr... Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! Pregador – ALELUIAAAA... DEUS ESTÁ LEVANTANDO UM GERAÇÃO DE MULHERES SEM MEDO DE ABRIR A BOCAAAAA E DIZER QUE JUSUS É SANTOOOO O CEEEEEU É REAAAAAL... Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L250	Pregador – HOOOO EMARAMANA CABAÇA:: estamos em guerra... em
L252	guerra não se brica... ALELUUUIA ela era uma profetiza... a terceira coisa a
L255	bíblia vai dizer que ela era uma juíza... capítulo quatro versículo de número
L256	cinco diz que ela habitava debaixo das palmeiras entre Ramaaaaa e Betel... nas
	montanhas de Efraim... e os fiiilhos de Israel subiam a ela a juiiizo... diga
	comigo esta noite ela era uma juíza...
	Fiéis – esta noite ela era uma juíza...
L260	Pregador – olha dois detalhes irmão tenham paciência eu gosto de falar com a
	Bíblia... a Bíblia vai dizer que ela habitava debaixo das palmeiras entre Ramá
	e Betel a palavra Betel significa casa de... Deus oonde Deus habita... quando
	o texto vai falaar que ela julgava Israel debaixo das palmeiras entre Betel e
	Ramá as palmeiras o seu maior benefício é a sombra... palmeira fala de raízes
L265	profundas... fala de sombra alongada... fala de resistência:: e quando o texto
L267	diz que ela estava debaixo da sombra... na casa de Deus para julgar... é porque
	Débora não era uma mulher que guiava a sua vida pela sua mente... mas pelo
	contrário... ela era uma mulher que estava debaixo da direção de Deus... tu
L270	sabe o que é habitar na sombra? Aleluuuuia... o povo de Israel ia a Débora não
L271	era por nada... é porque sabia que ela estava num lugar privilegiado... debaixo
L272	da sombra de Deus (em tom de choro):: olha vamos a ela porque ela tem
L273	resposta... como assim? Deus fala com ela:: agente pode num gostar ela dá
L274	umas mensagens meio salgada agora a gente tem que convir... que Deus tá
L275	com... ela narga menorgui mi comodora... QUANDO O NÓ APERTAVA aí
L276	o povo sabia para onde correr... alai cochi ai cá lar amena shui minai... parece
L277	que eu vejo... lá vem um viajante cheio de problemas mas quando ele avistava
L278	Débora ele dizia agora vem soombra sombra das palmeiras aí Débora dizia
L279	entra meu filho que vem um recado do céu para eu entregar para tua vida...
L280	qual é a tua causa? RECEBEEE O JUÍZO DA PARRRTE DE DEEEEEUS::
L281	ALELUIA A TUA VIDA ESTÁ NA PALMA DA MÃO DE DEUS DEUS
L282	QUER FAZER DA TUA VIDA SOMBRA PARA O VIAJANTE DEUS
L283	QUER TE DAR CIÊNCIA CELESTIAL PARA JUGAR A CAUSA DEUS
L284	QUER ALGUÉM BATENDO NA PORTA DA TUA CASA E DIZENDO
L285	IRMÃ MARIA IRMÃ JUSEFA E TU ABRIR A PORTA E DIZER ENTRA
L286	PORQUE AQUI TEM SOMBRA A SOMBRA DE JEOVÁ COBRE A MINHA VIDAAAA...

L287	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L290	Pregador – nana nana massuria mcamácia... você pode abrir a boca pra dá glória pra Jesus...
L292	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L298	Pregador – ALELUIA... havia soombra (em tom de choro) há quantos o Espírito está falando conosco? Há quantos feridos nessa guerra que estão cambaleando pra lá e pra cá sem ter sombra nem refúgio? Mas Jesus está contando contigo mulher... é por isso que ele aperta o teu parafuso parece que
L299	a coisa pra ti é mais difícil é porque a chamada na tua vida é diferente é pra
L300	fazer soombraaaa é para trazer juiizoooo DEUS TEM ESCOLHIDO A TUA
L301	BOCA PARA INSTRUMENTO DA SUA OBRA RECEBAAA DA PARTE
L302	DO ESPÍRITO SANTO RENOVO NA TUA ALMA RECEBAAA
L303	AGORAAA DE DEEEEEUS :: urabacama toressa será manaiô...
L304	
L305	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L306	
L310	Pregador – ALELEUIA ALELUIA... Deus está contando contigo... ((trecho inaudível))... o que eu tenho? Eu não tenho nada em casa minha casa é muito
L311	simples... mas Jeová está bradando lá tem a minha sombra eu visito o teu
L312	quarto a tua sala a tua cozinha eu habito nas paredes da tua casa eu cubro o teu
L313	telhado com a minha glória aonde tu vai a minha mão vai sobre ti (pregador
L314	estende a mão direita) tu habita debaixo da minha sobra TU ESTÁS
L315	DEBAIXO DA MINHA VONTAAADE... HOOOO JESUS ESTÁ AQUI
L316	ESTA NOITEEE E ELE ESTÁ SACUDINDO ESTA QUADRA ABRE
L317	ATUA BOCA SERVA DE DEUS PORQUE DEUS VAI COMEÇAR A TE
L318	ENXER A SOOMBRA DELE ESTAAÁ SOBRE NÓSSS... imicama seli nere
L319	nem tiorré ramachi dionemás [incompreensível] abre tua boca porque Deus
L320	vai te dar ferramenta Deus está extraindo amargura do teu coração você
L321	chegou aqui amargurada mas Jeová está dizendo é as tuas mãos é as tuas mãos
L322	que eu quero a tua boca a tua vida você é minha é minha é SOOOOMBRA...
L323	
L324	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ((um som suave de teclado toca ao fundo))
L329	Pregador – haaa Jesus huum ANAI KERI KIMI KOMONO KAMÁCIA... A GLÓRIA DE DEUS ESTÁ INVADINDO ESTE AMBIENTE ABRE A
L330	TUA BOCA MULHER PORQUE DEUS VAI COMEÇAR A EXPULSAR
L331	INFERMIDADE SE A TUA FÊ ALCANÇAR ABRE A TUA BOCA PARA
L332	ADORAR A JESUS ELE ESTÁ AQUI PARA VISITAR O TEU SANGUE
L333	O TEU PÂNCREA ENTRAR NOS TEU OSSOS NERVOS E TENDÕES
L334	RECEBA VIRTUDE RECEBA GRAÇA DE DEUS PARA ANDAR
L335	DENTRO DOS ENGENHOS PARA FAZER VISITA PELO CÍRCULO DE
L336	

L337	ORAÇÃO DEUS ESTÁ TE TOMANDO PELA MÃO E DIZENDO EU TE
L338	FORTALEÇO TU ESTÁS DEBAIXO DAS MINHAS SOMBRAS::
L340	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L342	Pregador – haaa Jesus CANTE REMÁCIA ELENKIORÉ MIA SÓ I
L344	MICONTIORÉ (fiéis dão glórias e aleluias e um som suave de teclado toca ao
L345	fundo) [imcompreensível]:: GLÓOOOOORIAAA... o Espírito Santo está
L350	presente e se movendo nessa casa:: :: ALELUUUIAAA:: OLA BEM:: em
	quarto lugar ela era esposa:: de um homem chamado... Lapidot:: abre a tua
	Bíblia capítulo quatro do livro de Juízes ((um som suave de teclado toca ao
	fundo)) glória a Deus:: versículo quatro e cinco em diante... e Deboraaaaa...
	mulher profetiza... mulher de Lapidot julgava a Israel naquele tempo e
	habitava debaixo das palmeiras de Débora entre Ramá e Betel nas montanhas
	de Efraim... e os filhos de Israel subiam a ela a juízo... a palavra Lapidot... na
	raiz do hebraico significa tocha... diga comigo tochaaa...
	Fiéis – tocha...
L360	Pregador – essa mesma palavra segundo a cultura hebraica se dava a função
	daquele que ascendia a tocha... alguns historiadores dizem que este nome do
	seu marido poderia ser por certo ligado a sua função... acendedor de tochas...
	outros chegam a cogitar que o nome Lapidot porque o texto está dizendo assim
	e ela era mulher de lapidot... alguns dizem que este nome está intrínseco ao
	caráter do seu ministério profético... assim pensando... Débora era nada menos
	nada mais do que uma acendedora de tochas:: he he he:: pra apagar tem muita
L363	gente:: mas pra acender... tá faltando:: pra apagar tem um ônibus...pra acender
L364	vem de moto:: mas quem se encontrava com Débora... saia com a tocha acesa
L365	((inaudível)):: hum... mulher... receba esta palavra eu te chamei para serem
L366	minhas tochas elemené colosso eleminâ comanã candorim hê rá rá rá rá rá
L367	[imcompreensível] Jesus está aqui esta noite...
L370	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L372	Pregador – aremi comunu comanaca:: hoo Jesuuus huuuum... eramiô comuius
L373	rá rá rá ALELUUIA O ESPÍRITO SANTO ESTÁ NESTA CASA...
L374	OLHAA... eu vou contar uma experiência aqui... o pastor me permita... lerê
L375	maná naga súthia... eu me lembro como hoje eu de quatorze para quinze anos
	de idade... eu botei na minha cabeça que o meu lugar era fora da igreja... minha
	mãe sempre crente meu pai um obreiro... meu pai na época era presbítero hoje
	ministro... um dia sentado na mesa com ele comendo... eu dizia assim... pai...
L380	eu não quero essa vida do senhor pra mim:: minha mãe ficou angustiada...
	porque viu as lágrimas do meu pai cair pelos olhos... ela me pegou na cozinha
	e disse como é que tu diz uma coisa dessas... não pode... havia uma batalha...
L382	mas eu virei pra ela... ela disse olhe a gente vai para o Círculo de oração... eu
L383	disse eu não vou é muito quente... quando a gente não quer nada irmão a gente
L384	encontra desculpa para tudo... tocha apagada é só a graça... eu disse eu quero
L385	esse negócio de Círculo de Oração... ela disse você vai nem que seja debaixo

L386	de pau... você vai me apanhando daqui pra lá... olhei pra ela e disse assim...
L387	eu vooou... hoje a senhora tem força pra mim mas eu vou crescer e eu quero
L388	vê aonde está a sua força... ela guardou a palavra e ficou orando... eu fiz
L389	quinze... dezesseis... não queria ser membro da igreja... de repente apareceu
L390	uma dorzinha no corpo... e ela disse vamos pro médico... eu disse vamos... lá
L391	vem eu na parada de ônibus... em acampamento... aleluia... pegado na mão da
L392	minha mãe... irmã Maria... com uma bengala na mão... quase oitenta anos de
L393	idade... e ela vinha com muita dificuldade para ir para o Círculo de Oração...
L394	e a tocha apagada do lado de cá... de repente ela parou na avenida... olhou prá
L395	lá sorriu baixou a cabeça ((faz gesto de negação com a cabeça))... e eu só via
L396	ela minear a cabeça assim ((faz gesto de negação com a cabeça)) e depois ela
L397	olhou de novo disse é você mermo... ela atravessou a avenida numa
L398	velocidaaaaDE:: eu tenho um metro e noventa de dois se ela tiver muito é um
L399	metro e sessenta... mas ela botou o dedo em minha cara e disse VOCÊÊ FOI
L400	ATÉ HOJE... eu ouvi quando a tua mãe chorou no altar e tu perguntaste aonde
L401	estava a tua força... eu vim pra te dizer que a força dela sou EU ((em tom
L402	autoritário e sussurrando))::
L403	
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
	Pregador – tu não vais sair da minha casa nem vais fazer o que tu queres....
L408	aleluia (em tom de choro)... estou eu colocando no teu coração algo diferente...
L409	que vai queimaaaaar até consumir a tua alma... alarga assega essalgui ...
L410	inigimi comulu camácia ALELUUUIA QUANDO DEUS ACENDE UMA
L415	TOOOCHA ESTÁ ACESAAA RECEBAAAAA ÓLEO DE DEEEEEEUS...
L416	
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
	Pregador – a lá lá lá churimi camá aleluuuia MULHEER DEUS TEM TE
L421	DADO ÓLEO VIRTUDE DO ESPÍRITO SANTO PARA ONDE TU
L422	PASSAR AS MARCAS DO ESPÍRITO VÃO SER GRAVADAS ALGUÉM
L423	PODE ESTÁ CAMBALEADO CHEIO DE DÚVIDAS DO FUTURO MAS
L424	QUANDO ENCONTRAR O TEU CAMINHO DEUS VAI ABRIR A
L425	TAMPA DO TEU VASO E VAI ENCHER A TOCHA APAGADA DE
L426	AZEITE E VAI QUEIMAR COM FOGO DO ESPÍRITOOOO... haaa xere
L427	bandaná seliguinã ... receba virtude receba graça abra tua boca para receber
L428	graça graça óleo do Espírito Santo Deus está ungindo os teus lábios receba um
L429	toque nos teu lábios agora urithimicama cama thuré camá camá suriminá
L430	receba toque nas tuas mãos mulher (de mãos estendida) para repreender
L431	enfermidade que está alojada no coro de alguém tu és instrumento tu és
L432	acendedora de tocha etergui a me cocheré quimi camácia alimini comunu
L433	camácia tu diz eu não tenho forma mas Deus está dizendo que os teus braços
L434	VÃO LEVANTAAAAAAR quem está CAÍÍDO:: ((inaudível)) estou
L435	sentindo uma glória tão grande... elargue me cotcho ré intcho rera mantcho ...
L436	você pode achar que tem nada tem pouco mas tu és acendedora urimi camacho
L437	sagre mi có tu és instrumento da parte de Deeeus:: humhumhum... chi
L438	EIMÍTRIA AAASSÉ EMÍTRIA SOMBRA JESUS ME SEGUUURI
L439	URIIIIIBI CONCÓRSIA EU QUERO SER INSTRUMENTO DA

L440	PALAVRA DE DEUS PRA BRADAR AOS QUATRO CANTOS DESSA
L441	QUADRA DEUS ESTÁ REPREENDENDO ESPÍRITO MALÍGNO QUE
L442	ESTÁ TANTANDO OPRIMIR A ALMA DE ALGUÉM DEUS ESTÁ
L443	DIZENDO APARTA-TE DELA PORQUE ELA É UMA ACENEDORA
L444	DE TOOOCHA EU CONTO COM A BOCA DEELAAAA...
L445	
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L450	Pregador – AABRE A TUA BOCA PORQUE JEOVÁ VAI ABRIR A
L451	FONTE QUE STÁ NO TEU CORAÇÃO E VAI COMEÇAR A JORRAR
L452	PELA TUA BOCA... ABRE A TUA BOCA MULHER PORQUE DEUS
L453	ESTÁ TIRANDO O SENTIMENTO DE MEDO... A OPRESSÃO DO
L454	MALÍGNO ESTÁ INDO EMBORA PARA DÁ LUGAR A GRAAÇA A
L455	GLÓRIA A UNÇÃÃÃO DO ESPÍRITOO::
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!::
L460	Pregador – eechai equebé triocé... levanta a tua mão e começa a adorar a Jesus
L461	aí filho... LUITRI REVÁ GANÁ SHAI EITIOCE ELÉ MINCLIÁ
L462	EITCHIOCE MANÓ TCHIÓ RÉ COCHELIN ORRÁ::
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!::
L467	Pregador – EIQUIÓ CHEMANTO EIQUIÓÓ... DEPOIS DESSE
	ENCONTRO Jeová vai permitir muita gente bater no teu caminho... na tua
L470	porta... oprimidos pelo malignooo... é a tua boca:: humhumhumhum... DEUS NÃO CONTA COM FROUXO:: PARA QUE FROUXO? (som suave de teclado ao fundo):: mas Débora é valente...
	Fiéis – glória a deus! aleluia! glória a deus! aleluia! glória a deus!...
L475	Pregador – há se tu não for eu não vou:: é novecentos carros hã... Débora disse
	é o quê? Tu tás de brincadeira EU VOU... agora tem uma coisa a honra não
L477	vai ser tua não... vai ser minha alaaautcha ... onde é que tá o calor da guerra é
L478	lá que eu vou tá... mutcha ress saraai é a minha boca que Deus vai usar eu tô
L479	nem aíí... erebi caminé ebicaminá não é alguém que se esconde do calor da
L480	guerra mas é alguém que se abraça e diz Deeeeeus meu pastor eu estou aqui
	para segurar na sua mão e abrir a boca e ser instrumentooo... é tudo caindo ao
	redor mas eu estou aqui para confrontar o diabo e o infernoo a minha vida
	pertence a Deeeus a minha a minha casa pertence a Deeus a minha boca é de
	Deus as minha mãos É DE DEEEEEEEUS::
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L489	Pregador – EFAAA ((gemidos)):: fiquem de pé por favor com a permissão do pastor... olhem irmãos estou sentindo algo tão gostoso do céu... estou com uma vontade tão grande de dar glórias a Jesus... haaa Jesus... perde a timidez Jesus

L490 L491 L492	está aqui nesse ambiente abre a tua garganta deixa Jesus começar a ungir agora... a queimar a tua boca:: ((o som suave do teclado continua ressoando como pano de fundo))... Pregador – diga comigo esta noite... o combustível da tocha... Fiéis – o combustível da tocha... Pregador – é o azeite...
L500	Fiéis – é o azeite... Pregador – o fogo quem acende é Ele mas o azeite Ele num dá... uma boca cheia de azeite faz muita diferença... quem nunca aqui encontrou uma boca cheia de azeite? E hoje diz assim eu só estou aqui porque um dia Deus atravessou o meu caminho e usou alguém que me deu uma palavra... elguiaché eu estou sentindo algo tão sublime aqui... Jesus está comovendo o meu coração... não sei se você está sentindo aí... tem algo diferente de Deus nessa quadra ((inaudível))... a tua boca tem azeite.... eu fui informado que tem muitas pessoas não evangélicas aqui... eu estou concluindo... vem pra Jesus... vem pra Jesus... vai encostar uma boca ungida aí do teu lado e vai fazer um convite vem vem vem vem... onde está a primeira vida aí pra Jesus?... encosta aí irmão do lado de alguém... deixa o azeite transbordar... quem está sentindo a glória de Jesus? Você pode levantar a mão e dar um glória bem alto para Jesus?...
L506 L507 L508 L509 L510	
L513 L514 L515	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!
L517 L518	GLÓRIA A DEUS! Pregador – ((gemidos)) venha pra Jesus venha venha venha... Jesus está te chamando... ((inaudível)) tem alguém pra Jesus venha venha venha venha
L520 L521 L522 L523 L524	jesus está aqui nesta noite... quando o Espírito fala não endureça o teu coração... não fique tímido com essa quadra mas venha... aleluia aleluia Deus tem coisa extraordinária para fazer... quem crer que Jesus quer curar esta noite?...
	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!...
L530	Pregador – você crer que Jesus quer curar? ((gemidos))... quem crer que Jesus quer batizar com o Espírito Santo?:
L536	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!:: ((com as mãos levantadas para o alto)) Pregador – é possível que tenha irmãs na comissão que não seja batizada... humhum Jesus... estou sentindo a glória dele aqui... olha eu vou orar... (inicia a oração e encerra a pregação).

APÊNDICE B – Pregação 2

18º Congresso de adolescentes da IEADPE

Tema: José um adolescente de coração perseverante / Gênesis 43:11

Pregador: Evangelista

Data: 25/01/18

Acesso em 13\08\2020

Link: <https://www.youtube.com/watch?v=oGtuBeQ-jzU>

	PREGAÇÃO 2
Linha	José um adolescente de coração perseverante / 18º Congresso de adolescentes da IEADPE, Templo Central das Assembleias de Deus em Recife, proferida em 25/01/2018.
L1	Queridos irmãos... eu saúdo a todos com a paz do Senhor... Estamos felizes nesta noite de estarna presença do Senhor... para adorar, para engrandecer o seu nome e nós queremos agradecer pela grande oportunidade que estamos tendo de fazer isso assim em espírito e em verdade... queremos além de agradecer a Deus agradecer ao nosso pastor pela honra da escala ele que tem nos confiado e assim nós esperamos cada vez mais honrar a confiança donosso pastor... agradecendo ao pastor Ailton Júnior.. vice-presidente certamente os nossos irmãos aqui do púlpito estarão intercedendo para que Deus abra a porta da palavra... queridos irmãos... nesta noite... eu gostaria que todos abrissem a sua bíblia no livro de Gênesiscapítulo 43... por favor:: gênesis capítulo 43... quero ler apenas um versículo... para a nossa meditação... ((inaudível)) escutando pela TV pela transmissão que possa neste momento reservar estes minutos para reverenciar a palavra e abrir o seu coração para o que Deus tem a falar nesta noite só quem achou diga amém...
L3	
L5	
L8	
L9	
L10	
L12	
L13	
L14	
	Fiéis – amém!
L20	Pregador – você achou o capítulo 43 o versículo é o versículo 11... diz assim... “respondeu-lhe Israel seu pai se é tal fazei pois isso... tomai do mais precioso desta terra em vossos sacos e levai de presente a esse homem um pouco de bálsamo... um pouco de mel... aromatas e mirra... nozes de pistácia e amêndoas”... quem diz amém?...
	Fiéis – amém...
	Pregador – amém... só este versículo queridos... nós fomos convidados a falar nesta noite no subtema José um adolescente de coração perseverante... vamos vamos repetir isso para a gente memorizar... diga assim comigo... José... José...
L30	Fiéis – José...
	Pregador – um adolescente de coração perseverante...
	Fiéis – um adolescente de coração perseverante...

L40	Pregador – amém... todos nós sabemos a história linda que é a história de José... este servo de Deus que durante a sua juventude serviu ao Senhor... ele é evidenciado na Bíblia a partir dos 17 anos de idade portanto ainda um adolescente... mas a história de José... que já foi tema de vários filmes e interpretações ela tem uma segunda parte a qual também é extraordinária... é linda é escritura de Deus... onde após a sua elevação a governador... encontro que ele tem com o seu pai, com os seus irmãos que o venderam é algo extraordinário e é sobre esta segunda parte da sua vida que nós queremos tratar aqui... queridos irmãos... a Bíblia fala que ele aos 17 anos foi vendido por seus irmãos... isso está no capítulo 37 a partir do versículo 2... Nós vamos perceber que José foi alvo de inveja e isso lhe custou 13 longos anos como escravo dentro da terra do Egito... escravidão, tanto dividido na casa de Potifar como também no próprio calabouço quando foi condenado por abuso sexual haaa
L50	contra o pudor da esposa de Potifar... a Bíblia diz que ele foi tirado dali porque souberam que ele interpretava sonhos... somente para lembrar o sonho que Faraó havia tido eram dois sonhos com um só significado... ele sonhou com espigas gordas sendo devoradas por espigas magras... sonhou com sete vacas gordas sendo devorado por sete vacas magras... isso lhe perturbou muito ele chama os seus sábios os entendidos mas estes tais não conseguiram interpretar aquilo... é chamado então por intermédio do copeiro que sabia que José era um intérprete de sonhos e ele é chamado à presença de Vossa Majestade Potifar ou melhor Faraó... e diz a palavra de Deus que o barbeiam trocam suas vestes e ele então interpreta aquele sonho... além da interpretação ele... acrescenta
L60	uma ideia a Faraó... ele diz escolhe um homem que dentre os teus seja um homem capaz de em cada cidade levantar celeiros e que pelo menos dois quintos de toda a safra pois os sete anos das vacas gordas eram sete anos de prosperidade e as espigas gordas também tinham o mesmo significado para que quando chegasse a fase das espigas magras e das vacas magras estes celeiros com grãos colhidos durante as safras da prosperidade pudessem sustentar tanto o Egito como as nações que de forma desavisada iriam passar
L70	sete anos de privação... e a palavra de Deus diz amados Irmãos que Faraó atentou para a ideia ele se encantou com a interpretação que José deu e diz não teria no meu reino um homem o qual o Espírito de Deus estivesse sobre ele como está na tua vida... José está com 30 anos de idade a palavra de Deus que ele ali é exaltado na presença de todos Faraó coloca em sua mão o seu próprio anel e declara que ele agora é governador do Egito... ou seja antes ele era um prisioneiro sem perspectiva de ser nem livre e ele agora está passeando nas cidades do Egito no lado do carro de Faraó e sendo declarado pelos arautos que está passando o governador do Egito...
	Fiéis – Glória a Deus! Glória a Deus! Glória a Deus!
L80	Pregador – que coisa extraordinária irmãos:: a palavra de Deus fala que Faraó deu a ele um novo Nome... certamente Faraó não queria que ele fosse visto como um hebreu e ele é dado o nome de Zafenate-Paneah... queee segundo os intérpretes significa aquele que é o provedor do nutriente da vida... é também dado a ele uma egípcia para que ele se casasse ele se casa com uma jovem por nome Asenate, que ela é filha de um sacerdote egípcio... e diz a palavra de Deus que José com 30 anos ele então... ele constrói uma família... Aquela

L90	família apenas deles dois marido e mulher agora tem um fruto... a esposa de José está grávida Asenate engravida e como se não havia naquela época métodos para se saberse era homem ou mulher, esperava-se a hora do parto para se colocar o nome da criança... quando a criança nasce as parteiras dizem a Asenate é... é um menino... e ela então dá a José a oportunidade de batizar o seu filho com um nome e José diz o seu nome será Manassés... mas Manassés não é um nome egípcio Manassés é um nome hebraico que significa esquecimento e na interpretação José está dizendo eu quero este nome porque Deus me fez esquecer os sofrimentos da casa de meu pai... Oh glória a Deus... me permita pastor:: a palavra de Deus vai mostrar amados que... posteriormente Asenate engravida novamente da mesma forma que foi o primeiro filho nasce um varão as parteiras declaram que é um menino e ela então oferece claro a oportunidade ao seu esposo e ele diz assim o nome deste será Efraim também hebraico... e significa que Deus me fez prosperar na terra da minha aflição esta era a interpretação aleluia... dois filhos dois nome hebraico aleluia com seus justos significados Deus me fez esquecer dos sofrimentos na casa de meu pai e Deus me fez prosperar na terra da minha aflição quem dá glória a Deus por isso irmãos?:: Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L100	
L110	Pregador – Aleluia! Glória a Deus!... palavra de Deus mostra amados irmãos que os sete anos da prosperidade está chegando ao seu final... e certamente osss agricultores chegam a Faraó e dizem olha Faraó é... este primeiro ano segundo a profecia de José Segundo a profecia de Zafenate-Paneá... este é o primeiro ano de seca e realmente não choveeu a estiagem se prolongooooo o rio Nilo recuoooo eee nós começamos a nos preocupar... mas não havia necessidade para preocupações porque diz a palavra que durante os sete anos em todas as cidades José construiu grandes armazéns e ele prestava conta destes grãos até que ele perdeu a contabilidade porque eram a safra após outra e cada uma maior do que a outra... e diz a palavra de Deus que estes armazéns eles ficaram superlotados havia provisão suficiente.. e a partir do dos anos seguintes já começariam então as nações vizinhas a clamar por alimento... Diz a palavra que o faraó ordenou que José abrisse os celeiros e alimentasse primeiramente o povo do Egito mas logo viriam a fazer negociações com os diplomatas de outros países e isso acontece... a palavra de Deus diz que no primeiro é feito negociações mas no segundo ano já da seca acontece algo muito especial para José... ele quando está sentado talvez num trono elevado para pelo seu olhar ver as fileiras os seus contadores, os seus negociadores representando a sua autoridade ele olha e percebe que ali tem dez pessoas que se destacam... ele se aproxima destes e pergunta vocês... são de onde? Através dos intérpretes eles dizem... nós viemos de Hebron e nós somos filho de um mesmo homem eeee somos todos irmãos... José reconhece eles mas a Bíblia diz que eles não reconhecem José afinal de contas na última vez que eles viram José sendo vendido José estava com 17 anos... e agora José está com 39... 30 ele foi governador... 7 anos se passaram 2 anos de sequeidão... então 39 anos José está agora são 22 anos que eles não se viam... José estava muito diferente, claro, de 17 para 39 anos as mudanças são bem radicais... mas além de tudo isso... a forma de se vestir de um egípcio era muito diferente de um hebreu... eles tiravam todo o pelo do rosto da cabeça as sobrancelhas não deixavam
L120	
L130	

L140	crescer barba eles deixavam uma barba postiça colada no queixo eles se maquiavam puxavam os olhos através de pintura e aquilo tudo dificultou o reconhecimento de José mas José os reconheceu... e diz a palavra de Deus que José age asperamente com eles e diz vocês são espíões onde estão os outros dois irmãos de vocês vocês dizem que são doze e eles dizem assim olha um está com o nosso Pai e o outro já não existe... o outro não existe mais... tis tis e diz a palavra que José então ele reage de uma forma muito brusca eles interpretam desta maneira ele age com de forma muito áspera e diz que eles são espíões... mas os dez irmãos prostrados aos pés... de José dizem não meu senhor nós não somos espíões somos o que estamos te dizendo Somos filhos de um pai estamos como as outras vilas os outros povos as outras colônias viemos comprar o trigo da tua terra ((a fala dos irmãos é transmitida em tom de súplica))... não vocês são espíões e vocês vieram ver a fraqueza do Egito e vocês devem ser presos imediatamente... ele age irmãos e você percebe
L150	que José age de uma forma realmente muito áspera.... ele inclusive age com ira... e se você for estudar através de uma interpretação psicológica você vai perceber que José está querendo vingar-se naquela hora... na área da psicologia eles chamam isso de um ato muito estranho eles dizem que é como se fosse o gatilho das emoções que são disparados... e o que vem a ser o gatilho das emoções? por exemplo vou dar aqui uma rápida um rápido exemplo... uma jovem ou um rapaz... ele sofre um abuso na sua fase de infância... e esse trauma que ele leva consigo ele vai a fase da juventude e ele fica a ser adulto mas aquele trauma nunca o abandonou e ele nunca foi curado daquilo seu coração ainda está ferido... se aquele... gesto que ele sofreu... o acusado é preso e passa vinte ou trinta anos preso e depois eles se encontram... aquele jovem reconhecendo aquele rapaz ou até mesmo vendo a sua foto... ele sofre o que
L160	chamam de disparar do gatilho das emoções... os psicólogos dizem que tem casos até que pessoas chegam a morrer... de tão forte que o impacto é por quê? Porque vem toda a lembrança daquilo que ele sofreu lá atrás... está tudo guardado dentro do seu psiquê e num determinado ponto em que ele relembra vendo aquilo ali ele faz com que tudo volte à tona e aquele choque é muito forte para o seu momento emocional... pessoas que muitas vezes sofreram um trauma no seu casamento e uma música marca aquilo... e quando ele escuta aquela música ele chora... por quê? porque é uma música que lembra bons momentos mas dispara o gatilho das emoções nele... as vezes não é uma música é um ambiente... ele evita passar por determinados lugares por que? ele diz quando eu passo por aqui eu me lembro de alguma coisa ruim que eu sofri... então ele evita ele evita sofrer o disparate do gatilho das emoções... segundo estudiosos José passou por isso exatamente nesse ponto... quando ele viu os seus irmãos ele relembra... e todo o trauma sofrido na sua adolescência... ele lembra... ele sendo jogado dentro daquela coova vazia sem água seca... ele lembra o seu clamor os seus gritos de desespero... me tirem daqui meus irmãos me tirem daqui e não era ouvido ele lembra ele sendo trocado por vinte moedas... e sendo levado para uma terra estranha a qual ele
L170	nunca foi antes ele lembra dos chicotes nas costas ele lembra do mercado dos escravos ele ali semi-nu sendo humilhado e os compradores vindo olhando ele de frente e de trás os dentes tudo aquilo era muito humilhante ele lembra tudo isso o frio a nudez o desprezo o isolamento na casa de Potifar ele lembra de uma fase boa que sofreu mas que depois foi injustiçado jogado num cárcere ele traz tudo aquilo de volta e o que é que ele faz com os irmãos? ele tem ódio
L180	

L190	dos irmãos... ele quer se vingar dos irmãos e ele diz vocês são espiões... e os espiões aqui no Egito serão tratados com severidade... todos sejam jogados dentro do cárcere... ele quer que os irmãos passem o mínimo que ele passou:: a Bíblia fala amados irmãos... que após três dias... ele tem um/ um gesto de arrependimento... ele vai na prisão... ele vai na cela... e diz assim se o vosso pai está vivo, ele está esperando os cereais que vocês vieram buscar... então como eu temo a Deus isso está no capítulo quarenta e dois versículo dezoito COMO EU TEMO ADEEUS eu vou permitir que vocês voltem e que vocês levem os nutrientes necessários porém um de vossos irmãos vai ficar aqui era Simeão Simeão deveria ficar preso... vocês vão e após terminar esta leva de nutrientes vocês voltem porque ainda estamos no segundo ano vai vir ainda cinco anos de seca vocês voltem para me comprar os alimentos necessários mas me voltem com o irmão mais novo que vocês disseram que está com o vosso pai.... eles assustados são soltos e diz a palavra que voltam... imaginem
L200	o desespero do velho Jacob lá na vila irmãos... sem ver os seus filhos e agora quando vê foram dez agora voltam nove apenas... e ele contem onde está Simeão onde está Simeão? porque o atraso de três dias? e eles vão contar o que aconteceu com Simeão Simeão está preso pai... preso? como assim? e ao contar a história eles dizem o governador do Egito nos tratou de uma forma muito severa... ele foi muito forte nas suas ações conosco ele nos acusou de sermos espiões pai... nos prendeu por três dias eee/ nos soltou com piedade achando que é/ os nutrientes seriam necessários para as famílias mas ele prendeu o Simeão e disse que ao voltarmos para comprar temos que levar o BENJAMIN... o Benjamin era o mais novo... e o pai disse não Benjamin não vai! Por que vocês falaram de Benjamin a este homem? Pai ele perguntou pai.... ele perguntou sobre nós ele perguntou quanto éramos ele perguntou se tu estás vivo... ele perguntou sobre o Benjamin o homem fazia perguntas e nós tínhamos que ir respondendo pai... vamos dar de comer as crianças as mulheres e depois falamos sobre isso quando acaba aquela saca de cereais diz a Palavra que Jacó chama os seus nove filhos e diz ASSIM VÃO AO EGITO O QUE É QUE VOCÊS ESTÃO ESPERANDO? mas diz a palavra de Deus que eles disseram pai se Benjamin não for conosco não seremos atendidos nem Simeão será solto... e diz a Palavra que Jacó disse o meu filho não descera capítulo quarenta e dois versículo trinta e oito meu filho não descera convosco
L210	não o meu filho Benjamin não descera convosco... mas só que o que fazer agora eles estavam a beira da fome e diz a palavra de Deus que só no Egito tinha comida... então Judá Toma a palavra Judá... Judá um dos filhos de Jacó diz olha pai... não é questão de queres deixar ou não... pensa nos teus netos... e eu quero declarar a ti meu pai que Benjamin ficará na minha responsabilidade... toma os meus filhos se for preciso... mas eu vou dar a minha vida por Benjamin... não vai acontecer nada de mal... o pai se convence... daquelas palavras de confiança que Judá transpôs... e diz a palavra de Deus que eles então... se preparam para viajar novamente para o Egito... mas ANTES da viagem José vai no armazém da casa... e ele diz assim levem... um presente... para este homem... José... não era se sabido que Jacó sabia que era José claro... mas Jacob ele é marcado na Bíblia por presentes que ele dá... Ele deu presentes ao seu irmão Esaú... Ele deu/... o próprio José recebeu presente dele a túnica colorida... foi um presente... mas na Bíblia presentes eles... não são valorizados pelo seu valor em si e sim pelo seu significado... eu estava pesquisando alguns presentes por exemplo os magos quando vieram do oriente
L220	
L230	

L240	darem os presentes ao menino Jesus Jesus provavelmente só estava com dois anos de idade eles não trazem um cavalinho de madeira um carrinho de madeira não... eles dão algo que o seu significado é que vai importar.. eles trazem ouro incenso e mirra... o que é que uma criança de dois anos vai aproveitar de ouro incenso e mirra?... Não era o proveito que a criança teria e sim o significado que aquilo traria.... ouro simbolizava realeza os magos estavam dizendo nós sabemos que ele é rei... apesar da humildade apesar da família pobre mas ele é rei... ele nasceu pra isso Ô glória a Deus!... incenso NÓS ACREDITAMOS QUE ESTAMOS DIANTE DO PRÓPRIO DEUS ENCARNADO NESTA CRIANÇA... incenso significava divinDAde... mirra eles dão o terceiro presente com tristeza porque mirra era símbolo da humanidade de Jesus e da sua morte era com mirra que embalsamavam os/ as pessoas que morriam... então o significado daquele presente era ele é rei ele é Deus e ele veio para salvar o mundo através do seu filho...
L250	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L260	Pregador – aleluia! glória a Deus!... quando MARIA, a irmã de Lázaro presenteia Jesus com aquele vidro de alabastro... AQUELE VASO DE ALABASTRO CONTENDO NARDO PURO AQUILO TAMBÉM ERA UMA SIMBOLOGIA... PORQUE ELA DERRAMA TUDO AQUILO, JESUS MESMO INTERPRETA O SEU PRESENTE... JESUS MESMO ENTENDE O SIGNIFICADO DAQUELE PRESENTE Ele diz ela está me perfumando para o meu sepultamento... Aleluia! Glória a Deus!... E PRESENTES NA BÍBLIA IRMÃOS ELES TÊM OS SEUS DEVIDOS SIGNIFICADOS... O QUE JACÓ IA MANDAR PARA O HOMEM, O SEGUNDO HOMEM MAIS PODEROSO DO PLANETA? ELE SÓ PERDIA PARA FARAÓ.... O QUE MANDAR PARA UMA TERRA PRÓSPERA? o Egito se tornou a cidade o país melhor dizendo o mais rico do mundo... porque quando os países vizinhos acabaram as suas riquezas o próprio José trocou o alimento pelas terras deles pelo gado deles... Então o Egito foi elevado à maior potência mundial da sua época.... Então o que presente há a um homem poderoso como este governador?... Pra isso acontecer queridos... para este presente ser formulado... Jacó tinha que saber... o máximo de informações sobre o governador.... e parece que eu vejo ele preparando seus presentes dizendo o que é que eu mando para este homem me falem o que vocês ouviram dele... pai a gente sabe pai que esse homem ele virou governador depois que ele interpretou um sonho ele era um preso... interpretou um sonho? que interessante!... aleluia!::
L270 L271 L272 L273 L274	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L280 L281	Pregador – pai a gente também sabe que ele tem família... aah ele tem família? sim ele é casado com a filha de um sacerdote lá do Egito... é é Ele tem filhos pai:: Ele tem filhos... o interessante é o nome dos filhos dele pai.... dois nomes hebraicos Manassés e Efraim... Opa!... Manassés?... Efraim?... Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!... Pregador – Nomes hebraicos!... o que que esse homem tem com ligação ao nosso povo? Não sei pai mas ele colocou o nome Manassés porque dizem que

	ele colocou esse nome porque dizia Deus me fez Esquecer das aflições que sofri na casa de meu pai:: Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L290	
L291	Pregador – que interessante! Aleluia!... E Efraim que significa prosperidade.
L292	Qual o sentido dele ter colocado o nome do seu filho Efraim? ele disse que
L293	Deus o fez prosperar na terra de sua aflição... mais interessante ainda... então
L294	esse rapaz ele sofreu na casa do pai dele e ele também sofreu no Egito porque
L295	era um preso e Deus o fez prosperar... então eu vou preparar o meu presente
L296	aqui baseado nisso::
	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L300	Pregador – pai tem um detalhe pai... esse governador do Egito ele teme ao
L301	nosso Deus.... Como vocês têm certeza disso?... na hora que ele foi nos libertar
L302	pai ele deixou bem claro que ele temia a Deus e POR ISSO IRIA NOS
L303	SOLTAR::
	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
	Pregador – meu Deus! ALELUIA! ham ham ALELUIA! ham ham:: ((em tom de choro jubiloso)) que coisa interessante a vida deste homem!... pois bem... se ele teme a Deus, se ele atribui a Deus que os esquecimentos...aleluia! os sofrimentos foram esquecidos na família dele e que é Deus que o fez prosperar... então levem para ele... um pouco de bálsamo... Aleluia!...
L310	
	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L316	Pregador – os presentes que Jacó prepara para o governador do Egito é bálsamo mel especiarias mirra em algumas versões de terebinto e amêndoas... a minha diz nozes de pistácia... é a mesma coisa de terebinto o que é isso? O primeiro presente, bálsamo... e o segundo... são remédios... remédios?... como é que alguém manda de presente para o... governador do Egito remédios? o
L320	terceiro presente que são as especiarias o quarto que é a mirra e o quinto que é o terebinto são perfumes.... e o último que é o sexto presente as amêndoas são... um tipo de fruto que só dá em Israel... aliás todos os seis presentes não tem no Egito... só tem em Israel:: o que significaria... para aquele homem... estes presentes?... o bálsamo... era cultivado nas regiões de Gileade... e era lá que estava o centro medicinal da terra de Israel... Era um tipo de especiaria extraída de uma planta.. e que custava muito caro... o peso o peso do bálsamo era duas vezes o peso do ouro para se comprar um quilo... de bálsamo... pagava-se dois quilos de ouro... era caríssimo... mas era servido para curar feridas ele está lá em Jeremias 8 e 22 e Jeremias 51 e 8... lá fala sobre o
L330	bálsamo de Gilead... eu disse um centro medicinal e o bálsamo era misturado em outras ervas... o que é que ele servia? pra que ele servia? o bálsamo era um tipo de antibiótico... pra se colocar em ferimentos... já o mel... que era outro tipo de remédio ele vem do hebraico debash... e essa palavra não é mel de abelhas nem campestres nem silvestres nem domésticas... ele é extraído do espremer de tâmaras com uvas aí sai esse mel... e esse mel era levado por

L339 L340	soldados nas batalhas... por quê? porque se o bálsamo era um antibiótico, o mel, o debash, era um cicatrizante... tanto para sarar a ferida como antibiótico como também para cicatrizar as feridas abertas nas batalhas todo soldado levava um pouco desse mel para as suas guerras... o que é que Jacó está dizendo através destes presentes?... oh homem do Egitooooo:: Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L344 L345 L346	Pregador – eu não te conheçoouoooo:: mas eu percebo que tem feridas a ser curadas... no teu coração:: ((em tom de choro jubiloso)) elekala shora menerrás shore menerrás sá oooh glória a Deus! glória a Deus! glória a Deus!:: especiarias ou aromatas que era o terceiro presente... eram plantas... odoríferas... como estoraque cálamó cássia galba nonardo aloé tudo eram plantas aromatas... retirava estas folhas o perfumista e triturava estas folhas
L350	num pilão mas quando se triturava exalava um cheiro muito mas muito especial... já a mirra o perfume dela era tirado através de pancadas no tronco é uma planta cheia de espinhos que o perfumista para extrair o perfume ele bate com um pau no seu tronco e ela devido às batidas ela começa a exalar dela própria do seu tronco sai um líquido que ao contato com a atmosfera vai se tornando grosso e ali o perfumista vem e colhe o que chama-se de mirra... já o terebinto é extraído de uma maneira diferente ele vem com um espeto perfumista e fura suas raízes é uma árvore alta chega a oito metros de altura e quando se fura as raízes da raiz dela começa a brotar um líquido esse líquido é tão cheiroso irmãos que chega a quilômetros de distância o seu odor o seu cheiro Aleluia!... três perfumes e três maneiras diferentes de ser extraído
L360 L361 L362 L363 L364 L365 L366	o que é que Jacó está duzendo\ dizendo ao governador do Egito? ele está dizendo o seguinte olha pelas informações que eu tenho arrancaram tuas folhas bateram no teu tronco furaram tuas raízes... SOFRESTE NA CASA DE TEU PAI E NA TERRA ESTRANHA DO EGITO ALELUIA! MAS O QUE SE PERCEBE NAS NAÇÕES OH GOVERNADOR DO EGITO é que o teu cheeiro está se exalaaando ééé Oh glória a Deus!:: ((em tom de choro jubiloso))
L370	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!... Pregador – as amêndoas... oh Glória ao nome de Jesusss!:: ((em tom de choro jubiloso)) Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L380	Pregador – a amendoeira é a primeira planta que sai depois do inverno a brotar flores... flores brancas e rosas elas são a primeira planta em Israel a colocar seus frutos Ela é a primeira árvore ela é uma anunciação da fidelidade de Deus é assim que Israel interpreta foi por isso que Deeeus aleluia! chamou Jeremias no capítulo um e versículo onze e diz assim “O QUE FEZ JEREMIAS?” Ele diz “eu vejo uma vara de amendoeira” e o Senhor diz a ele “viste bem porque eu zelo ham... pela minha palavra para cumprir”... o que significa isso? Por que Deus fala isso? Qual é a ligação? Por que Deus está dizendo Assim como as amendoeiras anunciam que um novo tempo chegou que o inverno passou que é tempo de cantar que as promessas estão de pé Eu Jeremias também

L386	declaro que a minha palavra está de pé que a terra é minovia sebedehai QUE EU SOU FIEL QUE EU NÃO MUDO QUE AQUILO QUE EU FALO, EU VELO PARA CUMPRIIIIR EXALTE AO SENHOR EXALTE AO
L389	SENHOR EXALTE AO SENHOR ELABANAQUE ASHE BEDEMASH
L390	SURIBIDI CAI:: OH GLÓRIA A DEUSSSS!
	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L395	Pregador – ELE FECHOU O PRESENTE e disse levem ao governador do Egitooo ((em tom de choro jubiloso)):: terá cana taiô vouque a shaio veRgui a sé... terá mi nanto revê né cai...
L396	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L400	Pregador – reparem amados irmãos que até então... as promessas de Deus ainda não haviam se cumprido para José... porque na primeira vinda vinham 10 irmãos se prostraram ao irmão Lorival está escrito sim querido mas ele sonhou com onze molhos:: ham... ele sonhou com onze molhosss... não era cumprimento ainda... dez se prostrando Benjamin ficou não era cumprimento... nessa segunda vinda vem Benjamin alelu/ mas Simeão está preso... Oh glória a Deus!... José annsiosamente está esperando o regresso dos seus irmãos e quando ele vêos dez despontando no/ aleluia! na linha Oh glória a Deus! ele então diz olhe tire aqueles dez rapazes ali da fila e coloquem lá na minha sala porque hoje irei almoçar com elessss::
L410	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
	Pregador – mandem eles se trocarem se banharem deem a eles vestes e tirem o irmão dele da cela Simeão ou glória! Aí agora sim está os onzeeee Oh glória a Deus! oh glória oh a Deus! Mas José está na sua recâmara ainda não houve o cumprimento eles não se prostraram mas diz aí a palavra irmãos que quando ele entra na sala da refeição todos os irmãos dele se levantam... Mas antes aleluia eles vão apresentar o presenteee que o patriarca já comandou... ham... Oh, Glória a Deus!::
L420	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
	Pregador – chama um tradutor E diz... nós temos um presente a dar:: ao governador o tradutor vai no ouvido dele e diz “majestade eles têm um presente pra te dar... diz pois não... vocês têm um presente pra mim? ele sim foi o nosso pai que mandou... hô hô:: Aleluia! Oh glória a Deus! ((em tom de choro jubiloso))
L430	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
	Pregador – quando opai presenteou o José com o seu primeiro presente que foi a túnica... os irmãos de José foram tomados de inveja mas agora Jacó está mandando outro presente e é os próprios irmãos que estão trazendo o presentessss:: ((o pregador chora copiosamente))

	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!... Pregador – já faziam nove anos que José estava dando ao povo... o que era realmente o significado do seu nome proveniente do sustento da vida Zafenati Paneá... mas o alimento que ele dava saciava a sede só do corpo... Jacó estava mandando um presente que iria saciaar... a sede da alma:: Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!... Pregador – com a permissão de vossa majestade permita-nos abrir os presentes do nosso pai:: bálsamo:: Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L440	
L450	Pregador – isto aqui na nossa terra majestade... serve para curaaar:: heralândio
L451	Vantiossô venergia sérgia rai (em tom de choro copioso e jubiloso)) ...eu fico
L452	pensando por que esse presente veio antes de os rapazes se prostarem... porque
L453	se você olhar pro texto irmão ELES SÓ SE PROSTAM DEPOIS QUE DÃO
L454	O PRESENTE:: é porque Deussss estava presente ali dizendo antes filho das
L455	minhas promessas se cumprirem guarda o teu coração... ELE MÍVIA SELE
L456	BEDERRÁSIA EU NÃO VOU CUMPRIR AS PROMESSAS SE NO SEU
L457	CORAÇÃO SE AINDA TIVER MARCAS FERIDAS ÓDIO DESEJO DE
L458	VINGANÇA::
L459	
L460	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L461	
L463	Pregador – meu senhor isso aqui é balsamo... lá das terras de Gileade... é um
L464	antibiótico:: terá banda rai assi bederrá ... o nosso pai ficou sabendo que és um
	homem de vários sofrimentos na tua vida:: ((o pregador chora))
	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
	Pregador – aleluia! ((em tom de choro jubiliso)) “aqui está o mel... este meu
L470	mel senhor só os soldados levam para as guerrasss porque quando eles são
L472	alvejaaados eles passam esse mel”:: ((chorando copiosamente)) e o mel
L473	cicatiza as marcas:: (em tom de choro jubiloso)... anle landhe o rorgue
L474	anchangue ô ré... eu sinto Deus curando aqui nesta noite irmãos... pessoas
L475	traumatizAdas que carregam TRAUMAS VELHOSSS ... TERA BADA
	CAMA SUPRA DERRAI::
	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L479	Pregador – está descendo um báaalsamos aqui nesta noite:: o senhor tá curando
L480	o teu coração:: ((em tom de choro jubiliso)) aleluia!:: meu senhor, esses três
	aqui são perfumes mas eles têm a forma diferente de se extrair o cheiro deles
	primeiro, nosso pai pediu pra te mostrar as arômatas de Israel aleluia!... são
	folhas, meu senhor se arranca das árvores as árvores ficam sem folha nenhuma
	e depois essas folhas são piladas e depois o cheiro começa a exalar esta outra
	que é a mirra se extrai esse líquido através de pancadas traz uma dor tremenda
	para a árvore mas é assim que se extrai o odor é assim que se extrai o perfume

	esse outro é o terebinto SE FURA AS SUAS RAÍZES para poder sair o cheiro suave::
L490	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L494	Pregador – arrancaram tuas folhas governador do Egito... bateram no teu troncooo furaram tuas raízes... ercândio oro calabardugui acele bederrá... eras para ser um homem perverssso... eras pelo que passaste na tua vida para ser um homem MALIGNO Mas o nosso pai manda estes perfumes para dizer que tentaram... acabar contigo... mas o que Deusfezzz foi somente extrair cheiro suave às suas narinas...
L500	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS!
L503	Pregador – e o teu cheiro tem chegado as nações vizinhas... levanta a tua mão nesta noite para sentir a presença de Deus... o senhor está dizendo nesta noite
L504	Satanás tentooou até remenica ramanaca camanana tcho cebederrai mais
L505	ekemiquiorré) O MEU ESPÍRITO SANTO CONTORNOU E EU EXTRAÍ
L506	DE TI CHEIRO SUAVE EXALA NESTA NOITE EXALA NESTA NOITE
L507	EXALA NESTA NOITE O CHEEEIRO DE ADORAÇÃO qui pé dirai
L508	abaraí::
L510	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
	Pregador – MEU SENHOR GOVERNADOR DO EGITO PELA ORDEM DOS PRESENTES ESTAMOS AQUI com o que nós chamamos de amêndoas meu senhor... esse fruto em nossas terras é o primeiro fruto que desponta na primavera e lá onde nós cultivamos só tem lá em nossas terras Deeeus se utiliza desse fruto para falar com o seu povo... Ele fala Ele diz que Ele é fieel as amêndoas quando brotam elas estão dizendo que Deusss é fieeel...
L520	Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L521	Pregador – que o teempo... de cantar chegou... terra labananthcou
L522	orrerebedecai orrogadacassiá quando eles entregam os presentes aí o texto diz e todos eles se prostraram perante José... os onze oh glória a Deus! oh glória a Deus! oh glória a Deus! oh glória a Deus oh glória! a Deus! oh glória a Deus!
L525	nesta noite... por favor um teclado para eu concluir aqui a... nesta noite de
L526	abertura de festividade ... Deus está falando com você ((uma música começa
L527	a tocar no teclado como pano de fundo até o fim da pregação))... está dizendo
L528	eu reservei meus presentes para hoje... eu conheço o teu coração... alê manam
L529	dho regui assé nerergui assai... e eu hoje desci com cura:: feche os olhos nessa
L530	noitheee para sentir a presença de Deus:: Deus está te dizendo eu tô trazendo
L531	o remédio:: eu estou trazendo báalsamo terrarargui adarai abaraguai ... SOU
L532	EU O SENHOR QUE TE RESTAAAURO NESTE LUGAR:: trago eu o
L533	bálsamooo:: trago eu o meeel elerioshi dhiorergui assé... sou eu que fecho
L534	essas feridas aliminante operebé dé camadi hó rasso sore bederrássio o há...
L535	mas através dessas línguas estranhas você não está nem entendendo mas é o

L536	Senhor... é o teu pai... te abraçando... te tomando aqui nesta noite... quem
L537	impede dele te encher hoje aqui até tu terre vitae ová seá... explodir em glória
L538	e em línguas estranhas? Seja batizado com o Espírito Santo de Deus
L539	EXAAAAALE o cheiro do Espírito:: ana hamadá aiô vorgui assergui arrai
L540	irabadacamana orrebede camadarraio ((inaudível))... arrancaram as
L541	folhassss... bateram NO TRONCO... FURAAARAM as tuas raízes... disseram
L542	ela vai morrer... ela não vai chegar muito longeeee... ele não vai permanecer
L543	muito tempo emaradargachi chopederrerguia lamadarrai emenê camadarraio
L544	sempenai mas o senhor te diz eu cuido de ti:: e os traumas só estão servindo
L545	para que tu te aproximes mais de miiiiim e mim conheça na comunhãã na
L546	oraçããã na presença na graça na palavra recebe de Deus aí um abraço um
L547	ABRAAAÇO bem caloroso:: hô glória! hô glória! hô glória! hô glória!... hô
L548	glória a Deus!... Deus está te dizendo sou eu quem guardo o teu coração:: haa
L549	eras para ser uma pessoa vingativa odiosa... perecalai iamanthio regui assé
L550	bederrácia... hô glória! hô glória! hô glória! hô glória!! hô glória! Hô glória::
L551	Amã quando trouxe aquela jovem escrava idecará abadaci obederrai:: ((em
L552	tom de choro jubiloso e com teclado ainda tocando ao fundo)) Naman colocou
	ela dentro de casa e ela disse “minha senhora... eu vejo o sofrimento do teu
	marido meu senhor... se ele fosse nas minhas terras e conhecesse um profeta
	chamado Eliseu, certamente ele o curaria desta sua lepra”... ôh irmãos ela é
	escrava ela está na condição de sofrimeeeento ela está distante dos paaais ela
	foi tiraaada do seu âââmbito mas ela não consegue odiar o seu senhooor... ela
	não consegue trans-ferir oódio ela não deixa o ódio ter lugar em sua vida ela
	promove uma palavra de bênção hô glória a Deus o que é isso? é que batem
L560	no seu tronco mas o que exala é cheiro bom:: alamanarrá tabaragaço
L561	rebederrai... tem gente que já veio pedir perdão a você e você disse de quê?
L562	Eu não tenho nada contra você... é porque Deus te conhece tu não sabes desejar
L563	mal pra ninguém Deus te conhece... Deus te conheceeeceee... a única coisa
L564	que sai da tua boca é Deus te abençoe eu vou orar por vocêêêê:: aleluuuuia!::
L565	o que saiu de você foi cheiro suave... mirraaa... perfume... e Deus tem dito a
L566	você nesta noite olha iss:: eu tenho suuugaaado a tua vida... eu tenho
L567	aspiraaadoooo hô glória a Deus! hô glória a Deus! hô glória a Deus!... abre tua
L568	mão assim abre as tuas duas mãos assim abre aleluia!... recebe nas tuas mãos...
L570	as amêndoas de Deuuuus::
	 Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
L574	Pregador – Deus está te dizendo eu sou fiel... eu velo com a minha palavra
L575	para cumprir... as minhas palavras são vida... hoje em iterra te tou calai soupre
L576	derrai terremenê malanadarras sobredebarra... depoooois que eu saro as
L577	feridasss... eu agora vou cumprir promessas antigasss... DEPOOIS QUE EU
L578	GUARDEI O TEU CORAÇÃÃÃ JOSÉ... AGORA É A HORA de brotar as
L579	flores brancas e rosasss... e as amêndoasss... declaram a minha fidelidade
L580	elegaláriô oshovedebâtio saiô mandiorré elemeni camanati queleberrega chole
L581	bederrácia ... o Espírito Santo está me confirmando aqui um desejo Dele
L582	aleluia!... ele quer só que a noiva só a noiva do cordeiro glorifique o nome
L583	dele só isso agora::
	 Fiéis – glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...

L590	Pregador – comece a glorificar a Deus da sua forma alto baixo estridente como você quiser... para o teclado aí filho para o teclado... SÓ-A-VOZ-DA-NOIVA-DO-CORDEIRO AGORA:: ((encerra a pregação)) Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!... ((com as mãos levantadas para o alto, de olhos fechados e com a face em tons de choro jubiloso)).
------	--

APÊNDICE C – Pregação 3

Culto da Vitória

Tema: Ano de Romper

Pregador: Pastor

Data: 23\06\2022

Acesso em: 20/07/2023

Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=0r5fVm7wAHI&list=PLudRFBbRCwMWmiqdR1pOMfBP1hdtSjOhS&t=5713s>.

	PREGAÇÃO 3
Linha	Ano de romper – Culto da Vitória na ADVEC, proferida em 23/06/2022
L1	Pregador - [...] abra a sua Bíblia:: a dias atrás eu estava:: semana retrasada::
L2	eu me lembro quiii que era domingo à tarde eu estava fora do Brasil... e Deus
L3	me acendeu... à memória esse texto o texto muito familiar a nós eu já preguei
L4	esse texto diversas vezes e é uma mensagem qui eu já preguei ela muuuito
L5	tempo atrás... mas Deus me trouxe à memória esse texto e eu quero
L6	compartilhar com vocês uma palavra que vai abençoar sua vida... segundo
L7	livro dos Reis de Israel capítulo quatro:: segundo livro dos Reis de Israel...
L10	capítulo de número quatro obrigado pastor Dilton todos os pastores o carinho amigo Nani Deus te abençoe essa lenda viva... esse patrimônio das Assembleias de Deus ((sorriso extravagante e irônico)) Deus te abençoe amigo você sabe do carinho e respeito que eu tenho para contigo e para tua casa...
L12	segundo livro dos Reis de Israel capítulo quatro uma palavra profética... quem
L13	aqui além de mim precisa voltar pra casa pai debaixo de uma palavra de
L14	maravilha? pastor eu preciso de uma palavra de Deus... tem alguém aqui?
L15	
L16	Fiéis – amém!... ((com as mãos levantadas))
L20	Pregador – então é pra vocês que eu vim pregar... Reis capítulo quatro se você já encontrou diz amém!...
	Fiéis – amém!...
L30	Pregador – versículo de número vinte está escrito assim... antes que eu leia Roberto ((faz gesto de positivo com a mão e de continência)) te amo nego... você é a prova viva de que milagres acontece ((faz gesto de positivo com a mão)) Deus te abençoe... segundo a Reis capítulo quatro vinte diz “e quando lhe havia levado trazido até a sua mãe ele se assentou sobre os joelhos dela até o meio-dia e depois” foi jogar videogame:: não?... lê direito... estive com ela até o meio dia se arrumou e foi pá piscina?::
	Fiéis – não...
	Pregador – hein?:: teve com ela até o meio-dia e depois?...

L40	Fiéis – morreu... Pregador – e depois? Fiéis – morreu!... Pregador – morreu... o texto em que ora lemos merece a minha e a sua... preciosíssima atenção devido a tudo de bom e de especial que Deus congrega a nós nesse texto... segundo a Reis no capítulo quatro nos remete a a a uma história a partir do verso do do versículo éé de número oito fala de quando Eliseu quem? Fiéis – Eliseu...
L50	Pregador – Eliseu no exercício de seu ministério... foi a uma cidade chamada Sunam qual era no nome da cidade Fiéis – Sunam... Pregador – passando por Sunem uma família o recebe em casa... diz o texto e a história que lá esta família dará o pão que estava sobre a mesa e logo depois Eliseu segue seu caminho... outra feita Eliseu volta por aquele mesmo caminho e esta família o recebe mais uma vez... e aí se tornou uma uma um bom costume tanto da parte de Eliseu que era uma convi/ que era um profeta e da parte dessa família que o convidara todas as vezes que Eliseu passava por lá... e ele era recebido nessa casa e logo depois seguia o seu caminho... até que uma certa feita esta a a a esposa faz um comentário ao marido dizendo olha esse homem que passa sempre por nós trata de um homem de Deus vamos construir uma andar para ele no andar de cima e lá colocaremos uma mesa uma cadeira um candeeiro e há de ser que todas as vezes que ele vier ele agora vai pousar em nossa casa... aqui tem uma coisa muito rápida que eu queria que você entendesse ei psiu a menos que você esteja anotando olhe pra cá... esta é é é esta mulher ela não recebia apenas Eliseu mas ela recebia um profeta ela recebia um?...
L57 L58 L59 L60 L61 L62	Fiéis – profeta...
L70	Pregador – hum?:: Fiéis – PROFETA...
L80	Pregador – recebia um profeta que tinha sobre ele uma unção... uma unção Eliseu é o camarada que havia recebido a a a:: a porção dobrada... então quando ela recebia Eliseu ela apenas não recebia Eliseu ela recebia a unção... Eliseu não entrava na casa dela e deixava a unção na rua unção fica aí que eu vou ali tomar um café ((dá um sorriso irônico))... Eliseu não entrava na casa dela e deixava a benção que estava sobre ele no carro benção fica aí rapidinho que eu vou ali e já volto... quando Eliseu entrava a unção que ele carregava também entrava junto... só que ele comia o pão depois seguia seu caminho e agora ela diz... vamos construir um quarto para ele pra ele ficar:: o que essa mulher um dia acordou e pensou pera aí... é bom:: é gostoso... faz bem para

L86	minha casa o clima muda quando ele tá aqui... mas ele só passa:: ela diz para o marido olha ele PASSA por nós:: vamos construir um quarto:: porque se tiver um lugar para ele ficar ele não passa mais:: vai ficar... eu quero declarar
L87	sobre a tua vida que aquilo que foi apenas uma passagem... aquilo que é de Deus que te abençoa que te faz bem faz bem a sua casa bem a sua vida que faz bem a sua alma mas foi só uma passagem eu profetizo que tá chegando o tempo que vai mudar... o o o disco vai virar ao invés de ser passagem agora vai permanecer::
L90	Fiéis – glória a Deus! aleluia! glória a Deus! aleluia!...
L100	Pregador – então quando ela constrói o quarto aquilo que era passagem agora permanece porque Eliseu perde mais tempo em sua casa deixa eu correr...Eliseu era um profeta que vai um dia virar para o seu moço Giezi e vai dizer olha essa mulher tem nos agradado tem nos tratado com todo desvelo carinho devemos fazer a ela alguma coisa e e pergunte a ela se quer que eu vá ao chefe do exército se ela quer que eu fale com alguém se ela quer é é dê a ela alguma coisa e ela volta o recado dizendo olha diga a ele que eu não preciso de nada eu habito no meio do meu povo só que Deus nunca vai lhe dar uma é é propor uma benção se se antes você não precisar da mesma... Deus sabe o que você precisa Deus sabe o que você tem e Deus sabe também o que você NÃO tem... então é é é... é é Giezi faz um comentário ao profeta dizendo olha mas eu observei que ela não tem filho... é o seu marido é velho Eliseu disse então a chame e diga a ela... que ela vai ter um filho... então Giezi foi lá e disse olha o profeta quer falar contigo... ela comparece diante de Eliseu e Eliseu disse a ela “mulher por esse tempo da vida você abraçará um filho” e do mesmo jeito que Eliseu falou a-con-te-ceu... conforme Eliseu profetizou aconteceu... o menino nasceu... agora escute... o menino só nasceu porque uma palavra foi liberada da boca de um profeta... meu filho tem coisas que é resultado de de hora extra... tem coisa que é resultado de outo anos de faculdade ... tem coisa que é resultado do empréstimo que você fez no banco ... tem coisa que é resultado do seu grau de relacionamento e influência agora TEM COISAS que só vem por causa de uma palavra profética:: ela só GEROU porque o profeta profetizou hô meu Deus, hô meu Deus... o menino SÓ NASCEU resultado de uma pro-fe-cia... tem coisa que você só vai viver porque Deus liberou uma palavra na tua história::
L110	Fiéis – aleluias! aleluias! aleluias!...
L120	Pregador – então aquele menino nasce resultado de uma PROFE?/ ... Fiéis – cia... Pregador – meu Deus que voz é essa? O menino só nasceu resultado de uma PROFE/...
L130	Fiéis – CIA...
L131	
L132	Pregador – de uma profecia... então o menino que nasceu resultado de uma profecia se desenvolve cresce mas diz o texto que um dia ele passa mal com
L133	

L134	seu pai na fazenda e o seu pai rapidamente diz ele a sua mãe... e quando o
L135	levou a sua mãe... passando muito mal... ele esteve sobre os seu braços por
L136	poucas horas"... e a Bíblia diz que logo depois esse menino morreu existe uma
L137	coisa eu queria que você entendesse desculpe a repetição mas é para que você
L138	grave... o menino só nasceu porque ele foi profetizado... o menino foi?
L139	
L140	Fiéis – profetizado...
L140	
L141	Pregador – o menino foi profetizado... aquela mulher só se tornou mãe porque
L142	foi profetizado aquele homem só se tornou pai porque foi profetizado... aque\
L143	aquele menino só veio aquela casa porque ele foi profetizado... e diz o texto
L144	que agora o menino morre... você está com a bíblia aberta aí?: as atitudes que
L145	essa mulher tomou... depois que esse menino morreu... me deu inspiração em
	Deus esta noite... como eu disse a você esses dias atrás esse texto veio muito
	forte ao meu coração para falar aqui... eu queria que você recebesse gravasse
	isso pra sua vida... a pergunta que não se quer calar é... o que fazer quando a
	a a a bomba estoura no nosso colo?: qual é a atitude que você tem quando
L150	você está com a luta na mão?: HEI..PSIU! O QUE VOCÊ VAI FAZER
	QUANDO você está diante de uma guerra?: O QUE FAZER QUANDO DA
	NOITE PARA O DIA você tá diante de uma adversidade?: JÁ ACONTECEU
	CONTIGO de dormir tudo bem e no outro dia de manhã quem te deu bom dia
	foi uma luta?: quem já teve essa experiência levanta a mão:: você que não
	teve vou morar lá hein... o menino tava bem e agora o menino MORRE:: de
	repente o menino morre O QUE FAZER ? essa mulher fez sete coisas... que
	me inspirou em Deus... sete atitudes que ela toma que fez ela ela... viver um
	milagre extraordinário... e serve de lição pra nós... quem aqui precisa vencer?:
L160	rapaz a gente a ADVEC começou o ano do romper o ano do romper... o pastor
	fez uma conferência aqui é é é por bondade e graça eu fui um dos pregadores
	essa igreja abarrotada e todo mundo dizendo vamos romper vamos romper é
	romper pra lá é romper pra cá é o meu ano OK ... que dia é hoje? Que data é
	hoje? Vinte e três de... junho ... diga aí pra quem tá do seu lado vai romper
	ainda hô hô já passou?: rapaz porque em janeiro eu vi crente aqui pulano vou
	romper vou romm eu vou romper pastor vou romper pastor... e aí vai romper
	ainda hô hô passou?: eu vim pregar para quem acredita que ainda é possível
	romper tem alguém?
L170	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
L171	Pregador – dá tempo de romper ainda?...
	Fiéis – dá...
	Pregador – então se você quiser romper sete coisas têm aqui que serve de lição
	pra nós... O MENINO MORREU... o que essa mulher faz? Versículo vinte e
	um ... arrume uma caneta nem que seja alugada... porque tem crente que é ruim
	não empresta::
L180	Fiéis – rá rá rá rá rá rá rá...
	Pregador – eu conheço crente ruim tô vendo daqui::

	Fiéis – rá rá rá rá rá... Pregador – O QUE ELA FEZ PASTOR?... VERSÍCULO VINTE E UM PARTE A ... diz assim... “ELA subiu”:: QUALQUER UM DESCERIA:: QUALQUER UM CAIRIA NO CHÃO:: QUALQUER UM IRIA PARA A DEPRESSÃO PRO PÂNICO POR MEDO POR PAVOR ela não... o texto diz que ela subiu:: eu quero declarar sua vida que o efeito vai ser contrário:: hô meu Deus eu posso me soltar?... eu tô tentando ser coach mas eu não sou nada de coach... eu tô tentando ser fino mas eu não sou fino... eu sou pentecostal... diga aí pra esse crente que está ao seu lado aí dá um grito nele que ele não tá num velório tá num culto e diga o efeito vai ser contrário:: Fiéis – o efeito vai ser contrário... Pregador – qualquer outro no teu lugar se jogava no chão tomava trinta Rivotril e ficava num quarto escuro na tua vida não o efeito vai ser contrário (dar gargalhada)... O DIABO VAI DIZER AGORA ELA SE ENTREGA AGORA ELE CHUTA O BALDE... NÃO AO INVÉS DE DESCER VOCÊ VAI SUBIR:: aleluia aleluia... Fiéis – ((aplaudem)) Pregador – levanta a mão direita pro céu porque EU PROFETIZO GRAÇA SOBRE TI PRA REAGIR DE FORMA CONTRÁRIA... EU DECLARO SOBRE TUA VIDA UMA FORÇA QUE VEM DO ALTO UMA OUSADIA QUE SÓ O ESPÍRITO SANTO PODE DAR AO INVÉS DE DESCEEEER SUBIR:: Fiéis – Glória a Deus! Glória a Deus! Glória a Deus!... Pregador – sabe o que ela faz? Pega o menino que está morto nos braços pastora Sônia ela pra aqui aos empregados... e aí... a Bíblia diz que ela era rica tinha muita gente que a servia... E AÍ SENHORA O QUE A SENHORA VAI FAZER?... calma:: pegou o menino... sobe... imagino os empregados que louca! que maluca! o que a senhora vai fazer?... ela pega o menino e sobe... sabe o que ela faz? Versículo vinte e um... entra no quarto que ela havia construído para o homem de Deus... e o coloca sobre a cama:: ((dá um pequena gargalhada)) Fiéis – Glória a Deus! Glória a Deus!... Pregador – essa mulher teve uma concepção que você precisa ter... eu tenho uma história com Deus.... tem profeta na minha vida... Fiéis – Glória a Deus! Glória a Deus!... Pregador – tem unção aqui na minha casa... não, não, não, não, não, não não vai ficar assim, não vai ficar assim... você já viu o jogo virar faltando cinco minutos? Já? Meu time tá uma luta aí, mas vai vencer...
L190	
L200	
L210	
L217	
L220	
L221	
L222	
L223	
L224	
L225	
L229	
L230	
L231	
L232	

L233	Fiéis – rá rá rá rá...
L234	Pregador – mas você já viu? Já viu aquela coisa de tá tudo perdido e nos últimos cinco minutos a coisa vira? É isso que eu vim profetizar. O efeito vai ser contrário. Se o diabo pensa QUE JÁ GANHOU ESSA VAI TE VER SUBIR...
L240	Fiéis – Glória a Deus! Glória a Deus!...
	Pregador – ôh meu Deus tem alguém aqui que vai subir levanta a mão e dá um glória melhor do que esse aí vai::
	Fiéis – Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
L247	
L248	Pregador – versículo vinte e dois diz assim “CHAMOU O SEU MARIDO:: E
L249	DISSE ENVIE DOIS MOÇOS COM A JUMENTA PARA QUE EU POSSA
L250	CORRER ATÉ O HOMEM DE DEUS E VOLTE”... segunda coisa que eu
L251	aprendo com essa mulher... primeiro ela sobe SEGUNDO chama o marido e
L252	diz para ele assim eu vou atrás do homem de Deus mas eu volto sabe o que é
L253	isso? nosso filho está morto mas o nosso casamento não... nosso filho está
L254	morto mas a nossa vida conjugal não... nosso filho está morto mas a nossa casa
L255	não.... nosso filho está morto mas a nossa família está de pé ela não abre mão
L256	da família. Ela não abre mão do marido. Eu quero profetizar que essa luta não
L257	vai destruir a tua casa, não vai destruir o teu marido, não vai destruir os teus
L258	filhos. EI EI EI EI essa adversidade que você está enfrentando não vai fazer
L259	você chutar o balde e dizer esquece esse negócio de família, esquece esse
L260	negócio de casamento, esquece esse negócio de esposa ESQUE\ NÃO NÃO
L261	NÃO EU PROFETIZO QUE A TUA FAMÍLIA VAI FICAR INTACTA. VAI
L262	FICAR DE PÉ. PELO CONTRÁRIO ESSA ADVERSIDADE VAI UNIR
L263	MAIS VAI AMAR MAIS VAI COMPREENDER MAIS::
L264	
L265	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! GLÓRIA A DEUS!
L266	
L267	Pregador – ELA DISSE PARA O MARIDO, EU VOU AO HOMEM DE
L268	DEUS E VOLTO, OU SEJA, MINHA FAMÍLIA ESTÁ de pé::
L269	
L270	Fiéis – Glória a Deus! Glória a Deus!
L271	
L272	Pregador – terceiro... a questão não é a luta mas é como você reage primeiro
L273	ela sobe... segundo ela disse eu vou ao homem de Deus mas eu?...
L274	Fiéis: volto!...
	Pregador – mas eu?...
	Fiéis: volto!...
L280	Pregador – segunda coisa... que eu aprendo com esta mulher... versículo vinte
L281	e quatro... ela vira para quem guiava a carruagem a parte b do versículo vinte
L282	e quatro disse assim... “não te detenhas no caminho”... não te detenhas no

L290	caminho... sabe o que é que eu vejo? é alguém dizendo assim pra ela a senhora quer que eu vá ao jornal e informe que um menino morreu? a senhora quer que eu passe ali na funerária e já encomende o caixão? a senhora quer que eu fale com a dona Chiquinha? porque falou a Chiquinha toda cidade fica sabendo? ela disse não!... não te detenhas no caminho!... eu não vou parar para falar com ninguém, eu não vou parar para falar com quem não vai alimentar a minha fé... Fiéis – Glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L295	Pregador – eu não vou parar para falar com quem não tem uma palavra de Deus para mim meu filho... não adianta você vir para o culto, presta atenção
L296	aqui não adianta você vir para o culto e sair do culto dez minutos naquele
L297	grupo de zap e você perde tudo que recebeu...
L298	Fiéis – aleluias!...
L299	
L300	Pregador – cuidado com quem você para cuidado com quem você ouve
L301	cuidado com quem você conta:: tem gente que não tem a capacidade de sonhar
L302	o que você sonha então te acha de louco só pelo aquilo que você sonha::
L304	Fiéis – Glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L305	
L306	Pregador – então ela disse não te detenhas no caminho... eu não vou parar com
L307	quem não vai alimentar minha fé, eu não vou parar com quem não tem uma palavra de Deus para mim.... Eu não vou parar com quem não vai me incentivar não vai me animar não vai me ajudar... EI! Eu profetizo que o teu
L310	milagre passa pelos teus relacionamentos e DEUS VAI FAZER UMA REFORMA NOS TEUS RELACIONAMENTOS E VAI TIRAR DO TEU CAMINHO GENTE QUE TE ATRAPALHA E NÃO TE ACRESCENTA EM NADA. E VAI COLOCAR NA TUA VIDA GENTE DE FÉ, GENTE QUE CRÊ, GENTE QUE ACREDITA, GENTE QUE MESMO SABENDO DO TEU ATUAL MOMENTO ACREDITA QUE UM DEUS QUE É MAIOR DO QUE O TEU MOMENTO PODE VIRAAAAAR A TUA HISTÓRIA! ...
L316	
L317	
L318	
L319	Fiéis – aleluia! Aleluia! Aleluia! ((batem palmas))...
L320	
L321	Pregador – ALELUIA! ALELUIA! PRIMEIRO ELA SOBE... segundo... ela
L322	diz pro marido... minha família tá de pé... TERCEIRO NÃO TE DETENHAM
L323	NO CÁ?
L324	Fiéis – minho...
L330	Pregador – QUARTO... a Bíblia está aberta aí ainda? quarto:: versículo vinte e cinco a parte b:: enquanto o tecladista me dá um ré maior... diz o texto:: E O HOMEM DE DEUS A VIU... de longe... ela vai ao homem de Deus até o monte e o homem de Deus a viu de longe... com toda a luta Eliseu conseguiu avistá-la de longe... aqui tem um segredo espiritual... fala para quem está ao seu lado se Deus não te perceber aqui você perdeu o tempo::
L331	
L332	

L333	Fiéis – se Deus não te perceber aqui você perdeu o tempo...
L334	
L335	Pregador – e Deus não te ver aqui era melhor você ter ficado em casa de perna para o ar:: faça alguma coisa para Deus te ver...
L336	
L337	
L338	Fiéis – Glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L339	
L340	Pregador – faça alguma coisa para Deus te ver:: é por isso que a mulher do
L341	fluxo de sangue rompe a multidão mas toca nele porque ela disse não é a multidão é Ele... é por isso que Zaqueu sobe na árvore... Zaqueu estava dizendo não é a multidão é eleeee... por isso que Bartimeu grita até ele parar... porque Bartimeu estávamos dizendo não é a multidão é Ele... filhos e filhas de Deus essa noite recebe essa palavra O TEU MILAGRE PASSA PELO FATO DE JESUS SABER QUE VOCÊ VEIO ENCONTRÁ-LO::
	Fiéis – Glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L350	Pregador – quinto... já estou encerrando... ((começa um som suave de teclado ao fundo)) o profeta vê de longe e manda o seu servo dizer vai lá ela e pergunta se está tudo bem... pergunta se vai bem com o filho se vai bem com o marido se vai bem... se vai bem com ela pergunte lá... ele foi... e diz vai bem com teu filho vai bem com teu marido?... Ela disse vai tudo?...
	Fiéis – bem...
	Pregador – Vai tudo?...
L360	Fiéis – bem...
	Pregador – agora que loucura... o menino está morto em casa e ela diz está tudo?...
	Fiéis: bem...
L366	Pregador – tem crente que não aguenta passar uma luta primeiro que ver... por que que ela diz para Giezi que estava tudo bem? aprenda isso aqui porque ela não viu maturidade espiritual em Eliseu para ouvir o que ela tinha para falar...
L370	para de compartilhar coisas com pessoas que não vai acrescentar nada:: TEM OUTRA!:: GIEZI SÓ QUER SABER para comentar com os outros:: então ela disse está tudo?...
L372	
L373	
L374	Fiéis – bem...
L375	
L376	Pregador – mas diante de Eliseu... ela disse assim te pedi algum filho?: aqui tem uma uma questão espiritual... você fala está tudo bem para Giezi... mas
L377	para Deus... tem crente que faz o contrário... conta tudo para ir para Giezi e
L378	não fala nada para Deus... ela não:: para Eliseu ela disse o menino morreu...
L379	para Giezi... está tudo bem... você conhece a história já está encerrando... Giezi
L380	pega o bordão do profeta.. vai na sua frente vai lá... não acontece nada... ela
L381	dissee para si só sai daqui com ele... e diz o texto... que ela sai do monte... com
L382	

L383	o homem... de Deus:: aqui eu aprendo uma... uma coisa versículo trinta... olha
L384	aí... grifa aí o versículo trinta... ELISEU MANDA GIEZI IR... e ela fica:: ela
L385	disse só vou sair daqui quando ele for comigo aqui tem uma visão muito
L386	interessante... não abra mão do teu milagre::
L387	
L388	Fiéis – Glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L389	
L390	Pregador – eu me lembro que uma vez eu comecei uma campanha no monte com os amigos lá do Roncalli eu sou do Roncalli... não adianta procurar no Google o que tu não acha ...
	Fiéis – rá rá rá rá...
	Pregador – não ri não mas eu vim de lá... eu me lembro que comecei uma campanha no monte... PRIMEIRO DIA DA CAMPANHA... cem pessoas... meu Deus esse monte vai pegar fogo era sete semanas... SEGUNDO DIA... SEGUNDA SEMANA oitenta:: TERCEIRA SEMANA cinquenta... foi caindo... final da história... ÚLTIMO DIA DA CAMPANHA eu e mais um::
L400	Fiéis – aleluia! rá rá rá...
	Pregador – eu me lembro que no último dia chovendo... cheguei que nem um tatu lá em cima...
L405	
L406	
L407	Fiéis – rá rá rá
L408	
L409	Pregador – Ah pastor eu não creio nessas coisas o problema é teu... eu creio::
L410	eu e mais um... e aí o meu amigo pastor já está bem Deus honrou... casou vida
L411	abençoada... viagem ao mundo Deus honrou, realizou sonhos... coisa que Ele orou Deus respondeu... e o resto da turma pastor? não sei onde está::
	Fiéis – rá rá rá rá rá...
	Pregador – porque toda vez que você não desistir do propósito... toda vez que você não abrir mão da palavra que Deus te deu... toda vez que você não abrir mão daquilo que você quer Deus honrará a sua persistência::
L418	
L420	Fiéis – Fiéis – Glória a Deus! Aleluia! Glória a Deus! Aleluia!...
L421	
	Pregador – ela fica no monte até Eliseu ir com ela e quando Eliseu vai... aconteceram algumas coisas que eu quero profetizar que vai acontecer na sua vida... primeiro Eliseu entra na sua casa... e o menino está morto vai até o quarto que era o quarto dele... onde estava o menino que ela havia colocado versículo trinta e quatro... marca aí e recebe pra tua vida... ele subiu e deitou sobre o menino boca com boca perna com perna olho com olho Deitou sobre o corpo... aqui tem uma coisa interessante se ajeita naa na cadeira aí pra ouvir... Eliseu não toca... Eliseu deita... rapaz se ajeita na cadeira para ouvir... Eliseu não toca Eliseu deita... se Eliseu tocasse já estava quebrando um um um um princípio é é da tradição porque na tradição não se toca em morto... Eliseu faz algo muito a mais não toca mas deita sobre o morto eu vou repetir Eliseu se
L430	

L440	tocasse já estava infringindo uma lei da tradição judaica e não se toca em morto ele não toca ele deita recebe esta palavra ele faz aquilo que não era para fazer ele faz aquilo que não poderia fazer ele faz aquilo que não era comum fazer Eu quero profetizar essa noite, essa palavra é para alguém que está aqui VAI ACONTECER CONTIGO O QUE NÃO É COMUM DEUS VAI FAZER POR VOCÊ AQUILO QUE NÃO É COMUM ôh glória! Oh glória! AH fulano estava empregado e agora está trabalhando É UMA BENÇÃO? É MAS É COMUM... AH FULANO TAVA COM RESFRIADO MAS TÁ CURADO... É UMA BENÇÃO? É MAS É COMUM... AH FULANO TINHA/ TAVA DEVENDO É A DE SANTINI MAS FOI LÁ E PAGOU É UMA BENÇÃO?... É MAS É COMUM... AH FULANO QUERIA TOMAR TANTO UM CALDO DE CANA COM PASTEL DE CARNE ATÉ ME ARREPIEI AQUI Fiéis – rá rá rá rá...
L450	Pregador – É UMA... É UMA BENÇÃO? É MAS É COMUM... AH FULANO RAPAZ QUERIA COMER LÁ NO CHURRASQUINHO DA MARIA É UMA BENÇÃO? É MARIA VOU CHEGAR AÍ MAS EU ESTOU FALANDO DE ALGO QUE NÃO É COMUM EU TÔ FALANDO DE ALGO QUE ALGUÉM OLHA PRA VOCÊ E FALA RAPAZ EU NUNCA VI ISSO EU NUNCA VI ISSO EU NUNCA VI ISSO Endaprobado fequebadu erré EU QUERO PROFETIZAR SOBRE A TUA VIDA QUE DEUS AINDA FARÁ POR VOCÊ O QUE NÃO É COMUUUUM:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
L460	Pregador – ALGUÉM RECEBE ESSA PALAVRA AQUI? PULA DESSA CADEIRA AÍ E DÁ UM GRITO DE GLÓRIA A DEUS NESSE LUGAR AGORA:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! ((em pé e aplaudindo)) ((música do teclado aumenta o volume))
L470	Pregador – SE ASSENTA PARA OUVIR MAIS! Fiéis – ((aplaudem)) Pregador – segunda coisa que tem aqui... e eu quero declarar sobre a sua vida é... primeiro Eliseu fez algo que não era comum põe a mão no ombro de alguém seja a boca de Deus... Seja a boca de Deus... levanta a voz sobre ele e diga assim... tua próxima estação... Fiéis – Fiéis – Glória a Deus! Glória a Deus!...
L480	Pregador – Deus é poderoso... Fiéis – Deus é poderoso...

	Pregador – para fazer contigo e com a tua casa... Fiéis – para fazer contigo e com a tua casa... Pregador – o que não é comum...
L490	Fiéis – o que não é comum...
L500	Pregador – o que não é comum o que não é comum o que não é comum... VOCÊ JÁ OUVIU FALAR EM BÊNÇÃO DIFERENCIADA? É JÁ OUVI PASTOR É ISSO QUE EU ESTOU PROFETIZANDO AQUI VOCÊ JÁ OUVIU FALAR EM PORTA DIFERENCIADA? JÁ PASTOR É ISSO QUE EU ESTOU PROFETIZANDO AQUI VOCÊ JÁ OUVIU FALAR EM CONTRATO DIFERENCIADO? JÁ PASTOR É ISSO QUE EU ESTOU PROFETIZANDO AQUI VOCÊ JÁ OUVIU FALAR EM COISA IM-POSSÍ-VEL QUE TODO MUNDO DIZ ASSIM JÁ ERA JEOVÁ VAI LÁ PÔE A MÃO E A COISA VIRA DO AVESSE É ISSO QUE EU ESTOU PROFETIZANDO aqui:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
L510	Pregador – Abadrá probadará abracandaraia frobadu sequecurré TEM ESPIRITUAL NA QUINTA DA VITÓRIA, TEM? ENTÃO LEVANTE A MÃO E NÃO ABAIXE ABRE AÍ ESSA BOCONA AÍ HÓ LIBERA ESSE GLÓRIA... TEM GENTE BATIZADA COM O ESPÍRITO SANTO AQUI NA QUINTA DA VITÓRIA... TEM? ENTÃO ABRE A TUA BOCA AÍ MEU FILHO PORQUE EU ESTOU PROFETIZANDO QUE JEOVÁÁÁ:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!... ((com as mãos erguidas))
L520	Pregador – segundo... segunda coisa que tem aqui que eu quero profetizar na sua vida já estou encerrando... Depois retornou ele... e andou... de um lado?... de um lado?... de um lado?... Fiéis – para o outro... Pregador – para o profeta:: Ah pastor um dia desse aí eu vi um gato na minha casa... pastor um dia desse aí eu vi um sapo... pastor um dia desse aí eu vi um urubu... ai pastor eu não sei eu vi um vulto... pastor eu vi eu vi não sei o quê... é?... se prepare agora para você ver Deus... andarrrr... na tua caaaasa:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
L530	Pregador – um dia de madrugada lá em casa estava todo mundo dormindo... Midiã dormiu... olhei assim e falei meu Deus vai dormir ela? Fiéis – rá rá rá rá...

	Pregador – Tem uma menina rindo de mim, mas passa por isso:: Fiéis – rá rá rá rá rá...
L540	Pregador – falei “meu Deus ela vai dormir”? Fiéis – rá rá rá rá rá... Pregador – e ela dormiu:: Fiéis – rá rá rá rá rá... Pregador – as crianças todo mundo dormindo... falei meu Deus já que ela dormiu também vou dormir... Fiéis – rá rá rá rá rá...
L550	Pregador – sabe aquele dia que o mar não tava peixe?:: Fiéis – rá rá rá rá rá... Pregador – todo mundo dormindo aquele silêncio... meus filhos no quarto todo mundo dormindo aquele silêncio.... só o barulho do ar-condicionado... daqui a pouco de madrugada ia beirando quatro da manhã eu acordo com a Midiã gritando assim PODE SAIR QUE EU NÃO TE DEVO NADA! Aí eu... é assalto!::
L560	Fiéis – rá rá rá rá rá... Pregador – eu do jeito que estava fiquei:: Fiéis – rá rá rá rá rá... Pregador – ainda eu peguei o cobertor e fiz assim ((pôs um pequeno pano sobre a cabeça)):: ela SAI! SAI! SAI! e eu quieto falei meu Deus é assalto!... Fiéis – rá rá rá rá rá
L570	Pregador – e eu pensando Senhor como é que eles entraram aqui? aí ela viu que eu não virava... ela deu um tapão nas minhas costas e ELIEEEL!... aí eu oi? VOCÊ NÃO TÁ VENDENDO?! eu... não! ela É DEMÔNIO! REPREENDE! Aí eu... SAAAI!:: Fiéis – RÁ RÁ RÁ RÁ RÁ... Pregador – aí daqui a pouco vem o Samuel o meu mais velho:: pentecostal igual a mãe... DIABO PODE SAIR MINHA MÃE TÁ MANDANDO SAI!::
L580	Fiéis – RÁ RÁ RÁ RÁ RÁ...

	Pregador – SAI, SAI, SAI, SAI! aí ficava Midiã SAI! Eu SAI! Samuel SAAAI!:: Daqui a pouco vem ali o Elielzinho... que é o do meio mais geladinho... mais pezinho no chão... Elielzinho levanta... Fiéis – rá rá rá rá rá...
L590	Pregador – vem ele... olhinho meio aberto... mãe... o que que houve? aí a mãe... DEMÔNIO... CLAMA! Aí ele diabo shai aí... poxa sai logo eu tô cheio de shono... Fiéis – RÁ RÁ RÁ RÁ RÁ RÁ... Pregador – e aí... poxa diabo sai por favor! ... Fiéis – RÁ RÁ RÁ RÁ RÁ RÁ...
L600	Pregador – rarrááá... EU VIM PROFETIZAAAAR... QUE TU VAI VER PASSOS... OUVIR BARULHO NA TUA CASA... MAS NÃO É DE DIABO... É JEOVÁ ANDANDO NA TUA CASA:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
L610	Pregador – É JEOVÁ ANDANDO LÁ NAQUELE CONDOMÍNIO NAQUELE ESCRITÓRIO... REBRADARU SEQUEBADUERRÉ RECEBE RECEBE/ AÍ AÍ MEU DEUS QUE TÔ PROFETIZANDO QUE EU ESTOU PROFETIZANDO... EU DECLARO QUE O CLIMA LÁ VAI MUDAR PORQUE JEOVÁ VAI PASSAR NA TUA CAAAASAAA:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!... ((e aplaudem)) Pregador – TERCEIRA COISA... Depois ele anda... estende a mão sobre ele... versículo trinta e cinco diz... que o menino volta ressuscita diga para quem está ao seu lado vai ter milagre na tua casa:: Fiéis – vai ter milagre na tua casa...
L620	Pregador – grita aí nele e diga vai ter milagre na tua casa:: Fiéis – VAI TER MILAGRE NA TUA CASA... Pregador – aí depois sabe o que a Bíblia diz?... que quando o menino volta... o menino espirrou... sete vezes:: podia ter espirrado quatro:: podia ter espirrado cinco... podia ter espirrado uma... mas o menino espirrou?:: Fiéis – sete...
L630	Pregador – quantas vezes?:: Fiéis – a sete...

	Pregador – quantas vezes?... Fiéis – sete... Pregador – vou falar uma coisa aqui quem pegar vai sair da cadeira e vai pegar no ar a profecia... o menino espirrou quantas vezes?
L640	Fiéis: sete... Pregador – eu estava pensando sobre isso... quantas vezes o menino espirrou?... Fiéis – sete... Pregador – faltam quantos meses para terminar o ano?:
L650	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!... Pregador – faz uma continha rápida aí... falta quantas vezes pra terminar o ano?: O menino espirrou sete vezes... eu profetizo que os próximos dias que estão por vir sua casa pode ser alvo de um grande milagre de um grande milagre de um grande milagre de um grande milagre de um grande milagre... eu quero profetizar que nada vai ficar morto no teu colo nada vai ficar morto no teu colo NÃO NÃO NÃO NÃO NÃO NÃO... TU NÃO VAI PERDER TUA FAMÍLIA TU NÃO VAI PERDER TUA CASA TU NÃO VAI PERDER TEU FILHO TU NÃO VAI PERDER ESSE PROJETO TU NÃO VAI PERDER TEU MINISTÉRIO NÃO TU NÃO VAI PERDER TEU CASAMENTO TU NÃO VAI PERDER ESSE SONHO QUE FOI DEUS QUE TE DEU... VAI RESPIRAR SETE VEEEEZES!...
L660	Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!... Pregador – ALELUIA! ALELUIA! ALELUIA! Fique de pééé! Ô ROBERTO PEGA NESSE TECLADO AQUI! FIQUE DE PÉÉÉÉ! Ô NANI CORRE AQUI! TEM MILAGRE ACONTECENDO! TEM MILAGRE ACONTECENDO! TEM MILAGRE ACONTECENDO! LEVANTA SUAS MÃOS! ABRA TUA BOCA! PORQUE TEM MILAGRE ACONTECENDO! EU DECLARO A BENÇÃO SOBRE TI! EU DECLARO A BENÇÃO SOBRE A TUA CASA! EU DECLARO A VITÓRIA SOBRE A TUA FAMÍLIA! EU DECLARO A BENÇÃO SOBRE OS TEUS DIAS! VAI TER RESSURREIÇÃO! A BÍBLIA DIZ QUE ELISEU PEGA O MENINO E O DEVOLVE A SUA MÃE... O ENTREGANDO NA SUA MÃO... EU PROFETIZO QUE DEUS VAI PEGAR ESSA BENÇÃO E VAI COLOCAR ELA NA TUA MÃÃÃÃÃO! LEVANTA A TUA MÃO PRO CÉU PARA RECEBER!
L670	
L680	((Começa um louvor com acompanhamento dos fiéis e comentários intercalados do pregador))

L690	Cantor – Acredito sim acredito sim acredito sim que Deus vai fazer o impossível em meu viver... Pregador – quebra essa baqueta que eu te dou outra, meu filho! Cantor – acredito sim... Pregador – Diga isso!... Cantor – acredito sim acredito sim que Deus vai fazer a impossível em meu viver... Pregador – acredito! Eu quero ouvir só a igreja, vai! Diga bem alto::
L700	Cantor – acredito sim que Deus vai fazer o impossível em meu viver acredito acredito sim... Pregador - diga bem alto... Cantor – acredito sim.. Pregador – ôh diga bem forte... Cantor – que Deus vai fazer o impossível em meu viver... o impossível Deus vai fazer... acredito
L710	Pregador – levanta a mão assim lá em cima diga isso... vai só quem acredita canta mais alto:: Cantor – acredito sim que Deus vai fazer o impossível em meu viver... Pregador – DIGA MAIS UMA VEZ... Cantor – acredito sim... Pregador – só quem acredita...
L720	Cantor – acredito sim que Deus vai fazer o impossível em meu viveer o impossível Deus vai fazer... ((retorna a pregação com um som suave de teclado ao fundo)) Pregador – a física... a física ela defende uma tese... ela tem uma tese... qual? dois corpos... é a única coisa que eu gravei de física... Fiéis – rá rá rá rá rá...
L730	Pregador – dois corpos não ocupam... o mesmo?... Fiéis – espaço...

L740	Pregador – o mesmo?... Fiéis – espaço... Pregador – diga para quem está ao seu lado... ou fica você... Fiéis – ou fica você... Pregador – ou fica o diabo:: Fiéis – ou fica o diabo...
L750	Pregador – dois corpos não ocupam o mesmo espaço:: o mal está saindo de lá e a bênção está entrando:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!... Pregador – alguém recebeu essa palavra aqui?:: vai ter ressurreição na sua casa:: Fiéis – GLÓRIA A DEUS! ALELUIA! GLÓRIA A DEUS! ALELUIA!...
L760	Pregador – eu quero orar por duas classes de pessoas que acabaram de me ouvir pregar... você que não é evangélico e você que por alguma razão... se afastou do evangelho e está aqui... a oração que eu vou fazer agora não é para Deus te abençoar... não não não não não... a oração que eu vou fazer agora é se você está decidido a mudar de vida:: a fazer o que essa mulher fez... escute você sabia que quando ela recebeu o profeta em casa construiu um quarto para ele? e por isso que ela viveu todo esse milagre? sabe o que ela fez? ela abriu espaço para Deus... espaço para Deus... você precisa de um milagre mas você precisa abrir espaço para Deus... VOCÊ PRECISA QUE A SUA VIDA MUDE mas você também precisa abrir espaço para Deus... “pastor COMO EU POSSO ABRIR ESPAÇO PARA DEUS?” tomando uma decisão agora de entregar a sua vida para Jesus... tomando uma decisão agora e se afastou voltar... “não pastor mas você não sabe a razão” meu filho a razão não vai mudar em nada... o que importa é que Jesus não desistiu de você e tem um plano na sua vida::
L770	Fiéis – amém!...
L780	Pregador – ESSA NOITE de quinta-feira pode ser crucial na tua história se você decidir... a entregar sua vida para Jesus e se afastou voltar... Ei! Psiu! posso ser mais sincero? O que Jesus precisa provar para você? NADA! ai pastor não sei se ele tem um plano na minha vida... meu filho olha quanta gente morreu de covid e você está vivo... você ainda tem dúvida? você ainda tem dúvida?: se não fosse a mão de Deus você não estaria aqui hoje:: você ainda tem dúvida se Ele tem um plano na sua vida ou não?... Essa noite pode ser uma noite crucial... para a tua história... o que eu devo fazer pastor? simplesmente sair do seu lugar e vir aqui na frente... e o resto... Jesus vai fazer por você... se essa noite as pessoas aqui entenderam o que eu falei... e agora

L790	só falta isso ôh pastor eu não entendo as coisas quando/ só falta isso... você entregar sua vida para Jesus você fazer uma aliança com Deus e você deixar a partir de hoje Jesus tomar os passos da sua vida... se você deseja fazer isso agora onde você estiver pede licença sai do seu lugar vem aqui na frente eu quero orar por você... pode sair do seu lugar e vim... pastor eu estou na galeria eu te espero... cadê a primeira pessoa? saia do seu lugar... vem aqui na frente... eu vou orar por você... pode sair do seu lugar e vim eu te espero... essa noite... é uma noite de decisão... essa noite é uma noite que a tua história vai mudar... essa noite o diabo está perdendo a guerra na tua vida... SAIA DO SEU LUGAR E VEM PODE SAIR PEDE LICENÇA E VEM! ((recomeça a canção de fundo))
L799	Cantor – os sonhos de Deus são maiores que os meus Ele vai fazer o melhor por mim... Ele vai além do que eu posso ver Ele faz o que eu não posso fazer... os sonhos de Deus são maiores que eu Ele vai fazer o melhor por mim” ((o pregador deixa o púlpito)).