



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidade
Instituto de Letras

Luiz Felipe Andrade Silva

O diabo da língua: discursos da possessão em religiões brasileiras

Rio de Janeiro

2019

Luiz Felipe Andrade Silva

O diabo da língua: discursos da possessão em religiões brasileiras



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Língua.

Orientadora: Prof.^a Dra. Angela Corrêa Ferreira Baalbaki

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

S586 Silva, Luiz Felipe Andrade.
O diabo da língua: discursos da possessão em religiões brasileiras /
Luiz Felipe Andrade Silva. - 2019.
283 f. : il.

Orientadora: Angela Correa Ferreira Baalbaki.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Letras.

1. Análise do discurso – Teses. 2. Linguagem e línguas – Aspectos
religiosos – Teses. 3. Possessão diabólica – Teses. 4. Pentecostalismo –
Teses. 5. Candomblé - Teses. 6. Êxtase – Teses. 7. Subjetividade – Teses. I.
Baalbaki, Angela Correa Ferreira. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82.085:235.2

Bibliotecária: Eliane de Almeida Prata. CRB7 4578/94

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese,
desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Luiz Felipe Andrade Silva

O diabo da língua: discursos da possessão em religiões brasileiras

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Língua.

Aprovada em 04 de outubro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Angela Corrêa Ferreira Baalbaki (Orientadora)

Instituto de Letras – UERJ

Prof. Dr. Phellipe Marcel da Silva Esteves

Instituto de Letras – UERJ

Prof.^a Dra. Beatriz Fernandes Caldas

Instituto de Geografia – UERJ

Prof.^a Dra. Tania Conceição Clemente de Souza

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. André Luiz Rodrigues Ferreira

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Ao Rodrigo de Roure, por tudo.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço ao Diabo, ao Demo, ao Capeta – como princípio teórico, símbolo – porque, sem ele, não haveria trabalho para escrever. Não haveria história, não haveria resistência, não haveria equívoco.

À Angela, orientadora, amiga, por tudo, desde que tive aula com ela, no terceiro período da graduação até hoje. Agradeço a leitura atenta e ao auxílio emocional, tão necessário quando fazemos um trabalho como uma tese de doutorado. Agradeço por ter ouvido e rido de mim, toda vez que eu disse que me considerava uma “farsa” e que o trabalho estava uma “droga”.

Ao Décio, orientador que me conduziu durante parte deste processo de doutoramento, que muito me ensinou e me apoiou. Se hoje puder ser considerado analista do discurso e pesquisador, devo muito a seu incentivo e seu diálogo. Agradeço, principalmente, a liberdade de articular ideias e criar formas para expressá-las.

Ao André Rodrigues e ao Phellipe Marcel, pela gentileza com que trataram este trabalho e pelas contribuições feitas no exame de qualificação e por comporem a banca de defesa.

Às professoras Beatriz Caldas, Tânia Clemente e Giovana Cordeiro de Mello, por fazerem parte da banca de defesa.

À professora, amiga e colega Naira e à professora Sandra Bernardo, sempre gentil e acolhedora, pelas inúmeras contribuições que fez à minha formação.

Aos professores Bruno e Poliana, pelas aulas proveitosas e pelo carinho inspirador.

Não posso deixar de agradecer ainda a todo o Departamento de Estudos da Linguagem da UERJ por toda a minha formação, desde a graduação até o doutorado. Agradeço, especialmente, às professoras Zinda Vasconcellos, Marina Augusto e Tânia Saliés.

À Joice Marino, pelas conversas sobre teatro e corpo do ator, pelas referências que me emprestou.

À Raquel e à Danielle, pela leitura atenta e afetuosa que fizeram deste trabalho e por toda parceria profissional ao longo dos últimos anos. Aos amigos do trabalho, que me permitiram gozar de paz e de alívio, mesmo quando as dificuldades em conciliar o doutorado e as aulas na educação básica pareciam difíceis demais: Bruna, Simone, Cláudia, Pedro, Thaís.

Às amigas e colegas de pós-graduação: Ana Paula, Carol, Juliana, Leila e Tatiana.

À minha irmã Priscila, à família que a gente constrói: Bouzas, Davi, Espírito, Zazá, Julia, Laura, Marcela... Pelo estímulo, pela torcida, pela amizade.

A todas as casas que abriram as portas para mim.

Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver.

João Guimarães Rosa

RESUMO

SILVA, Luiz Felipe Andrade. *O diabo da língua: discursos da possessão em religiões brasileiras*. 2019. 283 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Considerando o crescimento das religiões extáticas no Brasil ao longo das últimas décadas, dentre as quais se destacam a Igreja Universal do Reino de Deus e o candomblé, o presente trabalho visa observar de que forma elas respondem à “crise da subjetividade” (DUFOUR, 2005; LAZZARATTO, 2014) a partir das contribuições teóricas e do dispositivo analítico da Análise de Discurso francesa (PÊCHEUX, [1969] 2010; [1975] 2009; [1983] 2008). Para tanto, analisamos textos ritualísticos em ambas as religiões: em uma, o exorcismo, na outra, diversos textos que constituem as festas de exus e pombagiras. Compreendeu-se que as duas, através de diversas materialidades discursivas (linguísticas ou não), como a performatividade corporal e a designação, estabelecem formas diversas de administração dos sentidos: a primeira visa à desambiguação e a produção de unidades, a partir do jogo antagônico entre Deus e o diabo; a segunda, por sua vez, visa à produção de sentidos múltiplos, estimulando a ambiguidade e a polissemia. Com isso, compreendemos que cada uma das religiões constrói relações muito diversas com o neoliberalismo, as relações de poder, a subjetividade e a própria linguagem.

Palavras-chave: Êxtase religioso. Candomblé. Neopentecostalismo. Subjetividade. Discurso.

ABSTRACT

SILVA, Luiz Felipe Andrade. *The devil of language: possession discourse in Brazilian religions*. 2019. 283 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Considering the growth of ecstasy religions in Brazil over the last decades, among which stand out the Universal Church of the Kingdom of God and the candomblé, the present work aims to observe how they respond to the “crisis of subjectivity” (DUFOUR, 2005; LAZZARATO, 2014) from the theoretical contributions and the analytical device of the French Discourse Analysis (PÊCHEUX, [1969] 2010; [1975] 2009; [1983] 2008). Therefore, we analyze ritualistic texts in both religions: in one, the exorcism, in the other, various texts that constitute the festivities for exus and pombagiras. Both religions, through various discursive materialities (linguistic or not), such as body performativity and designation, establish different devices for producing and managing the senses: the first one aims at disambiguation and the production of units, at the antagonistic game between God and the Devil; the second one, in turn, aims at the production of multiple meanings, stimulating ambiguity and polysemy. With this, we understand that each of the religions builds different relations with neoliberalism, power strategies, subjectivity and language itself.

Keywords: Religious ecstasy. Candomblé. Neopentecostalism. Subjectivity. Discourse.

RÉSUMÉ

SILVA, Luiz Felipe Andrade. *Le diable de la langue: discours de possession dans les religions brésiliennes*. 2019. 283 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Compte tenu de la croissance des religions extatiques au Brésil au cours des dernières décennies, parmi lesquelles se détachent l'Église Universelle du Royaume de Dieu et le candomblé, le présent travail vise à observer comment ces rites religieux répondent à la "crise de la subjectivité" (DUFOR, 2005; LAZZARATO, 2014) à partir des contributions théoriques et du dispositif analytique de l'Analyse du Discours français (PÊCHEUX, [1969] 2010; [1975] 2009; [1983] 2008). Pour cela, on analyse les textes ritualistes dans les deux religions: dans la première, l'exorcisme, dans l'autre, divers textes constituant les fêtes aux exus et pombagiras. On entend que, par le biais de diverses matérialités discursives (linguistiques ou non), telles que la performativité du corps et la désignation, ces religions établissaient différentes manières de gérer les sens: la première visait la désambiguïsation et la production d'unités, à partir du jeu antagoniste entre Dieu et le Diable; la seconde, à son tour, vise la production de significations multiplex, stimulant l'ambiguïté et la polysémie. Donc, on comprend que chacune des religions construit des relations très différentes avec le néolibéralisme, les relations de pouvoir, la subjectivité et la langue elle-même.

Mots-clés: Extase religieuse. Candomblé. Néopentecostalisme. Subjectivité. Discours.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1-	A imagem voltada ao espectador	121
Figura 2-	Chegada da pombagira (SD-3)	203
Figura 3-	Chegada da pombagira (SD-1)	204
Figura 4-	Chegada da pombagira (SD-2)	204
Figura 5-	Estátuas de pomba-gira	205
Figura 6-	O rosto grotesco	207
Figura 7-	O rosto grotesco sobrecodificado	208
Figura 8-	Humilhação e expulsão	210
Figura 9-	Chicote	212
Figura 10-	Ponto de Exu Lucifer e algumas “posições” de visualização do ponto	238
Figura 11-	Ponto de Maria Molambo	239

LISTA DE TABELAS

Tabela 1-	Formações imaginárias (SD-1)	125
Tabela 2-	Formações imaginárias (SD-1) II	129
Tabela 3-	Efeitos metafóricos nos pontos-cantados	155
Tabela 4-	Designações verbais da possessão por adeptos do candomblé	174
Tabela 5-	Designações verbais da possessão pelo Bispo Guaracy Santos	180
Tabela 6-	Dêixis e subjetividade	189

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	14
1	ABRINDO OS CAMINHOS: EPISTEMOLOGIA, METODOLOGIA E ÉTICA	19
1.1	Questões éticas	21
1.2	Questões epistemológicas	31
1.3	Questões metodológicas	40
2	DEUS E O DIABO NA TERRA DO SOL: O DISCURSO RELIGIOSO – SOBRE O CÓRPUS E O INTERDISCURSO	44
2.1	Religião e história, Weber e Marx	46
2.2	Religião e discurso religioso	56
2.3	Campo religioso brasileiro: Igreja Universal e candomblé	63
2.3.1	<u>Neopentecostalismo e neoliberalismo</u>	66
2.3.2	<u>Candomblé, mercado e precariado</u>	76
2.4	Interdiscurso e construção do cópuz	89
3	EXU NAS IGREJAS, DIABO NOS TERREIROS: PODER E RESISTÊNCIA DEBOCHADA	101
3.1	O poder e o Diabo	104
3.2	Exu nas igrejas: exorcismo e demonização	108
3.2.1	<u>O exorcismo iurdiano</u>	113
3.2.2	<u>O papel do Diabo: demonização de Exu</u>	131
3.3	Diabo nos terreiros: resistência irônica	141
3.3.1	<u>O ponto-cantado e a festa</u>	145
3.3.2	<u>Deboche e diabo nos pontos-cantados para exu</u>	148
3.3.3	<u>Exu Lucifer, o deboche encarnado</u>	159
4	CAVALOS DOS DEUSES: SUBJETIVIDADE E TRANSE – NOME PRÓPRIO, CORPO E VOZ	164
4.1	Subjetividade e corpo	166
4.2	Transe e possessão	169
4.2.1	<u>Designações do transe no candomblé: alteridade e autoalterificação</u>	173
4.2.2	<u>Designações da possessão na IURD: “mesmificação”</u>	179
4.2.3	<u>Designações do “possuído” e dêixis</u>	185

4.3	Nomes e corpos, sujeitos	191
4.4	Corpos e vozes	196
4.4.1	<u>Possessão como performance</u>	197
4.4.2	<u>IURD: o “corpo grotesco”</u>	201
4.4.3	<u>“Cabeça de oratório”: Autopoetismo e estética da existência</u>	213
5	A LÍNGUA DO DIABO: LINGUAGEM, ESCRITA E SUBJETIVIDADE	218
5.1	A administração do sentido no discurso iurdiano	223
5.2	A ambiguação: polissemia e escrita nas religiões de matriz africana	235
	CONCLUSÃO OU UM VIR-A-SER DE OUTRAS PESQUISAS	244
	REFERÊNCIAS	251
	ANEXO A - Transcrição de exorcismos	270
	ANEXO B - Pontos-Cantados	281

INTRODUÇÃO

Pour soulever les hommes il faut avoir le diable au corps. (BAKUNIN, apud LEWIS, 1977, p.8)

Tiriri deu gargalhada, olhou pro clarão da lua e disse: “Moleque, tu vai aprender a respeitar povo de rua!” (MONARCO, BALANÇA, 1994)

No mestrado, eu estudei o dispositivo de normalização, especificamente aquele voltado à normalidade sexual. Eu queria saber como o “homem cisgênero hétero adulto” era produzido; o que produzia essa aberração que nós chamamos de *maioria*. Foi um trabalho que me deu muitas satisfações e angústias, afinal, ao longo de suas quase 160 páginas, eu me dedicara exaustivamente à norma, à repressão, à regulação de comportamentos, à violência (simbólica ou concreta) contra mulheres e, principalmente, homossexuais. Não tivera tempo, nem possibilidade, devido ao escopo que me restringia, à análise das “linhas de fuga”, das pequenas resistências, das falhas e equívocos que se instalam constitutivamente na língua e na ideologia. Portanto, me prometera que a conclusão seria “um suspiro, uma respiração” (ANDRADE, 2015, p.151), colocando-me como missão, no doutorado, estudar “os modos de resistência, as relações entre performance de gênero e os devires minoritários” (ANDRADE, 2015, p.151).

Esta introdução, portanto, serve para dizer que não, eu não cumpri a minha promessa. Um suspiro, uma respiração indicavam uma pausa do movimento exterior, o momento em que, para se tomar fôlego, se para de falar. Eu e a pesquisa realmente precisávamos respirar – eu só não sabia que não precisava respirar como uma planta que viceja, mas como uma ferida que cicatriza. Todavia, durante o ano que separou a defesa da minha dissertação e meu ingresso no doutorado, pude reparar que, se não era erva rasteira, também não era laceração da carne, que aquilo que precisava respirar era uma espécie de massa crua e fermentada que, ao respirar, mudava de textura e gosto, de cheiro e forma – o que não significa dizer que a tese que você tem em mãos é um bolo bem assado e recheado, ainda que seja bastante confeitado. Esta tese é ainda uma massa, fiz questão de não a levar ao forno, ainda que pudesse me queimar durante sua defesa; é uma massa que não quis se enformar a partir de um tabuleiro pronto, prévio e pré-fabricado, como sói acontecer com tantas teses e dissertações.

Ao mesmo tempo, esta introdução serve para dizer que, de certa forma, sim, eu dei prosseguimento à dissertação que assinei, na medida do possível: não somos nunca o mesmo sujeito, o tempo todo. Se isso acontece em um só texto, não seria diferente na mudança de um texto para outro – se é o que textos são em si próprios um mesmo texto. Daria para assiná-las,

dissertação e tese, com dois nomes diferentes, se não fosse o *Lattes*, se não fosse a língua, se não fosse o-que-tem-de-ser. Primeiro, porque resolvi me aprofundar no estudo de Pêcheux e da Análise do Discurso francesa materialista, enquanto no mestrado usei basicamente a AD pragmático-enunciativa e teóricos da enunciação. Segundo, porque não estudei aqui as performances de gênero, a sexualidade, ainda que se possa dizer que há algo de sexual, erótico mesmo, no fenômeno que estudamos (BATAILLE, 2004).

Ao começar a formular o projeto, comecei a traçar esse entrecruzamento entre AD, o estudo dos corpos, a resistência e o pós-estruturalismo. Surpreendi-me com o fato de que não era entrecruzamento, era mesmo encruzilhada. E lá estava ele, exu, “de capa e cartola e de pés no chão”, como diz uma de suas cantigas, bebendo sua cachaça. Esse mesmo exu, do outro lado, estava vestido da mesma maneira, estava apresentado como aquele diabo com que Luiza Pinta, condenada pela inquisição, havia firmado seu pacto, no século XVIII (SOUZA, 1986). É ainda o mesmo exu que é chamado de diabo nas igrejas neopentecostais que se alastram pelo país, como fogo no canavial; essas igrejas que acreditam que está “Deus acima de todos”, que têm seu *Plano de poder*. Desafiadoramente eles estavam ali: é nas encruzilhadas que eles se encontram, que os encontro.

Pronto, aí está: firmemos um pacto, façamos um trato – seria a partir deles que eu falaria sobre resistência à dominação. Muitos fatores faziam-me pensar que era o material perfeito para a discussão que eu desejava fazer. Na dissertação mesmo, ainda que não tivesse falado sobre Deus, a religião esteve presente a cada capítulo, na forma das epígrafes bíblicas que escolhi para abrir cada um deles. Se Deus, portanto, era um personagem invisível da minha pesquisa sobre normalização, o Diabo seria o personagem visível de minha pesquisa sobre o contrário da normalização. Ademais, Pêcheux, já em seu primeiro trabalho, convoca à necessidade de “pesquisas especializadas” (PÊCHEUX, [1966] 2011, p.36) sobre a religião.

Interessa-nos repensar a noção de sujeito e as relações de poder a partir de um modo bastante produtivo – ao menos no Brasil – de se lidar com a “heterogeneidade constitutiva” (AUTHIER-REVUZ, 1990; 2004) do sujeito e seus enunciados, do eu e seu outro: a possessão religiosa. Substituímos a performance de gênero (BUTLER, 2013) pela performance do transe, acreditando encontrar nele uma forma de negociação entre o sujeito moderno, uno e apriorístico, da tradição ocidental, o sujeito como efeito constituído na e pela palavra e sujeito como singularização (GUATTARI, 2012; GUATTARI, ROLNIK, 2011), como espaço de luta e processo, como lugar de criação. Lewis (1977), em seu estudo sobre o êxtase religioso, o compreende como uma forma de expressão da “insubordinação”, das frustrações das classes subalternas. Nem sempre, porém, a possessão por espírito produz uma

revolta; por vezes, ela conduz a uma re-normalização, uma readequação às instituições. Assim, poderíamos pensar nessa chave o par de religiões que intentávamos estudar: de um lado, a Igreja Universal do Reino de Deus; de outro, o candomblé.

O transe de possessão coloca em xeque elementos fundamentais para a caracterização da unicidade e identidade do sujeito: sua consciência, sua não-mutação em relação a si mesmo, sua individuação no corpo, uma vez que o “possuído” empresta seu corpo a outros, altera momentaneamente seu modo de agir, recebe um novo nome e uma nova “personalidade”, explicita uma outra relação com o espaço-tempo. Por isso, as religiões de possessão nos oferecem não só um modo extremo de nos apropriarmos de nosso objeto, mas possuem potencialmente uma epistemologia original, como diria Roger Bastide (1971).

Compreendo assim que discutiremos, de alguma forma, os “jogos de verdade” de que nos fala Foucault ([1988] 2014), compreendidos como

as técnicas específicas que os homens utilizam a fim de compreender quem eles são. No contexto dessa reflexão, trata-se de ver que essas técnicas se repartem em quatro grandes grupos, dos quais cada um representa uma matriz da razão prática: 1. As técnicas de produção por meio das quais nós podemos produzir, transformar e manipular objetos; 2. As técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização dos signos, dos sentidos, dos símbolos ou da significação; 3. As técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a alguns fins ou à dominação, objetivam o sujeito; 4. As técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma (FOUCAULT, [1988] 2014, p.266).

Claro que esses quatro elementos são aqui considerados a partir da Análise de Discurso francesa, sendo reinterpretados à luz dos efeitos de sentido produzidos pela materialização do discurso, atravessado pela ideologia e pela história, em textos – no caso, textos de natureza religiosa. Consideramos, assim, as condições e relações de produção, a partir de uma teoria materialista, e as imbricações entre poder e subjetividade materializada nos processos discursivos focalizados.

Em certa medida, porém, pensar essas religiões inseridas nesses “jogos de verdade” implica pensar também nossa própria pesquisa. Começamos, no capítulo 1, por questionamentos acerca do meu próprio papel como pesquisador branco ao lidar com essa problemática. De qualquer maneira, o primeiro capítulo versa sobre isso: sobre minhas implicações e meu “lugar de fala” como pesquisador, na relação com esse objeto. O capítulo também visa refletir sobre o papel de uma teoria e um dispositivo de análise como a AD, crítica que é da história e do universalismo científico eurocêntrico, mas também propensa a tornar-se “ciência régia” (PÊCHEUX, [1983] 2008), apesar dos esforços em direção contrária; teoria ela mesma nascida na Europa, a partir de determinada tradição.

No segundo capítulo, tentamos apreender nosso objeto, o discurso religioso, em sua historicidade e em sua especificidade. Percorremos as teorias de Weber e, posteriormente, de Marx para nos determos a esse objeto como discurso e explicitar, no campo e no mercado religioso brasileiro, como se situam as duas religiões de que vamos nos ocupar. Com isso, traçamos uma breve história delas, pensando em suas relações com a economia e com o mercado, tentando remetê-las àquilo que, na teoria marxista, chamamos de infraestrutura, sem fazer dela a fonte de toda determinação histórica. Por fim, nesse mesmo capítulo, explicitamos alguns conceitos teóricos, oriundos da AD, que nos vão ser úteis e como, por meio deles e da reflexão que fizemos sobre o discurso religioso, iremos proceder à construção de nosso *cópus* de análise.

Feito isso, começamos a empreender a nossa análise e a nos defrontarmos com o Diabo e os exus de que viemos falando, mas para os quais precisávamos estar munidos e municiados. No terceiro capítulo, então, partimos de uma reflexão sobre a religião e o poder, pensando no papel mesmo do Diabo na configuração da sociedade moderna. Mostramos como ele continua funcionando, com seus devidos deslocamentos, na sociedade neocapitalista, no modo como a Igreja Universal se apropria do diabo para ler as religiões com que entra em embate, principalmente as religiões de matriz africana. Falamos, assim, sobre essa disputa pelo sentido que se opera nas lutas sociais. Da parte das religiões afro-brasileiras, observamos como se responde à sua demonização, através do deboche, como forma de resistência e de mutação nos valores negativos a elas atribuídos.

Em meio a essas questões, falamos ainda sobre os gêneros discursivos característicos dessas religiões: o exorcismo iurdiano, com suas particularidades em comparação ao exorcismo tradicional, e o ponto-cantado. Para tanto, nos apropriamos das reflexões trazidas pelo Círculo de Bakhtin, introduzidas na AD através dos trabalhos de Authier-Revuz (2004).

No quarto capítulo, refletimos sobre o sujeito e o poder, pensando novamente na figura do Diabo e sua importância para o disciplinamento. Esse funcionamento, na subjetivação/sujeição, que iremos observar através de quatro categorias: a designação – o modo como os adeptos dessas religiões se referem ao transe de possessão, como uma forma reveladora de nos aproximarmos do fenômeno; a dêixis no transe – a maneira como funcionam as marcas pessoais quando se está “possuído” não equivale necessariamente ao que acontece em outras práticas languageiras; o nome próprio e o ato de nomear, como elemento fundamental na subjetivação do indivíduo; a possessão como materialização no corpo de algo de outra ordem, que subverte a individuação e docilização dos corpos.

No último capítulo, vamos ver os funcionamentos do texto escrito nas duas religiões: na IURD, através da relação que esse novo cristão, herdeiro da Reforma, se relaciona com o texto bíblico; no candomblé, com as marcas “escritas” do ponto-riscado, uma espécie de assinatura individual de cada entidade, o uso das palavras nos feitiços e o assentamento de santo, uma espécie de altar individual que remete à divindade ou entidade cultuada. Com isso, procuramos mostrar como essas duas religiões entendem a relação entre língua e mundo.

Partimos cientes de que levantaremos muito mais perguntas do que respostas, mas igualmente confiantes de que lançar uma luz sobre esses dois fenômenos religiosos, antagônicos e profundamente poderosos, incrustados nas relações políticas e sociais do Brasil contemporâneo, é algo premente para o desenvolvimento da literatura na área. Fazermos isso, sob o viés da AD, observando essas práticas discursivas e suas materialidades, o que pode ser extremamente profícuo tanto para o estudos dessas religiões, como para o nosso próprio campo teórico, uma vez que é no embate com os diversos corpuses que se analisam que a AD se desenvolve.

Desejo assim que esta leitura possa ser tão interessante quanto foi apaixonante para mim me dedicar a esse assunto e que, no final, possamos aprender com o Diabo e com Exu a empreender nossas próprias lutas e resistências. Afinal, Exu e o Diabo, cada um em sua tradição, são ótimos exemplos das questões que nos colocamos.

O Diabo é o adversário, o opositor ao governo de Deus, o anjo revoltado, que se insurge e carrega consigo um terço dos anjos do Céu, na sua luta contra a teocracia mais teocrática possível. Exu, por sua vez, é o orixá *trickster*, aquele que engana e desmonta o engano, aquele que joga e estraga o jogo; patrono da linguagem, da sexualidade, do corpo. Como entidade, os exus e pombagiras são os desvalidos, malandros, os que se viram para viver, os que reverterem a sorte e superam o azar, os marginais. Juntemo-nos a eles.

1 ABRINDO OS CAMINHOS: EPISTEMOLOGIA, METODOLOGIA E ÉTICA

Ser feliz no vão, no triz é força que me embala
O meu país é meu lugar de fala! (GERMANO, 2018)

Há inúmeros mitos da criação do mundo, de acordo com os povos que originaram as religiões de matriz africana no Brasil: alguns contradizem-se, outros acrescentam ou removem um detalhe ou outro. Mantiveram-se na memória do chamado “povo de santo” a partir da tradição oral e só muito recentemente passaram a ser compilados sob a forma escrita.

Em um deles (PRANDI, 2001, p.503-6; SANTOS, 1986, p.61), de origem iorubana, conta-se que, quando Olodumare, o deus supremo, quis criar o mundo, chamou seu primogênito, Obatalá, e entregou-lhe o “saco da existência”. Obatalá, ainda que tivesse sido informado sobre todas as oferendas que deveria fazer para ter sucesso em sua missão, confiante de seus poderes, partiu sem as fazer. No caminho, “passou diante de Exu. Este, o grande controlador e transportador de sacrifícios que domina os caminhos, perguntou-lhe se já tinha feito as oferendas propiciatórias” (SANTOS, 1986, p.61). Sem se deter, o grande orixá seguiu, desconsiderando o assunto, mas Exu “sentenciou que nada do que ele se propunha empreender seria realizado” (SANTOS, 1986, p.61). Então, Obatalá começou a ser acometido por uma grande sede, uma sede insuportável. Foi quando se deparou com um dendezeiro e, sem pensar duas vezes, fincou seu cajado no tronco da árvore. Obatalá bebeu da sua seiva, do vinho de palma, com sofreguidão, até que suas forças o abandonaram e seus sentidos se perderam – e ele dormiu.

Não seguiremos o mito. Deixamo-lo aí, em suspenso, dormindo com Obatalá.

O que até aqui se recontou já nos ensina a importância que os iorubanos e africanos em geral dão aos começos, à necessidade de satisfazer determinadas exigências e agradar aos senhores dos caminhos antes que se comece uma jornada. O tema se repete inúmeras vezes, em outros mitos. Não foge à regra nem mesmo o maior dos orixás, filho primeiro do grande deus. Não se tem sucesso no caminho se não fizermos as oferendas a Exu e não nos prepararmos para os possíveis percalços.

Uma tese é uma viagem e, como viajante, aquele que postula o título de doutor deve se preparar para ela, tal como preparar aqueles que convida a lê-la a partilharem consigo a bagagem que levará. No entanto, a oferenda propiciatória é sua (pessoal) obrigação, e – assim como no âmbito religioso, do qual se ocupa este trabalho – oferecem-se palavras, pensamentos e atos.

O objetivo de nosso percurso – longe de querer criar um mundo, como o de Obatalá, mas também em parte objeto de criação (*poiésis*) – é contrastar práticas religiosas características do Brasil contemporâneo, mostrando a forma como se relacionam. Nosso ponto de partida (o conjunto dos pressupostos de pesquisa) é que essas práticas religiosas (as religiões de matriz africana e as igrejas neopentecostais) relacionam-se por oposição e assimilação, e organizam de diferentes modos aquilo que compreendemos como o sujeito, a linguagem, o poder e o conhecimento. Descrever, analisar e teorizar como elas o fazem (não necessariamente nessa ordem) é, em suma, aquilo que traçaremos ao longo da jornada.

No entanto, alguns cuidados devem preceder o caminhar. Na versão que Reginaldo Prandi (2001) reconta do mito nagô da criação do mundo, Obatalá, antes de sair, procura Ifá, o adivinho. É ele quem lhe informa sobre a possibilidade ou não de realizar o objetivo pretendido, informando quais são as providências que devem ser tomadas antes mesmo que se parta, antes do ponto de partida. A nós, coube-nos perguntar (na falta de Ifá) a nós mesmos: é possível realizar a pesquisa que se pretende fazer? – pergunta de cunho ético e metodológico, da qual nos ocuparemos no presente capítulo, antes mesmo de deixar explícitos os pressupostos aos quais já nos referimos. Antes do ponto de partida, portanto, há que se pensar a política e a ética que cercam o fazer teórico.

Nos estudos da linguagem (nos quais se enquadra este trabalho), isso tanto se torna necessário uma vez que, “condenados a usar a linguagem para falar da linguagem [...], somos presas fáceis do objeto com o qual trabalhamos” (ORLANDI, 2008a, p.15-6). Assumindo a perspectiva da Análise do Discurso francesa, tão mais isso se intensifica, uma vez que nos damos conta das implicações políticas que cercam não só o objeto de que nos ocupamos, mas da própria ocupação que temos. Se consideramos, com Pêcheux ([1969] 2010), que as condições de produção são constitutivas dos sentidos dos discursos, tão mais premente se torna a necessidade de refletirmos sobre nossa posição e nossas implicações. Por mais óbvio que isso pareça, também devemos – ou mais que todos, devemos – nos lembrar que “a Análise do Discurso também é discurso” (MAINGUENEAU, 2015, p.60), também é atravessada por questões ideológicas, pelo esquecimento e pelo equívoco sobre os quais ela mesma chama atenção.

Gostaria assim de, antes mesmo de iniciar a caminhada, propor-me algumas perguntas que dirão se há ou não caminho a percorrer; perguntas de ordem ética, epistemológica e metodológica.

1.1 Questões éticas

Colocando no centro de nossa análise as religiões de matriz africana, em comparação com a Igreja Universal do Reino de Deus, e considerando-as como resultado de um processo histórico conturbado, marcado pela escravidão, pelo racismo e pela intolerância religiosa, de que modo podemos nos acercar dela, como experiência, a partir de um dispositivo de análise e uma teoria que se originam na França da década de 1960? Fazendo-o, não incorreríamos no erro de, objetificando-as, retirarmos dela aquilo que compõe sua especificidade e sua diferença, procurando conformá-las a modos de observação e controle que replicariam a opressão que os negros sofreram ao longo de sua história?

Por sua vez, não tratar dessas práticas religiosas, mantendo-as ao largo do que vimos produzindo nos estudos da linguagem, não seria incorrer no risco de manter o apagamento e o estatuto de exotismo de que têm sido alvo, mesmo em outros campos de conhecimento que a elas se têm dedicado? Não seria igualmente pernicioso nos abstermos de falar sobre algo que compõe o amplo cenário das tensões políticas, atravessadas pelos discursos e pelas religiosidades, do Brasil contemporâneo? Não seria igualmente santificá-las, torná-las intocáveis, como se faz aos santos, aos mitos e aos leprosos, muitas vezes sem diferenciá-los, como se já não soubéssemos o risco que isso representa?

Poderia, por fim, *eu* ser o produtor dessa pesquisa; *eu*, o locutor que sobre ela elabora seu discurso; *eu*, branco de classe média com ensino superior? Sim, *eu* não sou negro. E não farei uso aqui da carteirada brasileira de que somos todos miscigenados, recorrendo a uma ancestral longínqua, escravizada, estuprada, silenciada, aviltada, cujo nome se perdeu propositalmente com o tempo, nem a um tataravô de ações nobres, que teve sua cor apagada e sua morte contada com assombro e alívio, porque permitiu ao meu bisavô que pudesse se tornar mínima e suficientemente branco. Não. Eu não sou negro em lugar nenhum: não sou negro nas cidades do sul do Brasil, nem na Europa, onde não seria tampouco branco. Mas não sou negro – não o falo com orgulho, nem com tristeza, apenas constato.

Essa constatação não diz respeito apenas àquilo que me dizem o espelho e os outros. Constato isso também porque não posso negar que sempre me foi útil ser branco – em tudo aquilo que ser branco significa em nosso país, herdeiro de séculos de escravidão e de segregação étnico-racial. As teorias críticas da *branquitude* ou *branquidade* conceituam-na como

uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. (SCHUCMAN, *apud* ALMEIDA, 2018, p.58)

E eu, como branco, morei a poucas quadras da praia, em um bairro onde negras e negros compareciam quase exclusivamente como empregadas domésticas, porteiros e seguranças, mas onde pouco trabalhavam como vendedores de loja; estudei em uma escola pública federal de excelência, na década de 1990, onde tive poucas e poucos colegas negras e negros e tive a esmagadora maioria dos professores brancos; fiz curso de inglês, onde tampouco havia negras e negros; passei em três vestibulares para universidades públicas, que cursei sem ter colegas ou professoras e professores negras e negros que não pudesse contar nos dedos; mesma situação que encontrei no mestrado e que encontro no doutorado... Hoje, na escola onde trabalho (aquela mesma escola pública federal de excelência), ao contrário do que havia na minha época de estudante, encontro em sala de aula várias alunas negras e alunos negros e me esforço para não lhes dar uma aula *branca*.

É um esforço que sei ser muitas vezes inútil, esse de não dar aulas brancas. Em primeiro lugar, porque eu, o professor, aquele que, apesar de toda a desconfiança da sociedade orquestrada pelos movimentos conservadores em voga, como o “Movimento Escola sem partido”, e de toda dificuldade em lidar com aparelhos celulares, dispersão e descaso com a educação nos níveis macro e micropolítico, detém determinada autoridade em sala de aula; *eu*, o professor, não sou negro. Logo, não posso ensinar com meu corpo, minha pele e meus traços físicos que os conhecimentos e saberes valorizados em nossa sociedade branca-cristã-grafocêntrica-eurocêntrica¹, em suma, *ocidental*, podem ser transmitidos (e supostamente dominados²) por uma pessoa negra – só posso falar sobre isso. Estamos nos referindo à noção de representatividade, ou seja, “à participação de minorias em espaços de poder e prestígio social (*sic*), inclusive no interior dos centros de difusão ideológica” (ALMEIDA, 2018, p.84)³. (Certa vez, perguntei aos meus alunos quantos professores negros eles tinham, mesmo sabendo a resposta: *nenhum*, naquela série, e o motivo pelo qual esse número era tão baixo.

¹ O uso do hífen, construindo um vocábulo único, formado por composição, visa salientar o fato de que essas características se apresentam em bloco e organizam um campo e uma perspectiva hegemônica, cujos elementos devem ser considerados assim – como um todo –, e apenas “didaticamente” de forma separada. Ao longo do capítulo, mudaremos os termos de ordem de modo para dar destaque a determinados componentes.

² A suposição aqui não é um caso de humildade diante do Saber, mas de reconhecimento de que somos muito mais dominados do que dominamos esses saberes.

³ A representatividade, para Almeida (2018), tem natureza institucional e não estrutural, ou seja, ela não representa necessariamente uma mudança nos mecanismos de cerceamento das minorias, podendo mesmo servir a interesses opostos, uma vez que as instituições são atravessadas pelas mesmas lutas que se encontram na formação social e servem à normalização dos comportamentos dos indivíduos. Ainda assim, deve-se levar em consideração sua importância para as lutas minoritárias.

Um aluno negro respondeu que “eles” não deviam conseguir passar no concurso). Só falar disso não é suficiente.

Em segundo lugar, porque a escola (assim como a universidade) é ela mesma uma instituição – Althusser ([1970] 1996) a chamará de *aparelho ideológico de Estado* (AIE) – que promove e perpetua os bens culturais validados pela sociedade branca-cristã-grafocêntrica-eurocêntrica, em suma, *capitalista*. Assim, ainda que eu faça um esforço em uma direção, sou forçado em outra pelos conteúdos programáticos que devem pautar o meu curso; da mesma forma, em minha graduação, não me lembro de ter estudado nenhum teórico africano ou ter estudado questões negras, se não como apêndices às obras de escritores brancos. Mais do que isso: ainda somos carentes, não só na disciplina de língua portuguesa como em todas as outras, de uma bibliografia farta e acessível que nos permita abarcar a “realidade” a partir de perspectivas não-majoritárias. Eu só posso, nesses casos, usar textos de origem africana e afro-brasileira em aula. (Certa vez, lendo mitos bantos, uma aluna branca me perguntou: por que precisamos estudar algo tão distante de nós?⁴ Respondi com outra pergunta: por que você não questiona a professora de ciências quando estão estudando Plutão?). Só ler esses textos não é suficiente.

Não é suficiente apenas trazer “textos negros” para a sala de aula, porque ainda os lemos a partir de uma epistemologia *branca*. E não basta apenas dizermos que ela é branca, porque ela é igualmente masculina-cisgênero-heterossexual-racionalista-grafocêntrica-eurocêntrica-cristã-colonialista, mas, acima de tudo (ou na base de tudo?), *capitalista*. Isso não deveria nos surpreender, pois, já em 1848, no *Manifesto comunista*, Marx e Engels nos alertavam de que “as ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante” (MARX, ENGELS, [1848] 2010, p.56) – e continuaram sendo.

Como salienta Althusser,

É pelo aprendizado de saberes envoltos no repisar maciço da ideologia da classe dominante que são, em grande parte, reproduzidas as *relações de produção* de uma formação social capitalista, isto é, as relações dos explorados com os exploradores e dos exploradores com os explorados. Naturalmente, os mecanismos que produzem esse resultado, vital para o regime capitalista, são encobertos e ocultados por uma ideologia da escola, universalmente dominante por ser uma das formas essenciais da ideologia burguesa dominante: uma ideologia que representa a escola como um ambiente neutro, desprovido de ideologia (por ser... laico), onde os professores, respeitadores da “consciência” e da “liberdade” das crianças que lhes são entregues (em completa confiança) pelos “pais” (também eles livres, isto é, proprietários de seus filhos), abrem para elas os caminhos da liberdade, da moral e da responsabilidade de adultos, através de seu próprio exemplo, do saber, da literatura e

⁴ Como nos lembra bell hooks, teórica feminista que adotou o nome de sua avó, o qual prefere que seja escrito assim, em letras minúsculas, “Na sala de aula transformada, é muito mais necessário explicar a filosofia, a estratégia e a intenção do curso que no contexto ‘normal’” (HOOKS, 2017, p.60).

de suas virtudes “libertadoras”. (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.122; grifos no original)⁵

A escola é considerada por Althusser, ao lado da família, o aparelho ideológico de Estado dominante⁶, ou seja, a principal instituição que assegura a reprodução das relações de produção na sociedade capitalista, através da transmissão da ideologia dominante. Para se fazer perpetuar, essa ideologia deve se fazer passar por algo válido para toda a sociedade:

Cada nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada, mesmo que seja apenas para atingir seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade ou, para exprimir as coisas no plano das ideias: essa classe é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos universalmente válidos. (MARX, ENGELS, [1846] 1998, p.50)

Assim, essa *universalidade*, a *visão a partir de lugar nenhum* (NAGEL, 2004), que “se move”, imponentemente, “sobre a face das águas” (BÍBLIA, Gênesis, 1:2), resultante da história sangrenta das lutas de classes, é a base sobre a qual se produzem os currículos escolares e se pautam os critérios de cientificidade universitários. O corte epistemológico que Althusser reconhece na obra marxiana (ALTHUSSER, [1965] 2015) residiria justamente na compreensão de que as condições materiais, os modos de produção, a existência concreta dos indivíduos (forças produtivas) e as suas relações de produção são, na metáfora do edifício social, a base (*estrutura*) que alicerça as instâncias jurídico-política e ideológica (*superestrutura*) – em suma, aquilo que se considerou chamar de *materialismo histórico*:

não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. (MARX, ENGELS, [1946] 1998, p.19)

A ancoragem da produção de ideias à produção econômica permitiu que discutíssemos a neutralidade, a imparcialidade, o desinteresse, enfim, a *universalidade* dos saberes

⁵ É curioso observarmos como o “Movimento Escola sem partido” inverte a lógica daquilo que Althusser fala em seu texto, ao criticar, na instituição escolar, justamente o fato de ela ser um mecanismo de disseminação da “ideologia de esquerda” (na qual estão incluídos os grandes terrores dos conservadores, como a “ideologia de gênero”). Não é meu objetivo, neste trabalho, me alongar sobre o assunto, mas não poderia deixá-lo passar *em branco*. Há uma “modificação” do sentido do termo *ideologia*, quando ele é usurpado de uma formação discursiva marxista e passa a integrar o vocabulário dos enunciados conservadores, onde é empregado apenas como termo depreciativo em relação a ideias consideradas de esquerda. Se ele mantém do marxismo tradicional o sentido derivado de “ocultação da realidade” ou “consciência falsa”, outorga-lhe uma “manipulação proposital” (a ideologia seria criada e propagada por um grupo com objetivos nebulosos, o grupo dos “esquerdopatas”) e desconecta-o das condições materiais de existência. Esse movimento de inversão, de captura de palavras e expressões de discursos minoritários e revolucionários pelo discurso opressor-dominante é uma modo de funcionamento discursivo que encontraremos também em nossa análise.

⁶ Tornaremos a esse assunto no próximo capítulo, quando falaremos sobre a religião como AIE, contrapondo-nos a Althusser em relação a essa dominância no caso brasileiro.

científicos e começássemos a perspectivar o conhecimento. A classe dominante detém não só os meios de produção material, como também os meios de produção intelectual. Cumpre observar, porém, que a partir do desenvolvimento dos novos movimentos sociais da década de 1960, foi possível observar que havia outras variantes, não apenas de ordem econômica e classista na constituição desse grupo hegemônico.

Os três principais “novos” movimentos sociais foram o movimento pelos direitos civis da população negra no Sul dos Estados Unidos, o movimento feminista da chamada segunda onda e o então chamado movimento homossexual. Eles são chamados de novos movimentos sociais porque teriam surgido depois do conhecido movimento operário ou trabalhador, e porque trouxeram ao espaço público demandas que iam além das de redistribuição econômica. (MISKOLCI, 2016, p.21)

Esses indivíduos dos grupos minoritários eram considerados não apenas pela sua classe social, mas através da sexualização e racialização dos seus corpos. Com isso, compreendemos que o *universal*, pensamento dominante, não é apenas o da classe dominante, mas do homem-branco-cisgênero-heterossexual-cristão-ocidental.

Criticava-se, em Marx, o fato de ter aprisionado as oposições sociais a uma lógica dicotômica extraída da dialética hegeliana, assumindo que a luta entre burguesia e proletariado daria conta de todas as tensões que perpassam a sociedade⁷. Como aponta Alcoff,

a formulação marxista tradicional das abstratas categorias de classe não pode dar conta da especificidade de grupos identitários tais como indígenas, pobres, pessoas “racializadas”, mulheres, minorias religiosas e minorias sexuais. Como resultado, o marxismo clássico perde uma adequação explicativa: a organização do mercado de trabalho em todas as sociedades, sem mencionar as ideologias sociais, faz uso dessas identidades. (ALCOFF, 2016, p.135-6)

Em contrapartida, podemos criticar o peso que a noção de identidade, considerada como construto teórico usado para oprimir, pode ser aproveitada de forma relevante para a construção de novas possibilidades de pensamento. Em que medida, o fato de eu ser um *homem-cisgênero-branco*, ainda que guei, ainda que macumbeiro, me impossibilitaria de abordar um sistema de pensamento negro? Em que medida o fato de eu ser *bixa macumbeira* me possibilitaria abordar um sistema de pensamento minoritário? E mais: essas questões são pertinentes? Para respondermos, talvez seja relevante nos acercarmos das noções de “lugar de fala” (RIBEIRO, 2017) e de “implicação” (LOURAU, 2004).

⁷ “A sociedade burguesa moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classe. Não fez mais do que estabelecer novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das que existiram no passado.

“Entretanto, a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade divide-se cada vez mais em dois campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado.” (MARX, ENGELS, [1848] 2010, p.40-1)

A ideia de “lugar de fala” se originou nos movimentos feministas, particularmente no feminismo negro, como forma de dar destaque ao silenciamento de mulheres e, em especial, de mulheres negras no conjunto dos movimentos sociais. Uma antologia que funciona como marco desse movimento, na década de 1980, chama-se *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave* [Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas algumas de nós são corajosas] (HULL, BELL-SCOTT, SMITH, 1982).

Nesse contexto, assumir-se, reconhecer-se e, principalmente, valorizar-se como membro de um coletivo baseado em traços identitários, nas múltiplas formas de subalternização e silenciamento que são impostas a si, é ganhar uma voz e assumir a sua perspectiva como válida para a construção de conhecimento. Não se trata, assim, de reafirmar as opressões sofridas e revalidar as determinações binárias impostas pelo dispositivo disciplinar⁸, mas utilizá-los para revertê-los, esvaziá-los.

Essas categorias existem como o Outro-marcado de um Mesmo-não marcado (o homem-heterossexual-europeu-branco). No sistema disciplinar, com suas instituições normalizadoras, o Outro, categoricamente diferente e hierarquicamente inferior, é mais individualizado que a norma, que se toma como referência, ainda que não se fale dela diretamente⁹:

Num regime disciplinar, a individualização (...) é “descendente” à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados (...). Num sistema de disciplina, a criança é mais individualizada que o adulto, o doente o é antes do homem são, o louco e delinquente mais que o normal e o não-delinquente (FOUCAULT, [1975] 2010b, p.184).

Da mesma forma, individualiza-se a mulher (em relação ao homem), o guei (em relação ao hétero), o negro (em relação ao branco), transformando-os em objetos de discursos (e objetos de práticas segregacionistas e assassinas) cujos sujeitos encontram-se invisibilizados pela máscara da neutralidade, da objetividade e da universalidade. Desse modo, podemos afirmar que as minorias são construídas em virtude de interesses político-econômicos e por meio de construções binárias, no seio da sociedade capitalista. Essas identidades não são essenciais ou naturais aos sujeitos a elas atribuídos, mas são construídas historicamente. Usá-las para assumir seu “orgulho” (*black power, girl power, gay pride*) é

⁸ Donald e Rattansi falam que o caráter não-científico da noção de raça não afeta o modo “como a lógica racial e os quadros de referência raciais são articulados e acionados, assim como não anula suas consequências” (DONALD, RATTANSI, *apud* HALL, 2015, p.37)

⁹ Em minha dissertação de mestrado (ANDRADE, 2015), debrucei-me sobre a questão da normalização, procurando observar de que modo se constituem historicamente os modelos de comportamento do homem heterossexual cisgênero. Ali observei um uso estratégico de implícitos, uma vez que a exposição de uma norma a coloca em uma cena de enunciação que permitiria seu questionamento.

uma forma de se apropriar do discurso hegemônico para invertê-lo. A ideia de “lugar de fala” propõe uma forma de “refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social” (RIBEIRO, 2017, p.64), refutar algo que podemos chamar de “epistemicídio” (SANTOS, MENESES, 2009).

A epistemologia dominante é, de fato, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. A transformação desse hipercontexto na reivindicação de uma pretensão de universalidade, que se veio a plasmar na ciência moderna, é o resultado de uma intervenção epistemológica que só foi possível com base na força com que a intervenção política, econômica e militar do colonialismo e do capitalismo modernos se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos. (SANTOS, MENESES, 2009, p.10)

“Epistemicídio” seria a morte dos conhecimentos locais, produzidos pela missão colonizadora. Colonizam-se terras, como se colonizam corações e mentes. A “vontade de verdade” (NIETZSCHE, 2012), aliada à crença na verdade única, caudatária do cristianismo e do racionalismo ocidentais, acaba por invalidar e mesmo suprimir epistemologias “alternativas”. Esse conceito de que nos fala Nietzsche – termo do qual se apropriará Foucault para falar sobre “jogos de verdade” (FOUCAULT, 1984; [1988] 2014) – é uma construção histórico-social que torna difusa a barreira entre os princípios epistemológicos, em que se baseia a ciência e a construção dos discursos considerados verdadeiros, e os princípios morais, que valorizam o que é bom. Diz o autor:

A nossa fé na ciência repousa ainda numa crença *metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e ametafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (NIETZSCHE, 2012, p.210; grifos no original)

O resgate da epistemologia (e a construção de uma identidade válida) dos povos colonizados está atrelado à sua importância política. Como afirma Foucault, “não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade... Somos submetidos pelo poder à produção de verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção de verdade” (FOUCAULT, [1976] 2010, p.22).

Não é à toa que existiram e existem inúmeros mecanismos que impediram e impedem que os “dominados” ocupassem e ocupem as posições-sujeito relativas à produção desses “discursos de verdade”. Quando falamos, portanto, sobre identidades, estamos falando também sobre condições necessárias à enunciação do discurso teórico, científico ou acadêmico. Uma vez que não podem ocupar esse lugar de sujeito (cognoscente), os membros desses grupos ocupam a posição de objeto – afinal, estamos imersos em um dispositivo

binário de organização da realidade (sujeito x objeto). A um “eles” objetivo de homens-brancos-cisgêneros-heterossexuais-cristãos opõem-se

os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer discussão relevante, fora de nossos pequenos círculos (HARAWAY, 1995, p.7).

O mito da “objetividade” prescreve a esses sujeitos corporificados que assumam para si uma “visão dominante”, através de uma cisão entre o mental e o físico, do abandono de suas histórias pessoais e dos mecanismos a partir dos quais foram subjetivados. Só dessa maneira, esses sujeitos corporificados poderiam pleitear o “lugar de fala” acadêmico, teórico, científico. Isso quando não são anteriormente impossibilitados de alcançarem os espaços institucionais destinado à produção desse tipo de discurso por outros tantos mecanismos de segregação, interdição e morte – biopolíticos (FOUCAULT, [1976] 2010; [1978] 2008) e necropolíticos (MBEMBE, 2018).

Se a biopolítica diz respeito à governamentalidade dos indivíduos como seres biológicos enquanto população, organizando os fluxos e movimentações, a preservação da vida e à rejeição à morte, a partir de mecanismos de controle que se pretendem naturais – “deixar a vida seguir seu caminho” a partir da ação soberana do Estado no seu território de atuação; a necropolítica é seu avesso. Ela diz respeito às “trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar” (MBEMBE, 2018, p.17), criando mecanismos de aceitabilidade para o extermínio de Estado.

Se, por um lado, a necropolítica tem na guerra, no inimigo externo (o árabe terrorista, o africano ditatorial, o comunista), sua expressão mais clara; por outro, aloja-se igualmente dentro das fronteiras do Estado, através do racismo, cujos exemplos mais fortes são o escravismo (nos países colonizados) e o campo de concentração (no seio mesmo da Europa).

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. [...] No contexto da *plantation*, a humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade). (MBEMBE, 2018, p.27)

O fim do escravismo como prática, no Brasil (que é o caso que nos interessa), não implicou sua superação como “modo de vida”. Ao escravo liberto, legaram o desemprego, a falta de acesso à educação, a segregação territorial, a baixa autoestima e o preconceito, que

ainda perpassam na divisão de classes/raças que encontramos na atualidade (SOUZA, 2017), apesar dos inúmeros pequenos avanços que conseguimos.

O epistemicídio atrela-se à necropolítica: saber/poder. Aquilo que podemos falar sobre o controle – “ocupação [que] significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (MBEMBE, 2018, p.39) – também se aplica à “ordem do discurso”. Mata-se o conhecimento do Outro (no caso, o negro), tornando-o objeto do folclore, da antropologia, das ciências sociais, não como método, saber, cognição; dificulta-se o acesso do Outro às zonas de produção do discurso validado socialmente, relegando-o à essa posição de objeto ou impondo-lhe uma máscara (branca), nos dizeres de Fanon (2008).

Há uma hierarquização dos saberes, como produto de uma classificação hierarquizada da população por classe, raça, gênero, identidade sexual... Assim, “quem possui o privilégio social possui o privilégio epistêmico” (RIBEIRO, 2017, p.24); a ciência é branca-masculinacisgênero-heterossexual-cristã. E isso se perpetua de duas maneiras: pela desvalorização dos saberes considerados localizados e pela exclusão de corpos racializados e sexualizados dos espaços de produção do conhecimento.

Cientes de que são esses mesmos corpos a que se confere a aceitabilidade da morte, “quando pessoas negras [e mulheres, gueis, transexuais, lésbicas, etc.] estão reivindicando o direito a ter voz, elas estão reivindicando o direito à própria vida” (RIBEIRO, 2017, p.43) – concreta e simbolicamente. O silenciamento produz um apagamento simbólico (objetificação) dos grupos minoritários, epistemicídio; e favorece, consolida e legitima o apagamento real (morte e exclusão) desses grupos, bio/necropolítica.

Dessa forma, se realizar um trabalho em que as religiões de matriz africana possuem um papel central na produção de saberes coloca-se, de antemão, contrário ao epistemicídio, que esse trabalho seja feito por mim não significa apagar a voz dos negros e escravizados, pela sobreposição da minha? Não significa também que eu estou me valendo do meu privilégio branco, da minha branquitude, e do meu “lugar de fala” privilegiado para continuar objetificando aquilo que, para alguns, é *episteme*? Basta que eu seja, como disse antes, *macumbeiro*?

De acordo com Djamila Ribeiro, “todo mundo tem lugar de fala” (RIBEIRO, 2017, p.81):

O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados. (RIBEIRO, 2017, p.86)

Não creio que isso responda plenamente às questões colocadas anteriormente, no entanto, serve de alerta à pesquisa que busco empreender. Por isso, talvez seja necessário igualmente abordar o conceito de implicação, oriundo da Análise Institucional. Ele designa a relação que o pesquisador mantém com seu objeto, independentemente de sua vontade.

A implicação deseja pôr fim às ilusões e imposturas da ‘neutralidade’ analítica, herdadas da psicanálise e, de modo mais geral, de um cientificismo ultrapassado [...] Mesmo quando o esquece, o analista é sempre [...] um elemento do campo” (LOURAU, 2004, p.82-3).

O “lugar de fala” pode ser considerado como uma das construções imaginárias que se podem projetar naquilo que chamamos de posição-sujeito, pensando a importância do lugar social ocupado a partir da matriz de dominação (disciplinar, biopolítica e necropolítica), de modo a refletir sobre a experiência de grupos sociais a partir dos quais se constrói o discurso. Já a noção de implicação privilegia o modo como, na interação entre pesquisador e pesquisa, sujeito e objeto, há uma mútua interrelação. O pesquisador está “inelutavelmente presente naquilo que pretende analisar e que só pode ver a partir do lugar que ocupa; o pesquisador não pode não ser perspectivo, mas pode explorar aquilo que condiciona seu olhar, sua intervenção.” (ROCHA, DEUSDARÁ, 2010, p.48)

Ao nos colocarmos diante de nosso objeto, portanto, devemos considerar os traços sociais e históricos que constroem nosso olhar; as condições de produção de nosso próprio discurso como pesquisador. O enunciador – esse *eu* de que falei, tomado como um conjunto de traços coletivos, independentes da minha vontade: minha branquitude, minha homossexualidade, minha religião, minha formação acadêmica – todos elementos que me incluem a instituições.

As instituições a que me ligo, ao realizar esta pesquisa: a branquitude, a homossexualidade, a filiação ao candomblé, a escola básica, a universidade, etc., mas, em particular, a Análise do Discurso (como perspectiva teórica que adoto) – ela daria conta desse objeto que pretendo analisar? Não seria ela, em virtude de sua configuração, também um instrumento de colonização do pensamento – arma de epistemicídio? Não diria respeito a uma subordinação intelectual ao imperialismo acadêmico europeu?¹⁰

¹⁰ Hoje se discute a ideia de uma Análise do Discurso do Brasil, tais foram as modificações e desenvolvimentos que atravessaram o campo, impulsionadas pela pesquisa de Orlandi e o grupo de pesquisadores que se organizou ao seu redor, desde a década de 1970 (cf. PAULA, STAFUZZA, 2010).

1.2 Questões epistemológicas

A Análise de Discurso francesa de base materialista (AD) origina-se a partir da construção de um corte epistemológico em relação às ciências sociais. Em seus primeiros artigos, assinados sob o pseudônimo de Thomas Herbert (PÊCHEUX, [1966] 2011; [1968] 1995), apresenta-se uma reflexão acerca da natureza da ciência, considerada a partir do seu processo de constituição, que ele chamará de *aventura teórica*.

Segundo Pêcheux/Herbert, “uma ciência nasce, de início, designando como pode seu objeto, e em seguida ela se desenvolve em torno dele” (PÊCHEUX, [1966] 2011, p.47). Nesse processo, ela realiza a transformação produtora do objeto, a partir de um aparelho teórico. Nesse sentido, ao construir aquilo que chamará de *Análise Automática do Discurso*, o primeiro modelo de sua teoria, Pêcheux ([1969] 2010) produz uma espécie de “cavalo de Tróia destinado a ser introduzido nas ciências sociais para provocar uma reviravolta” (HENRY, 2010, p.38).

Tal empreendimento deve-se ao fato de Pêcheux acreditar que as ciências sociais (como a sociologia e a antropologia, mas principalmente a psicologia social) não chegaram a se constituir como ciência, uma vez que não haviam realizado o chamado *corte epistemológico* necessário à essa constituição. Ele chama de corte epistemológico o ato de desligar a teoria em relação à ideologia da qual se ocupará – “toda ciência”, afirma, “é inicialmente ciência da ideologia da qual ela se destaca” (PÊCHEUX, [1968] 1995, p.64).

Uma prática científica não trabalha com “dados” empíricos, naturais, porque eles se encontrariam em continuidade com a ideologia dominante. Para romper com isso, é necessário um instrumento que garanta a transformação desse “objeto empírico” em “objeto da ciência” – no seu (nosso) caso, esse instrumento de transformação seria a *Análise do Discurso*.

Dessa forma, ao nos colocarmos como objeto os discursos e práticas religiosas de matriz africana no Brasil (ainda que não só, uma vez que as contrastaremos o tempo todo com os discursos e práticas religiosas da Igreja Universal do Reino de Deus), a *Análise do Discurso* tal como desenvolvida na França nos possibilitaria um instrumento teórico tal que não os analisaríamos a partir das ilusões ideológicas (ou “esquecimentos”), cuja teorização será aprofundada por Pêcheux em um segundo momento (PÊCHEUX, [1975] 2009). Essas ilusões seriam responsáveis pela criação de evidências empíricas, pela naturalização da relação entre linguagem e mundo, assim como da relação linguagem e sujeito, naturalização

essa que precisa vigorar para a manutenção da subalternidade das produções culturais dos setores marginalizados da sociedade.

O que Pêcheux critica nas ciências sociais, tais como observava na década de 1960, é o fato de elas promoverem o que ele chama de “realização do real”, isto é, a adequação seu objeto à prática ideológica dominante, ao não promoverem uma crítica das suas premissas: as noções de homem, sujeito e linguagem.

Por isso, Pêcheux promove um descentramento da noção de discurso, como produção intencional e instrumento de comunicação, conduzindo o olhar do teórico para aquilo que é constitutivo da prática simbólica (linguageira, em especial): as condições de produção, em um primeiro momento, como constitutivas do sentido e não como mera informação adicional, contextualização de um sentido imanente ao texto. A relação entre o “produtor” do discurso e seu “destinatário” em torno de um “referente” será tomada a partir das construções das posições-sujeito a partir dos lugares sociais imaginários que ocupam e o discurso será definido como “efeito de sentido” entre interlocutores (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.81).

Os interlocutores não serão considerados como sujeitos centrados, essenciais em relação a si mesmos, mas como projeções do lugar social, posições que se constituem mutuamente no jogo discursivo, representados por formações imaginárias. Não são realidades prévias ao discurso, porque o discurso não é tomado como produto, mas como processo histórico, sem começo nem fim. “Não há um centro e suas margens, há só margens” (ORLANDI, 2008a, p.21).

Compreendemos discurso como *continuum*, não como objeto a ser contabilizado, dotado de uma unidade, mas como um processo sem início. Uma vez que a natureza do discurso é histórica, ele está sempre se relacionando a dizeres anteriores e futuros; uma vez que é da ordem da dispersão, posições-sujeito e sentidos se constituem mútua e localmente, são descontínuos; uma vez que é tensão, nunca unidade, os sentidos sempre são passíveis de serem outros, ainda que sobre eles exerçam forças de contenção... Assim sendo, o conceito de discurso – objeto construído pela AD – permite que pensemos, no interior de quaisquer formações sociais, os aspectos constituintes da produção de sentidos e as regras que regulam a atividade discursiva.

Há outro aspecto que reforça a *compatibilidade epistemológica* entre nosso campo e nosso objeto. A AD se constituiu como uma “forma de conhecimento que se faz no entremeio”, não como uma teoria totalizante e explicativa da verdade (ciência-régia), “e que leva em conta o confronto, a contradição entre sua teoria e sua prática de análise” (ORLANDI, 2008b, p.8). Com isso, ela permite e investe na adequação da teoria e do(s)

dispositivo(s) de análise ao seu objeto. O dispositivo de análise se constitui no batimento com a teoria, sempre, a cada novo objeto; “é porque o analista tem um objeto a ser analisado que a teoria vai se impondo. Não há uma teoria já pronta que sirva de instrumento de análise” (ORLANDI, 2003, p.10).

A AD, dessa forma, não se compromete com a “vontade de verdade” (NIETZSCHE, 2012) e os “jogos de verdade” (FOUCAULT, 1984; [1988] 2014), ela não procura o sentido verdadeiro, nem estabelecer a verdade do discurso que se coloca como objeto; pelo contrário, ela procura demonstrar *como* se produz o real do sentido, em sua materialidade linguística e histórica. Em suma,

A Análise do Discurso visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido. A Análise do Discurso não estaciona na interpretação, trabalha seus limites, seus mecanismos, como parte dos processos de significação. [...] Não há uma verdade oculta atrás do texto. Há gestos de interpretação que o constituem e que o analista, com seu dispositivo, deve ser capaz de compreender. (ORLANDI, 2009a, p.26)

Acredito, assim, que a AD possa dialogar com a epistemologia desenvolvida pelo neurocientista chileno Humberto Maturana (2001). Para ele, “a ciência se define por um modo de explicar” (MATURANA, 2001, p.30), não por se caracterizar como a explicação de uma verdade universalmente válida; e por explicar ele compreende “uma reformulação da experiência” (MATURANA, 2001, p.29).

Se nós consideramos a experiência como algo forjado pela ideologia, *pode-se* reformulá-la de modo a produzir um corte epistemológico. No entanto, isso nem sempre ocorre. De acordo com Maturana, haveria dois caminhos explicativos, relacionados a dois domínios: o domínio das ontologias transcendentais e o domínio das ontologias constitutivas.

A diferença entre os dois domínios tem implicações tanto epistemológicas quanto éticas. No domínio das ontologias transcendentais, a verdade não é uma proposição explicativa, mas algo a que se poderia ter acesso através de mecanismos objetivos de observação do real. Nele, o pesquisador/observador se consideraria isento de responsabilidade: o que é observado é assim, independentemente da perspectiva assumida e, por conseguinte, “toda afirmação cognitiva é uma petição de obediência” (MATURANA, 2001, p.36). O diálogo, o perspectivismo, a pluralidade, a diversidade estão expurgados do campo científico.

No domínio das ontologias constitutivas, parte-se do observador como ser biológico “instalado” na linguagem (e, conseqüentemente, na história). O pesquisador/observador é responsável pela postura que assume e o objeto de estudo não tem uma existência prévia, *per*

se, independente, mas é justamente produto da relação que se estabelece entre o pesquisador e a pesquisa, pelas implicações e o lugar social que ele ocupa, pelas suas limitações e potencialidades de múltiplas ordens.

Na objetividade entre parênteses [característica desse domínio explicativo] há tantas realidades quantos domínios explicativos, todas legítimas. Elas não são formas diferentes da mesma realidade, não são visões distintas da mesma realidade. Não! Há tantas realidades – todas diferentes, mas igualmente legítimas – quantos domínios de coerências operacionais explicativas, quantos modos de reformular a experiência, quantos domínios cognitivos pudermos trazer à mão. (MATURANA, 2001, p.38)

Não se trata, todavia, de um relativismo absoluto ou de um subjetivismo ineficaz, trata-se de compreender as implicações e pressupostos éticos, políticos, históricos, biológicos que enformam o fazer científico como atividade explicativa – e não como a forma única de se atingir uma verdade, independente, universal, apesar de tudo. Trata-se de compreender a existência como um *multiverso*, no qual as posições particulares são relevantes, desde que tenham seu domínio ético ampliado e sejam validadas não por critérios abstratos, mas pelo diálogo com a comunidade a que se dirige e sobre a qual se fala.

Disso deriva uma concepção de linguagem, não como representação do mundo, mas como mecanismo de criação histórica (e por isso política) de mundos possíveis. “A condição da linguagem é a incompletude”, como observa Orlandi,

Nem sujeitos nem sentidos estão completos, já feitos, constituídos definitivamente. Constituem-se e funcionam sob o modo do entremeio, da relação, da falta, do movimento. Essa incompletude atesta a abertura do simbólico, pois a falta é também o lugar do possível. (ORLANDI, 2009a, p.22)

É por isso que, para a AD, assim como para Maturana, é válido retomar a ideia nietzschiana de que “todo fato já é uma interpretação” (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.44). Somos instados a interpretar, ao mesmo tempo em que a ideologia promove um apagamento da interpretação – como se história e linguagem, percepção e fatos fossem mutuamente transparentes.

A Análise de Discurso visa a compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos. Essa compreensão, por sua vez, implica em explicitar como o texto organiza os gestos de interpretação que relacionam sujeito e sentido. Produzem-se assim novas práticas de leitura. (ORLANDI, 2009a, p.26-7)

Dessa forma, ao apostarmos na AD como teoria e dispositivo(s) analíticos para nosso trabalho, tomamos “partido pela imbecilidade” (PÊCHEUX, [1981] 2016, p.25), no sentido de que não tomamos como evidentes as categorias que enformam nossa experiência imediata das

coisas, tentando superar o automatismo da interpretação. Isso, por si só, já evidencia uma relação não naturalizada com nosso objeto. Dessa maneira, ser imbecil significa não ser ingênuo na compreensão das categorias de sujeito-objeto que organizam nossa experiência de mundo, deixando a descoberto os dispositivos de verificação e disciplinamento que constroem a organização da sociedade.

Fazer o imbecil: isto é, decidir não saber nada do que se lê, permanecer estranho a sua própria leitura, acrescentá-la sistematicamente à fragmentação espontânea das seqüências, para acabar de liberar a matéria verbal dos restos de sentido que ainda aderem aí...

Recortar, extrair, deslocar, reaproximar: é nessas operações que se constitui esse dispositivo muito particular de leitura que se poderia designar como *leitura-trituração*. (PÊCHEUX, [1981] 2016, p.25; grifos no original)

Não se trata, portanto, de aplicar uma teoria pronta, *branca-masculina-heterossexual-cisgênero-ocidental-cristã*, a qualquer que seja o objeto de estudo, mas de construir, a partir das materialidades discursivas (forma de materialização do discurso e, portanto, da ideologia), um mecanismo mesmo que explicita os gestos de interpretação que trabalham dada discursividade, constituindo sentidos e sujeitos.

A posição de trabalho que aqui evoco [...] supõe somente que, através das descrições regulares de montagens discursivas, se possa detectar os momentos de interpretações enquanto atos que surgem como tomadas de posição, reconhecidas como tais, isto é, como efeitos de identificação assumidos e não negados.

Face às interpretações sem margens nas quais o intérprete se coloca como um ponto absoluto, sem outro nem real, trata-se aí, para mim, de uma questão de ética e política: uma questão de responsabilidade. (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.57)

Ter responsabilidade diante de nosso objeto significa, assim, não assumirmos uma posição da objetividade absoluta, mas reconhecer o papel criador/criativo do analista em sua análise, reconhecer que ele mesmo assume aqui e ali diferentes posições-sujeito, para que, dessa forma, possa valer-se do dispositivo teórico e analítico (que se escolheu já como uma maneira de tomar posição) para tentar partilhar sua responsabilidade social, política e ética.

Talvez, se tivermos sucesso, poderemos dizer que este trabalho coloca-se na mesma diretriz daquilo que o Althusser do materialismo do encontro fala acerca da filosofia das coisas, que deveria ser “a teoria de sua contingência e o reconhecimento do fato, do *fato* da contingência, do fato da submissão da necessidade à contingência e do fato das formas que ‘dão forma’ aos efeitos do encontro. Ela é só constatação” (ALTHUSSER, [1982] 2005, p.11): constatar responsabilmente, reconhecendo que os *fatos consumados* repousam no “real”, nos “pontos de impossível” (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.29) e que “não [o] descobrimos (...): a gente se depara com ele, dá de encontro com ele” (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.29).

É da ordem do discurso que os fatos reclamem sentidos, que sejamos instados a interpretá-los e os façamos a partir da formação discursiva (FD) em que nos inscrevemos, a partir de posições-sujeito determinadas pela relação entre o sujeito do discurso e a forma-sujeito histórico-social, na relação entre a memória discursiva (o já-dito do interdiscurso) e aquilo que é próprio do acontecimento como contingência na história.

A noção de acontecimento fora suplantada pelas concepções estruturalistas do real e pelo idealismo, que visavam encontrar a sistematicidade dos fenômenos de qualquer ordem que pudessem ser observados.

É no sentido dessas regularidades (sistematicidades) que se situam as obras iniciais de Pêcheux, sobre a máquina discursiva e, posteriormente, sobre as formações discursivas (relativamente fechadas, em sua primeira definição), e os de Althusser, sobre a determinação e a sobredeterminação. No entanto, há algo que escapa: o equívoco da língua, a falha da ideologia... Dosse (2013) fala, então, de um *Renascimento do acontecimento*: “As noções de estrutura, de invariante, de longa duração, de história imóvel estão sendo substituídas pelas de caos organizador, de fractal, de teoria das catástrofes, de emergência, de enação, de mutação, de ruptura...” (DOSSE, 2013, p.1)

Se a formação discursiva é da ordem das regularidades do discurso, o acontecimento é “o que faz diferença na sua própria ordem” (GUIMARÃES, 2004, p.12), constituindo sua própria temporalidade. Porém, cumpre observar que Pêcheux nos alerta para o fato de que

Não se trata de pretender (...) que todo discurso seria um aerólito miraculoso, independente das redes de memória e dos trajetos sociais nos quais ele irrompe, mas de sublinhar que, só por sua existência, todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (...) de deslocamento no seu espaço: não há identificação plenamente bem sucedida (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.56).

Como o autor havia dito em outra ocasião, apreender a ideologia como uma prática, como ritual, implica “reconhecer que não há ritual sem falhas” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.277). É sobre essa visada dupla que se reformula a AD pecheutiana, a fim de abarcar “o real do discurso”, que consistiria na articulação de duas ordens materiais: o real da história e o real da língua (ZOPPI-FONTANA, 2009b).

Assim, não se trata de abandonar os objetos teóricos aos quais se dedicou Pêcheux em grande parte de suas pesquisas, mas de se construir “máquinas paradoxais” (PÊCHEUX, [1983] 2010a, p.311), para “abordar o estudo da *construção* dos objetos discursivos e dos

acontecimentos, e também dos ‘pontos de vista’ e dos ‘lugares enunciativos no fio intradiscursivo’” (PÊCHEUX, [1983] 2010a, p.312-3; grifos no original).

Essa guinada na perspectiva materialista, que assume a existência de algo que escapa à ordem de regularização e determinação dos produtos históricos, também se reflete em um dos textos finais de Althusser: “A corrente subterrânea do materialismo do encontro” (ALTHUSSER, 1982/2005), no qual o autor desenvolve um materialismo da contingência, da aleatoriedade, do acontecimento, em oposição a um materialismo da necessidade e da teleologia. Ele utiliza-se da metáfora da chuva de átomos de Epicuro para falar sobre o “acontecimento” (aleatório, contingente) como o princípio mesmo de toda reflexão que se pretende histórica.

Epicuro falava de átomos que caem numa chuva paralela, no vazio, antes da formação do mundo, “o que implica que antes do mundo não havia nada e, ao mesmo tempo, que todos os elementos do mundo existiam desde toda a eternidade” (ALTHUSSER, [1982] 2005, p.10). Do nada, acontece o *clinamen*, um desvio infinitesimal, sem motivo aparente, na queda de um átomo, que “provoca um *encontro* com um átomo vizinho e, de encontro em encontro, uma carambola e o nascimento de um mundo” (ALTHUSSER, [1982] 2005, p.10; grifos no original).

Disso, decorre que a origem do mundo (e de todo sentido) se deva a um desvio. A própria existência dos átomos é advinda desse encontro que dá origem a mundo e sentido, que é, em si mesmo, o *acontecimento* que constrói sua temporalidade: seu passado (havia átomos) e seu futuro (as consequências desse encontro). Nada aí é da ordem da necessidade, nem mesmo que o encontro dure, permaneça, para constituir uma estrutura, ou que seja perene, caso dure. A história, assim, “não é mais do que a revogação permanente do fato consumado por um outro fato indecifrável a consumir-se, sem que se saiba antecipadamente nem onde, nem como” (ALTHUSSER, [1982] 2005, p.14).

Althusser relê o “sempre-já” de que nos falava ao tratar da ideologia e da interpelação do sujeito – como fatos concomitantes e equivalentes (havendo ideologia, há sujeitos). Em “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado”, Althusser fala que “somos *sempre* já sujeitos” (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.133), ou seja, que a categoria de sujeito é uma evidência básica, produto do efeito ideológico elementar, que faz com que, constituindo-se através de seu posicionamento em uma formação discursiva, instalando-se na linguagem, o sujeito seja percebido como uma evidência, o sempre-já-sujeito.

Pêcheux dirá que “os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos-falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações

ideológicas [FIs] que lhes são correspondentes” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.147; grifos no original), referindo-se a um sujeito que se identifica com a forma-sujeito de uma determinada formação discursiva, isto é, a uma determinada “forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais” (ALTHUSSER, *apud* PÊCHEUX, [1975] 2009, p.150).

Nesse processo, o indivíduo não tem acesso à formação discursiva na qual se identifica, às condições de produção de seu discurso, à ideologia, daí que essas sejam produtoras de “evidências”, desde a da transparência do sentido até a das unidades fechadas como texto e autor, que tomamos como empiricamente suficientes:

O sujeito se constitui pelo “esquecimento” daquilo que o determina. Podemos agora precisar que a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito): essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apoia-se no fato de que os elementos do interdiscurso (...) que constituem, no discurso do sujeito, *os traços daquilo que o determina*, são reinscritos no discurso do próprio sujeito. (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.150; grifos no original)

Na perspectiva “acontecimental” do discurso, introduzida pelo Althusser final e pela terceira fase do pensamento pecheutiano, o “sempre-já” que constitui essa unidade imaginária do sujeito e do sentido (como se fosse imanente aos textos), pode ser considerado como uma “pega”, o acontecimento que projeta, no momento mesmo de sua emergência, sua própria antecedência. Assim, podemos compreender igualmente suas consequências, não na base da determinação exclusivamente, mas na ideia mesma daquilo que Espinosa chamou de “efeitos sem causa” (HENRY, 2010, p.33) ou a noção de “causa imanente” de que nos fala Deleuze. O conceito de causa imanente nos ajuda a compreender o acontecimento como aquilo produz sua realidade (o novo), uma vez que a causa imanente atualiza, integra e diferencia em seu efeito, atualizando-se nos discursos e práticas.

Desta feita, Pêcheux fala em “efeitos de sentido entre interlocutores”, quando trata do discurso: são efeitos e não significados prévios, que eclodem no encontro (entre interlocutores) e que poderiam ser diferentes de si mesmos, porque compreendem em si mesmos algo da ordem do “acontecimental”. Ao mesmo tempo, é importante destacar que

uma vez “tendo pego” o encontro, isto é, uma vez constituída a figura estável do mundo, do *único* que existe (porque o advento de um mundo dado exclui evidentemente todos os outros possíveis), nós temos a ver com um mundo estável cujos acontecimentos obedecem, na sua sucessão, a “leis”. (ALTHUSSER, [1982] 2005, p.30; grifos no original).

Pêcheux nos fala em discurso como estrutura e acontecimento. Nós o lemos, assim, na ordem das regularidades, a partir de seus efeitos, suas consequências, encontramos a

regularidade daquilo que está consumado, observando suas causas imanentes. A AD, como disciplina da interpretação, se volta à compreensão do gesto simbólico da interpretação; não interpreta, mas busca compreender os “processos de significação presentes no texto e permite que se possam ‘escutar’ outros sentidos que ali estão” (ORLANDI, 2009a, p.26), sendo contra “a afirmação do óbvio” que está no subtítulo de *Semântica e discurso* (PÊCHEUX, [1975] 2009), nos fazendo de imbecis.

Com isso, reiteramos nosso compromisso com uma ética de pesquisa, uma ética do intelectual, tal qual enunciada por Foucault:

O papel do intelectual não é mais o de se posicionar “um pouco à frente e um pouco ao lado” para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do “saber”, da “verdade”, da “consciência”, do “discurso”. (FOUCAULT, [1972] 2012, p.38)

Colocando-nos dessa forma, intentamos analisar os objetos que nos colocamos a frente, sem nos sobrepormos a eles, mas nos situando no entremeio, na relação, ao mesmo tempo em que estamos cientes do risco que corremos, como afirma Maingueneau:

Não existe ponto de vista sobranceiro e neutro. A suspeita não tem fim. Todo empreendimento crítico deve conviver com o temor de ver-se acusado de ter sucumbido àquilo que pretendia desmontar. Jamais seguro em relação à fronteira que o separa daquilo que recusa, ele se obriga a trabalhar nessa incerteza. (MAINGUENEAU, 2015, p.57)

Interessante observar que todas essas questões que nos colocamos sobre nosso fazer acadêmico em relação às religiões de matriz africana não implicam, necessariamente, um questionamento de mesma ordem para a Igreja Universal, ainda que os mesmos princípios sejam válidos para sua análise. Todo um complexo político, legítimo dos movimentos minoritários, torna invisível ou até mesmo desnecessário fazer essa mesma série de questionamentos por tratar de uma religião como a Igreja Universal do Reino de Deus. Trata-se de uma igreja sincrética, como veremos, nascida no Brasil (não-europeia), a qual eu-sujeito-analista-bixa-macumbeira também não poderia estar apto a analisar, de acordo com uma interpretação tacanha da noção de “lugar de fala”... No entanto, não me coloco em questão, talvez porque ela (a Igreja Universal) construa para si um ambíguo lugar de hegemonia, com o qual estejamos nos debatendo sempre: o lugar dessas práticas brancas-cristãs-heterossexuais-cisgênero-capitalistas de que vimos falando. Ainda assim, cabe sempre a suspeita.

1.3 Questões metodológicas

De que forma, porém, isso se manifesta na metodologia que empregamos em nosso trabalho? A palavra “metodologia”, etimologicamente, designa algo que nos deve deixar em alerta: *metá* (reflexão, raciocínio, verdade) e *hódos* (caminho, direção), indicando o percurso em direção a verdade, a metas pré-fixadas (PASSOS, BARROS, 2010, p.17). Devemos, pelo contrário, pensar, refletir, achar as “verdades” subjacentes a nossas ações, durante o caminhar. Por isso, talvez, começamos por essa abertura de caminhos, concordando com aquilo de que nos fala Mazière: “O analista do discurso não é uma pessoa neutra. [E está ciente disso] Ele deve assumir uma posição quanto à língua, uma posição quanto ao sujeito. Ele deve, igualmente, construir um observatório para si” (MAZIÈRE, 2007, p.23) – algo semelhante à análise de implicações e à atenção ao nosso “lugar de fala”.

A partir daí, devemos observar para o modo como também nosso objeto se constrói. Havíamos começado este capítulo tratando do problema que se colocava para mim, como pesquisador, o fato de transformar em objeto de minha pesquisa materialidades discursivas das religiões de matriz africana no Brasil, compreendendo-as em sua relação histórica com a subalternização do povo negro e o epistemicídio.

Também tratei, brevemente, de mim mesmo como *bixa-macumbeira*. Tal caracterização, se por um lado, avaliza diante dos movimentos políticos sociais a minha posição para tratar de algo, por outro, traria problemas à “objetividade” e à “neutralidade” do discurso científico. Mas, igualmente, disso falamos, observando com a teoria e o(s) dispositivo(s) analítico(s) da AD compreendem uma interface na qual as posições-sujeitos não são consideradas em sua neutralidade, mas constituem o próprio objeto da pesquisa, desde que explicitadas. Também falamos da perspectiva da “biologia do conhecimento” de Maturana, que assume o perspectivismo como a única possibilidade de explicação dos fenômenos observados – a única possibilidade de ciência, de construção de conhecimento. Igualmente, falamos sobre a importância da ética do intelectual e sua atuação política.

Ora, se todos esses aspectos nos ajudam a pavimentar nosso caminho, não cobrem por completo o problema de me colocar na posição de sujeito-*bixa-macumbeira* que irá analisar algumas práticas do candomblé como discurso e, por outro lado, as comparará com práticas da Igreja Universal do Reino de Deus. Também não resolve o problema dizer que, durante a infância e a adolescência, eu era adepto de uma religião cristã evangélica tradicional... Se no domínio político, o apelo às características individuais do locutor são válidas, do ponto de

vista epistemológico defendido pela AD, isso apenas contraria alguns de seus pressupostos básicos, ao fazer rebater sujeito e indivíduo como uma evidência empírica (ilusão ideológica).

De acordo com Orlandi (2012), o gesto de interpretação do analista difere do gesto do sujeito comum pela interposição da teoria, que subsidia o dispositivo analítico e teórico que ele deve construir, enquanto o gesto de interpretação do sujeito comum é determinado (exclusivamente) pela ideologia.

O que se espera da mediação, instalada pelo dispositivo teórico, é que ela produza [...] um deslocamento que permita que o analista trabalhe as fronteiras das formações discursivas. Em outras palavras, que ele não se inscreva em uma formação discursiva mas entre em uma relação crítica com o conjunto complexo das formações. (ORLANDI, 2012b, p.84-5)

Assumimos, assim, múltiplas posições, posições no “entre”, mais de uma no mesmo texto. No entanto, a relação do analista com seu objeto (independente de ele ser *bixamacumbeira* ou *ovelha desgarrada*, ou nada disso) jamais é neutra. Nunca, e em nenhum discurso acadêmico. Tal como o leitor comum, o analista é atravessado pelo efeito ideológico – eis o seu paradoxo.

Ao tratar da tendência de a AD (ao menos em suas fases iniciais) se ocupar predominantemente de discursos políticos, considerando-se aí político como relacionado às instituições políticas propriamente ditas – os partidos, o poder legislativo ou executivo, etc. –, Courtine (2009) defende que a análise do discurso político deve reverberar em uma política da Análise do Discurso:

Não se pode pretender falar do discurso político sem tomar simultaneamente posição na luta de classes, pois, na realidade, essa tomada de posição determina, na verdade, a maneira de conceber as formas materiais concretas sob as quais as “ideias” entram em luta na história. (EBEL-FIALA, *apud* COURTINE, 2009, p.125)

Considerando-se que político é todo discurso que se situa em “um conflito entre uma divisão normativa e desigual do real e uma redivisão pela qual os desiguais afirmam seu pertencimento” (GUIMARÃES, 2005, p.16), divisões essas que afetam a materialidade da linguagem e do discurso, igualmente, toma-se aqui uma posição decolonista, antirracista e anticapitalista (como se verá) ao tratar do discurso religioso.

Esse posicionamento se coloca não apenas no lugar que destacamos aos discursos em nossa análise, mas na compreensão de que algumas práticas discursivas afro-brasileiras constroem novos olhares sobre os modos de constituição dos sujeitos, da língua e da linguagem, do corpo e do conhecimento; formas essas que, se não foram plenamente desenvolvidas por nosso dispositivo teórico e analítico, são possíveis na AD, na aceitação do

“desconforto de estar trabalhando com a incompletude e com a contradição” (PETRI, 2013, p.41) que lhe são características e constitutivas.

Isso ocorre porque a AD é uma disciplina de entremeio, isto é, uma disciplina que “não acumula conhecimentos meramente, pois discute seus pressupostos continuamente” (ORLANDI, 2012b, p.23). Ao colocar-se diante de um novo objeto, ela repensa sua própria teoria, nunca pronta, nunca dada. Nessa tensão entre a AD e cada novo objeto a que se propõe analisar, por meio de cada analista que dela faz uso, mantém-se intacta a concepção de que esse “intervalamento” é constitutivo também daquilo de que se ocupa: a incompletude da linguagem, do gesto de interpretação, a falha da ideologia, a abertura do simbólico... Em suma, uma compreensão de que “não há separação estanque entre a linguagem e sua exterioridade constitutiva” (ORLANDI, 2012b, p.25).

Por isso, ao construirmos nossos caminhos, durante a caminhada, é que iremos trazendo os conceitos com que estamos trabalhando, refletindo a cada passo se devem ou não ser rearticulados para darem conta do objeto diante do qual estamos.

Procuraremos ainda estabelecer como modelo descritivo o *rizoma*, de que falam Deleuze e Guattari (1995). O rizoma, em botânica, é um modo de germinação das plantas horizontal, não vertical, que se dispersa no espaço, criando vínculos, nódulos, novos galhos, brotando aqui e ali, como a espada-de-são-jorge, de que se vale Ogum para abrir caminhos. Como modelo descritivo, o rizoma busca a não hierarquização de informações, nem a lógica de origens e causas, mas reproduzir a horizontalidade que constitui o plano de imanência (como, de outra forma, o materialismo do encontro althusseriano).

O rizoma conecta um ponto qualquer com outro qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. [...] Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. (DELEUZE, GUATTARI, 1995a, p.43)

Assim, em nossa análise, buscaremos fazer conexões, recriando um desenho de um mapa, cientes de que haveria outros traços a serem feitos, outros desenhos a compor, outros pontos a chegar... Isso é uma característica da AD: não há uma análise certa, pronta, definitiva sobre algo – há análises por fazer, construções a realizar... Por isso, seu fazer científico se aproxima do fazer criativo e, como tal, é também sujeito a regras, constrições, determinações – em suma, *rigor*. Como diz Rancière (2005), as teorias, como a política e a arte, constroem *ficções*, “rearranjos *materiais* dos signos e das imagens, das relações entre o que se vê e o que se diz, entre o que se faz e o que se pode fazer” (RANCIÈRE, 2005, p.59; grifos no original) –

no sentido mesmo com o qual Foucault afirmava que “sempre escrevi somente ficções” (FOUCAULT, [1977] 2014a, p.43).

Ao mobilizar a teoria em torno do material de análise, a teoria avança e se implementam “novas metodologias de análise” (PETRI, 2013, p.44). Pelas relações que faz, pelas conexões que estabelece, pelos conceitos que aciona, o analista produz algo novo – faz com que se tornem visíveis outros tantos sentidos e os mecanismos de sua produção.

Diante de nosso objeto, procuraremos, assim, atentar para suas especificidades. Não há metodologia pronta a ser aplicada, mas movente (daí a metáfora do percurso, curso, discurso do analista), nem dispositivo pronto – ele é experimental, no sentido de que se constitui em dependência com as experiências de análise: é o caminhar que cria o caminho, não há estrada pavimentada e pronta – “não há ‘aplicação’: cada análise é uma análise, tem-se que voltar à teoria, construir um dispositivo que é próprio ao material que se vai analisar” (ORLANDI, 2010, p.30). Impossível não lembrar da dança de Ogum abrindo e fechando os braços em movimentos longos, como quem corta picadas na mata enquanto baila com os pés e suspende a cabeça para o alto.

Por isso, nesse caminho, fazemos nossas prévias libações e pedimos que nos seja propícia a aventura, mesmo que não tenhamos certezas quanto ao que encontraremos no final, ou melhor, quando estabelecermos o final que não existe, através da fixidez de nosso próprio passo, pelo calar de nosso tambor. Antes, porém, devemos compreender que estamos diante de algo sem início nem fim, curso/discurso, dispersão, rizoma, e por isso

Entrar-se-á, então, por qualquer parte, nenhuma vale mais que a outra, nenhuma entrada tem privilégio, ainda que seja quase um impasse, uma trincheira estreita, um sifão etc. Procurar-se-á somente com quais outros pontos conecta-se aquele pelo qual se entra, por quais encruzilhadas e galeria se passa para conectar dois pontos, qual é o mapa do rizoma, e como ele se modificaria imediatamente se se entrasse por um outro ponto. (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.9)

Entremos!

2 DEUS E O DIABO NA TERRA DO SOL: O DISCURSO RELIGIOSO – SOBRE O CÓRPUS E O INTERDISCURSO

Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são finalmente obrigados a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens. (MARX, ENGELS, [1948] 2010, p.43)

Esta é uma grande crise. Uma crise de quê? Em minha opinião, é uma grande crise porque o problema que está na ponta da língua de todos é o seguinte: merda, temos que ter pelo menos uma religião, uma ideia! (...) não podemos deixar tudo no ar desta maneira! (GUATTARI, *apud* LAZZARATO, 2014, p.16)

Ele sempre vem quando é invocado. O Diabo. E nunca vem sozinho.

Numa explosão de prestidigitador de cabaré, numa nuvem de enxofre, numa sinfonia de urros e gritos, numa convulsão de corpos, numa proliferação de vozes atravessadas na mesma garganta, quando se precisa dele, ele vem. Vem nas páginas literárias, nos conceitos dos filósofos, numa estrada escura, na encruzilhada ao luar, no porão sombrio dos filmes de terror, nos manicômios, nas pocilgas; vem nos recantos mais afastados, nos centros urbanos, em Washington, na Galileia, em Marechal Hermes, no Jardim do Éden, vem nos rituais satanistas, nos cultos evangélicos. Ele vem, mas nunca vem sozinho: vem em um corpo de criança, de um homem, de uma mulher, de porcos arremessados ao mar, de freiras enclausuradas; vem em multidão, enxame, praga, legião. *Quando é invocado*, ele sempre vem.

Ele vem para oferecer uma troca, fazer um pacto, vem para “matar, roubar e destruir” (BÍBLIA, João 10:10); vem para mentir, para dizer a verdade, o que ninguém sabe, o que está escondido; vem para grunhir, grasnar, latir, assoviar; vem para falar e nunca vem sozinho. Traz consigo o exorcista, a bruxa, o confessor, o teólogo, o antropólogo, o pastor; vem com mil diabos e, com mil diabos, por mil diabos, conversa. Ele vem conversar. Ele vem agir. Quando ele é invocado, *vem*. Vem e *fala*, vem e *faz*. Sempre.

Veio no Deserto de Neguev, para se encontrar com Jesus, de acordo os evangelhos, e depois na província dos gesarenos, onde possuía o corpo de um homem antes de se transferir a uma vara de porcos. Veio durante a Idade Média, aos sabás das bruxas. Veio às freiras de Louviers e, mais tarde, às freiras de Loudun. Veio, durante a colonização do Brasil, a Maria Barbosa, a Manoel João, a Luzia da Silva Soares, a Luzia Pinta, a Salvador de Carvalho Serra e a tantos outros. Veio a Martinho Lutero, enquanto traduzia as Escrituras para a língua vernácula e escrevia seus textos teológicos. Veio a Marcella Berardi, a uma senhora de Placência e aos irmãos Burner de Illfurt; veio a um garoto americano de 14 anos, veio a Clara

Germana Cele, a Michael Taylor, a Anneliese Michel, a Arne Cheyenne Johnson e ao casal Ed e Lorraine Warren.

Veio nos autos de Gil Vicente e no de Suassuna, ao *Fausto*, de Marlowe, e ao de Goethe; veio a Daniel Defoe; veio ao paraíso perdido, de Milton; veio a Ivan Fiódorovich; veio a Adrian Leverkühn, o *Doutor Fausto* de Mann; veio ao sertão mineiro de Guimarães Rosa; veio à Sierva María, na obra de García Márquez; veio a Paulo Coelho e à sua Senhorita Prym; veio a Clive Barker, William Peter Blatty e Stephen King. Veio aos Rolling Stones, a Raul Seixas, aos Mutantes, aos Novos Baianos, a Zé Ramalho; veio a Roman Polanski, Ernst Lubitsch, Alan Parker e James Wan, veio a José Mojica Marins e, à sua maneira, também a Glauber Rocha; veio a Vincent Price, Al Pacino e Robert De Niro.

O Diabo não para de vir, não para de falar, não para de mover corpos.

O Diabo vem, com mil diabos, todas as terças-feiras, aos cultos de libertação da Igreja Universal do Reino de Deus. Vem, fala, move corpos, depois é expulso, toda semana – não só nas filiais dessa, como em tantas outras igrejas neopentecostais. O Diabo tornou-se figurinha fácil, um “pobre diabo”.

Lá, o Diabo assume outros nomes, os nomes das entidades e divindades das religiões de matriz africana: são chamados de exu, pombagira, caboclo, erê, orixá, inquice e vodun, como outrora era chamado com o nome das entidades e divindades dos cananeus, dos sumérios, dos moabitas, dos egípcios, dos gregos e dos romanos – múltiplos deuses sobrecodificados pelo código único de Deus, em um processo de tradução despótico.

O Diabo, com seus mil nomes, vem a nós, ao nosso reino, neste trabalho. Deus também, mas sem a decência de esperar ser convidado – diz-se que está em toda parte. E não é porque não se acreditaria neles que não existam; nem é porque não existiriam que não sejam reais.

Contudo, Guattari, afirma, em *Caosmose*, que o “demoníaco”, signo do mistério sagrado como dispositivo de territorialização, foi, a partir das primeiras fases da sociedade industrial, se tornando “uma mercadoria cada vez mais rara” (GUATTARI, 2012, p.30). Essa afirmação, se é válida, tem pertinência apenas para a Europa – nós, no Brasil, estamos fartos de *demônios*, *daimons* e *exus*. No entanto, a utilizamos porque nos chama atenção para alguns aspectos de que já sabíamos, mas que intentamos discutir: 1) há uma historicidade da religião, dentro da qual teria ocorrido o fenômeno que Weber, por exemplo, chama de *desencantamento do mundo* (WEBER, 2004; PIERUCCI, 2013); 2) como instituição histórica, a religião é atravessada pela política e a economia, assim como política e economia são atravessadas pela religião – daí que possamos chamar de *discurso constituinte*

(MAINGUENEAU, 2008a) o discurso religioso; 3) o demônio, ou o Outro do Deus monoteísta, exerce uma profunda importância no mundo ocidental – importância essa que iremos analisar e desenvolver ao longo desse trabalho.

Ocupando-nos, neste capítulo, da construção do nosso *cópus* e das questões envolvidas na sua “seleção”, percorreremos esses três aspectos. Intentamos, com isso, justificar a relevância de nosso material de análise e alguns pressupostos que orientarão nossa pesquisa, ao mesmo tempo em que definimos o que chamamos de religião. Por fim, desenvolveremos os princípios que nortearam, face às questões colocadas, essa construção e o modo como ela foi realizada.

2.1 Religião e história, Weber e Marx

Em Weber¹¹, o *desencantamento do mundo* corresponde, de acordo com Pierucci (2013), a duas ideias básicas: uma delas diz respeito à “desmagificação” do mundo, empreendida pela racionalização progressiva tanto no âmbito científico quanto no âmbito religioso, a partir da modernidade; a outra, à “perda de sentido” na relação entre homem e mundo, que se foi formando a partir das múltiplas crises que o capitalismo atravessou a partir do século XIX, quando progresso científico e riqueza econômica não se refletiram como “progresso humano” e melhores condições de vida para grande parte da população.

Ambas acepções coincidem com seu interesse em relação aos processos que afetam “a evolução das formas da religiosidade (racionalização ou secularização), particularmente à prova da modernidade, e à maneira pela qual essas influenciam [...] as disposições a agir em sociedade” (MARY, 2015, p.18). Weber, assim, defende uma posição teleológica que valoriza a racionalidade como valor imanente em si mesmo, cuja finalidade seria “tornar o mundo inteligível, superando noções mágicas” (VÉRAS, 2014, p.224) – ainda que isso não tenha como consequência uma vida melhor para as sociedades modernas. Nesse sentido, posiciona-

¹¹ A sociologia weberiana é considerada bastante diferente do materialismo histórico que se articula na constituição da linha da AD à qual nos filiamos e, segundo alguns teóricos, seria até mesmo oposta a ele, por não considerar o aspecto econômico como determinante das questões sociais e destacar “o papel das ideias na causação histórica” (VÉRAS, 2014, p.203) – e não, como no marxismo mais canônico, a causação econômica das ideias. Lukács, porém, adverte que “não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade” (LUKÁCS, 2003, p.21). Esse *ponto de vista da totalidade* aproximaria, assim, Marx e Weber, ao substituir a noção de determinismo econômico pela de múltiplas determinações ou pluricausalidade.

se (como teórico burguês que é) em consonância com as ditas religiões mundiais, privilegiadamente o cristianismo e, especificamente, o protestantismo alemão.

A definição de religião de Weber é construída em oposição à de magia. Para ele, a religião seria uma forma mais racionalizada do que a magia no acesso do sujeito ao “suprassensível”. Desta forma, religião, magia e ciência seriam apenas mecanismos diversos de apreender o real por trás dos fenômenos perceptíveis – o que situa seu pensamento na tradição kantiana.

Ao falar, assim, em *desencantamento do mundo* como “desmagificação do mundo”, Weber defende que esse processo se dá pela progressiva racionalidade introduzida, no âmbito religioso, pela doutrina e pela ética religiosa. Dessa maneira, magia e religião seriam dois momentos distintos no processo de desenvolvimento cultural.

O processo de sistematização teórica [a doutrina] e, portanto, de intelectualização que conduz [...] da magia à religião pode vir a se tornar, como ocorreu com os monoteísmos ocidentais, um processo de racionalização religiosa que radicaliza o registro da “eticização”. [...] Weber vai designar o outro lado da moeda da moralização religiosa como sendo o desencantamento *religioso* do mundo, ou seja, a desmagificação da religiosidade. (PIERUCCI, 2013, p.70-1; *grifos no original*)

De fato, portanto, quando Weber fala de *desencantamento do mundo* não está falando sobre a falta de religiosidade ou secularidade absoluta da modernidade, mas de uma apreensão da realidade – religiosa – que leva em consideração princípios racionais que conduzem, por sua vez, a uma determinada ética. Isso acarreta uma transferência dos princípios religiosos para o dia-a-dia da sociedade, numa estruturação dualista e hierarquizada do mundo que se rebate em todos os aspectos da vida dos indivíduos de forma generalizada. Em *Sociologia da religião*, Weber afirma que “é corrente que uma determinada religião exerça, uma vez instaurada, uma influência profunda sobre o estilo de vida de estratos muito heterogêneos” (WEBER, 2015, p.12-3).

Baseando-se nesse princípio, evolucionista e racionalista, Weber defende esse primeiro sentido de *desencantamento do mundo* como um fenômeno necessário e paralelo ao desenvolvimento científico.

De certa maneira, podemos atrelar esse sentido ao conceito de “secularidade” (TAYLOR, 2012), que diz respeito à separação e autonomização da instituição religiosa em relação às outras instituições públicas, como os poderes executivo, legislativo e judiciário, a escola, a família¹². De acordo com ela, ser religioso teria passado a ser uma “opção” da esfera

¹² Seria esse de fato o caso brasileiro atual, quando o presidente Jair Bolsonaro se elege com o slogan “Deus acima de todos” e promete um juiz do Supremo Tribunal Federal “terrivelmente evangélico”, há uma enorme bancada evangélica no Congresso, o movimento Escola Sem Partido etc.?

peçoal, não mais uma imposição geral. Em última instância, Taylor afirma que “secularidade” também pode consistir “na queda da fé e prática religiosa, no desviar das pessoas de Deus e no deixar de ir à igreja” (TAYLOR, 2012, p.14).

No caso do Brasil, porém, devemos levar em consideração que o fenômeno da distribuição religiosa é bastante variado e complexo: aquilo que vale para os grandes centros urbanos, para as regiões mais urbanizadas, não vale para áreas rurais ou regiões onde a população pertence às classes mais baixas (e menos escolarizadas) da sociedade. Além disso, devem-se levar em consideração alguns outros elementos como a tradição local, a hereditariedade e as próprias variações daquilo que se convencionou chamar de *mercado religioso*.

O conceito de mercado religioso é oriundo da economia, mas a tomamos aqui de forma bastante “frouxa”, uma vez que não aprofundaremos sua discussão econômica, até mesmo por discordarmos da *liberdade* do “livre mercado” em que se baseia (FOUCAULT, [1978] 2008). Basta-nos que compreendamos que

o mercado religioso pode ser conceituado da seguinte forma: um conjunto formado por ofertantes e demandantes de bens e serviços religiosos. Esses ofertantes são as firmas ou organizações religiosas e os demandantes são os fiéis ou seguidores religiosos. Quanto ao grau de concorrência, o mercado religioso pode variar de modo abrangente. Assim, esse mercado pode possuir desde um perfil monopolista até ser caracterizado como de livre competição (OLIVEIRA, NETO, 2014, p.222).

Além disso, a noção de mercado implica uma interpelação do sujeito em relação à religião, produzida pela instância econômica: sujeito livre para se sujeitar à livre competição religiosa, parafraseando Haroche (1992). Ainda podemos, apropriando-nos das reflexões de Zoppi-Fontana (2009a) sobre a capitalização linguística, observar que a “fé” religiosa passa a ser ressignificada como *mercadoria* e adquire um *valor de troca*, quando determinada pela noção de mercado. Assim, ao se “capitalizarem” as relações interreligiosas, elas passam a ser ao mesmo tempo instrumentos de dominação política e um novo mecanismo de especulação financeira e de dominação econômica. Uma religião, assim, pode ser mais rentável do que outra – e não se pode deixar de pensar aqui na “invenção do amanhã”, na produção de uma certa “memória de futuro” (MARIANI, 1998) por meio dos sentidos de investimento, crédito e lucro ressignificados no nível do controle das almas: investir a vida, para ganhar crédito religioso e lucrar depois da morte.

De acordo com Mariani,

A memória pode ser entendida como a reatualização de acontecimentos e práticas passadas em um momento presente, sob diferentes modos de textualização [...], na história de uma formação ou grupo social. O “recordar” possibilitado pela memória

também se concretiza no movimento do presente em direção ao devir, engendrando assim uma espécie de “memória do futuro” tão imaginária e idealizada quanto a museificação do passado em determinadas circunstâncias. (MARIANI, 1998, p.39)

O “*memento mori*” (lembrança da morte), o “*revertere ad locum tuum*” (volte ao seu lugar, frase escrita no pórtico de alguns cemitérios), o “*do pó vieste e ao pó tornarás*” são enunciados que retomam uma ideia de “memória do futuro”, articulando um pré-construído passado (lembrança, volta, do pó vieste) a uma incerteza certa da morte como futuro, que se rearticula religiosamente com a ideia de um pós-vida. Isso se combina à lógica de mercado religiosa, produzindo dois efeitos de sentidos: um articulado à mercadoria religiosa como objeto de consumo (presente, ausência de memória de futuro), “gastar a vida”; outro, articulado ao produto religioso como especulação e investimento (memória de futuro, paraíso edênico e paraíso celestial). Como demonstra Zoppi-Fontana, “o funcionamento das formas de representação da temporalidade produz tanto as representações imaginárias que constituem discursivamente cada um desses ‘tempos’ quanto as relações que se estabelecem entre eles” (ZOPPI-FONTANA, 2014, p.167). Dessa maneira, se pode articular a oferta de produtos à oferta de uma “memória de futuro”, que rearticula aqui-agora a um lá-depois sob uma dupla chave de produção de sentidos e dos sentidos de produção (capitalismo, mercado)¹³. Livre para se submeter ao “livre mercado”, o sujeito religioso é alvo de várias propagandas religiosas.

O mercado religioso brasileiro tem nos apresentado muitas ofertas de religiões, o que demonstra a possibilidade de recusa das religiões ditas tradicionais ou “oficiais”¹⁴. Esse fenômeno é o que Camargo chama de “internalização”, comum em “sociedades em processo acentuado de mudança social” (CAMARGO, *apud* PIERUCCI, PRANDI, 1996, p.12). A internalização define-se como:

1º) o comportamento religioso e social orientado conscientemente por valores religiosos; 2º) o que implica explicação racional dos valores, normas e papéis religiosos; 3º) o que acarreta relativa diferenciação – e mesmo tensão – entre os valores religiosos conscientes e o sistema axiológico predominante na sociedade inclusiva (CAMARGO, 1971, p.7-8)

Para Camargo, portanto, a internalização é, de certa forma, consequência do processo de desmagificação do mundo porque pressupõe uma relação de escolha religiosa baseada no pensamento consciente – e não a adesão compulsória e coletiva. Por sua vez, ela acarreta

¹³ Tornaremos a isso depois, quando falarmos sobre a teologia da prosperidade, da IURD.

¹⁴ A religião oficial do Brasil foi o catolicismo até a Constituição Republicana de 1891. No inciso VI, do Art. 5º da *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*, afirma-se que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma de lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (BRASIL, 1988).

conflitos, uma vez que estabelece polarizações. Esses conflitos e polarizações serão alvo de nossas investigações, a partir de duas religiões que se colocam em posição antagônica no mercado religioso brasileiro, ou em seu campo religioso (BOURDIEU, 2015)¹⁵: a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e o candomblé. Trata-se, curiosamente, das duas religiões que mais crescem atualmente – a primeira, em números absolutos; a segunda, percentualmente. Esse crescimento pode ser reflexo da internalização de que fala Camargo, uma vez que tal crescimento se deve à conversão religiosa de novos adeptos (PIERUCCI, PRANDI, 1996; PRANDI, 2004, 2012).

Além disso, cumpre acentuar que essas duas religiões possuem características – das quais trataremos mais adiante – que não condizem com as das “religiões” de que fala Weber, uma vez que se situam entre a magia e a religião. Nelas, por exemplo, a presença do *demoníaco* – como elemento mágico e não necessariamente em sua acepção negativa – é constitutiva.

A segunda acepção de *desencantamento do mundo* de Weber vem no encalço da primeira. Ela diz respeito aos efeitos da racionalização do mundo (religiosa e científica) que ocasiona uma disputa de valores – uma vez que, segundo Weber, a ciência deve ser eticamente neutra –, e uma perda de certezas – uma vez que se assume, de certa forma, a impossibilidade de acesso absoluto à verdade. Isso geraria um sentimento de incertezas que torna o ambiente propício ao surgimento e ao crescimento de religiões populares. Ao estudar o crescimento do movimento carismático católico, do candomblé, do pentecostalismo, do neopentecostalismo, nos anos 1970, Camargo propõe que “o surgimento delas corresponde a um momento de aceleração do processo de mudança social das últimas décadas, mudança que é secularizante mas extremamente excludente, promissora mas frustrante, massificada, fragmentária, dissociativa” (PIERUCCI, PRANDI, 1996, p.16).

Podemos compreender assim o *desencantamento do mundo* (em seu segundo sentido) em relação à crise ampla que se instaura com a implementação do modelo neoliberal: crise essa que se manifesta não apenas no nível econômico e político, com a instauração do “estado de exceção” como regra (AGAMBEN, 2004) e com as flutuações financeiras, mas que se estabelece nos processos de constituição de subjetividade.

O projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que a economia política se mostre idêntica à “economia subjetiva”. [...]

¹⁵ Retomaremos o conceito de “campo religioso” mais adiante, neste mesmo capítulo.

Hoje, a fraqueza do capitalismo reside na produção de subjetividade. Podemos, portanto, sustentar que a crise sistêmica e a crise de produção de subjetividade estão estreitamente ligadas. (LAZZARATO, 2014, p.14)

Gostaria de destacar que o que o autor chama de crise da subjetividade seria melhor compreendido como a crise de uma certa forma de produção de subjetividade, qual seja aquela que se realiza através de uma série de dispositivos em falência na contemporaneidade. A profunda transformação que se operou na infraestrutura (econômica) da sociedade, com sua crescente financeirização, promove um deslocamento nas salvaguardas ideológicas que garantiam a produção de um determinado tipo de evidência-sujeito. É a mudança dos mecanismos ideológicos, determinados e determinantes da economia de mercado, que promove uma mudança ainda instável, talvez, das formas de subjetividade atuais.

Dufour (2005) compreende que um dos elementos que corroboram para essa crise na produção de subjetividade é uma mutação no campo religioso. Citando Lyotard, ele caracteriza o período em que vivemos “pelo esgotamento e pelo desaparecimento das grandes narrativas de legitimação, notadamente a narrativa religiosa e a narrativa política” (DUFOUR, 2005, p.25).

Para Dufour, uma das tendências para suprir os problemas ocasionados pela crise de subjetividade é o retorno da religiosidade fanática e

o desenvolvimento de seitas, tendentes para o lado do orientalismo, do sincretismo e do carismatismo (cf. o desenvolvimento rápido dos neopentecostais), até mesmo brotando de fundamentalismos e integristas extremamente virulentos (DUFOUR, 2005, p.112).

Se concordarmos com Weber, no sentido de que houve um processo de mudança epistêmica na relação do homem com o mundo, que se pautou por um progressivo *desencantamento* e pela adoção dos critérios de racionalização, e que esse processo teria levado a uma crise nas certezas, podemos pensar que o modo como o campo religioso se configura hoje, especialmente no Brasil, é uma reação a isso.

No entanto, antes de fecharmo-nos nessa ideia de que a crise da verdade (perda de sentido) e a conseqüente reconfiguração dos processos de produção de subjetividade sejam da ordem apenas do desenvolvimento do racionalismo e da ética religiosa, daquilo que Weber chama de *desencantamento do mundo*, gostaria de observar o que os pensadores materialistas falam sobre a questão.

Weber não nega historicidade à religião, pelo contrário, a faz ser produto de um processo histórico; tampouco a coloca como a causa única de todo o pensamento ocidental:

“A religião nunca determina de modo exclusivo uma ética econômica¹⁶. Certamente, uma ética econômica tem uma grande autonomia a respeito das atitudes do homem perante o mundo, condicionadas por elementos religiosos e outros elementos internos” (WEBER, 2015, p.10), porém diz que a religião seria o mais importante. Seu pensamento confere uma direcionalidade histórica única na relação magia-religião e aponta mais de uma causa em direção à formação da ética econômica (mesmo que vagos: a religião e causas internas, que não chega a teorizar), porém nunca faz a ética econômica determinar/causar a ética religiosa.

As teorias marxistas, por sua vez, tendem a construir a reflexão sobre a religião na direção inversa, uma vez que partem sempre do princípio de que são as causas materiais (as condições materiais de produção, formada pelas forças produtivas e pelas relações de produção) que determinam, em última instância, as ideias que atravessam a sociedade. É interessante, nesse sentido, olharmos o famoso fragmento de Marx sobre a religião, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, [1843] 2010), atentando para o fato de que essa obra se encontra na fase do “Jovem Marx”, anterior à virada produzida por *A ideologia alemã* (MARX, ENGELS, [1846] 1998):

O homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas *o homem* é um ser abstrato, acorado fora do mundo. O homem é *o mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisa embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. (MARX, [1843] 2010, p.145; *grifos no original*)

Nessa obra, Marx busca empreender seu ideal de produzir uma filosofia crítica em direção a dois campos: o teórico (a ciência e a religião) e o prático (a política), buscando ultrapassar o pensamento de Hegel e de seu crítico, Feuerbach. Nessa fase, nota-se que, por mais que ainda não esteja plenamente formada a noção marxiana de ideologia, a definição que o autor faz da religião é condizente com o que será dito posteriormente. Fica também nítida a oposição entre os posicionamentos de Marx e Weber.

¹⁶ Weber define “ética econômica” como “as tendências práticas à ação que se baseiam no nível psicológico e pragmático das religiões” (WEBER, 2015, p.10).

Se Weber parte das ideias para explicar, por exemplo, o surgimento do capitalismo, no início da modernidade (WEBER, 2004), Marx defende o caminho oposto, como se observa no trecho transcrito; em *A ideologia alemã*, dirá que

a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. (MARX, ENGELS, [1946] 1998, p.19-20)

Seguindo uma tradição da “filosofia materialista” que remonta aos pré-socráticos, não são os deuses que criam os homens, mas os homens que criam os deuses; ou melhor, é a vida concreta dos homens (o trabalho, a relação com os meios de produção, a relação entre as forças produtivas) que cria homens e deuses – “o homem é o mundo do homem”. Nesse contexto, a religião serve para justificar e validar as ações práticas dos homens, assegurar a reprodução das condições materiais de produção, mascarar a opressão social e a dependência econômica.

Weber defenderá que o protestantismo garantiu as condições éticas para o desenvolvimento da acumulação de riquezas, gerando assim o motor interno aos homens para o desenvolvimento do capitalismo: “o ‘espírito do capitalismo’ [...] existiu incontestavelmente antes do ‘desenvolvimento do capitalismo’” (WEBER, 2004, p.48). Marx, pelo contrário, defenderá que são as práticas capitalistas (a mais-valia, o lucro, o excedente, as máquinas) que permitem o desenvolvimento do capitalismo e, a partir deste, que se formaria a ideologia religiosa – e outras ideologias, como a jurídica.

A religião seria, assim, uma máscara que oblitera a visão da realidade, da desigualdade social, da exploração do trabalho, da miséria, dando-lhes uma forma de destino ou imanência; uma ideologia que, como tal, teria como função tornar o homem alienado de sua própria condição real de existência, um *ópio*. Logo, a religião não seria, para ele, um modo de apreensão do supracosmético, mas ocultação da realidade.

Da perspectiva do discurso, Pêcheux afirmará que não há anterioridade entre as práticas ideológicas e as práticas técnicas, afirmando que a frase de Marx “sobre os moinhos de água é passível de duas leituras ‘em espelho’, uma em relação à outra: o moinho de água produziu a sociedade medieval/a sociedade medieval exige o moinho de água” (PÊCHEUX, [1966] 2010, p.34). As relações sociais, assim como o sujeito, têm a forma de um *sempre-já-lá*, sem “origem histórica marcada” (PÊCHEUX, [1966] 2010, p.34).

Deleuze e Guattari, semelhantemente, afirmam que “uma sociedade se define por seus amálgamas e não por suas ferramentas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p.33).

A partir do *materialismo do encontro* (ALTHUSSER, [1982] 2005) e da noção de *acontecimento*, podemos pensar esses elementos como mutuamente determinados, sem causalidades ou anterioridades: o capitalismo “pega” porque há o protestantismo que o legitima, o protestantismo “pega” porque há o capitalismo. Há, portanto, uma dupla emergência.

Assim sendo, não nos situamos nem de acordo com a perspectiva “idealista” de Weber nem do “determinismo” de Marx, ainda que adotemos o materialismo histórico. Com isso, defendemos essa relação de amálgama entre as práticas históricas político-econômicas e as formas religiosas como mutuamente determinadas e reciprocamente constitutivas.

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels afirmam que a religião não tem história (cf. supra), porque defendem que a história está fora da ideologia. Althusser, por sua vez, dirá que isso é válido para uma teoria geral da ideologia, mas que, no âmbito das ideologias particulares, é “possível afirmar que *as ideologias têm uma história própria* (ainda que seja determinada, em última instância, pela luta de classes)” (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.125; *grifos no original*).

A ideologia, segundo Althusser, “é uma ‘representação’ da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.126). Como tal, como “ilusão”, referem-se à realidade e precisam ser interpretadas. Para Pêcheux, ela será tomada como naturalização do(s) sentido(s), portanto, evidência.

Não há relação direta entre a palavra e a coisa. Há sempre o espaço da interpretação e a ideologia funciona na/pela interpretação. O mecanismo da interpretação é pois parte do funcionamento ideológico da linguagem. É pela interpretação que relacionamos linguagem/pensamento/mundo. O gesto de interpretação [...] passa a ter lugar fundamental [...] para o sujeito falante. (ORLANDI, 2012b, p.151-2)

Há, por conseguinte, uma relação constitutiva entre interpretação e sujeito, ideologia e sujeito. É por significar/dar sentido que o sujeito se significa/adquire sentido. E, nesse processo, da mesma maneira que o sentido surge como evidência (algo imanente ao texto e à linguagem, algo transparente na relação palavra/mundo) pelo trabalho da ideologia, o sujeito surge como evidência, como algo *sempre-já-lá*.

De acordo com Althusser, o sujeito “é a categoria constitutiva de qualquer ideologia” (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.131), uma vez que toda ideologia tem por função “‘constituir’ indivíduos concretos como sujeitos” (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.132), através da operação de *interpelação*.

Ao tratar da ideologia religiosa, ainda que não a considere mais como uma forma dominante no capitalismo¹⁷ (o que iremos voltar a discutir adiante), Althusser falará sobre a importância que a “alteridade absoluta”, o Outro, de Deus tem para a constituição dos sujeitos religiosos, através de uma estrutura especular:

Toda ideologia é *centrada*, [...] o Sujeito Absoluto ocupa o lugar singular do Centro e interpela a seu redor a infinidade de indivíduos a se tornarem sujeitos, numa dupla relação especular, de tal ordem que *sujeita* os sujeitos ao Sujeito, ao mesmo tempo que lhes dá, no Sujeito em que cada sujeito pode contemplar sua própria imagem (presente e futura), a *garantia* de que isso realmente concerne a eles e a Ele (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.137; *grifos no original*).

Esse Outro da ideologia religiosa seria o Deus do monoteísmo, assim como na ideologia familiar, seria recoberto pelo Nome-do-Pai, de que nos fala Lacan – referência que Althusser aproveita para rearticular materialismo histórico e psicanálise. Pêcheux, ainda que faça poucas referências explícitas à teoria psicanalítica (MARIANI, 2012), fala do inconsciente logo nos seus primeiros textos como “efeito específico da Lei inconsciente no sentido em que a entendemos, que a reprodução em cada sujeito da operação de imposição-dissimulação” (PÊCHEUX, [1968] 1995, p.86), isto é, efeito da ideologia. Na teoria do discurso, elaborada em *Semântica e discurso*, ele afirma que

Se acrescentarmos, de um lado, que esse sujeito, com um *S* maiúsculo – sujeito absoluto e universal –, é precisamente o que J. Lacan designa como o Outro (Autre, com *A* maiúsculo), e, de outro lado, que, sempre de acordo com a formulação de Lacan, “o inconsciente é o discurso do Outro”, podemos discernir de que modo *o recalque inconsciente e o assujeitamento ideológico* estão materialmente ligados (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.124; *grifos no original*).

Tratamos disso para retomarmos as discussões de Dufour (2005) sobre a crise de subjetividade implantada pelo capitalismo contemporâneo, no que diz respeito às religiões. Se antes procuramos observar o fenômeno do fanatismo religioso e da proliferação de seitas a partir do pensamento weberiano, agora tentaremos compreendê-lo à luz do materialismo histórico, em relação à teoria do inconsciente e à teoria do discurso.

Dufour afirma que essa crise é desenvolvida, no plano do inconsciente – e nós acrescentamos, da ideologia –, pela falência do Outro: “mais nenhuma figura do Outro, mais nenhum grande Sujeito vale verdadeiramente” (DUFOUR, 2005, p.58). À perda de sentido (*desencantamento do mundo*, na sua segunda acepção) de que nos fala Weber, soma-se a lógica concorrencial e empreendedora do neoliberalismo, a perda de concretude das relações

¹⁷ “O que a burguesia instalou como seu Aparelho Ideológico de Estado número um, isto é, dominante, foi o aparelho escolar, que de fato substituiu em suas funções o AIE dominante anterior, a Igreja” (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.121).

financeiras com o fim do lastro para a valorização das moedas nacionais na década de 1970, a fluidez (inclusive semiótica) do mercado financeiro com seus bitcoins e bolsas de valores, o enfraquecimento do Estado como mecanismo de salvaguarda dos indivíduos com o desmantelamento do estado de bem-estar social e o fortalecimento dos conglomerados empresariais, as redes sociais, sem que possamos determinar o que vem antes ou depois, o que é causa e o que é efeito.

Nessa conjuntura, igualmente, é que se estabelece a proliferação de ofertas religiosas, o “Livre Mercado Religioso”. De acordo com Dufour,

A narrativa religiosa pretende [...] resolver o imenso problema do sujeito, o de poder se fundar, tornando-o sujeito de um Outro, sujeito de Deus. Nessa medida, ele sempre pode ser chamado em auxílio do sujeito no caso em que o apoio exclusivo no indivíduo [...] vier a se revelar frágil demais. (DUFOUR, 2005, p.61)

Também Lazzarato fala sobre isso, ao afirmar que, “com a desterritorialização neoliberal, não surgiu nenhuma nova produção de subjetividade” (LAZZARATO, 2014, p.14), de modo que sentimos, continua o autor, “a necessidade de recorrer a antigos territórios e valores pré-capitalistas, a religiões e morais” (LAZZARATO, 2014, p.14).

Compreendemos assim que a ideologia religiosa tem sua historicidade e atravessa a história, recebe “demandas” e cria “comandas”, de acordo com as teorias que evocamos, e que produz, como tal, *epistemes* e formas-sujeito. No entanto, ainda não definimos o que seria uma religião, nem observamos como as religiões fazem isso de forma concreta.

2.2 Religião e discurso religioso

Podemos dizer sobre as religiões aquilo que Santo Agostinho afirma sobre o tempo: “Se alguém me pergunta, eu sei; mas, se me perguntam e eu quero explicar, já não sei” (SANTO AGOSTINHO, *apud* COMTE-SPONVILLE, 2000, p.17). Como nós, porém, fizemos uma opção pela imbecilidade (PÊCHEUX, [1981] 2016; cf. capítulo 1), assumir uma compreensão intuitiva do que é religião não nos satisfaz. Além disso, é relevante que definamos o que consideramos como *discurso religioso* e se ele compreende algumas especificidades em relação a outros “tipos de discurso”, compreendendo o risco das tipologias.

Na seção anterior, algumas definições foram esboçadas, nenhuma delas porém restritiva o suficiente para que possamos delimitar nosso objeto: 1) a religião é uma forma de apreensão do mundo suprassensível pelo homem, diferenciando-se da magia por ser racional, como afirma Weber; 2) a religião é uma ideologia. Nesse sentido, podemos inclusive aproximar as duas definições, uma vez que a ideologia, para nós, se manifesta nessa “necessidade” de interpretação; a ideologia é produtora, e não simples mascaramento da realidade, uma vez que “produz a evidência à qual se prende o sujeito, em suas ilusões, tanto a de ser a origem do sentido, como a literalidade, a ilusão referencial” (ORLANDI, 2014, p.39).

Para a AD, o discurso é a materialidade específica da ideologia e, como tal, é “o lugar de acesso e observação da relação entre a materialidade específica e a materialidade da língua” (ORLANDI, 2003, p.12). Por isso, intentamos formular uma definição discursiva da religião, em outras palavras, uma definição da religião como uma *ação*, um *processo* de materialização da ideologia que tem suas especificidades.

De acordo com Laburthe-Tolra e Warnier, a religião é de tal forma constitutiva da relação do homem com o pensamento que “chegou-se a definir o homem como *animal religioso*” (LABURTHE-TOLRA, WARNIER, 1997, p.196). Essa forma de pensamento se caracterizaria por um tipo de crença que postula

a existência de um meio ambiente invisível, talvez imanente, em pé de igualdade com o visível, mas em todo caso diferente pelo simples fato de sua não-evidência. Consequentemente, os homens não podem apreender a totalidade do real; algo lhe escapa, talvez até o essencial. (LABURTHE-TOLRA, WARNIER, 1997, p.196)

O princípio essencial da realidade, invisível, em outro lugar é o “sagrado”. Portanto, de acordo com alguns teóricos, é na oposição dual entre sagrado e profano que se encontraria a idiossincrasia da religião. De acordo com Durkheim,

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem. [...] tal é o traço distintivo do pensamento religioso (DURKHEIM, 1996, p.19; *grifos no original*).

Essa definição, porém, leva a uma tautologia, de acordo com Caillois (1970), pois só se pode definir o sagrado em oposição ao profano, e vice-versa. Eliade (1992) torna o problema ainda maior, ao traçar paralelos entre os modos de organização da vida social e de regulação dos comportamentos profanos e religiosos, de modo a borrar as barreiras entre a experiência religiosa e a experiência cotidiana: “viver como ser humano é em si um ato religioso” (ELIADE, 2010, p.13).

Terrin defende que o sagrado se caracteriza por aquilo que está “*off limits*” (TERRIN, 1998, p.12), fora do território de ação humana, constituindo nesse sentido um impasse epistemológico aos que tentam se acercar da religião: a única forma de se acercar da religião seria deixar de fora aquilo que lhe é característico. Para uma postura *religiosista*, que tem “como referência o sagrado e sua inefabilidade no plano humano e conceitual, o problema se resolve com uma abertura para um horizonte de conhecimentos que jamais poderá ser exaustivo” (TERRIN, 1998, p.18). Já para uma postura sociológica, histórica ou psicológica, a solução seria reduzir a religião a algo que ela não é, reduzindo-a “a seu momento histórico-fatual” (TERRIN, 1998, p.18). Tanto em uma postura quanto em outra, aquilo que caracteriza o fenômeno religioso, o transcendente, deveria ser deixado de fora por não ser passível de compreensão ou teorização.

Em relação a esse impasse, Eliade se posiciona fortemente em favor da postura *religiosista*, apesar de não deixar de lado o aspecto histórico das religiões. Afirma o autor que

Um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela linguística e pela arte, etc... é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irredutível, ou seja, o seu caráter sagrado. (ELIADE, 1998, p.1)

Contudo, Eliade não nega a religião como fato social, linguístico e econômico. Se o sagrado é inapreensível, e observar a religião apenas a partir daquilo que lhe é acessório, mas não fundamental, seria traí-la como objeto, Eliade defende que seu estudo deve ser realizado a partir das *hierofanias*, isto é, a partir de “qualquer coisa que torna manifesto tudo quanto é sagrado” (ELIADE, 1998, p.2).]

Dessa maneira, não precisamos fazer grandes malabarismos teóricos para assumir que apreendemos o fenômeno religioso naquilo em que ele se materializa, que, no fundo, apreendemo-lo como a ideologia, a partir de sua materialidade discursiva. Reconhecemos como *hierofania* ou materialização do sagrado/materialização da ideologia religiosa aquilo que os adeptos religiosos reconhecem como tal.

Coloca-se, portanto, como objeto de análise o ritual como texto, compreendendo-o como “forma de expressão” do sagrado, como *hierofania*. Para nós, ritual será tanto o evento (prática) religioso, quanto o objeto (material) produzido por essa prática. Assim sendo, não iremos nos orientar a partir dos livros doutrinários, pois não nos parecem ser específicos nem constitutivos da religião. Douglas afirma que

O ritual não somente nos ajuda a selecionar experiências para concentrar a atenção. Também é criativo quanto ao nível de desempenho. [...] O ritual focaliza a atenção por enquadramento; ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante. Em tudo isto, ajuda a percepção. Ou melhor, muda a percepção porque muda os princípios seletivos. Logo, não é suficiente dizer que o ritual nos ajuda a experimentar mais vivamente o que experimentaríamos de qualquer maneira. [...] Pode permitir conhecimento de algo que, de outra maneira, não seria conhecido. Não exterioriza simplesmente a experiência, trazendo-a para a luz do dia, mas modifica a experiência, expressando-a. (DOUGLAS, 2012, p.81-2)

O ritual compreendido dessa forma funciona, inclusive, como uma excelente metáfora da prática discursiva, como aquilo que dá materialidade, expressão à ideologia, como algo que é simultaneamente institucionalizado e original, cristalizado e criativo, que, ao se repetir, gera o deslizamento, a mudança (*diferença e repetição*).

Do ponto de vista discursivo, Maingueneau (2008) afirma que o discurso religioso se enquadra entre os discursos constituintes, ao lado do filosófico, o literário, o científico etc. Esses discursos conferem “sentido aos atos da coletividade” (MAINGUENEAU, 2008a, p.38), a partir da função de *archeion* que operam na produção simbólica de uma sociedade. Tal função deriva do modo como esses discursos estabelecem para si mesmos uma fonte legitimadora que lhes seria exterior (*off limits?*), ao mesmo tempo em que por eles construída. Essa fonte teria o “estatuto singular de uma posição enunciativa que participa, ao mesmo tempo, do mundo ordinário dos homens e das forças que o ultrapassam” (MAINGUENEAU, 2008a, p.139).

De acordo com Orlandi, “pode-se dizer que Deus é o lugar da *onipotência do silêncio*. E o homem precisa deste lugar para colocar (instituir) uma sua fala específica” (ORLANDI, 1987, p.8; *grifos no original*). Como o silêncio, para a autora (ORLANDI, 2007), remete à incompletude da linguagem, àquilo que é necessário para que se estabeleça a própria relação de sentido, esse Outro preenchido pela figura de Deus exerce a função de “fiador” da produção de sentido, de inscrição da história na linguagem.

Pensar acerca desse *tipo* de discurso e desse campo discursivo permite-nos analisar um dispositivo de produção de verdade bastante abrangente na nossa sociedade. Compreendemos aqui campo discursivo como um “conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo do discurso” (MAINGUENEAU, 2008b, p.34), isto é, o campo discursivo no qual se encontram as FDs da IURD e das religiões de matriz africana¹⁸. Salienta-se que é necessário levar em

¹⁸ Ainda que pareça precipitado falarmos sobre formações discursivas, neste momento do trabalho, acho válido apontar para o fato de que estamos “antecipando” na escrita resultados que formam previamente observados na análise, uma vez que esta foi anterior àquela. A definição teórica de formação discursiva (FD) será apresentada na seção 2.3.1.

considerar que essas FDs não são objetos essenciais, prévios, mas construtos teóricos que se constituem reciprocamente, não como formas fechadas em si mesmas, mas como formas fluidas, atravessadas por outras FDs. É apenas para fins analíticos que depreendemos essas FDs, de modo a salientar as regularidades que nelas encontramos.

O dispositivo de produção de verdade articulado a esse campo discursivo, ao construir para si uma fonte exterior à vida social que o legitima, ao delimitar o corpo de enunciadores autorizados a produzi-lo e ao gerir o arquivo (sua própria memória), acabaria por exercer na comunidade em que se insere um papel totalizante. Orlandi reafirma que “no universo discursivo, há uma sobredeterminação de diferentes discursos pela ordem do discurso religioso” (ORLANDI, 1987, p.10). Podemos, por conseguinte, dizer que não é a natureza religiosa (universal) do homem – o *homo religiosus* de Eliade (1992) – que nos permite reconhecer a transversalidade das categorias religiosas nas suas práticas sociais. É o próprio mecanismo de enunciação, a sua própria prática discursiva e seu modo de inscrição na sociedade que confere a esse discurso uma “autoridade absoluta”.

Em sua aula inaugural no Collège de France, Foucault fala do discurso religioso como um discurso fundamental ou criador, que explicita “uma espécie de desnivelamento entre discursos” (FOUCAULT, [1970] 2006, p.22): de um lado, haveria os discursos cotidianos, sobre os quais poderíamos dizer que há um processo de embreagem¹⁹ forte; de outro,

Os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer. (FOUCAULT, [1970] 2006, p.22; *grifos no original*)

Ainda que produzidos no interior de uma comunidade discursiva restrita, os discursos constituintes ganham alcance global, no sentido de que interagem com discursos cotidianas e com outros discursos constituintes. Nietzsche (1998; 2012), por exemplo, fala sobre as relações entre a religião e a ciência (o discurso religioso e o discurso científico); nele, há todo um deslizamento axiológico entre o Bem religioso cristão e o Verdadeiro científico. De acordo com Moura,

Para compreender por que nossa civilização é um prolongamento natural do cristianismo, deve-se levar em consideração o princípio hermenêutico que norteia as análises de Nietzsche, e que ele enuncia em alguns fragmentos póstumos: é preciso

¹⁹ Foucault afirma que se trata de “discursos que ‘se dizem’ no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou” (FOUCAULT, [1970] 2006, p.22). Consequentemente, poderíamos caracterizá-los como discursos cujo ato de enunciação não se assenta no “absoluto”, mas que tomam como referência o próprio ato. Embrear um discurso é ancorá-lo na sua situação (“concreta”) de enunciação.

identificar o ideal cristão mesmo ali onde se eliminou completamente a “forma dogmática” do cristianismo. (MOURA, 2005, p.159)²⁰

Também em Durkheim observamos essa relação entre a religião e outras instituições sociais. Como salienta Bourdieu, a sociologia da religião de Durkheim seria uma dimensão da sociologia do conhecimento, uma vez que essa seria, ao mesmo tempo, como um “veículo simbólico” estruturado e estruturante que funcionaria como “condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo” (BOURDIEU, 2015, p.28).

Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. Não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer as vezes de ciências e de filosofia. Mas o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de ideias um espírito humano previamente formado; também contribuiu para formar esse espírito. Os homens não lhe devem apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados. (DURKHEIM, 1996, p.XV)

Para Durkheim, há um caráter originário (constituente mesmo) do discurso religioso e da religião em relação à própria configuração da *episteme*, que Foucault considera como o dispositivo discursivo capaz de diferenciar aquilo que é qualificável como verdadeiro do que não é, em suma, como o campo

onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim a história que não é a de sua perfeição crescente, mas antes a de suas condições de possibilidade (FOUCAULT, [1966] 2007, p.XVIII-XIX).

Quando fala das tipologias discursivas, Orlandi (2008a) as insere igualmente nas *condições* de produção. De acordo com a autora, o analista do discurso não está preocupado com tipologias, mas com os mecanismos de funcionamento discursivo, processo e não produto. A tipologia, porém, diz respeito a modos de funcionamento cristalizados, fixações de processos discursivos – ocasionados pela institucionalização da linguagem. Assim, poderíamos pensar no discurso religioso como um “tipo”, uma institucionalização de determinados funcionamentos discursivos. A relação é paradoxal, no sentido de que os discursos religiosos produzem a religião, mas só os apreendemos como tais na medida em que são produzidos e circulam dentro da instituição religiosa – e, se concordamos com Durkheim e Nietzsche e com Maingueneau, acerca desse funcionamento transversal da religiosidade na

²⁰ Compreendemos esse “prolongamento natural” de que fala Moura como a produção de uma memória discursiva constitutiva à qual se remetem discursos não-religiosos. Essa “naturalidade” é, portanto, em si mesma, um efeito de sentido.

constituição de outros discursos, fica ainda mais complicado que possamos apreendê-lo em sua especificidade.

Tais observações consubstanciam a ideia de que o discurso é uma dispersão – dispersão de textos que, por sua vez, são uma dispersão do sujeito... Daí que haja um paradoxo na própria constituição da máquina discursiva (PÊCHEUX, [1983] 2010a) e no próprio fazer da análise do discurso.

Movimento dos sentidos, errância dos sujeitos, lugares provisórios de conjunção e dispersão, de unidade e de diversidade, de indistinção, de incerteza, de trajetos, de ancoragem e de vestígios: isto é discurso, isto é o ritual da palavra. Mesmo o das que não se dizem. De um lado, é na movência, na provisoriedade, que os sujeitos e os sentidos se estabelecem, de outro, eles se estabilizam, se cristalizam, permanecem. (ORLANDI, 2009a, p.10)

Assim, quando nos colocamos o discurso religioso como nosso objeto de pesquisa, o compreendemos de diversos modos: como um tipo de discurso, um modo de sedimentação dos funcionamentos discursivos no interior das instituições religiosas, um modo de relação entre discursos (*discurso constituinte*), mas também como dispersão, algo que atravessa o interdiscurso, cuja origem e fim não se podem depreender senão de forma ilusória...

No entanto, precisamos ainda delimitar nosso escopo e construir nosso *cópus* de pesquisa. Partimos de uma constatação que se opõe as observações de Guattari (2012), Weber (2004) e Taylor (2012): a presença constante – e não rara – do *demoníaco* no Brasil atual; uma espécie de “remagificação” do mundo como forma de lidar com a crise de subjetividade neoliberal (DUFOUR, 2005; LAZZARATO, 2014); a importância conferida ao discurso religioso, como estruturante para a construção de sentidos, de acordo com Nietzsche e Durkheim, e mesmo pela definição de *discurso constituinte*, de Maingueneau (2008)... Também observamos a dificuldade em se definir o que seria religião, através do *sagrado*, ou discurso religioso – optando talvez pela delimitação mais pragmática e ingênua possível: são discursos religiosos o que se percebem como discursos religiosos, os que circulam e são produzidos dentro das instituições religiosas e em espaços físicos religiosos...

Cabe a nós, agora, desenvolver os motivos que nos fazem, no amplo campo religioso brasileiro, selecionar as duas religiões que nos interessam: a Igreja Universal do Reino de Deus e o candomblé.

2.3 Campo religioso brasileiro: Igreja Universal e candomblé

Falamos anteriormente sobre o mercado religioso, quando abordamos a proliferação de religiões que Dufour (2005) e Lazzarato (2014) tributam à crise de subjetividade ocasionada pelo neoliberalismo. O conceito, porém, ainda que seja atraente, porque destaca a questão concorrencial da religião, isto é, os embates empreendidos entre as diferentes denominações religiosas em torno de fieis, é de difícil operacionalização, uma vez que implica a adoção de alguns postulados das “ciências” econômicas que não dominamos (nem tentamos dominar) e dos quais discordamos. Usaremos a expressão de maneira “frouxa”, como já dissemos, para salientar esse aspecto concorrencial do *campo religioso* – termo oriundo da sociologia de Bourdieu (2015) do qual nos valeremos.

O conceito de campo, em Bourdieu, diz respeito a um subconjunto (um microcosmo) das práticas sociais de um país, um continente ou do mundo “globalizado” que, como tal, interage com outros campos (jurídico, pedagógico etc.) ao mesmo tempo em que possui suas próprias regras de funcionamento e seus problemas (desafios) específicos. Seu espaço é organizado por diferentes posições que disputam entre si pela apropriação ou redefinição do poder (ou “capital”, para usarmos a terminologia de Bourdieu); isso demonstra também que o poder é distribuído de forma desigual no campo e que essa sua distribuição determina as suas formas de organização.

Interessa, assim, para a noção de “campo” muito mais o funcionamento do que a “essência” dos elementos em disputa, ou seja: consideram-se as religiões como práticas de poder no interior do campo. Ao tratar do campo religioso, Bourdieu observa que

a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados”. [...]

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresentação como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 2015, p.32-4)

No entanto, podemos considerar que as religiões não realizam apenas um papel de conservação. As diferentes posições assumidas por agentes nos campos sociais, de acordo com Bourdieu, podem realizar também a função de subversão, uma vez que, no jogo de disputa pela redistribuição do capital religioso, os grupos “dominados” devem reestabelecer a configuração de forças para se tornarem grupos “dominantes”.

No campo religioso brasileiro, predominante e quase exclusivamente católico até a década de 1970, as religiões minoritárias agem de maneira “subversiva”, nesse sentido, para reorganizá-lo, uma vez que há “competição pelo monopólio da gestão de bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços” (BOURDEU, 2015, p.32).

Para Pierucci e Prandi (1996), o que leva à reconfiguração do campo religioso brasileiro é uma combinação de fatores. Primeiramente, apontam o *desencantamento do mundo*, que atinge seu apogeu com a desmagificação da Igreja Católica pós-Concílio do Vaticano II, em 1961. A isso se soma o recrudescimento do ensino religioso e incremento da industrialização e da urbanização. “O modelo ideal do novo homem e da nova mulher da nova cidade é um modelo não-religioso: competência profissional, competitividade, autossuficiência, visibilidade social” (PRANDI, 1996a, p.24).

Isso não leva a uma ampla secularização da sociedade, pelo contrário, abre espaço para que outras posições religiosas assumam o papel deixado pelo catolicismo²¹, principalmente nas regiões mais empobrecidas das grandes cidades: “A cidade profana e agnóstica é de novo tomada pelas criaturas de deus, e do diabo. A razão não terá vencido completamente” (PRANDI, 1996a, p.25).

Podemos falar que há uma *remagificação religiosa*. As religiões que assumem um papel de destaque nessa nova configuração do campo religioso são aquelas em que o êxtase religioso ocupa um papel central em sua ritualística, seja a partir de um crescimento ou uma modificação na circulação de religiões previamente existentes, como o pentecostalismo, a umbanda e o candomblé; seja a partir de inovações (subversões) religiosas, como o neopentecostalismo e o movimento carismático.

Também essas religiões começam a elaborar rituais mágicos. De acordo com Mauss (2017), o rito mágico visa à produção de um efeito imediato sobre a realidade, como uma espécie de obrigação jurídica, um contrato de troca. Geralmente, usa-se de um objeto que tem, por função, firmar esse compromisso.

Essas religiões exercem, assim, uma função específica de prestação de serviço. Desta forma, os seus frequentadores podem ser divididos em adeptos e em “clientes”, o que gera uma grande circulação. A religião, na nova configuração social, precisa “funcionar”, “dar certo”, mais do que “fornecer uma visão de mundo”.

²¹ “A ressacralização, visível à sociedade no crescimento das religiões mediúnicas e pentecostais, nada mais é do que consequência do colamento do catolicismo à secularização da sociedade” (PIERUCCI, PRANDI, 1996, p.16).

Se enganam os que imaginam que vivemos um momento de grande reflorescimento religioso, que nega a secularização e leva a sociedade, de novo, a entregar os pontos ao sagrado. A velha religião fonte de transcendência para a sociedade como um todo foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade. A religião que tomou o seu lugar é uma religião para causas localizadas, reparos específicos. (PRANDI, 1996b, p.273)

Inicialmente, essas novas religiões ou religiões reconfiguradas disputaram as classes mais baixas da sociedade, como observa Prandi (1996b). É a partir dos setores mais pobres que se realiza a reestruturação do campo religioso, a que assistimos a partir da década de 1970. É igualmente nessa década que começam a se dar profundas alterações na economia mundial. Saímos gradativamente da lógica do liberalismo para o neoliberalismo. Trata-se de uma ideologia e uma política econômica constituída por “uma identificação do mercado [econômico, mas por que não o religioso?] com uma realidade natural” (DARDOT;LAVAL, 2016, p.14).

Em sua obra, Dardot e Laval (2016) defendem que o neoliberalismo funciona como uma nova racionalidade, uma nova forma de existência, que generaliza a concorrência como norma de conduta, fazendo com que a lógica empresarial funcione como modelo de subjetivação. Não é, portanto, surpreendente que as religiões assumam uma postura fortemente competitiva para angariar consumidores, usando a mídia e técnicas de propaganda agressiva, nem que essas religiões se concentrem tanto na resolução de problemas individuais, funcionem como prestadoras de serviço e valorizem o sucesso material.

Nesse contexto, carente de certezas e desprovido de um Outro que sirva como espelho, o processo de constituição dos indivíduos em sujeitos é comprometido, gerando a crise à qual nos referimos antes. Para Dufour, o Mercado “não permite ao sujeito se fixar” (DUFOUR, 2005, p.87), constituindo-o como um sujeito esquizoide – sobre o qual falam Guattari e Deleuze. É assim que surgem as alternativas religiosas, capazes de garantir algum substitutivo para o Outro, que o mercado nem as relações sociais podem prover ao sujeito.

As religiões extáticas propiciam uma interessante forma de lidar com a perda da unidade ilusória do sujeito e, talvez por isso, tenham crescido tanto a partir de 1970. Dentre elas, escolhemos para nosso trabalho a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), exemplo mais bem sucedido do neopentecostalismo, um movimento religioso que nasce no Brasil e se desenvolve a partir dos anos 1970, e o candomblé, religião nascida no Brasil como veremos, que também passou por grandes transformações na mesma época. Nosso interesse nessas duas religiões é compreender o modo como elas respondem à demanda por novas formas de subjetividade e se relacionam com a ideologia neoliberal.

Traçaremos, para tanto, uma certa narrativa tanto para a IURD quanto para as religiões de matriz africana, mas fazemos a ressalva de que não trabalhamos aqui com a ideia de uma história única, evidente em si mesma, empírica, que procederia “uma repartição objetiva entre [...] o subjetivo (significado por um sujeito no texto) e o objeto (o dado histórico vivido lá fora)” (ORLANDI, 2002, p.50-1). Se elegemos determinadas relações e organizamos a temporalidade de determinada maneira nas páginas seguintes é para iluminar alguns aspectos, conscientes de que deixamos outras tantas possibilidades e outros tantos elementos de fora, correndo os riscos que isso implica.

2.3.1 Neopentecostalismo e neoliberalismo

Em *Uma história de Deus*, Karen Armstrong, falará sobre a história das transformações por que passam as religiões monoteístas ocidentais (judaísmo, cristianismo e islamismo) ao longo do tempo, defendendo que “é muito mais importante uma determinada ideia de Deus *funcionar* do que ser lógica ou ter validade científica. Assim que perde a eficácia, é substituída” (ARMSTRONG, 2008, p.11).

Dessa forma, a autora mostra que o monoteísmo se implementa na Era Axial, período que se estende de 800 a 200 a.C. Antes desse período, a religião que depois conheceremos por judaísmo é politeísta, diferenciando-se das demais religiões da época por ser monólatra, isto é, acreditava na existência de vários deuses, mas cultuava apenas um único deus. Na Era Axial, isso se modifica:

Os novos sistemas religiosos refletiam as novas condições econômicas e sociais. Por motivos que não entendemos completamente, todas as grandes civilizações tiveram um desenvolvimento paralelo, mesmo quando não havia contato comercial (como entre a China e a Europa). A nova prosperidade levou ao surgimento de uma classe mercantil. O poder se transferiu das mãos do rei e do sacerdote, do palácio e do templo, para o mercado. A nova riqueza propiciou o florescimento intelectual e cultural, bem como o desenvolvimento da consciência social. A desigualdade e a exploração se tornavam mais visíveis à medida que o ritmo da mudança se acelerava e as pessoas começavam a compreender que seu comportamento podia afetar o destino de futuras gerações. [...] Por estranho que pareça, a ideia de “Deus”, assim como outros grandes achados religiosos da época, evoluiu numa economia de mercado, num espírito de agressivo capitalismo. (ARMSTRONG, 2008, p.44-5)

O avanço dos grandes impérios, com a exploração de diversas regiões do mundo conhecido, gerará uma nova mudança na religiosidade, que carece ser mais humanizada. O surgimento de humanos divinizados é também um fenômeno religioso comum (Jesus, Buda,

Krishna são contemporâneos) e, com eles, o desenvolvimento de religiões universalistas – como o cristianismo.

Assim, Armstrong (2008) vai demonstrando, ao longo dos séculos, como a ideia de Deus e o monoteísmo vão se configurando e se readaptando em virtude dos acontecimentos políticos e econômicos, desde seu surgimento até a atualidade. Dessa maneira, demonstra, assim como Weber (2004), as relações entre a burguesia nascente e a Reforma protestante, no início da modernidade.

A tese de Weber (2004) em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* é que o capitalismo não teria se consolidado se não tivesse havido uma transformação nas mentalidades. Ele observa, então, no primeiro capítulo de seu livro, que há uma relação entre filiação religiosa e estratificação social, na Alemanha, concluindo que “os protestantes [...], seja como camada dominante ou dominada, seja como maioria ou minoria, mostraram uma inclinação específica para o racionalismo econômico que não pôde e não pode ser igualmente observada entre os católicos” (WEBER, 2004, p.33-4). Começa, assim, nos demais capítulos, a procurar pontos de contato entre a doutrina dos protestantes – luteranos, calvinistas, metodistas, batistas – e os requisitos necessários à consolidação do capitalismo.

Para Weber, então, o protestantismo se distancia do catolicismo pelo fato de valorizar o trabalho como dever e obrigação moral, em oposição à noção de trabalho como castigo divino imputado a Adão. Além disso, observa que algumas virtudes (como a honestidade, a pontualidade e a presteza) são consideradas importantes porque trazem “crédito”, confiabilidade do consumidor e dos bancos. E observa também como a acumulação de renda é importante para o protestante: a riqueza é uma forma de glorificação de Deus, não algo negativo. O que se condena é justamente o uso irracional da riqueza.

A ascese protestante intramundana agiu [...], com toda veemência, contra o gozo descontraído das posses; estrangulou o *consumo*, especialmente o consumo de luxo. Em compensação, teve o efeito psicológico de liberar o *enriquecimento* dos entraves da ética tradicionalista, rompeu as cadeias que cerceavam a ambição de lucro, não só ao legalizá-lo, mas também ao encará-lo (no sentido estrito) como diretamente querido por Deus. (WEBER, 2004, p.155)

Novas transformações vão se desencadear, no interior do monoteísmo cristão. Como se sabe, a Reforma gera uma série de conflitos com justificativa religiosa na Europa, não apenas entre católicos e protestantes, como também entre protestantes de filiações diversas. Assim, uma forma de protestantismo popular e pietista acaba por ser banida da Europa e se implanta nos Estados Unidos, dando origem ao *pentecostalismo*.

O pentecostalismo, surgido por volta de 1900, remonta aos *camp meetings* do século XIX, reencontros de reavivamento, onde se visava um contato mais próximo com Deus, através do fenômeno da glossolalia. Para os pentecostais, falar em línguas estranhas, como que tomado em êxtase pelo Espírito Santo, é uma evidência do batismo pelo Espírito Santo e uma prova da santificação do indivíduo (CAMPOS JR., 1995, p.21).

Os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com seus servos, concedendo infinitas amostras concretas de Seu supremo poder e inigualável bondade. (MARIANO, 2014, p.10)

Trata-se de um movimento religioso que se expande por divisões internas, pelo surgimento de diversas igrejas, o que é facilitado pelo fim da obrigatoriedade do estudo formal de Teologia. Como Deus se manifesta no corpo dos crentes diretamente, não há necessidade de anos de preparo, apenas de oração e isolamento para atingir esse grau de comunhão religiosa. Além disso, defende-se a doutrina do “destino manifesto”, que impele esses religiosos a se espalharem pelo mundo a fim de converter o maior número possível de pessoas. Ainda que todas as religiões cristãs sejam universalistas e defendam o proselitismo, é no interior das igrejas pentecostais que essa defesa da expansão mundial da fé cristã ganha contornos maiores. Interessante observar que esse movimento é concomitante ao início da hegemonia e da expansão da influência estadunidense na política e na economia mundiais. Propaga-se o pentecostalismo, como se propagam os valores “democráticos” americanos e exportam-se armas. Defende-se que o progresso estadunidense é resultado das bênçãos de Deus.

É assim que dois missionários pentecostais chegam ao Brasil logo em 1910 (CAMPOS JR., 1995, p.31). Os movimentos brasileiros, porém, só surgiram quarenta anos depois, a maioria a partir de dissensões com a Assembleia de Deus; são os casos da Igreja O Brasil para Cristo, fundada por Manoel de Melo, e da Igreja Deus é amor, fundada por David Martins Miranda. Essa última introduz um elemento muito importante no pentecostalismo brasileiro, o culto de exorcismo com entrevista e o uso do rádio para proselitismo. “Há que se considerar aqui que os pentecostais consideravam a televisão uma ‘coisa mundana e do diabo’” (CAMPOS JR., 1995, p.43).

Esses dois elementos são fundamentais para a constituição do neopentecostalismo, considerado por Mariano (2014) a terceira onda do pentecostalismo no Brasil: a primeira seria a chegada dos missionários estadunidenses e a implantação de igrejas no território; a segunda

seria a fundação de igrejas pentecostais brasileiras; a terceira, a criação dessa nova religião. A primeira igreja neopentecostal, a Igreja Nova Vida, é fundada ainda por um missionário assembleiano, Robert McLister, em 1960, no Rio de Janeiro, após cortar relações com a Assembleia de Deus. Será dessa igreja e da família de Robert McLister que sairão Edir Macedo e R.R. Soares, seus genros: o primeiro, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em 1977, e o segundo, fundador da Igreja Internacional da Graça, em 1980.

Dessas, é a IURD que constituirá o exemplo mais bem-sucedido do neopentecostalismo brasileiro: hoje, a igreja atua em mais de 128 países e tem mais de 9 milhões de adeptos em todo mundo, possui duas emissoras de televisão e diversas radiodifusoras, gráficas e editoras (SILVA, 2015a). Ademais, a IURD congrega uma série de características que a particularizam, no seio das igrejas neopentecostais: é uma igreja “criativa”, nesse sentido, e se constituiu com uma função subversiva dentro do campo religioso nacional.

Ao contrário da Igreja Nova Vida, que tinha como público-alvo de suas pregações as classes média e média baixa, a IURD começou voltada aos setores mais pobres da população, visando principalmente os adeptos das religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé)²², cujas práticas são atacadas. Isso se realizou (e se realiza) através da centralidade que o transe (a possessão demoníaca, em que os demônios assumem os nomes de entidades e divindades dessas religiões) e o exorcismo ocupam no culto iurdiano, ganhando contornos novos dentro do sistema religioso criado por ele. O neopentecostalismo iurdiano, assim, ao contrário do pentecostalismo da primeira onda, não se centra tanto na glossolalia – pelo contrário, o falar línguas estranhas é quase ausente nos cultos da Universal –, mas na possessão e expulsão de demônios/entidades afro-brasileiras.

Não só essa estratégia é usada pela Universal, direcionada especificamente aos adeptos das religiões afro. Também se usam objetos que funcionam em seus ritos como elementos mágicos, aos quais são conferidos poderes pela oração ou pela imposição de mãos. Vários desses elementos são provenientes das práticas ritualísticas da umbanda e do candomblé, quando não ressignificadas por essas práticas, como o uso de óleos, flores e ervas, fogueira... Até mesmo a indumentária branca é, de certa forma, aproveitada e ressignificada pela Igreja Universal. O elemento mágico tradicional do cristianismo – o pão e o vinho, representação da

²² Há um traço importante para a difusão da IURD, que é o seu aproveitamento das mídias de comunicação de massa. Oro a chama de “igreja midiática” (ORO, 2015, p.39) e Silva, de “igreja eletrônica” em virtude da sua “utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa” (SILVA, 2015b, p.193).

carne e do sangue de Cristo, do rito da eucaristia – não é central no neopentecostalismo iurdiano, como o é nas demais igrejas evangélicas. De acordo com Silva,

O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras de repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, parece ser consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso vieram a ocupar na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro. (SILVA, 2015b, p.193)

Esses aspectos são importantes para que compreendamos o apelo da IURD face à crise de subjetividade – e serão objeto das análises que empreenderemos nos próximos capítulos. Por ora, gostaríamos de indicar as relações que essa igreja tem com o neoliberalismo, da mesma forma como falamos sobre o modo como o monoteísmo de uma maneira geral e o cristianismo sofreram modificações em virtude de sua eficácia junto à estrutura econômica da sociedade, ao longo do tempo.

Para tanto, nos valeremos de alguns livros publicados pelo Bispo Edir Macedo. Acreditamos que a IURD, e de certa maneira o neopentecostalismo como um todo, é uma religião que se adequa perfeitamente à “racionalidade neoliberal” (DARDOT; LAVAL, 2016), assim como o protestantismo histórico foi, segundo Weber (2004), extremamente afinado com o liberalismo econômico. Essa adequação, mais do que o sucesso publicitário da IURD, pode ser um dos principais motivos de seu crescimento.

Como já dissemos antes, a novidade do campo religioso neoliberal é o fato de as religiões dedicarem-se à resolução de problemas práticos e individuais: como diz Prandi, “não há bairro da metrópole que se preze se aí não se puder achar, num só giro do olhar, a igreja crente, a loja de umbanda e a academia [...] – três símbolos metropolitanos da civilização brasileira desinteressada dos problemas coletivos, egoísta e narcisista” (PRANDI, 1996b, p.259).

A IURD talvez seja, das igrejas neopentecostais, a que mais preza pelo individualismo concorrencial e pela subjetividade empresarial que rege o neoliberalismo. Em suas filiais, há cultos ao longo de todo o dia, sete vezes na semana, mas nenhuma celebração para a congregação (aliás, não existe esse sentido de congregação)²³ – ao contrário do que acontece nas igrejas católicas e igrejas evangélicas “tradicionais”, em que se promove e valoriza a

²³ Suspeitamos que a IURD substitua a noção de comunidade e de coletividade, cara às denominações evangélicas, por uma ideia de povo – “povo de Deus”, “povo escolhido” – como que se igualando à nação judaica, espalhada, multiforme e perseguida pelo mundo. Trata-se de uma hipótese para possíveis desdobramentos da pesquisa com esse objeto, que foge aos objetivos do presente trabalho.

união dos fiéis (o rebanho); não há pequenas salas para reuniões de fieis ou escola bíblica dominical, como acontece em outras igrejas; finalmente, seus cultos são temáticos.

De maneira geral, às segundas-feiras, ocorre a “reunião da prosperidade”; às terças, “cura” (antes culto chamado de sessão do descarrego); às quartas, “fortalecimento espiritual”; às quintas, “reunião da sagrada família”, para a vida amorosa; às sextas, “culto de libertação”; aos sábados, “jejum das causas impossíveis”; aos domingos, “encontro com Deus”. Com exceção das quartas e domingos, em que o tema do culto parece ser “puramente” religioso, nos outros dias da semana, é sempre uma questão de ordem empírica que se trabalha: questão financeira, amorosa ou saúde física e mental. Todos, porém, compreendem o indivíduo como o foco da ação de Deus: o grupo reunido na igreja não é um coletivo, mas um conjunto de indivíduos que se preocupam com a *sua* prosperidade, a *sua* cura, o *seu* fortalecimento espiritual, a *sua* família, a *sua* libertação, as *suas* causas, a *sua* relação individual com Deus.

Na IURD, captura-se o discurso neoliberal, adaptando-o a uma máquina de produção de subjetividade. Por isso, de acordo com nossa hipótese, a IURD oferece uma resposta – muito bem-sucedida, por sinal – à crise da subjetividade neoliberal. E a *teologia da prosperidade* é apenas uma de suas facetas: a outra se encontra na *teologia da batalha espiritual*, de quem o rito de exorcismo é o principal representante e o melhor exemplo de que dispomos para tratar das relações entre linguística, produção de subjetividade e neocapitalismo.

Em seus livros, o Bispo Macedo acentua um caráter pessoal da relação com Deus. Em *Aliança com Deus*, afirma (T-1)²⁴ “Deus tem um plano para cada um de nós” (MACEDO, 2005a, p.29); por isso, os seus livros apresentam um formato muito semelhante ao de livros de autoajuda, em que se fala diretamente com o leitor, por meio de diversos artifícios:

(T-2) “o leitor precisa estar convicto” (MACEDO, 2008a, p.5)

(T-3) “Faça isso agora mesmo, amigo leitor” (MACEDO, 2000, p.60)

(T-4) “E você, como cristão, de que lado deveria estar?” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.53).

A estrutura desses livros também é bastante semelhante: um pequeno texto de apresentação, no qual se dialoga diretamente com o leitor sobre a ação ou o pensamento que

²⁴ Utilizaremos trechos da obra de Macedo para auxiliar nas análises de nosso corpus, uma vez que eles funcionam como enunciados legitimadores. Em oposição às sequências discursivas (SDs) constituídas a partir das práticas hierofânicas, serão numerados como trechos (T). As SDs são, em nosso trabalho, enunciados produzidos em contextos rituais – exorcismos, pontos-cantados, pontos-riscados etc. –, enquanto os trechos recortados são provenientes de livros doutrinários, no caso da IURD, ou de compilações de mitos, no caso do candomblé – em suma, formam um corpus auxiliar para nossa análise.

ele deve colocar em prática para realizar a vontade de Deus; depois, pequenos capítulos em que se exemplifica com trechos bíblicos a conclamação realizada na apresentação; por fim, retoma-se o que foi dito na introdução, conclamando o leitor a fazer o que é pedido, sob risco de ele não estar cumprindo a vontade de Deus e, conseqüentemente, estar cumprindo o desejo do diabo. Esse modelo se repete em vários livros que tivemos o prazer de ler: *Vida com abundância* (2000), *Aliança com Deus* (2005a), *Nos passos de Jesus* (2005b), *Fé e dinheiro* (2008), *Plano de poder* (2008), *O poder sobrenatural da fé* (2008), *A voz da fé* (2009) e *Fé racional* (2011).

Todos esses livros baseiam-se em uma premissa bastante particular da doutrina de Edir Macedo: não se deve suplicar ou pedir a Deus (geralmente por algo de ordem prática, que traga satisfação pessoal: amor, dinheiro, bens), mas *decretar, ordenar, exigir, reivindicar* – palavras que encontramos de diversas formas nos livros e pregações dos bispos iurdianos. De certa maneira, temos um sujeito-já-lá-endividado (LAZZARATO, 2017), que se constitui em diálogo com um Outro igualmente desde-já-endividado (Deus). Isso se dá porque, de acordo com essa doutrina, é da vontade de Deus que isso aconteça (foi sua promessa, sua dívida) e o cristão tem acesso a isso, por sua convicção:

(T-5) E como saber o que é e o que não é da vontade de Deus? Como discernir a Sua vontade? Quando a fé é consciente e está focada num objetivo, então esse objetivo é a vontade d’Ele. Mas, quando não há certeza absoluta ou existe um pequeno indício de dúvida, então o que se pretende alcançar não é da vontade do Altíssimo. Porque, ao mostrar Sua vontade, Ele dá a fé necessária para a sua execução. (MACEDO, 2008a, p.8)

Isso se assemelha muito ao *coaching*, às palestras motivacionais e aos livros de autoajuda. No entanto, há uma diferença substancial na doutrina iurdiana. A fé em Deus é considerada como uma espécie de crédito, de capital de que o crente dispõe para obter sucesso. Não se trata apenas de convicção, mas de um investimento – a IURD “diviniza” o mercado financeiro e “financeiriza” o divino. Essa lógica de múltiplas inversões, que acaba gerando raciocínios circulares é outra característica própria do gesto de argumentação e da doutrina iurdiana. Isso permite que um vocabulário frequente nas transações comerciais e financeiras seja constante nesses livros:

(T-6) A parceria com Deus abastece o ser humano com um poder acima de todos os poderes deste mundo para vencer o mal. (MACEDO, 2008a, p.17)

(T-7) Cobrei d’Ele, em Cristo Jesus, os meus direitos. (MACEDO, 2008a, p.11)

(T-8) As bases de nossa sociedade com Deus são as seguintes: o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus; o que é d’Ele (as

bençãos, a paz, a felicidade, a alegria e tudo de bom) passa a nos pertencer. Passamos a ser participantes em tudo que é de Deus. (MACEDO, 2005, p.68)

(T-9) Não perca a oportunidade de ser sócio de Deus. (MACEDO, 2000, p.60)

(T-10) Méritos pela fé. (MACEDO, 2009, p.79)

Podemos articular a questão do empreendedorismo e da “mão livre do mercado” (mão de Deus?) à *teologia da prosperidade* da IURD. Ela é, talvez, o grande diferencial apresentado pela proposta de Macedo ao mercado religioso brasileiro (e mundial) no início da década de 1970 – e talvez aquela em que mais se detiveram os seus críticos.

A Teologia da Prosperidade subverte radicalmente o velho ascetismo pentecostal. Promete prosperidade material, poder terreno, redenção da pobreza nesta vista. Ademais, segundo ela, a pobreza significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante à salvação (MARIANO, 2014, p.159).

O pastor, como representante de Deus, funciona como espécie de condutor do fluxo de bens, de doações em forma de dízimo para o grande-banco divino. Dinheiro ou patrimônios acabam se tornando, neste regime de signos, vetores no mercado da fé. A religião funciona como uma espécie de mercado de investimentos: investe-se em Deus, transformando fé em dinheiro e vice-versa, e depois se aguarda que esse investimento dê lucro. A justificativa da pobreza não é da ordem da história, mas da ordem do sagrado: é falta de fé, falta de capital religioso – que, como capital, é facilmente quantificável.

(T-11) Quem quiser prosperar gozar das riquezas materiais não pode esperar que suas orações, jejuns e vigílias façam prosperar. Pois como alguém que não planta poderá ter o direito de colher? Seria, no mínimo, injustiça da parte de Deus fazer prosperar quem não tem coragem de plantar.

Quem quiser prosperar precisa pagar o dízimo e oferecer ofertas de fé para merecer o colher multiplicado. São as regras impostas pelo próprio Deus. (MACEDO, 2009, p.121)

A lógica é a mesma do mercado financeiro: vale a pena investir em Deus, suas ações estão sempre em alta. No entanto, o investimento deve ser condizente com a fé, o dinheiro como símbolo deve ser investido de uma real fé do investidor. Destituído de fé, não há investimento real, afinal, (T-12) “se há parceria com Deus e não há sucesso sobre o mal, então a culpa não é d’Ele, mas da qualidade da parceria que se tem com Ele” (MACEDO, 2008a, p.17)

Há uma dupla relação com as palavras que se reveste sob a face do unitário – como disse: a circularidade é uma marca do funcionamento do discurso iurdiano – que produz o efeito de que algo simbólico se lê “literalmente”, algo que é “literal” se lê simbolicamente, ao mesmo tempo. Símbolos, metáforas são apreendidos de forma concreta. Investir em Deus é

uma metáfora para o ato de fé, mas também é investimento monetário, dar o dízimo, dar ofertas. Ofertas de fé são ofertas de dinheiro. Em *Fé e dinheiro*, Macedo afirma que (T-13) “o ouro é símbolo de Deus” (MACEDO, 2008a, p.17), porém passa as páginas seguintes falando sobre o ouro concretamente, em passagens bíblicas. Citando Êxodo, em que se fala sobre uma arca de dois côvados e meio de comprimento, um e meio de altura e um e meio de largura cobertos de ouro, esclarece “um côvado tinha aproximadamente 50 centímetros” (MACEDO, 2008a, p.20); depois sobre seiscentos e sessenta e seis talentos de ouro que Salomão tirava de suas minas, explica “um talento pesava entre 27 e 35 quilogramas” (MACEDO, 2008a, p.22); e até mesmo na Nova Jerusalém, cidade celestial do Apocalipse, Macedo faz ver o ouro como metal precioso. A “metafísica” iurdiana se converte sempre em formas empíricas, objetuais. Nos trechos acima e em diversas de suas pregações, Macedo não fala dos valores fluidos e abstratos do mercado financeiro, não trabalha com os milhões, bilhões e as porcentagens. Tudo se converte sempre em quantidades observáveis, números naturais: é uma economia de ordem aritmética que recobre, traduz uma economia algébrica, aquela das “semióticas assignificantes” (LAZZARATO, 2014) das ações da bolsa, por exemplo.

Talvez possamos entender que o ouro é “presença” e não “símbolo” de Deus, uma vez que (T-14) “é da vontade de Deus que ele [o leitor] tenha sucesso financeiro” (MACEDO, 2008a, p.5), o que se comprovaria pelo fato de que “todos os servos de Deus no passado eram prósperos”, segundo Macedo (2008a, p.6).

O uso dos exemplos bíblicos segue essa mesma operação, favorecida por uma deslinearização da Bíblia, comum ao discurso evangélico: assumindo-se a autoria por inspiração divina, frases descontextualizadas separadas por páginas, séculos, mares, desertos e línguas diferentes criam um texto único, uma unidade.

A isso, ainda se soma a tradução dessas passagens para a atualidade, sem prejuízos hermenêuticos. É, assim, por exemplo, que, em *Plano de poder*, Macedo e Oliveira dizem:

(T-15) “O objetivo deles (irmãos de José) era eliminar a concorrência” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.18)

(T-16) “O fato é que José, através de sua ideologia de gestão, promoveu a ascensão do Egito, sobretudo economicamente” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.18)

(T-17) “Tanto Caim quanto os irmãos de José ignoraram o potencial e a oportunidade de aprendizado” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.20)

(T-18) “Eles (os hebreus em cativeiro) entenderam tratar-se [a política do Faraó] de uma questão de segurança nacional” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.29), etc.

Provocativamente, Macedo ainda afirma que não se entende o plano de Deus – riqueza e controle político – porque (T-19) “a má interpretação bíblica engessa a ação da fé e, conseqüentemente, deixa os filhos da Luz em desvantagem em relação aos filhos das trevas” (MACEDO, 2008a, p.10). Por isso, seus textos são interpretações muito peculiares da Bíblia, em que ele se opõe à teologia e à hermenêutica (cf. *A libertação da teologia*; MACEDO, s.d.) e critica a doutrina dos católicos, a quem chama de “opositores do povo brasileiro” (MACEDO, 2008a, p.11) através de sua “teologia da miséria” (MACEDO, 2008a, p.13).

Esse embate com o catolicismo se apresenta em seu próprio nome: “Igreja Universal do Reino de Deus”, que realiza uma paródia do nome “Igreja Católica”, uma vez que *católico* significa, em grego, “universal”. Isso demonstra duplamente a pretensão da denominação de tornar-se uma religião hegemônica. Arelado a esse projeto, Giumbelli observa que a estratégia iurdiana é da ordem da unificação (duplos, opostos e complementos devém o Mesmo), definida no que ele chama de “princípio de assimilação daquilo que se combate (e vice-versa)” (GIUMBELLI, 2015, p.167). A IURD se apropria do nome do catolicismo e o combate, como observamos no caso do chute da santa, quando a Rede Record de televisão transmitiu a imagem de um e seus pastores desferindo golpes a uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida, no dia 12 de outubro de 1995. Com o candomblé e a umbanda, a mesma lógica acontece: as entidades, manifestadas em transe, revelam-se demônios – traduzem seus nomes de um sistema religioso para outro.

Tal procedimento também se revela na competição dentro do campo neopentecostal. A expansão do neopentecostalismo, assim como de outros segmentos cristãos, se dá pela “cissiparidade” (CAMPOS JR., 1995, p.50), e o mesmo ocorre com a IURD. Dela saíram a Igreja Mundial do Poder de Deus, em 1998, a Igreja Apostólica da Plenitude do Trono de Deus, em 2006, e a Igreja Mundial Renovada, em 2010, para citarmos apenas as que tiveram maior repercussão²⁵. A IURD combate isso de uma forma muito peculiar, usando sua principal “arma”: o exorcismo midiático. A cada nova dissidência, um demônio revela ter influenciado o pastor, bispo ou apóstolo que se desligou da IURD para fundar sua própria igreja. Por sua vez, eles também usam da mesma estratégia para falar do Bispo Macedo ou dos expoentes da Universal...

²⁵ De acordo com a Receita Federal, de janeiro de 2010 a fevereiro de 2017, 67.951 novas igrejas foram fundadas, no Brasil. Disponível em: <<https://glo.bo/2r2qpls>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

2.3.2 Candomblé, mercado e precariado

As religiões de matriz africana no Brasil possuem “uma” história muito difícil de escrever, uma vez que teve de se manter em segredo durante séculos, desde a chegada dos primeiros escravizados à colônia e assim se manter até o fim da repressão policial, em meados do século passado. Mesmo com a garantia legal da liberdade religiosa, na Constituição de 1891²⁶, as religiões de matriz africana continuavam sendo perseguidas, por não serem consideradas “religiões”. O Código Penal de 1890 era usado para criminalizar essas práticas religiosas com base em dois artigos: o Art. 156, que institui como crime “exercer a medicina em qualquer dos ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado” (OLIVEIRA, 2015, p.102), e o Art. 157, que institui como crime

praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis e incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. (OLIVEIRA, 2015, p.102)

Isso também se manteve, com algumas modificações, no Código Penal de 1940. De acordo com Maggie (1992), o Estado brasileiro não tinha tanto a intenção de criminalizar as práticas culturais, mas acreditava no poder da feitiçaria, por isso a reprimia. Deve-se levar em consideração que séculos de racismos e rejeição do negro à condição de animal ou objeto contribuíram e muito para que se considerassem suas manifestações culturais se não inferiores ou fantasiosas, maléficas. A perseguição policial só terminaria no final do Estado Novo: mãe Aninha, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, tradicional casa de candomblé da Bahia, “conseguiu, após entrevista com Getúlio Vargas, a assinatura do Decreto 1202, que descriminalizou os cultos africanos no Brasil, até então tratados como questão policial” (SODRÉ; LIMA, 1996, p.128).

A perseguição religiosa, ainda que não empreendida pelo Estado, não terminou até hoje, como atestam os inúmeros casos de agressões a praticantes das religiões afro-brasileiras e a depredação de diversos terreiros, principalmente daqueles localizados em regiões dominadas pelo tráfico ou pelas milícias (cf. LIMEIRA, 2018).

Refazer a história das religiões de matriz africana no Brasil é algo que se faz aos poucos, lentamente. De acordo com determinada história oficial, o primeiro terreiro de

²⁶ A primeira constituição do Império, de 1824, permitia religiões domésticas, ainda que mantivesse o catolicismo como religião oficial do Estado. O Código Penal de 1840, porém, criminalizava essas religiões.

candomblé criado foi o *Ìyá Omi Àsé Àirà Intilè*, por mulheres ligadas à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, na Bahia, por volta de 1830 (CARNEIRO, 2008, p.54). De acordo com essa versão, o primeiro candomblé do Brasil seria queto ou nagô. No entanto, atribuímos isso a uma forma de apagamento da história dos escravizados no Brasil e uma forma de hierarquização que se operou no seio dos africanos traficados, em grande parte por incentivo dos seus algozes.

Os jejes e nagôs formaram o último bloco de africanos traficados para o Brasil, particularmente para a Bahia, onde, no século XIX, formavam o maior contingente de escravizados urbanos do país. De acordo com Ott, havia, entre 1838 e 1860,

de um lado, 3.060 escravos sudaneses [1011 jejes e daomeanos e 2049 nagôs/iorubanos] e, de outro, 460 bantos. Foram eles que imprimiram o último vestígio africano na formação da nova cultura da Bahia. Seria de esperar que o percentual numérico absolutamente predominante dos Nagôs exercesse uma influência cultural mais forte. (OTT, *apud* VERGER, 2000, p.23)

O grande contingente de escravizados bantos havia sido trazido ao país nos séculos anteriores. De acordo com Slenes (2018), cerca de 51% dos dez milhões e meio de africanos escravizados seriam de origem banta. Alencastro (2000) defende a importância das relações triangulares entre Portugal, Brasil e Angola na formação do Brasil fora do Brasil, indicando a prevalência das influências bantas não apenas no “fornecimento” de mão-de-obra escravizada, mas para a própria organização do sistema de exploração do país, sistema “cuja singularidade marca profundamente o Brasil contemporâneo” (ALENCASTRO, 2000, p.9).

Em grande parte, esses bantos – oriundos de diversos povos em conflito, falando diversas línguas diferentes do mesmo tronco²⁷ – foram dispersos e direcionados ao trabalho agrícola, que constituía o sistema de *plantation* da economia colonial brasileira. Foram deles os principais quilombos brasileiros²⁸ e deles é grande contribuição para a formação do vocabulário do português brasileiro. No entanto, sua participação na construção das religiões de matriz africana no país passam muito despercebidas, sendo inclusive desvalorizadas.

No primeiro estudo sobre as religiões africanas publicado no Brasil, *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues ([1932] 2008), fala-se que os negros bantos tinham, na época

²⁷ Lopes (1988) realiza um vasto estudo sobre os diversos povos e línguas (mais de duas mil) que são recobertos pelo nome “banto”, não apenas caracterizando-os como contando a história de seus grandes reinos e seus contatos com os europeus. Trata-se de um dos primeiros estudos monográficos sobre esses povos de extrema importância para a constituição do que chamamos de “cultura brasileira”, por isso não poderia deixar de destacá-lo. Em importância e originalidade, soma-se a ele *Negros bantos*, de Edison Carneiro (1981).

²⁸ A maioria da produção artística que reconta a história do Quilombo dos Palmares costuma ignorar isso e reforça a “nagocracia” (PRANDI, 1991), isto é, o apagamento que a cultura iorubana realizou sobre a cultura banta. Em filmes e livros sobre esse quilombo, usam-se palavras de origem iorubana e se faz menção ao deuses do panteão sudanês e não aos iníquos bantos.

colonial, uma “pobreza mítica [que] é hoje bem reconhecida e demonstrada, o que lhes permitiu adotar uma caricatura da religião católica dos colonos” (RODRIGUES, [1932] 2008, p.86). Primeiro, é preciso considerar que o autor – e a tradição de estudos das religiões africanas no Brasil nasce a partir dessa influência – é um médico higienista, cujos estudos valorizam a “pureza” racial e cultural, que valoriza a supremacia branca. Essa marca será importante na configuração do campo/religioso afro-brasileiro ao longo do século XX.

Em segundo lugar, deve-se levar em consideração que essa perspectiva higienista não considera como fundamental a opressão religiosa sofrida pelo escravizado africano (ou pelos indígenas, para se bem dizer a verdade) durante os anos de formação do Brasil. Assim que chegavam ao litoral, trazidos nos tumbeiros, os escravizados eram batizados como católicos, perdendo seus nomes originais e ganhando nomes cristãos (sobrenomes, apenas após a compra pelos senhores).

As religiosidades de matriz africana ocuparam uma posição de subalternidade em face da hegemonia do catolicismo. Para a ortodoxia da Igreja, as práticas rituais afrodescendentes eram superstição, feitiçaria, magia, nunca religião. A perseguição e a discriminação obrigaram os africanos a desenvolver táticas de ocultação que vinham reforçar o secretismo próprio das religiões iniciáticas. O sincretismo, ou correspondência entre santos católicos e santos africanos, podia ser uma estratégia de ocultação, ou talvez uma forma de se apropriar, por imitação, do universo espiritual do senhor, para, assim, melhor controlá-lo (PARÉS, 2018, p.382)

Trata-se, portanto, de estratégias de resistência para preservação da religiosidade africana, às quais não se pode negar algo da natureza das práticas religiosas politeístas, não proselitistas e não universalistas, como é o caso das religiões de origem banta: sua capacidade de incorporar ao seu sistema religioso outras divindades e entidades do mundo espiritual. Também deve-se levar em consideração a questão espacial do culto banto: a necessidade de cultivar os ancestrais da terra onde se alojam, o que faz com que se incorporem, sob o modelo das práticas ritualísticas africanas, os cultos de santos católicos e, principalmente, o culto de ancestrais indígenas, os caboclos (CARNEIRO, 1981). Talvez seja isso que faça com que Verger afirme que

Com o tempo houve uma evolução e o sincretismo afro-católico, que, originariamente, era apenas máscara, tornou-se mais sincero. As novas gerações ‘crioulas’ já consideram que ‘santo’ e ‘orixá’ são um só, que apenas o nome muda, mas que, de acordo com o lugar ou o momento, é bom dirigir-se a ele em latim ou em língua da África. (VERGER, 2000, p.24)

Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, em seu *O negro brasileiro*, afirma que “entre os afro-brasileiros de procedência banto, a liturgia religiosa propriamente dita é muito pobre e foi quase completamente absorvida pela liturgia jeje-nagô” (RAMOS, [1951] 2001,

p.98). Bastide o secundará, dizendo que “nos terreiros bantos, [...] a memória coletiva [...] é bem menos organizada” (p.377) e que “a desagregação é tanto mais pronunciada quanto mais nos distanciamos dos centros, daomeano ou iorubá” (BASTIDE, 1971, p.404). A ideia de que as religiosidades bantas são impuras, sincréticas, e “plagiárias” das religiosidades sudaneses é corrente em grande parte dos estudos clássicos da antropologia brasileira, sendo apenas contestada mais recentemente.

Lopes (1988), pelo contrário, defenderá a hipótese de que, devido à precedência dos bantos no Brasil, os sudaneses, “ao invés de terem emprestado sua teogonia e seus rituais aos Bantos, a tradição dos orixás jeje-nagôs, sim, é que, influenciada por estes, teria visto surgir de seu seio os chamados ‘candomblés de Angola’” (LOPES, 1988, p.165). Confirma sua hipótese que Iemanjá, orixá, na África, tutelar do Rio Ogum, venha a ser, no Brasil, transformada em tutelar dos mares, “talvez por influência de Quianda, espírito das águas atlânticas de Angola” (LOPES, 1988, p.166) a quem se prestava culto semelhante ao de oferendas no mar, em barcos, como a feita no Rio Vermelho, em Salvador, anualmente, no dia 2 de fevereiro.

Silveira (2006) defende que as práticas bantas dos calundus foram se influenciando e se modificando, até darem origem ao candomblé jeje-nagô, da nação queto. Para ele, o candomblé seria fruto de um processo de urbanização e organização das práticas dos calundus, que eram práticas domésticas, familiares, escondidas, cujos relatos remontam ao século XVII. Para Souza,

O calundu não é apenas um proto-candomblé, e sequer se restringe a práticas rituais coletivas. Calundu, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se numa nebulosa difícil de destrinchar, mais fácil, talvez, de cantar, dançar ou acreditar. (SOUZA, 2002, p.20)

É válido destacar que a palavra “candomblé”²⁹, por que foram conhecidas as festas e comunidades religiosas de origem sudanesa, inclusive, é de origem banta, podendo derivar da “aglutinação das vozes quimbundas *kiandombe* (negro) e *mbele* (casa)” ou da “fusão desse mesmo *mbele* com o prefixo diminutivo *ka* mais o termo *ndumbe* (principiante)” (LOPES, 1988, p.165). De acordo com Castro, porém, teria vindo “do étimo banto *kà-n-dóm-ìd-é* [...], ação de *rezar*, de *orar*” (CASTRO, 1981, p.60).

²⁹ Reis, em sua biografia de *Domingos Sodré*, traz inúmeras fontes que comprovam que “candomblé” era o termo em voga já no início do século XIX “para definir crenças e práticas religiosas de origem africana, ou tidas como tais, bem como o local em que estas se realizavam” (REIS, 2008, p.15), ou seja, que antecede a fundação da “primeira” casa de candomblé.

Quando falamos em candomblé, na verdade, estamos falando de um conjunto religioso heterogêneo, sem liderança religiosa centralizada (como a IURD e o catolicismo), sem doutrina escrita e com origens diversas. Há, ao menos, três grandes blocos de nações de candomblé; “cada qual representa um tipo de organização socioreligiosa baseada em padrões comuns de tradições africanas, em um sistema de crenças, modos de adoração e línguas” (CASTRO, 1981, p.58) – o bloco iorubano (queto, ijexá, efon), o bloco daomeano (jeje) e o bloco banto (angola, congo).

O modo como essas nações se posicionam no mercado religioso brasileiro, com especial destaque às nações queto e jeje (sudanesas), em oposição às outras se deve em grande parte ao modo como essa história vem sendo contada e como os antropólogos têm validado a noção de “pureza” e “africanidade” das casas de candomblé. Por isso, não surpreende que os candomblés bantos estejam passando por um processo de “reafricanização” atualmente; processo ao qual algumas casas de queto, principalmente, se submeteram ao longo do século XX e de forma mais forte a partir de 1970.

A “reafricanização” é, e não poderia deixar de ser, imaginária. O candomblé, tal como o conhecemos, não existe na África: sua liturgia, a configuração do terreiro, a distribuição de cargos, o modo de iniciação, o próprio panteão não existem na África como aqui se apresentam, em nenhuma das três nações. Ainda que se tenham achado muitas equivalências, “na África, cada orixá está ligado originalmente a uma cidade ou a um país. Tratava-se de uma série de cultos regionais ou nacionais” (VERGER, 2002, p.32); aqui, esses orixás adquirem um caráter simbólico (ligado à natureza) e individual, reunindo-se em organizações familiares míticas desconhecidas na África. É assim, por exemplo, que divindades daomeanas (voduns) traçam relações com divindades iorubanas (orixás), como é o caso de Omulu, que teria sido adotado por Iemanjá, ou o caso da relação entre Oxumarê e Xangô.

Os traços característicos do candomblé como um todo, que reúnem essas tantas nações, são vários. O primeiro deles é o transe; toda a religião se volta para a preparação de iniciados ao transe e para a manifestação das divindades no corpo de seus acólitos. Trata-se de uma relação individual com essa divindade, que não pode ser transferida; o “santo” de uma pessoa não pode se manifestar em outra pessoa. Além disso, a liturgia é realizada em uma espécie de língua africana (ou língua africana misturada com português, em alguns casos), com oferendas votivas de sacrifícios animais e o preparo de comidas específicas para cada divindade, e há a celebração de festas, com música tocada em tambores. O que varia entre as nações são detalhes ritualísticos, bem como a predominância da língua usada.

Essas práticas ficaram fechadas e circunscritas aos grupos negros marginalizados até metade da década de 1970. Antes disso, o acesso de intelectuais (como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro) e artistas era em grande parte devida à necessidade de seus membros carecerem de representação política que lhes garantisse proteção contra a repressão policial. Por isso, Góis (1982) mostra como a noção de “pureza” – que até é hoje é tomada pelo IPHAN como critério para o tombamento de alguns poucos terreiros (cf. SILVEIRA, 2012) – era importante para se proteger.

Com a “abertura” dos candomblés e o fim das perseguições, essa “pureza” jeje-nagô se verá transformada em capital cultural. Isso se dá pela valorização de um exotismo negro marginalizante, que se apresenta na música popular e nas artes de uma forma geral, atraindo a classe média e branca.

O candomblé só ganha importância sociológica quando se põe em pé de igualdade com as demais religiões universais, ou seja, sem barreiras étnicas, geográficas ou contratuais. Quando muda, portanto, e passa a converter (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p.17).

Cria-se, assim, um mercado religioso do candomblé. As três grandes casas de queto (Casa Branca, Gantois e Opô Afonjá) abrem suas sucursais no Rio de Janeiro e em São Paulo e novas casas começam a ser fundadas, o que não era uma prática comum antes. Nesse mercado, concorre-se por novos adeptos (que serão iniciados) e por novos clientes, a quem se garante o sucesso dos feitiços. Nesse sentido, Prandi afirma que

Todo pai de santo é um empreendedor, e seu sucesso material é visto como prova de axé, seu poder religioso. Mas seu sucesso tem limite, pois um terreiro não pode expandir-se além de seus muros, não pode ter filiais, nem associados. Os diferentes terreiros, mesmo quando religiosamente aparentados, com precedência protocolar de uns em relação aos outros, vivem em permanente disputa e dificilmente se juntam em face de alguma causa de interesse comum. A estrutura organizacional de um terreiro e sua regra de poder são, neste sentido, empecilhos ao desenvolvimento da religião como empresa, ou melhor, como grande empresa. (PRANDI, 1996b, p.269)

O candomblé, em grande parte, mesmo tendo se tornado um meio de prestação de serviços (culturais e religiosos), mantém a importância para a comunidade negra, como mantenedor de uma memória de luta e uma forma alternativa de valorização do legado africano no país. Minha hipótese é de que os seus rituais fornecem uma forma de modelização das subjetividades que se opõe, em sua maior parte, ao modelo neoliberal, assim como antes se opunha ao modelo liberal. Inúmeros fatores corroboram com essa hipótese, além do fato de que “o indivíduo das sociedades politeístas [ou mesmo das comunidades politeístas] apresenta [...] a particularidade de se revelar [...] como estando constantemente às voltas com um Outro

múltiplo” (DUFOUR, 2005, p.41) – e não apenas com o Outro totalizante, monoteísta, normalizante.

Dizer que essas religiões oferecem uma forma de resistência, oposta à “racionalidade neoliberal”, de modo algum significa que o candomblé não seja atravessado pela lógica do mercado. Há todo um comércio desenvolvido em torno da religião e toda uma disputa de mercado entre pais e mães de santo. Existe uma determinada distinção que faz com que alguns terreiros sejam chamados pelos outros, não de casa, mas de “beco”. Um *beco* é uma casa que não tem uma linhagem longa ou valorizada, principalmente pela bibliografia científica da área, e que não se caracteriza por uma “pureza africana”, construída também em grande parte pela literatura especializada. Em *Vovô nagô e papai branco*, Beatriz Góis Dantas observa que

Ao autenticar cartorialmente com o carimbo da ciência a “pureza” e “autenticidade” dos candomblés nagôs, os intelectuais estão fazendo com os produtores de cultura negra uma aliança que extrapola as fronteiras da academia e isto vai ter repercussões na expansão do modelo de culto pelo território nacional, interferindo inclusive nas linhas seguidas pela repressão policial. (GÓIS, 1982, p.192)

O individualismo narcisista também impregna a valorização dos santos. Não é incomum que, nos barracões, se ouça formas de hierarquização dos transes a partir de valores abstratos como “beleza” (geralmente associada à postura e à habilidade de dança de uma entidade), “raridade” (como uma espécie de “gourmetização” de determinadas divindades, em detrimento de outras)³⁰, “luxo” (uso de joias, tecidos caros e ferramentas feitas por “designers”, segundo os quais se iguala o poder do santo com aquilo que ele pode prover) etc. Tudo isso interferirá no “preço” de determinados serviços religiosos. De acordo com Baptista,

Os terreiros foram circuitos através dos quais transitam indistintamente bens materiais e bens simbólicos, e nesta perspectiva servem para pensar a linha tênue que divide as relações fundadas na ideia de dom ou graça e as relações interessadas que visam o lucro, e perceber que esta linha não distingue radicalmente uma coisa da outra, mas permite pensar nas interações, dons e mercadorias circulam de maneira livre num vasto campo cujos sentidos são acionados pelos atores de forma diferenciada (BAPTISTA, 2006, p.116).

³⁰ Algumas divindades são consideradas raras, na religião. Ser um sacerdote que tenha iniciado um desses “santos” é um capital cultural importante na relação com outras casas, assim como ser o filho de uma dessas divindades é motivo de orgulho. Destacam-se, nesse sentido, particularmente três orixás, isto é, três divindades do bloco jeje-nagô: Logunedé, Euá e Obá. Interessantemente, divindades igualmente raras, mas que não se caracterizam pela juventude, são recebidas de forma ambígua: ao mesmo tempo em que são valorizadas, não são alvo de tanta satisfação por parte de seus filhos, como Iroco e Nanã. Não temos dados numéricos para comprovar isto, porém também se pode observar que a iniciação de determinadas divindades também obedece aos caprichos da moda. Durante as primeiras décadas do século XXI, inúmeras foram as iniciações desses três santos, principalmente de Logunedé – santo bastante atrativo pelo seu caráter dúbio, sua integração ao panteão (é filho de duas outras divindades) e pelas suas danças e cantigas animadas, alegres.

Em contrapartida, observa-se, nessa religião, um forte princípio de coletividade; mais do que uma comunidade, os membros do terreiro contraem entre si laços de parentesco, a partir dos rituais iniciáticos, nos quais um iniciado adquire uma mãe ou pai-pequeno, padrinho ou madrinha de nome, ou mesmo na configuração da casa, em que equedis e ogãs (adeptos que não entram em transe) e ebomis (irmãos com mais de 7 anos de iniciação) são chamados de mãe e pai e há os irmãos de santo, os irmãos de barco (nome reservado aos que são iniciados juntos), assim como, na relação com outras casas, surgem tios e tias, primos e primas, netos e netas, avôs e avós etc³¹. Mais do que isso, no rito do candomblé sempre se é dependente de outra pessoa, nada ou quase nada pode ser feito sozinho, o que demanda confiança de “olhos fechados” (literalmente) – enquanto está em transe, o iniciado está entregue aos que continuam acordados.

Esse princípio de cooperação também se dá por meio de ofertas materiais: um adepto, antes de dar uma “obrigação”, pode passar uma lista, coletando doações voluntárias de seus irmãos para ajudar com os altos gastos. Muitas vezes, a falta de dinheiro não impede que alguém seja iniciado ou dê sua obrigação de tempo.

Ademais, os candomblés funcionam como focos de resistência coletiva negra³², criando historicamente espaço de interação da população descendente de escravizados. “O candomblé torna-os membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados. Essa forma de organização social proporcionava-lhes uma segurança e uma estabilidade que nem sempre reencontraram em nossa civilização” (VERGER, 2000, p.24).

O aspecto que destacaremos, em nossa tese, porém, é a inclusão de entidades no âmbito das práticas religiosas do candomblé. Muitas vezes, o culto a essas entidades se realiza de forma privativa ou escondida, a portas fechadas, em casas ditas mais tradicionais, mas em outras se dá de forma aberta e até mesmo adquire sentido dentro da lógica africanizada da liturgia. É o que observamos, particularmente, em algumas casas de candomblé angola.

No Rio de Janeiro, de uma maneira especial, a partir dos calundus bantos, desenvolveu-se o que chamamos, grosseiramente, de “macumba” e que foi institucionalizado com o nome de “umbanda”. Essa última é uma religião que mescla elementos de diversas procedências (kardecistas, católicos, africanos) e que cultua o espírito dos mortos, traço

³¹ Retorno a essa questão no capítulo seguinte.

³² Trato da resistência discursiva posteriormente.

preponderante da tradição banta, reunidos em subconjuntos que chamaremos de “entidades”³³.

No candomblé totalmente africanizado, encontramos apenas o transe com divindades (reis e rainhas divinizados) e das suas formas infantis (os erês). Por isso, sobre os frequentadores marginalizados, negros, das classes baixas, que frequentavam as casas tradicionais da Bahia, Verger fala:

Eles extraem esse sentimento de orgulho da fé real que conservaram em relação ao poder de seus orixás e voduns, que, para eles, nos momentos penosos, são o amparo mais seguro contra a angústia e as humilhações e que, nos momentos de alegria, lhes proporcionam o sentimento exaltado do gênio de sua própria raça.
[...] Durante as cerimônias, o corpo dos adeptos é visitado pelos Deuses e, quando estes partem, permanecem em seus filhos reflexos que os engrandecem e enobrecem. De empregadas domésticas e lavadeiras humilhadas, de carregadores e operários mal pagos, eles se tornam filhos e filhas de Deus, respeitados, admirados, cortejados. (VERGER, 2000, p.24)

O mesmo, porém, não ocorre com essas entidades, oriundas dos cultos bantos cariocas do século XIX, que formam o cosmo religioso da umbanda. Antes de continuar, porém, é importante observar que essas mesmas entidades são muito diferentes na umbanda e no candomblé. A umbanda gira em torno de uma doutrina kardecista-cristã, de evolucionismo das almas e de trabalho espiritual como forma de exercício da caridade; as entidades, nesse complexo, precisam continuar, depois da morte, a traçar sua caminhada rumo a um plano espiritual superior (DANDARA; LIGIÈRO, 2000; BIRMAN, 1995). Cada entidade dessas, na umbanda, está relacionada a um orixá, fortemente igualado a um santo católico.

A passagem e mutação das entidades de umbanda dentro do candomblé é explicada por Capone (2004) por três aspectos: 1) o grande número de adeptos da umbanda que passaram para o candomblé, após sua universalização e sua abertura para o mercado religioso; 2) o fato de algumas entidades serem consideradas, por esses mesmos fiéis, como fundamentais ao sucesso na vida das pessoas, principalmente exus e pombagiras; 3) a necessidade de relê-los a partir das matrizes africanas. Assim, essas entidades perdem seu caráter caritativo, imerso numa ideologia cristã.

Quando integradas à umbanda, considera-se que essas entidades “voltaram” para trabalhar através dos médiuns como forma de purgar os seus pecados em vida. No candomblé, por sua vez, elas são apenas “companheiros” com os quais se dá uma relação de troca, um diálogo, e servem, assim, como um forte instrumento de oposição – como falamos anteriormente – da lógica neoliberal e cristã, de uma maneira geral. São essas entidades

³³ Para uma história da umbanda, cf. OLIVEIRA, 2008; CUMINO, 2015.

representantes valorizados (quase divinizados) das classes subalternas da sociedade, de pessoas que se colocaram à margem do mercado de trabalho ou que não se encontram em condições de fazer parte dele. Gostaríamos de lê-las, hoje, como representações positivas de membros do precariado (STANDING, 2017).

Obviamente, essa leitura não serve à constituição do culto. O período de consolidação da umbanda coincide com o da consolidação da sociedade de classes no Brasil. Ela, assim, reproduz as contradições da sociedade e a sua (possível, mas difícil) mobilidade social (ORTIZ, 1999). Com sua entrada no candomblé, predominantemente nas décadas de 1970 e 80 – já temos uma nova configuração social, na qual surge o precariado.

Como consequência das políticas econômicas neoliberais, da hipercompetitividade, do desmonte da tentativa frustrada de um estado de bem-estar social, da valorização do empreendedorismo (de si), o precariado é uma nova classe que surge nas últimas décadas, no Brasil³⁴. Seu nome é oriundo da junção entre “precário” e “proletariado”.

Consiste em pessoas que têm relações de confiança mínima com o capital e o Estado, o que as torna completamente diferentes do assalariado. E ela [essa classe] não tem nenhuma das relações de contrato social do proletariado [...] Sem um poder de barganha baseado em relações de confiança e sem poder usufruir de garantias em troca de subordinação, o precariado é sui generis em termos de classe. (STANDIG, 2017, p.25)

Esses sujeitos não têm nenhuma garantia e não conseguem se relacionar com o mundo estabelecido da ordem, seja porque não conseguem se adequar ao trabalho, seja porque não o encontram. Isso faz com que Standing ache que essa nova classe oferece mais perigosos que o proletariado, uma vez que seu escopo de direitos e deveres não é bem delimitado e a classe se orienta com pouca direcionalidade ideológica³⁵.

Se, na umbanda, essas entidades poderiam ser lidas como “marginais”, “vagabundos” e “inúteis” que conquistam algo (a evolução espiritual) através do trabalho, no candomblé, a falta de ideia de evolução – e mesmo de relação entre a vida e o mundo dos mortos – faz com que isso não aconteça.

Tais entidades são: os erês (crianças), os pretos-velhos, os caboclos, os malandros e os exus/pombagiras³⁶. Leremos esses tipos aqui como estereótipos³⁷, como formas regularizadas,

³⁴ Standing (2017) tece uma breve história do precariado, no mundo, desde a década de 1970.

³⁵ Podemos afirmar que o precariado é, em grande parte, responsável pelos últimos resultados eleitorais, no Brasil e no mundo.

³⁶ Não falarei dos “boiadeiros” e dos “marinheiros”, cujas ligações com o precariado são mais difusas, ainda que possamos traçar fortes relações entre boiadeiros e caboclos, marinheiros e malandros. Destaco ainda que, ao longo de todos os anos em que frequentamos terreiros de umbanda e candomblé, nunca tivemos contato com um marinheiro.

que se constituem por paráfrase, formas de manutenção de uma memória discursiva. Cumpre observar que não há paráfrase sem deslizamento de sentido. Elas recebem os mesmos nomes e quase que o tratamento igual, na umbanda e no candomblé, com exceção dos erês e exus/pombagiras. Os primeiros passam a ser articulados aos orixás, ganhando nomes que simbolizem essa articulação: assim, se na umbanda, um erê pode se chamar Mariazinha da praia, no candomblé, se o iniciado for filho de Iemanjá, ela se chamará Peixinho, Estrelinha do mar, etc.; se na umbanda, um erê se chama Joãozinho da Cachoeira, no candomblé, se o iniciado for filho de Oxalá, ele se chamará Branquinho, Pombinho, etc. Os exus/pombagiras, por sua vez, passam também a integrar o panteão, como “mensageiro” ou “escravo” do orixá do iniciado. Traçam-se aí algumas relações, ainda que não haja regra: Iemanjá – Maria Padilha, Pombagira da Praia, Pombagira da Figueira, etc.; Oxalá – Exu Tranca-Rua, Seu Lucifer, etc.

Outra diferença se dá em relação à liturgia. Na umbanda, há giras para essas entidades. As giras, grosso modo, funcionam da seguinte maneira: um período de cantos, com os acólitos em roda, dançando, ou mesmo parados no seu lugar, diante do altar, para os orixás; depois de certo momento, começa-se a se cantar para a entidade a quem se dirige aquela gira e os acólitos que possuem entidades daquele grupo começam a entrar em transe; a partir de então, distribuem-se senhas ou faz-se uma fila para que as pessoas na audiência (o público ou clientela) possa se consultar com as entidades em terra, que estão assessoradas por cambonos e cambonas (acólitos que não entram ou que, particularmente naquela gira, não entraram em transe).

No candomblé, realiza-se uma festa, com dança para as entidades. A partir do momento em que elas começam a surgir, através do transe dos iniciados, a música não para e as entidades incorporadas circulam livremente, dando consultas ou não, dançando ou não, comendo ou não, bebendo e/ou fumando. Não é a mesma lógica do trabalho mediúnico que se encontra na umbanda. Tudo isso reforça a hipótese que estamos defendendo, acerca das entidades no candomblé como representantes do precariado. Elas estão ali em “ócio”, em “diversão”, mais do que para realizar uma “tarefa” (STANDING, 2017, p.31-2).

O erê, no candomblé, segundo Cossard (2006, p.168), é *o maluco*, um transe que coloca o iniciado em um estado infantil. Ao contrário das outras entidades, ele participa dos

³⁷ Pêcheux fala sobre estereótipo nessa chave, ao dizer que: “haveria, sob a repetição, a formação de um efeito de série pelo qual uma ‘regularização’ [...] se iniciaria, e seria nessa própria regularização que residiriam os implícitos, sob a forma de remissões, de retomadas e de efeitos de paráfrase (que podem a meu ver conduzir à questão da construção dos estereótipos)” (PÊCHEUX, [1983] 2010b, p.52). O autor, no entanto, não chega a teorizar o estereótipo, nem nós o faremos aqui.

rituais de candomblé, se aproxima dos orixás e é, inclusive, bastante necessário, principalmente durante a longa reclusão da iniciação no candomblé (feitura).

O estado de *erê* permite enfrentar melhor, no plano físico, as duras condições de reclusão. Quanto ao plano psicológico, a ruptura da noção de afetividade, em relação à vida normal, cria um estado eufórico, isento de qualquer preocupação. (COSSARD, 2006, p.168; *grifos no original*)

O *erê*, como criança, é o irresponsável, mimado, sem educação formal ou mesmo etiqueta. Come com voracidade e com a boca aberta, fazendo misturas estranhas para nós; come o que estiver na sua frente, principalmente doces e comidas relacionadas ao seu orixá. Brincam o tempo todo, de forma irresponsável, e podem passar longas horas incorporados – inclusive, parecem almejar isso, fugindo daqueles que são responsáveis por eles. Além disso, o *erê* não costuma gostar de trabalhar (varrer o barracão, lavar louça) e, quando o faz, sempre pede algo em troca.

Os pretos-velhos são o oposto do *erê*, geralmente lentos, tranquilos e sérios, mas doces. São os espíritos dos antigos escravos negros, com os corpos retorcidos pelo peso da idade e alquebrados pelos anos do cativo. Ortiz diz que eles representam “o estereótipo da aceitação passiva do sistema escravocrata” (ORTIZ, 1999, p.74). Eles possuem os corpos dóceis, mas se sentam, inaptos à realização das tarefas físicas, dispostos a darem conselhos, fumar seu cachimbo ou charuto, beber vinho moscatel ou café frio sem açúcar... Recordam as páginas de Souza sobre o escravo liberto e a migração europeia:

O negro torna-se vítima da violência mais covarde. Tendo sido animalizado como “tração muscular” em serviços pesados e estigmatizado como trabalho manual desqualificado – que mesmo os brancos pobres evitavam –, é exigido dele agora que se torne trabalhador orgulhoso de seu trabalho. O mesmo trabalho que pouco antes era o símbolo de sua desumanidade e condição inferior. Ele foi jogado em competição feroz com o italiano, para quem o trabalho sempre havia sido motivo principal de orgulho e de autoestima. (SOUZA, 2017, p.77)

Os caboclos, por sua vez, representam a “energia e a vitalidade” (ORTIZ, 1999, p.71). Nas festas de caboclo do candomblé, come-se, samba-se, brinca-se de pular um pedaço de pau atravessado sobre o chão, fuma-se charuto, bebe-se vinho moscatel ou jurema. Essa mistura de arco-e-flecha com charuto e bebida alcóolica cria uma imagem que se afasta do índio romantizado como símbolo nacional, valoroso e cristão, de que falam Carneiro (*apud* ORTIZ, 1999) e Ortiz (1999).

Os malandros, como Zé Pelintra, são a representação da marginalidade, da trapaça, da necessidade de manipular a sorte para se obterem as coisas. Trata-se de personagens amorais, sexualizados, cujos pontos falam sobre drogas, embate com a polícia, criminalidade. Para

Ligièro, “o malandro, tornado santo, não é apenas o que engana e o que se apropria do que é do outro para seu proveito e projeto pessoal, mas o que quer redefinir as regras de um jogo que lhe são injustificadamente favoráveis” (LIGIÈRO, 2004, p.17).

Com Exus e pombagiras, igualmente, o precariado é apresentado. As pombagiras são mulheres que não se submetem ao patriarcado, prostitutas ou mendigas. Conta a lenda de Maria Molambo, por exemplo, que era uma rainha que largou tudo para viver “no mundo da perdição”; Maria Padilha teria sido uma feiticeira, versada em destruir casamentos. Seus pontos, como veremos, falam sobre bebida, traição amorosa, meios escusos de se obter recursos... As lendas de Tranca Rua e Caveira também são representativas dessa ausência de ordem de uma classe sem relações de segurança, sem possibilidade de barganhas com o poder instituído. Da ordem do trabalho, doutor ou padre, os dois exus, como os demais, usam de sua esperteza, de sua capacidade de virar o azar a seu favor, de enganar os outros para obterem o que se espera.

Erês, malandros e exus/pombagiras são representações da “amoralidade”, da anormalidade, no sentido próprio daquilo que Foucault ([1975] 2010a) denomina como o *anormal* dos dispositivos disciplinares, transplantados para a sociedade de controle sob uma nova aparência – a do precariado. O deslocamento, principalmente dos caboclos e preto-velhos, para o interior do candomblé, faz com que saíam da lógica do trabalho torna todos esses personagens especialmente interessantes para um entendimento da representação religiosa da ideologia dominante. Trata-se dos marginais, daqueles que não podem e não querem ocupar lugares na hierarquia social e que com ela se relacionam, não pela integração, mas pelo feitiço ou pela desobediência. O erê que ignora os mandos dos mais velhos, o preto-velho que se ri e não responde ao que é perguntado, o índio fumante e bebedor, o trapaceiro, a prostituta e o trabalhador que desvirtua sua profissão. Trata-se de indivíduos a serem corrigidos, indivíduos incorrigíveis (FOUCAULT, [1975] 2010a, p.50).

Desses seres, serão os exus que nos guiarão pelo restante da tese, mas cumpria que se evocassem todos os outros companheiros, para que ficasse demarcado como se adequam à organização litúrgica do candomblé, ao mesmo tempo em que, de certa maneira, contrariam a profunda estabilidade dos cultos mais africanizados. Os ritos específicos do candomblé obedecem a regras bastante precisas: ele tem uma ordem, preces e cantos próprios, uma hierarquia muito definida... Numa festa de candomblé, voltada às divindades do panteão africano, dificilmente um orixá em transe irá fazer o que quer, ele é cerceado e conduzido pelas equedes onde quer que vá, quando não compelido a fazer o que se espera dele, obriga-se

a sua presença e comanda-se a sua saída. De olhos fechados, boca fechada, o orixá obedece – bem, na maioria das vezes.

2.4 Interdiscurso e construção do córpus

Reconhecidas as religiões com que iremos trabalhar, reconhecido um dos possíveis modos como elas se apresentam no mercado religioso que lhes é próprio e como esse mercado religioso se relaciona com o campo social como um todo, por crítica e adequação ao modelo neoliberal, reconhecida nossa hipótese de que essas religiões não apenas se destacam pelo seu crescimento, mas também por oferecem modelos distintos de subjetivação, reconhecido que nelas o *demoníaco* de que nos fala Guattari (2012, p.30) é tudo, menos raro, cumpre ainda que demonstremos como construiremos nosso córpus. Para tanto, é importante que abordemos duas noções centrais para a AD, formação discursiva e interdiscurso.

A questão do córpus é de considerável importância na AD, uma vez que não se consideram as unidades totalizantes clássicas (texto, autor, obra) senão como construções daquilo que Foucault chama de “a ordem do discurso”, aquilo que faz com que

em toda sociedade a produção do discurso [seja] ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, [1970] 2006, p.8-9)

Sendo o discurso uma dispersão, as fronteiras que delimitam e organizam o conjunto de enunciados produzidos em determinada sociedade não são “observáveis a olho nu” e são esburacadas, esgarçadas pela tensão daquilo que se opera na relação entre o que supostamente circunscreveriam e o que deixam de fora. O material da AD, aquilo com que o analista trabalha não é o discurso, inapreensível, não delimitável: “não há discurso fechado em si mesmo mas um processo discursivo do qual se podem recortar e analisar estados diferentes”, afirma Orlandi (2009a, p.62). O objeto discursivo – produzido através do dispositivo analítico e da teoria do discurso, como falamos antes – é construído, observado, a partir da superfície linguística (ainda que não necessariamente verbal) dos textos. Daí se chega ao processo discursivo, à inscrição da historicidade no texto, na língua.

A própria categoria de *formação discursiva* não é um “a priori” analítico, mas algo que se constrói a partir do movimento de análise, pela observação de determinadas regras de formação dos enunciados e, ao mesmo tempo, pelo “apagamento” de outras tantas variantes. De certa forma,

O estabelecimento de um *cópus* mobiliza a posição do analista sobre a língua e seu funcionamento (escolha das formas de língua a referir e analisar), sua posição acerca dos falantes e seu grau de autonomia (configuração de enunciados de arquivo, ou de interlocuções), sua posição diante das pressões impostas pelos gêneros de fala (*cópus* homogêneo ou heterogêneo). É preciso ainda acrescentar a definição de recorrências em ação na frase e a região semântica explorada (formação discursiva e condições de produção de enunciados), as hipóteses sobre aquilo que importa mostrar (delimitação de um objeto), em relação com os saberes anteriores e os objetivos da pesquisa. (MAZIÈRE, 2007, p.14)

Isso não significa um retorno à prática de “compreensão de textos”, calcada numa certa sensibilidade linguística do sujeito-analista, que tentaria recuperar o sentido do texto como “aquilo que se quis dizer”. Pelo contrário, foi em oposição a essa prática, assim como em oposição aos métodos quantitativos, que Pêcheux forjou seu dispositivo de *análise automática do discurso* (PÊCHEUX, [1969] 2010). Nesse primeiro mo(vi)mento, parecia ao teórico que o recurso à informatização dos mecanismos de análise seria suficiente, em parte, para o desenvolvimento de uma teoria não subjetivista da interpretação – e esse objetivo foi perseguido até o final de sua vida. De qualquer maneira, porém, era necessária uma parte “manual” do trabalho, de registro – e, por que não dizer, de seleção – da superfície discursiva (MALDIDIER, 2003, p.23).

Ainda assim, deve-se levar em consideração que “aquilo que é analisado não existe [...] *pelo desejo do analista*” (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.66), sem que se tirem daí, como consequência, que o objeto sobre o qual o analista vai trabalhar existe como fato, como dado natural, alheio à sua responsabilidade. É preciso, assim, definir o objeto de análise como elemento de um processo estruturado conceptualmente, construído e não meramente coletado.

Para tanto, o analista do discurso deve se valer do conceito, oriundo do materialismo histórico, de *condições de produção*. Esse tema, caro à AD nos seus anos iniciais, foi sendo continuamente abandonado em grande parte da produção acadêmica da área, possivelmente em virtude de certa desnaturalização dos termos marxistas, para os quais Pêcheux já havia chamado nossa atenção em “As ciências humanas e o ‘momento atual’” (PÊCHEUX, [1969] 2011). Essa perda da especificidade científica do materialismo histórico atrela-se à resistência que a ideologia dominante oferece ao trabalho teórico, levando a um certo demérito dos marxismos e a uma proliferação dos usos de termos científicos em múltiplas esferas, que o levam a atingir sua ininteligibilidade: conceitos como “ideologia” e “condições de produção”

(só para citarmos alguns daqueles que nos são mais caros) passam a designar tudo e nada ao mesmo tempo, perdendo assim sua cientificidade/especificidade.

Ainda que desenvolver a hipótese sobre essa desnaturalização dos conceitos que levantamos acima possa vir a ser extremamente produtivo e interessante para o desenvolvimento do campo em que nos situamos, devemos abandoná-la para que continuemos a perseguir os objetivos que traçamos para esta pesquisa. Abordamo-la à guisa de um sentimento e de um alerta, que nos compelem a realizar um retorno aos textos fundadores da área, como uma forma de evitar que caiamos justamente naquilo contra o qual a AD se constituiu e que nos parece ser constante em trabalhos que temos lido atualmente, tidos como pertencentes à área. Há hoje “uma inclinação *revisionista* em que tudo é análise de discurso”, alerta Orlandi (ORLANDI, 2014, p.35),

Generalização que tende a apagar o próprio da análise de discurso: o processo de produção de sentidos, o confronto do simbólico com o político, a ideologia, o assujeitamento como parte do processo de constituição do sujeito, o seu modo de individuação pelo Estado, e os processos identitários de que resultam as práticas discursivas das posições-sujeito na formação social. Ao mesmo tempo em que se apaga a relação descrição/interpretação, esquecendo que a Análise de Discurso é, antes de tudo, análise, implicada nesta relação. (ORLANDI, 2014, p.36)

Fazemos, assim, um retorno ao próprio dispositivo teórico da AD, não no sentido de que ignoramos os inúmeros deslocamentos que se operaram no campo em virtude das próprias vicissitudes da análise, mas no sentido de que queremos resguardar-nos das consequências de sua diluição, que atribuímos, em grande parte, à resistência da ideologia dominante à prática teórica que visa operar um corte em relação a ela, como nos alertaram Pêcheux/Herbert (PÊCHEUX, [1966] 2011) e Althusser (ALTHUSSER, [1963] 2015; 1967). Por isso, retomamos a noção de *condições de produção* como um aspecto relevante para a constituição do *cópus*. Isso tanto fica mais claro quanto mais se deixar explícito que as condições de produção “compreendem fundamentalmente os sujeitos e a situação [enunciativa e histórica]” (ORLANDI, 2009a, p.30). Considerar, portanto, a ideologia neoliberal como um plano de fundo produtivo para a compreensão da ideologia religiosa, não como determinante, mas como condicionante do que se passa nas religiões abordadas é, assim, um elemento importante ao qual acreditamos ter nos dedicado suficientemente ao longo desse capítulo. Não ignoramos, porém, que “também a memória faz parte da produção do discurso” (ORLANDI, 2009a, p.30) – de modo que nos centraremos, nessa parte, a falar sobre o interdiscurso.

Podemos ler esse duplo caminho das condições de produção – de um lado, aquilo que tomaríamos (erroneamente) como o factual concreto: sujeitos e situação; de outro, aquilo que chamamos de memória discursiva – a partir daquela metáfora do “edifício social” composto

por níveis, mesmo que, mais adiante, intentemos implodi-la de certa forma: a base econômica ou *infraestrutura*, que compreende as forças produtivas e as relações de produção, e a *superestrutura*, que compreende as instâncias jurídico-política e ideológica, responsáveis pela reprodução e conseqüente manutenção desse estado de coisas. Como salientou Althusser, “o objetivo da metáfora do edifício é, antes de tudo, representar a ‘determinação em última instância’ pela base econômica” (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.110).

As condições materiais de produção teriam, nas condições de produção discursiva, um equivalente nos sujeitos e na situação tomados como formações imaginárias, isto é, como modos de representação, nos processos discursivos, do “lugar que A e B [‘emissor’ e ‘destinatário’] se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro” (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.81), assim como o *objeto imaginário*, modos de representação do “referente” no discurso.

A superestrutura, por sua vez, teria seu equivalente na memória discursiva. No primeiro, estaríamos no âmbito do acontecimento discursivo; no segundo, no âmbito do interdiscurso. Em um, nos depararíamos com a alienação ou com os esquecimentos constituintes; em outro, com a heterogeneidade constitutiva (AUTHIER-REVUZ, 2004). Com isso, não intentamos trazer equivalências entre campos disjuntos, nem reforçar a separação em níveis (superfície e profundidade discursiva ou social) – esses processos, delimitamo-los com fins didáticos, reconhecendo que funcionam de forma intrincada e que devemos sempre fazer remontar os discursos ao “todo complexo” histórico-social, da mesma forma que ao buscar compreender o “todo complexo” histórico-social devemos nos remeter ao discurso. Mais que isso, o fazemos para recuperar esse lastro do materialismo histórico fundamental à constituição da AD como disciplina de entremeio e que vemos vir sendo relegado ao longo dos últimos anos, em favor de um desconstrutivismo que, se por um lado nos apresenta inúmeras ferramentas interessantes, por outro nos leva ao risco de confundirmos a AD com qualquer interpretação de textos ou sociologia de quinta categoria.

Estamos, assim, de acordo com Courtine, para quem um *cópus* discursivo constitui “um conjunto de sequências discursivas, estruturado segundo um plano definido em relação a um certo estado das CP [condições de produção] do discurso” (COURTINE, 2009, p.54). Para constitui-lo, no entanto, é necessário realizar hipóteses em relação aos objetivos da pesquisa. A hipótese com que trabalhamos – repito – é de que, diante da crise de subjetividade instaurada pelo neoliberalismo, religiões extáticas oferecem modelizações de subjetividade que ocupam essa função (antes realizada por outros elementos, como o Estado), daí seu crescimento nos últimos anos. Dentre essas, selecionamos duas religiões em que o transe

ocupa um lugar central: a IURD e o candomblé. Em suma, queremos observar seus mecanismos de funcionamento em comparação, trabalhando o modo como dialogam entre si e com a conjuntura na qual se inscrevem.

Realizamos, dessa maneira, um primeiro corte, um primeiro decalque (DELEUZE; GUATTARI, 1995a), no mapa constituído pelo universo discursivo, levando em consideração as instituições em que determinados textos são produzidos. Maingueneau chama de “universo discursivo” “o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada” (MAINGUENEAU, 2008b, p.33). Desse universo, que pode ser modelizado como um rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 1995), fazemos um primeiro decalque³⁸ – no entanto, nos remetemos a ele porque é importante que mantenhamos abertas as possibilidades de conexões.

O discurso é uma dispersão e as delimitações não passam de modos de operacionalização do analista, em virtude de seus objetivos de pesquisa. Por isso, os trechos recortados dos livros de Edir Macedo que lemos acima poderiam, dependendo dos objetivos da pesquisa, ser enquadradas de diversas maneiras. Demos, aqui, centralidade à questão religiosa, para a partir dela observar a adequação ou não ao discurso neoliberal que atravessa o *coaching*, a autoajuda, os manuais de empreendedorismo... Poderíamos ter feito o caminho inverso, o que implicaria um recorte diferente. Da mesma forma, quando observamos as entidades como figuras representativas (estereótipos), os remetemos a uma organização de classe típica do neoliberalismo, porque nos apoiamos nos efeitos discursivos promovidos hoje – no entanto, não queremos desconsiderar sua constituição e o modo como se integra a uma memória.

Já argumentamos as causas que nos levaram a produzir esse primeiro recorte, no entanto, ainda temos muitos enunciados, de diferentes naturezas, no “campo discursivo” delimitado, isto é, no “conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada” (MAINGUENEAU, 2008b, p.34).

Já falamos brevemente sobre formações discursivas no capítulo precedente, no entanto, creio que seja importante retomar o conceito, mostrando como o fazemos funcionar em nossa análise prévia e na constituição do *cópus*. O termo foi introduzido por Foucault, em *Arqueologia do saber*:

³⁸ Esse primeiro decalque é o que chamamos anteriormente de campo discursivo. Maingueneau, tentando tornar operacional o conceito de interdiscurso (abstrato), constrói três níveis de observação: o universo discursivo, o campo discursivo e, por fim, o espaço discursivo – que o conjunto constituído pelo analista para fins de análise, ou seja, aquilo que ele seleciona, “recorta” do campo discursivo.

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva*. (FOUCAULT, [1969] 2010, p.43)

Colocava-se, assim, em destaque, nessa primeira formulação do conceito duas noções: a de dispersão e a de regularidade, par que acompanha a AD em toda a sua problemática. A FD, em Foucault, é o regime geral a que obedecem os objetos, os modos de enunciação, o estatuto e a interrelação entre os enunciados. Em relação aos objetos, Foucault enfatiza o fato de que os “seres” – tais como experienciados – tornam-se “objetos” em virtude de determinados regimes regulados de luminosidade (que os tornam visíveis, sob determinada perspectiva) e de enunciabilidade (que os tornam dizíveis) historicamente constituídos. Os modos de enunciados são as regras que definem quem pode falar, de que lugares instituídos se pode falar e quais as correlações entre seus elementos.

Na AD pecheutiana, o termo é introduzido em um artigo escrito por Pêcheux, Haroche e Henry, “La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours” (PÊCHEUX; HAROCHE; HENRY, 1971), articulado ao conceito de *formação ideológica*.

Falaremos de formação ideológica para caracterizar um elemento suscetível de interferir, como uma força confrontada a outras forças, em uma conjuntura ideológica característica de uma formação social, em um momento dado; cada formação ideológica constitui assim um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem “individuais” nem “universais”, mas se remetem mais ou menos diretamente às posições de classe em conflito umas em relação às outras. (PÊCHEUX; HAROCHE; HENRY, 1971, p.102 – *tradução nossa*)³⁹

Assim sendo, não apenas os enunciados, mas os comportamentos, os modos de ação acabam por ser remetidos às formações ideológicas. Somando-se isso ao que Althusser fala sobre a religião como aparelho ideológico, podemos compreender nosso objeto a partir dessa perspectiva. No entanto, a ideologia não é um dado concreto, mas algo a partir do qual se constituem as formações discursivas⁴⁰.

As formações ideológicas assim definidas comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou mais formações discursivas interligadas, que determinam *aquilo que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) a partir de uma

³⁹ No original: “On parlera de formation idéologique pour caractériser un élément susceptible d'intervenir, comme une force confrontée à d'autres forces, dans la conjoncture idéologique caractéristique d'une formation sociale, en un moment donné; chaque . formation idéologique constitue ainsi un ensemble complexe d'attitudes et de représentations qui ne sont ni 'individuelles' ni 'universelles', mais se rapportent plus ou moins directement à des positions de classes en conflit les unes par rapport aux autres.”

⁴⁰ “As formações discursivas intervêm nas formações ideológicas enquanto componentes” (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2010, p.164)

posição dada em uma conjuntura dada. (PÊCHEUX; HAROCHE; HENRY, 1971, p.102; *grifos no original*; tradução nossa)⁴¹

Começa assim a se delinear, ao mesmo tempo que o conceito de formação discursiva, o de interdiscurso como espaço de interrelação entre formações discursivas diversas, assim como se pode inferir a importância dos gêneros discursivos (ainda que esse nome não seja utilizado) para a sua compreensão. Os gêneros, como “tipos relativamente estáveis de enunciados” (BAKHTIN, [1953] 2016, p.12), “refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo [da atividade humana]” (BAKHTIN, [1953] 2016, p.11). Assim, determinado aparelho ideológico de estado – como as religiões – utiliza-se de gêneros discursivos específicos, como forma intermediária de materialização da formação ideológica de que é componente; a partir desses gêneros, observamos os enunciados em sua singularidade.

Estamos cientes de que a articulação entre a teoria pecheutiana e a teoria do Círculo de Bakhtin não pode ser realizada sem que tomemos algumas precauções – e por isso, apoiamos nesta última apenas como um recurso exógeno introduzido na linha na qual se insere esta pesquisa. De acordo com Maldidier,

O Marxismo e filosofia da linguagem, longe de abrir uma perspectiva para os linguistas marxistas inquietos com a relação linguagem/sociedade representava aos seus olhos [de Pêcheux] um retorno a um estado pré-teórico (MALDIDIER, 2003, p.60).

Isso se daria em virtude de, para Pêcheux, o Círculo estar ainda preso ao “humanismo teórico”, com o qual seria necessário produzir um corte epistemológico (NARZETTI, 2009, p.790-1). Se consideramos que isso implica problemas em relação à concepção de sujeito e de interação do Círculo de Bakhtin, não imputamos a esse humanismo nenhum problema para que abordemos a noção de gênero – e, por isso, a utilizaremos a partir do capítulo seguinte.

Fazemos isso também porque é importante para a construção de nosso corpus que nós delimitemos alguns tipos de textos, alguns gêneros. Seguindo nossa hipótese de trabalho e nosso objetivo de pesquisa, havíamos previsto que nos dedicaríamos a observar *hierofanias*, ou seja, enunciados realizados em situações rituais, nos quais a presença do sagrado se faria notar, ou mesmo das materialidades (linguísticas ou não) produzidas a partir desses rituais sagrados.

⁴¹ No original: “les formations idéologiques ainsi définies comportent nécessairement, comme une de leurs composantes, une ou plusieurs formations discursives interreliées, qui déterminent ce qui peut et doit être dit (articulé sous la forme d’une harangue, d’un sermon, d’un pamphlet, d’un exposé, d’un programme, etc.) à partir d’une position donnée dans une conjoncture donnée.”

Portanto, ainda que nos tenhamos valido de escritos doutrinários de Edir Macedo, neste capítulo, em nosso *cópus*, privilegiaremos as práticas religiosas dos cultos da IURD, mas não todos: apenas aqueles em que se nota a presença do transe religioso. Sendo assim, faremos transcrições de exorcismos da IURD que circulam, em vídeo, na internet. Ainda que tenhamos visitado alguns cultos da igreja durante o início de nosso doutorado, não pudemos realizar nossas próprias gravações, por impedimento dos dirigentes das filiais em que nos encontrávamos. Acreditamos, porém, que isso não seja um empecilho para o desenvolvimento de nosso trabalho.

Nas casas de candomblé, circunscrevemos nosso interesse às manifestações de exus e pombagiras, em festas, e outros objetos sagrados a eles relacionados. No entanto, também não nos foi permitido realizar gravações, por motivos diferentes. Ainda que obtivéssemos autorização dos acólitos da religião, as entidades – depois de incorporadas – não permitiram que o fizéssemos. Em respeito à ética de pesquisa e à própria natureza do fenômeno observado, acreditávamos que seria importante fazer a consulta duplamente, isto é, ao possuído acordado e à entidade incorporada no possuído. De qualquer maneira, utilizarei não apenas anotações feitas em campo, como material coletado ao longo da minha experiência de 17 anos como frequentador de cultos de matriz africano e 14 anos de iniciado. Centrarei as análises em pontos-cantados, pontos-riscados, performances vocais e corporais do transe, nomes próprios, tudo que se relacione diretamente ao transe. Mais uma vez, acredito que isso não é empecilho ao desenvolvimento do trabalho e a própria problemática em torno da coleta de áudios, tanto na IURD, quanto em casas de candomblé, será objeto de nossa atenção mais adiante.

Contrastamos as duas religiões, considerando sua relação com a ideologia dominante. Em “A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas”, Pêcheux e Fuchs, ao falarem sobre formação ideológica exemplificam com a FI (formação ideológica) religiosa, como “forma da *ideologia dominante*” (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2010, p.164) durante a Idade Média. Acreditamos, por todos os motivos expostos, que isso seja, de certa forma, válido hoje como o teria sido para o modo de produção feudal, que essas ideologias realizam a interpelação dos indivíduos em sujeito, mas também de forma diferente, se

é no interior de uma FD que se realiza o ‘assujeitamento’ do sujeito (ideológico) do discurso. Pode-se designar pelo termo de *processo discursivo* “o sistema de relações de substituição, paráfrases, sinônimos etc., funcionando entre elemento linguísticos” (PÊCHEUX, [1975] 2010) que aparece como a matriz de constituição do sentido para um sujeito falante no interior de uma FD. (COURTINE, 2009, p.73; *grifos no original*)

Acreditamos que estamos lidando aqui com duas formações ideológicas e, conseqüentemente, com duas modelizações do sujeito ideológico e da linguagem, assim como com duas formações discursivas, que interagem no interior do interdiscurso.

Pêcheux, naquilo que ele chamará de terceira fase da AD, ou AD-3, compreende que se acentua “o primado teórico do *outro* sobre o *mesmo*” (PÊCHEUX, [1983] 2010a, p.311), querendo com isso enfatizar o caráter paradoxal, heterogêneo e aberto do seu objeto, o discurso. Authier-Revuz faz referência a essa “problemática do discurso como produto do interdiscurso” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p.27).

O interdiscurso é definido por Pêcheux como “esse ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.149) que obedece às mesmas leis às quais as formações ideológicas obedecem. Assim sendo, da mesma forma como haveria uma ideologia dominante, haveria uma formação discursiva dominante em relação a qual as outras se relacionariam por desigualdade, contradição ou subordinação.

Assim, a partir de FI antagônicas, as FDs a elas pertencentes poderão (ou não) falar dos mesmos “objetos” de maneira diferente, afinal “o *sentido* de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe ‘em si mesmo’ [...], mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.146).

Esses objetos, “apropriados” pelo sujeito, são constituídos no interdiscurso, ainda que sejam percebido como existências prévias, essenciais, percepções, evidências, uma vez que

o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material que reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre “antes, em outro lugar e independentemente” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.149)

É a essa construção anterior, exterior e independente, da qual se fala no intradiscurso⁴², isto é, no enunciado produzido pelo sujeito, que Henry (2013) chama de *pré-construído*. Ele remete “às evidências pelas quais o sujeito se vê atribuir os objetos de seu discurso: ‘o que cada um sabe’ e simultaneamente ‘o que cada um pode ver’ em uma dada situação” (COURTINE, 2009, p.74). Ele apresenta esse já-lá do sujeito universal da FD, ao qual o indivíduo se identifica, tornando-se o sujeito enunciado dessa mesma FD. Ocorre, portanto, um apagamento, o esquecimento constitutivo da relação entre homem e língua, língua e mundo.

⁴² “Há uma relação entre o já-dito e o que se está dizendo que é a que existe entre o interdiscurso e o intradiscurso ou, em outras palavras, entre a constituição do sentido e sua formulação” (ORLANDI, 2009a, p.32)

Pêcheux ([1975] 2009) aborda a importância dos esquecimentos para o funcionamento discursivo. O esquecimento nº 2 é a ilusão referencial, a ideia de que há uma relação direta, transparente, entre pensamento, linguagem e mundo. Porque há esse esquecimento, o analista do discurso não pode tomar os textos com que trabalha como documentos; são materialidades discursivas, modos de inscrição histórica dos processos discursivos na materialidade da língua, sujeita ao equívoco e à falha.

O esquecimento nº 1 é da ordem do ocultamento da ideologia, o ocultamento do fato de que somos afetados pela ideologia, fazendo com que os sujeitos tenham a ilusão de serem a origem do seu dizer.

O *esquecimento nº 1*, que dá conta do fato de que o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. Nesse sentido, o *esquecimento nº 1* remete, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que (...) esse exterior determina a formação discursiva em questão. (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.162; *grifos no original*)

O interdiscurso também se apresenta sob o modo do *discurso transverso*, porque, ao mesmo tempo em que ele fornece esses objetos sob a forma do pré-construído (da evidência), atravessa e conecta, costura esses objetos entre si: “o intradiscurso de uma sequência discursiva aparece nessa perspectiva como um efeito do interdiscurso sobre si próprio” (COURTINE, 2009, p.75), materializado no modo de encadeamentos do próprio texto. Assim, um discurso outro se encontra na raiz da concatenação própria a um discurso de uma FD, como construção porosa, vazada.

Esses conceitos – interdiscurso, pré-construído, discurso transverso – serão retomados ao longo de nossas análises, assim como aqueles sobre as relações que se estabelecem entre diferentes FDs no interdiscurso. Antes de darmos por encerrado este capítulo, gostaria de retomar essa ideia.

Falamos anteriormente que as FDs se relacionam como as FIs, a partir das leis da desigualdade, contradição ou subordinação (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.149). Orlandi (2009a; 2009b) afirma ter construído, a partir dessas leis e das noções de paráfrase e polissemia, três tipos de discursos⁴³. De acordo com a autora, “o que caracteriza o discurso, antes de tudo, não é seu tipo, é seu modo de funcionamento” (ORLANDI, 2009a, p.85-6) – aqui considerado, particularmente, em razão da maneira como *gerencia* o “jogo entre o mesmo e o diferente” (ORLANDI, 1998, p.15), isto é, à paráfrase e à polissemia.

De acordo com Orlandi,

⁴³ Retomamos aqui o assunto, articulando-o à noção de interdiscurso. Já nos referimos anteriormente, neste mesmo capítulo, à problemática da construção de tipologias.

Teremos assim:

- a. O Mesmo: apesar da variedade da situação e dos locutores, há um retorno ao mesmo espaço dizível (Paráfrase);
- b. O Diferente: nas mesmas condições de produção imediatas (locutores e situação) há no entanto um deslocamento, um deslizamento de sentidos (Polissemia). (ORLANDI, 1995, p.15)

Um discurso autoritário seria aquele que, a partir de seu funcionamento, busca conter a polissemia inerente à linguagem, impondo um sentido único, produzido pelo ocultamento do referente (do objeto do discurso) pelo dizer: ele é falado, mas não mostrado. Nesse discurso, a relação entre interlocutores é apagada, tornando-se o locutor como sujeito único do discurso. Esse modo de funcionamento seria, segundo a autora, dominante em nossa sociedade, “pela sua constituição, pela sua organização e funcionamento, pensando-se o conjunto de suas práticas em sua materialidade” (ORLANDI, 2009a, p.87). A partir dele, teríamos produção de paráfrases, estabilização de sentidos, a partir da memória e da ideologia dominantes. Nele, por exemplo, podemos compreender as relações de subordinação e aliança entre o discurso neoliberal e o discurso iurdiano da teologia da prosperidade.

No discurso polêmico, que pode ser visto na interrelação entre o discurso iurdiano e o discurso das religiões de matriz africana, principalmente no que tange à teologia da batalha espiritual, “a polissemia é contida, o referente é disputado [...], numa relação tensa de disputa de sentidos” (ORLANDI, 2009a, p.86). Há, aqui, relação polêmica.

No discurso lúdico, pelo contrário, “o objeto se mantém presente enquanto tal [enquanto coisa] e os interlocutores se expõem a essa presença, resultando disso o que chamaríamos de polissemia aberta” (ORLANDI, 2009b, p.15). Esse discurso poderia estabelecer uma relação disruptiva com o discurso dominante, no entanto, tal relação pode vir a ocasionar o *non sense*. Pensando a categoria a partir de Deleuze e Guattari, esse tipo de discurso estabeleceria linhas de fuga, às quais não param nunca de fugir, linhas de desterritorialização, a qual se deve seguir uma nova territorialização, para que não se perca. Assim, somos fadados a sempre reassumir uma forma estruturada/estruturante, uma norma. Esse tipo de discurso me leva a considerar a tipologia muito mais nas bases das predominâncias, dos momentos, do que propriamente em formas constituintes de sequências discursivas como um todo. Sendo assim, podemos dizer que o vemos, em lampejos, aqui e ali, em alguns enunciados produzidos e permitidos em algumas FDs.

Esses três funcionamentos são formas de inscrição diferentes do discurso no interdiscurso. O discurso autoritário procura encerrar-se em uma forma fechada, por uma administração do sentido, que procurar cercear sua relação constitutiva com outros discursos,

que são sempre tomados em seu bojo sob a forma do unitário. Ele oferece assim uma grade interpretativa única que se impõe sobre as demais FDs. O discurso polêmico busca restringir essa interação constitutiva, valendo-se da forma do duplo, que não é tão diversa da forma unitária, uma vez que essa é a matriz interpretativa. O discurso lúdico, por sua vez, amplia suas conexões, oferecendo poucas garantias para a significação unívoca, abrindo-se em todas as direções – é da ordem do múltiplo.

Dito isso, passamos ao encontro que nos fez chegar aqui. Comecei esse capítulo falando que o Diabo vem. No entanto, para que viesse, foi necessário prepararmos o terreno: não mais abrir a estrada, agora varremos o chão, riscamos um selo no centro, começamos a nos preparar para a invocação.

Do Tristonho vir negociar nas trevas de encruzilhadas, na morte das horas, soforma dalgum bicho de pelo escuro, por entre chorinhos e estados austeros, e daí erguido sujeito diante de homem, e se representando, canhim, beijudo, manquinho, por cima dos pés de bode, balançando chapéu vermelho emplumado, medonho como exigia documento com sangue vivo assinado, e como se despedia, depois, no estrondo e forte enxofre. Eu não acreditava, mesmo quando estremecia. (ROSA, 1986, p.361-2)

Invoquemo-lo!

3 EXU NAS IGREJAS, DIABO NOS TERREIROS: PODER E RESISTÊNCIA DEBOCHADA

Graças a Deus pelo Diabo! (LINK, 1998, p.22)

Numa casa, de noite, fizeram uma sessão, chamaram-me e meteram-me aqui; que culpa tenho eu? Por que queres expulsar-me? Estou em minha casa. (BALDUCCI, s.d., p.21)

A possessão é essencialmente uma filosofia do poder. (LEWIS, 1977, p.252)

Quando o Diabo chega, não importa onde chegue, é acontecimento (cf. Capítulo 1). Tudo se desloca e se reorganiza a partir dessa chegada: o que havia antes e o que há depois serão transformados. Flusser, em seu *História do diabo*, chega a afirmar que o diabo é o princípio mesmo da história, que a partir de seu aparecimento o tempo começou: “Deus é intemporal”, mas o diabo “é histórico no sentido estrito do termo” (FLUSSER, 2008, p.21). Rejeita, assim, uma visão dualista ocidental do mundo, segundo a qual o diabo é o negativo: o diabo é criador, é positivo no sentido de que sem ele não há diferença nem repetição, não há fluxo, não há tempo, não há acontecimento. Deus permanece, mas o diabo devém.

Abarcamos o diabo, aqui, não em seu sentido puramente negativo, dos binarismos do discurso cristão. É claro que esse é o sentido que se sedimentou, o sentido hegemônico, mas queremos pensá-lo também como um princípio, um conceito, que remete à possibilidade de transformação, de inversão, de resistência ou de subversão à ordem.

Na história ocidental, como apontam diversos historiadores (BOUREAU, 2016; LINK, 1998; MARTINS, 2015; MUCHEMBLED, 2001), a figura do diabo – opositor de Deus, puramente maléfico – só começa a adquirir individualidade e importância teológica tardiamente, na virada do século XIII para o XIV. É nesse momento que se dá a “virada demoníaca”, em “um momento de viva tensão entre os poderes espirituais e secular, entre o papado e as monarquias” (BOUREAU, 2016, p.19).

Mas a chegada do Diabo é um acontecimento. Pêcheux, ao falar do modo como o acontecimento se inscreve no espaço da memória, apresenta duas formas: a primeira seria a do “acontecimento que escapa à inscrição, que não chega a se inscrever” (PÊCHEUX, [1983] 2010b, p.50) e a segunda seria a do “acontecimento que é absorvido na memória, como se não tivesse ocorrido” (PÊCHEUX, [1983] 2010b, p.50). A essas duas formas, Orlandi (2002) acrescenta uma terceira forma, quando a censura intervém, fazendo com que o acontecimento se apresente “como se não tivesse ocorrido porque escapa à inscrição na memória” (ORLANDI, 2002, p.50). No caso do diabo, porém, observamos um quarto funcionamento

possível: o modo como sua figura é individualizada, a partir de uma série de discursos e práticas, inscreve-o na memória duplamente. Ele transforma a memória do passado, passa a ser um sempre-já-lá diabo, como se não tivesse sido “inventado” tal como o conhecemos apenas nos séculos XIII-XIV, e transforma a “memória do futuro” (MARIANI, 1998), alterando a relação da igreja e do ocidente com tudo o que virá depois.

A bula do Papa João XXII publicada por volta de 1326, *Super illis specula*, ao construir essa figura individualizada do Diabo, parece ter produzido uma reinterpretação do passado da cristandade, que, projetando-se no futuro, reconfigura os sentidos. Esse Diabo com data de nascimento parece ter sido sempre igual a si mesmo e parece que sempre será.

Até o século XII o mundo era demasiado encantado para permitir a Lúcifer ocupar todo o espaço do medo, do temor ou da angústia. O pobre diabo tinha concorrentes demais para reinar absoluto, ainda mais porque o teatro do século XII fazia dele uma imagem de paródia ou francamente cômica, retomando o veio popular referente ao Mau ludibriado. (MUCHEMBLED, 2001, p.31)

Não é que não houvesse diabo, havia diabos, e havia uma série de pequenos espíritos, monstros, figuras sobrenaturais que faziam as vezes de parente inconveniente. O mundo europeu medieval era extremamente povoado de figuras místicas. O que não havia era o Diabo, individuado, subjetivado, muito menos poderoso. Deus era por demais onipotente para que o Diabo tivesse alguma ingerência sobre os destinos humanos. No entanto, a partir da formação das monarquias nacionais europeias, com o fim das invasões e o início de uma incipiente paz na Europa, era necessário restaurar o princípio da guerra, para que a Igreja mantivesse sua força. Daí que o Papa João XXII, sentindo-se talvez ameaçado, começou a enviar cartas a diversos teólogos para construir essa imagem... Negado por uns, ridicularizado por outros, ignorado por mais alguns: nada disso impediu que a bula fosse publicada.

O Diabo, portanto, como inimigo, nasce da necessidade política do medo e da guerra, da necessidade de poder. Ele nasce dubiamente, não como aquele que sustenta o poder (o poder é divino), mas como aquele que o justifica e o reivindica (nasce como o Inimigo, o Outro do Outro que é Deus).

Nesse processo, ressignificam-se diversas palavras que vão adquirir estatuto de nome próprio de pessoa. “Satã”, por exemplo, era a palavra hebraica para “adversário”; no Antigo Testamento, no Livro de Jó, ele é um membro do conselho de Deus, uma espécie de promotor, portanto, título e não nome. “Diabo” (do grego “*diabolos*”) significava “acusador”, “difamador”, e entrou no texto sagrado a partir da tradução do Antigo Testamento para o grego, na famosa Septuaginta. “Demônio” (do grego “*dáimon*”), por sua vez, era uma espécie de força, de potência, que estaria ligada aos homens; por metáfora, designava um espírito

mediador entre deuses e homens ou “um espírito perverso, dominador, tendo sido esta a única acepção desenvolvida no Novo Testamento” (LINK, 1998, p.25). Como personagem, o Diabo que surge na Idade Média vai ganhando características de diversos espíritos e divindades dos múltiplos paganismos anteriores à cristianização do mundo.

Por isso, quando remontamos ao Diabo, estamos usando-o como um princípio da própria organização do poder, no mundo ocidental. Ele funciona, para nós, como aquilo sobre o que o poder (soberano, pastoral, disciplinar, controlador) atua, sua contraface constitutiva, o “espírito” da revolta, da insurreição, da resistência. Até mesmo porque, para que ele tivesse peso teológico, foi necessário colocá-lo nesse lugar. Era inviável que o Diabo fosse autogerado, como Deus, porque isso lhe daria a mesma posição hierárquica; no entanto, era importante que ele possuísse determinado poder. Daí que se passaram a ler algumas passagens do Velho Testamento como referências a um conflito entre um anjo e Deus. Dessa construção bebeu longamente a tradição literária ocidental, como no *Paraíso perdido*, de Milton ([1667] 2015), no qual Satanás exerce esse papel de questionador da tirania, da centralização do poder. Conclama ele aos outros demônios (anjos revoltosos):

Podemos empreender confiantes mais
Pela força e perfídia eterna guerra
Implacável ao nosso adversário
Que agora ganha e em gozo excessivo
Detém sozinho o Céu em tirania.
[...]

E se o conquistador (que eu por força
Onipotente julgo, pois não menos
Que toda a força a nossa excederia)
Intactos nos deixou poder e alento
Pra podermos co’as penas e o sofrer,
Bastando isto à ira vingativa?
Ou escravos nos prefere e lhe prestemos
Por lei de guerra, prontos e ao dispor,
Laborando no fogo infernal,
Fazendo o frete nesse fosso escuro.
[...]

Melhor reinar no inferno que no Céu
Servir. (MILTON, [1667] 2015, p.41-43; 55)

Observando o discurso religioso, neste capítulo, falaremos do Diabo como símbolo da revolta e como imagem conjurada pela IURD para se estabelecer em oposição às demais religiões e principalmente às de matriz africana. Para tanto, começaremos falando sobre as relações entre poder e o lugar ocupado pela figura do Diabo; em seguida, trataremos do exorcismo iurdiano e do que adquire “estatuto de Diabo” nele; por fim, observaremos uma das formas como as religiões de matriz africana lidam com essa demonização (histórica e atual).

3.1 O poder e o Diabo

Quando Foucault afirma que “uma estrutura binária perpassa a sociedade” (FOUCAULT, [1976] 2010, p.43), refere-se aos efeitos produzidos por uma série de dispositivos, de múltiplas naturezas, que a organizam, articulando práticas, saberes e poderes. Esse binarismo encontra-se no cerne da sociedade disciplinar, que se instaurou durante a modernidade e viveu seus dias de glória até meados do século XX. No entanto, dizer isso não significa que não houvesse dispositivos disciplinares antes ou que não os há agora – pelo contrário, podemos dizer que os tipos de tecnologias de poder de que Foucault nos fala (poder pastoral, poder soberano, poder disciplinar, biopoder, controle e segurança) atravessam a história, em posições de maior ou menor destaque, dentro de uma ou de outra instituição. E ousaria mesmo contestar o prognóstico de Foucault, ao afirmar, em 1978, que

Nesses últimos anos, a sociedade mudou e os indivíduos também; eles são cada vez mais diversos, diferentes e independentes. Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que fomos obrigados a pensar o desenvolvimento de uma sociedade sem disciplina. A classe dirigente continua impregnada da antiga técnica. Mas é evidente que devemos nos separar, no futuro, da sociedade de disciplina hoje. (FOUCAULT, [1978] 2012, p.262)

Bem, se isso acontecerá um dia, ao menos não é o que aconteceu ao longo dos últimos quarenta anos. Se se acentuaram as tecnologias de controle, também se acentuaram alguns mecanismos de disciplinamento. A insurgência das igrejas neopentecostais e do estado de exceção, que instaurou a guerra como modo de vida contínuo da sociedade, seja em virtude das polarizações políticas, seja em virtude das delimitações identitárias (como políticas exclusivistas, muitas vezes vetadas à construção de um plano comum), reforçam as características da sociedade disciplinar e do biopoder e promovem um retorno ao poder soberano.

Em *O poder psiquiátrico*, Foucault esboça uma história da disciplina, a partir de algumas comunidades religiosas da Idade Média que, nos séculos XI e XII, tentam “arrancar a prática religiosa [...] do sistema de soberania feudal no interior do qual ela estava presa e incrustada” (FOUCAULT, [1974] 2006, p.80). A reforma cisterciense, que ele menciona, conseguiu organizar horários de trabalho, criar um sistema de registro e de contabilidade, reestruturar o esquema hierárquico da sociedade, diversificando os papéis de cada um. Trata-se do mesmo momento em que, através da bula papal e de uma série de estratégias de

oposição ao poder satânico (como a caça às bruxas), o papado começava a adquirir sua forma de controle mais efetivo sobre a Europa.

A soberania caracterizava-se por um poder assimétrico, na qual o soberano extraía de seus súditos uma parte de sua riqueza. Com a disciplina, não se apropria parcialmente da riqueza, do tempo e dos serviços dos súditos, mas se ocupa total e completamente do seu corpo, da sua vida, do seu tempo (FOUCAULT, [1974] 2006, p.58). A soberania baseia-se em um poder centralizado, que se funda em uma figura que o obteve por direito divino, vitória ou conquista – uma figura mítica, praticamente, que se constrói a partir de um discurso fundador. Ele é, portanto, descontínuo: há momentos de eclosão do poder, nos quais se exemplifica e se reforça a condição do soberano. O poder disciplinar, por sua vez, é contínuo: “não se está à eventual disposição de alguém, está-se perpetuamente sob o olhar de alguém ou, em todo caso, na situação de ser olhado” (FOUCAULT, [1974] 2006, p.59). Além disso, o espaço social é esquadrinhado, organizado em posições e lugares bem delimitadas.

Nesse sentido, não haveria metáfora melhor para o controle individualizado do poder disciplinar do que os mecanismos que a igreja começará a instituir como forma de lidar com a ameaça constante do Diabo, agora que há uma batalha espiritual sendo travada sobre as pessoas: 1) o Diabo espreita a todo momento, assim como Deus – eles funcionam como panópticos materialmente invisíveis, mas continuamente reforçados através do discurso; 2) o Diabo pode se apossar dos corpos ou agir sobre eles (isso não era considerado viável antes do século XIV); 3) eles polarizam, organizam a sociedade, a partir de mensuração da periculosidade do pecado, dos graus de aproximação do mal, por uma hierarquia religiosa mais distribuída e controlada... Além disso, o Diabo funciona como um princípio operador para distinguir o que é normal e o que é anormal.

Podemos pensar a passagem do campo religioso para o campo judiciário como um *continuum*, não através de uma ruptura; talvez através de um retorno. A origem das religiões históricas (pautadas em texto escrito) é concomitante à origem do sistema de leis: daí que a Bíblia se inicie com a lei mosaica, por exemplo. Essa lei, de acordo com Douglas, baseava-se no princípio da santidade e “a santidade é exemplificada pela integridade. A santidade requer que os indivíduos se conformem à classe à qual pertencem. E [...] que diferentes classes de coisas não se confundam” (DOUGLAS, 2012, p.70) – não deixa de ser, portanto, uma forma de individuação semelhante àquela observada na disciplina. Daí que também Foucault trace relações entre o poder pastoral, típico da Antiguidade, e o poder disciplinar.

O poder pastoral, para o teórico, teria algumas características: seu objetivo é assegurar a salvação individual, isto é, o pastor deve comandar, e também se sacrificar pelo rebanho e

por cada um dos indivíduos em particular. Além disso, essa forma de poder está ligada à produção de verdade do próprio indivíduo (FOUCAULT, [1982] 2013, p.280). Com o poder disciplinar e o Estado moderno⁴⁴,

O poder de tipo pastoral, que, durante séculos – por mais de um milênio –, foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo o corpo social; encontrou apoio em uma multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma “tática” individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria, da educação e dos empregadores. (FOUCAULT, [1982] 2013, p.282)

A salvação adquire outros sentidos (saúde, segurança, bem-estar), e esse poder passa a ser exercido não apenas por um pastor, mas por vários mecanismos – é multiplicado, ao mesmo tempo em começa a se desenvolver o “conhecimento sobre o homem em torno de dois polos: um globalizador e quantitativo, concernente à população [biopoder]; outro, analítico, concernente ao indivíduo [disciplina]” (FOUCAULT, [1982] 2013, p.282).

Segundo a analítica foucaultiana, o poder é uma relação de forças, um conjunto de estratégias e exercícios. As relações de poder são extensivas, disseminadas pelo corpo social, são “intrincadas em outros tipos de relação (de produção, de aliança, de família, de sexualidade” (FOUCAULT, [1977] 2012, p.243). Ainda que se possa estabelecer pelo entrecruzamento das relações de poder zonas de dominação, que tornam sua organização estratégica coerente e unitária, não se deve considerá-las como um objeto finalizado, que partiria de um centro às margens. O que se vê são relações multiformes de dominação, na qual todos estão envolvidos. Se não há, porém, uma binariedade nesse sentido, são as relações binárias que atravessam o corpo social, instaurando múltiplas dominações.

Acreditamos que o papel da religião monoteísta como matriz e fiadora dos sentidos binários que se espraiam das estratégias de poder às técnicas de saber não deve ser minimizada, muito menos no Brasil contemporâneo. Nesse sentido, vemos na construção do personagem Diabo que hoje conhecemos, na passagem da Idade Média para a Moderna, um dos tantos dispositivos estratégicos de poder que ainda hoje se faz valer.

Guilhaumou (s.d.) observa, da idade média ao Iluminismo, o papel que a teoria política confere à figura do *monstro*, papel que vai se tornando cada vez menos relevante, à medida que se estabilizam os estados modernos. E podemos, claramente, traçar paralelos entre o Diabo e o monstro como expressão inicial do “povo” rebelde, ameaça constante que exige o

⁴⁴ “Podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral” (FOUCAULT, [1982] 2013, p.281).

poder soberano (*monstro coletivo*), até tornar-se a expressão dos indivíduos desviantes, para, por fim, tornar-se uma sombra:

Consideramos que a ausência da operatividade da figura do monstro na nova ordem política estabelecida na estrela das Luzes não nos impede, no entanto, de dar um significado particular à figura do monstro na dinâmica do todo social durante os Tempos Modernos. [...] Assim, tudo indica que com as Luzes “a exclusão final” da figura do monstro na compreensão da nova ordem das coisas, não deve fazer com que esqueçamos que a figura do monstro desempenhou um papel central na formulação inicial do espaço da cidade e, sobretudo, na delimitação do artifício político. (GUILHAUMOU, s.d., p.24)

O monstro some... Ou melhor: muda de figura, torna-se menos monstruoso, menos impossível, mais cotidiano e, por isso mesmo, talvez um pouco menos monstruoso. Com o neoliberalismo e a crise de subjetividade (cf. Capítulo 2), esse Diabo que foi “recalcado”, denegado em outras formas de controle – científico, jurídico, médico, psiquiátrico, sob a forma do errado, do criminoso, do doente, do anormal, é recuperada. Muchembled (2001), por exemplo, dedica boa parte de *Uma história do diabo*, para recontar a importância que ele adquire na cultura de massa, a partir da década de 1970. A década de 1980 também presenciou o que se convencionou chamar de SRA (*Satanic ritual abuse*), uma espécie de pânico que levou a diversas alegações de abusos por rituais satânicos, a maioria deles sem provas.

Seguindo Dufour (2005) e Lazzarato (2014), podemos crer que esse retorno do Diabo, que havia sido relegado a segundo plano ao longo de diversas décadas (e mesmo de séculos), talvez em virtude daquele processo de racionalização defendido por Weber (2004), é uma resposta à sociedade de controle, com a falta de certezas oriunda do fato de que “os controles são uma *modulação*, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante” (DELEUZE, 1992, p.225), ao contrário do sistema fechado, normatizado da sociedade disciplinar.

Assim como o Diabo ajudou no processo de individuação, de produção de subjetividades, na sociedade disciplinar, ele vem sendo convocado, invocado, para ajudar nesse propósito agora. A questão que se coloca para nós é que o Diabo, como vimos, é ambíguo; ele traz em si também a ideia de revolta, de resistência, de oposição ao que é instituído. Por isso, ele é “aproveitado” de formas diversas, no campo religioso, e funciona de formas diversas nos processos de produção de subjetividade.

3.2 Exu nas igrejas: exorcismo e demonização

Assim como a teologia da prosperidade, outro elemento importante da doutrina da IURD é a *teologia da batalha espiritual* ou *guerra contra o diabo*. Essa batalha se basearia na ideia de que (T-20) “doenças, miséria, desastres e todos os problemas que afligem o ser humano, desde que este iniciou sua vida na Terra, têm uma origem: o diabo” (MACEDO, 2008b, p.29). Como o “plano de Deus” para a vida dos seres humanos é o “sucesso”, Lúcifer e seu batalhão de demônios visa atingir Deus, a quem não poderiam fazer mal, atacando o homem. A título de exemplo do grau de atuação do diabo, remontamos a uma passagem de *O poder sobrenatural da fé*:

(T-21) Muitos homens, que outrora eram de Deus, hoje estão nas mãos do diabo, devido à concupiscência dos olhos e ao desejo desenfreado de satisfazer à carne faminta. O gordo, por exemplo, em muitos casos, não consegue emagrecer porque não pode controlar seu apetite; seus olhos são uma fonte geradora de gula. [...] A mente controlada pelo diabo torna os olhos maus. Estes, por conseguinte, ficam incontroláveis, insaciáveis e desesperadamente corruptos. (MACEDO, 2008c, p.29)

A IURD rearticula sobre a noção de demoníaco tudo (e mais um pouco) do que é considerado como o anormal da sociedade disciplinar. Alguns situam-se na categoria do “indivíduo a ser corrigido” e dele podemos falar que “é um fenômeno tão corrente que apresenta [...] a característica de ser de certo modo, regular na sua irregularidade” (FOUCAULT, [1975] 2010a, p.49). Sobre esse fenômeno, Foucault fala ainda que

Na medida em que o indivíduo a ser corrigido é muito frequente, na medida em que é imediatamente próximo da regra, sempre vai ser difícil determiná-lo. De um lado, é uma espécie de evidência familiar, cotidiana, que faz que possamos reconhecê-lo imediatamente, mas reconhecê-lo sem que tenhamos provas a dar, a tal ponto ele é familiar. Por conseguinte, na medida em que não há provas a dar, nunca se poderá fazer efetivamente demonstração de que o indivíduo é um incorrigível. Ele está no exato limite da indizibilidade. (FOUCAULT, [1975] 2010a, p.49).

Não no caso da doutrina iurdiana. Ainda que o “indivíduo a ser corrigido” seja limítrofe em relação ao “indivíduo normal”, ainda que o “endemoniado” seja muito semelhante ao “abençoado”, tal distinção se torna visível, concreta, presentificada pela possessão demoníaca, na igreja. Ela é traduzida, assim, em uma materialidade outra, não está só nos enunciados de bispos e pastores, mas em seu corpo e sua voz.

O que comparamos aos indivíduos incorrigíveis são os casos do gordo, do vaidoso, do ganancioso⁴⁵; casos que apresentam uma diferença quantitativa em relação à normalidade. Macedo dirá, por exemplo, que não há problema nenhum em acumular dinheiro, o problema é “o amor a ele”:

(T-22) Se ele [o dinheiro] for feito senhor, obviamente seus servos vão sofrer o “princípio do inferno” já neste mundo.

O dinheiro não é o único que podemos considerar como um péssimo senhor, mas qualquer coisa ou pessoa que tratamos dessa forma. Tudo o que, literalmente, serve de objeto de culto, adoração, serventia ou amor acima do Senhor Jesus Cristo será raiz de todos os males: filho, pai, mãe, namorado, ente querido, reputação, joias e outros bem materiais, além do amor exagerado a si próprio, são alguns exemplos. (MACEDO, 2008a, p.10).

Por isso, é necessária tamanha vigilância, todo um sistema de controle mútuo pela igreja e a necessidade de dois cultos semanais voltados especificamente ao exorcismo (os de terça e os de sexta), ainda que essa prática apareça em todos os seus cultos. De certa forma, todos os casos se enquadram nessa categoria, uma vez que a IURD defende que todos podem ser “curados” pelo exorcismo; no entanto, há alguns casos que não são tão sutis, que não são mensuráveis, como a homossexualidade ou transexualidade, o vício em drogas, a “promiscuidade”, o “comunismo” – tudo isso configura um anormal facilmente identificável, mas também “facilmente” curável pela ação da igreja.

Como tudo que é considerado “ruim” é manifestação da ação direta dos demônios na vida das pessoas e a IURD defende uma “vida em abundância”, uma “vida bem-sucedida” como plano de Deus, é pela eliminação dos espíritos maléficos que se solucionam os problemas, principalmente pelo exorcismo. Daí, a teologia da batalha espiritual, justificada assim por Macedo:

(T-23) Muitos cristãos vivem pedindo oração porque estão sendo perseguidos pelo diabo. É de estarrecer porque a realidade deveria ser outra. Os cristãos é que devem perseguir os demônios. Nossa luta é muito mais de combate do que de defesa [...] A igreja deve ser triunfante e estar sempre na *ofensiva* (MACEDO, 2015, *apud* MARIANO, 2015, p.137; grifo meu)

A igreja, assim, ainda estaria na defensiva – esse é o implícito que a memória discursiva vem reestabelecer, como “condição do legível em relação ao próprio legível” (PÊCHEUX, [1983] 2010b, p.52), para que produza sentido uma afirmação como essa de Macedo. O diabo toma a iniciativa do ataque pelo controle de corpos e mente, conseqüentemente de almas, de modo que a igreja reage. O que Macedo propõe é uma igreja

⁴⁵ Em outro livro, Macedo (2007) expõe alguns indícios de possessão: dor de cabeça, insônia, medo, depressão, nervosismo, dores não diagnosticadas, inveja etc. Em boa parte, doenças psiquiátricas – talvez endêmicas – do século.

belicosa – *guerra santa* –, uma igreja que ataque antes de ser atacada. Resolver essa situação, porém, implicaria o desmonte da principal arma de proselitismo e de captação de fiéis pela IURD: a cura por exorcismo, da teologia da batalha espiritual.

Consequências dessa ideia de guerra, num mundo binariamente dividido, em meio a uma sociedade de controle, fazem retomar alguns princípios do disciplinamento (de que falamos anteriormente), mas os reativa sobre a chave da soberania, se pensarmos que, para essa concepção, Deus é o poder centralizador, sob ataque de seu poder por uma força diametralmente oposta. Oposta e poderosa.

Em outro trecho, essa ideia de guerra se apresenta sob a forma de uma sociedade invadida pelas forças inimigas, em que os cristãos seriam uma minoria, vítimas diárias do conluio demoníaco da sociedade. Assim, inverte-se o jogo e promove-se um senso de identidade política, à moda das políticas de identidade realmente minoritárias e vítimas da violência e da segregação (racial, sexual, de gênero) da sociedade brasileira. Observemos abaixo o trecho:

(T-24) Nós, cristãos, vivemos em uma sociedade que tem sido aliada de Satanás. Significa este mundo ser contrário a Deus e a tudo quanto d’Ele provém. Jamais poderemos esperar compreensão com a nossa fé; muito pelo contrário, este mundo estará constantemente procurando destruir aquilo que Deus nos concedeu. Portanto, o seguidor do Senhor Jesus Cristo precisa estar sempre preparado para enfrentar todo tipo de luta, com o objetivo exclusivo de manter sua fé e, conseqüentemente, sua salvação.

Por esta razão, o Espírito Santo nos exorta no sentido de preparar-nos para as verdadeiras batalhas espirituais que o dia-a-dia nos apresenta... (MACEDO, 2008c, p.9)

Pêcheux, em “Delimitações, inversões, deslocamentos” (PÊCHEUX, [1982] 1990) aborda a construção linguística da revolução e da contrarrevolução – e podemos, facilmente, introduzir aí essa guerra espiritual como uma espécie de contrarrevolução iurdiana, em oposição aos avanços belicosos de Satanás. Pêcheux observa que todo discurso revolucionário e contrarrevolucionário baseiam-se em uma relação entre o real e o imaginário, o “contato entre o visível e o invisível, entre o existente e o alhures, o não-realizado ou o impossível, entre o presente e as diferentes modalidades da ausência” (PÊCHEUX, [1982] 1990, p.8).

Ao falar sobre o visível e o invisível, Pêcheux não está falando do mundo espiritual, de forma concreta, tal qual Macedo faz, mas apropriando-se da metáfora de Marx e Engels acerca da ameaça comunista sobre a Europa: “um espectro [que] ronda” (MARX; ENGELS, [1948] 2010, p.39). Apropria-se e a rearticula, fazendo-a coincidir com esse plano do almejado, do desejado, do sonhado, que não se encontra “realizado”, esse plano criado pela ideologia, como sua “tendência incontornável” (PÊCHEUX, [1982] 1995, p.8).

Para a ideologia e, conseqüentemente, para a FD iurdiana esse fim último representado (futuro) é aquele que se nega no texto de Macedo. Compreendendo a negação como uma marca linguística que nos permite falar sobre o que está além, podemos reescrever esse parágrafo, para melhor entendermos qual seria o fim último ideologizado pela doutrina da batalha espiritual da IURD. Abaixo, promovo as inversões necessárias na T-24 para se destaque o que intentaremos demonstrar, ou seja, transformo em negação o que é afirmação e vice-versa.

(T-24') Nós, cristãos, vivemos em uma sociedade que tem sido aliada de Deus. Significa este mundo ser a favor de Deus e a tudo quanto d'Ele provém. Sempre poderemos esperar compreensão com a nossa fé; este mundo nunca estará procurando destruir aquilo que Deus nos concedeu. Portanto, o seguidor do Senhor Jesus Cristo não precisa estar preparado para enfrentar nenhum tipo de luta, com o objetivo exclusivo de manter sua fé e, conseqüentemente, sua salvação.

Se Macedo usa a descrição do mundo oposta a essa para incitar o fiel à “batalha espiritual” (cf. T-24), podemos considerar que, ao realizarmos as inversões acima, estaríamos diante daquilo que ele gostaria de atingir através dessa batalha. No entanto, se tomarmos em perspectiva todo o conjunto de postulados dessa doutrina e a influência política, econômica e ideológica assumida pela IURD ao longo dos últimos anos, podemos colocar em suspeita o trecho em que se fala “Sempre poderemos esperar compreensão com a nossa fé” (T-24').

Essa afirmação veicula um outro implícito: não faz sentido falar “nossa fé” se não houver fé de outrem. No entanto, o proselitismo e o universalismo defendidos na fé neopentecostal acreditam que lidar com *outra* fé é, de fato, lidar com algo satânico, porque não há espaço para ecumenismo. Pelo contrário, Macedo faz declarações contra as religiões afro-brasileiras, o kardecismo, o catolicismo, o budismo e diversas igrejas evangélicas, e ainda afirma que

(T-25) A religião tem sido a maior e melhor arma do inferno na destruição dos povos em todos os tempos. Ela tem separado as pessoas e as nações a ponto de conduzi-las às guerras. (MACEDO, 2007, p.19)

Esse “alhures” construído, porém, não se separa do caráter utilitarista da IURD. É necessário e constitutivo do culto que haja outras religiões para que haja sessões de exorcismo, para que continue se mantendo o seu crescimento e funcionalidade. Como afirma Mariano,

o diabo e seus demônios constituem o “braço direito” das igrejas que o combatem metódica e sistematicamente. Os demônios estão sempre a postos para, depois de evocados, serem humilhados e, em seguida, expulsos, ainda que temporariamente, do corpo e da vida de suas vítimas. Seu protagonismo nos cultos da Universal [...] é inegável. (MARIANO, 2015, p.139)

Perseguem assim o diabo que assume formas diferentes, nas mais diversas religiões, todas opostas ao que Macedo e seus acólitos consideram como a verdadeira igreja cristã. No entanto, como dizíamos anteriormente, cria-se a imagem de que são os iurdianos que são perseguidos pelas outras religiões, são as vítimas de um mundo corrompido.

(T-26) Em pleno século XXI, no Brasil, professar essa fé cristã evangélica ainda significa ser vítima de indiferenças e preconceitos, mesmo com as garantias constitucionais de liberdade de culto religioso.

Grupos e classes com representatividades numéricas bem pequenas, em comparação com a quantidade de evangélicos, vêm organizando movimentos sociais há algum tempo, conquistando espaços e direitos que os protegem dos mais variados preconceitos. (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.35)

Dessa forma, inverte-se o discurso: avalizando a opressão, por se considerar oprimido; tornando visível uma perseguição, para poder perseguir... Essa é a lógica do estado de exceção como estado de sítio permanente, que se baseia na noção de necessidade – viabilizadora ou justificadora de qualquer ação, mesmo a conflagração de uma guerra: “o *status necessitas* apresenta-se, assim, tanto sob forma do estado de exceção quanto sob a forma da revolução, como uma zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato [...] transformam-se em direito” (AGAMBEN, 2004, p.45).

Há uma “captura” da noção de minoria, que promove uma inversão entre oprimido e opressor, de modo a se produzir uma homogeneização das diferenças no capitalismo. Em estudo anterior, sobre o discurso masculista, que considera a posição do homem heterossexual cisgênero como vítima de uma opressão feminina e homossexual (ANDRADE, 2014), havíamos observado como essa inversão produz uma permissão para a intolerância, ressignificada sob a lógica da “luta por direitos” ou “luta por igualdade” – igualdade e direito para ser opressor.

Com isso mais uma vez se reforça a perspectiva binária, dualista, do mundo, não apenas agregando-se ao viés da necessidade de salvação do mundo e cura dos problemas, temas que funcionam como sinônimos para a doutrina iurdiana, como também ao viés da necessidade de proteção de si. Sendo assim, consolida-se a doutrina da batalha espiritual, em duas frentes que se misturam: o proselitismo (a conversão) e a cura, a partir da demonização das divindades do panteão afro e da ideia de “libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue ‘seco’ ou ‘fétido’ da iniciação ou oferendas)” (SILVA, 2015b, p.196). Nessa batalha, a principal arma é, não só a oração, mas o exorcismo.

3.2.1 O exorcismo iurdiano

Nosso *cópus* para análise da FD iurdiana é constituído por exorcismos. Lembrando o que afirmamos, a partir de Pêcheux, Haroche e Henry (1971), sobre a noção de FD, atribuímos ao gênero discursivo um papel importante para compreendermos as FDs analisadas. Retomo o trecho apresentado no capítulo anterior:

As formações ideológicas assim definidas comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou mais formações discursivas interligadas, que determinam *aquilo que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada. (PÊCHEUX; HAROCHE; HENRY, 1971, p.102; *grifos no original*; tradução nossa)

De acordo com Maingueneau (2008a), esse “articulado sob a forma...” pode ser objeto de uma dupla leitura:

Na primeira leitura, a menção a diversos gêneros é acessória; na segunda, o discurso não pode ser “articulado” senão por meio de um gênero de discurso; e é preciso, então, pensar a relação entre “posição”, de uma parte, e “discurso”, “sermão”, etc., de outra parte. O *itálico* para enfatizar “o que pode e deve ser dito”, mas também o conhecimento do pensamento de Pêcheux incitam a optar pela primeira leitura, que relega a segundo plano a problemática do gênero. (MAINGUENEAU, 2008a, p.14)

Se, ainda que Pêcheux não produza uma teorização acerca do gênero discursivo, considerarmos que se refere a algo semelhante ao que faz no artigo supracitado (PÊCHEUX; HAROCHE; HENRY, 1971), em *Análise automática do discurso* (PÊCHEUX, [1969] 2010), ao tratar da língua como instituição social, podemos considerar que nos dá pistas sobre a relevância das normas de comportamento verbal em situações institucionais não-semiológicas (como as instituições políticas e jurídicas, às quais podemos acrescentar a instituição religiosa), através do exemplo do “discurso de um deputado na Câmara” (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.75).

Pêcheux trata desse discurso como algo que é enunciado a partir de condições de produção, dentre as quais algumas que dizem respeito ao próprio funcionamento desse tipo de texto (gênero discursivo). Podemos, portanto, compreender não apenas que há condições de possibilidade de produção desse gênero, como que esse mesmo gênero se inclui entre as condições de possibilidade da produção dos enunciados singulares.

Ademais, a articulação feita por Authier-Revuz (1990; 2004) entre AD, psicanálise lacaniana e as teorias do Círculo de Bakhtin, que recebeu o respaldo de Pêcheux ([1983]

2010a), podem nos servir a legitimar nosso apoio da noção de “gênero discursivo” para tratar do exorcismo iurdiano.

Ao nomeá-lo assim, estamos diante de um par – gênero discursivo/instituição discursiva – cujos limites não se podem definir claramente. Isso porque esse exorcismo apresenta características muito específicas, que concernem justamente à instituição religiosa na qual ele é produzido. É importante notar que as práticas de exorcismo remontam à Antiguidade, preservando alguns de seus traços fundamentais, mas que a IURD – como igreja inovadora dentro do campo religioso (BOURDIEU, 2015) – promoveu algumas mudanças em sua forma tradicional, de modo que falaremos aqui do “exorcismo iurdiano”.

Volóchinov, em *Marxismo e filosofia da linguagem*, conceituará gênero discursivo como formas institucionalizadas de produção verbal (discursiva) no interior de condições histórico-sociais específicas, num imbricamento complexo:

Cada época e cada grupo social possui o seu próprio repertório de formas discursivas da comunicação ideológica cotidiana. Cada grupo de formas homogêneas, ou seja, cada gênero discursivo cotidiano, possui seu próprio conjunto de temas. Existe uma *unidade ininterrupta e orgânica* entre a forma da comunicação [...], a forma do enunciado [...] e o seu tema. (VOLÓCHINOV, [1929] 2017, p.109; grifos no original)

A forma de comunicação⁴⁶ é o dispositivo de enunciação: se há participação de mais de um indivíduo, a organização dos turnos de fala, como e onde se dá essa produção do enunciado; a forma do enunciado diz respeito às características formais de estruturação do texto – aquilo que Bakhtin chama de “construção composicional” (BAKHTIN, [1953] 2016, p.12) –; e o seu tema. Comparemos, a partir dessas características, o exorcismo iurdiano e o exorcismo tradicional, tal como nos foi descrito pelo jornalista Thomas B. Allen, em *Exorcismo*⁴⁷ (ALLEN, 2016) e apresentado pelo exorcista do Vaticano, Corrado Balducci (s.d.).

O exorcismo tradicional (católico) se basearia nos exorcismos praticados por Jesus, relatados nos evangelhos, e foi regulamentado no início da Idade Moderna⁴⁸. E essa forma foi aproveitada e transformada pela IURD, que é uma espécie de “reedição urbana do catolicismo popular tradicional”, segundo Valle e Sarti (*apud* ORO, 2015, p.35).

⁴⁶ Manteremos a nomenclatura apresentada por Volóchinov, ainda que não assumamos uma perspectiva informacional/comunicativa acerca da linguagem. De acordo com Pêcheux, a linguagem serve para a “comunicação/não comunicação” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.25).

⁴⁷ Esse livro relata o caso real que teria inspirado o livro e o filme *O exorcista*, de William Peter Blatty.

⁴⁸ O exorcismo do protestantismo tradicional apresenta uma forma deveras semelhante ao exorcismo católico e é, de fato, menos frequente do que esse.

Cabe alertar para o fato de que há exorcismos em diversas outras religiões extáticas não-cristãs. Lewis fala que essas religiões, como o neopentecostalismo e o candomblé, possuem dois tipos de possessão, “pertencentes a dois tipos separados de culto [...] o primeiro culto está baseado no exorcismo e o segundo, no cultivo deliberado dos estados extáticos” (LEWIS, 1977, p.62). Esses dois tipos de possessão são chamados por Heusch (*apud* LEWIS, 1977), respectivamente, de possessão inautêntica e autêntica – termos que parecem estar relacionados a algum tipo de princípio de veracidade; Bourguignon (*apud* LEWIS, 1977), por sua vez, fala em possessão negativa e positiva – termos que preferimos.

O exorcismo é, assim, uma forma de lidar com a possessão negativa, aquela que é considerada “uma doença não desejada, uma funesta intrusão do espírito, que só pode ser tratada pela expulsão ou exorcismo da entidade invasora” (LEWIS, 1977, p.62). A expulsão da dominação perniciosa de uma entidade que se apossa do corpo de um indivíduo seria, a partir da leitura de Lewis, a principal função do exorcismo.

Em religiões extáticas nas quais a possessão positiva tem menos importância – como na IURD, que, apesar de ser considerada neopentecostal, não valoriza muito a glossolalia e até desconfia dela:

(T-27) O Espírito Santo tem me mostrado, ao longo desses muitos anos em Sua companhia, as maiores aberrações no meio evangélico, seja pelas doutrinas diabólicas, tais como o ‘cair pelo poder de deus’, o ‘riso no senhor’, seja pelas profecias de profetas possuídas pelo mal, ou, ainda, por uma infinidade de falsas doutrinas criadas por espíritos enganadores por meio dos crentes (MACEDO, 2007, p.45).

De acordo com Lewis, nesses casos, “a ênfase recai sobre a doença e sua cura e não, pelo menos abertamente, na aflição como meio de obter exaltação mística” (LEWIS, 1977, p.85). Não há ascese religiosa na Universal; o sofrimento é causado pelo demônio, mas não é uma forma de aprimoramento individual, como as demais religiões cristãs defendem, pelo contrário, uma vez que a IURD “passou a valorizar os prazeres terrenos e estimular o consumo de bens materiais como sinal da salvação” (SILVA, 2015b, p.206).

Dessa maneira, o exorcismo parece ser uma prática que se relaciona à adequação da FD iurdiana à FI neoliberal, da mesma forma que também será importante para resolver a crise de subjetividade por essa instaurada, como veremos posteriormente. O exorcismo tem aqui a função de reestabelecer o plano de Deus para o ser humano (MACEDO, 2005a), através da expulsão das forças malélicas que o impedem.

No entanto, há ainda outra função que é realizada pelo exorcismo tradicional: demonstrar a existência concreta do mal e servir de exaltação à força e superioridade de Deus

(BALDUCCI, s.d.). Deus é uma espécie de cúmplice da possessão diabólica, uma vez que se acredita que “o demônio, embora tendo um poder de ação superior de longe ao de qualquer outro ser criado, é [...] limitado pela *sua natureza*, pela *sua condição* e pela *vontade permissiva de Deus*” (BALDUCCI, s.d., p.97; grifos no original).

Não é propriamente o caso da IURD, uma vez que, na sua doutrina, Deus não exerce ingerência sobre alguns seres humanos, de modo que o diabo pode agir livremente (MACEDO, 2008b, p.45-7). No trecho abaixo, observa-se uma explicação sobre isso:

(T-28) Os demônios, em sua maioria, personificam os males; atuam como espíritos sem cor, sem sexo, sem dimensões; enfim, sem corpos. Procuram seres vivos para através deles exprimirem, e o homem é o seu principal alvo. Como não possuem corpos, vivem se apossando daqueles que não têm cobertura de Deus; são inimigos d’Ele e do homem, por ser este a coroação da criação divina.
[...] São entidades espirituais que atuam organizadamente, atingindo e destruindo constantemente a humanidade, tendo Satanás por chefe. (MACEDO, 2008b, p.29-30)

Isso não implica que estejamos afirmando que, na IURD, o exorcismo não tenha a finalidade de demonstrar a força de Deus – pelo contrário –, mas a de afirmar que, por algumas de suas características da “forma da comunicação” e da “forma do enunciado” que assumem, ele cumpre outra função.

O exorcismo tradicional é feito em sigilo, “é privado” (BALDUCCI, s.d., 112), enquanto o exorcismo iurdiano é público e espetacularizado, muitas vezes televisionado e transmitido por rádio. Debord chama de espetáculo à mediatização das relações sociais realizada pelas imagens, “o resultado e o projeto do modo de produção existente e o projeto do modo de produção existente” (DEBORD, 1997, p.15), pautado na noção de consumo. Debord afirma que o espetáculo não visa apenas ser “consumido” como uma mercadoria pelos espectadores, mas ele mesmo reforça a lógica da relação de consumo entre pessoas e produtos das mais diversas ordens, isto é, a lógica da apropriação individual, voltada à satisfação e ao imediatismo.

O exorcismo tradicional só atua sobre possessões manifestas que devem ser verificadas através de um exame demorado de algumas provas de natureza psíquica e parapsicológica, além de alterações físicas. No exorcismo iurdiano, não há necessidade de manifestação prévia do transe ou possessão demoníaca, trabalha-se com a ideia de possessão sem transe: o demônio, mesmo sem se manifestar como tal no corpo de sua vítima, já estaria “dentro” do seu corpo, afetando sua vida e seu comportamento de forma velada. Por isso, a forma do enunciado ou construção composicional do exorcismo iurdiano começa com uma invocação, seja através de orações ou de imposição das mãos na cabeça das pessoas.

Geralmente, assim que começa o culto, já há algumas pessoas separadas do restante da audiência, próximas ou mesmo sobre o altar, para esse fim. Isso é outra característica da espetacularização, cuja lógica reside na ideia de que “o que aparece é verdadeiro, o que é verdadeiro aparece”, parafraseando Debord (1997).

Invocados os demônios, se dão as possessões, e então parte-se para a parte central, mais longa e mais importante do gênero discursivo, que é a entrevista. A presença da entrevista faz toda a diferença. No exorcismo tradicional, como se considera o demônio ardiloso e mentiroso, acredita-se que é perigoso ou mesmo inútil dialogar com ele.

Tal forma dialógica nos levaria a pensar que o exorcismo iurdiano como um gênero primário ou simples, daqueles que “se formaram nas condições da comunicação discursiva imediata” (BAKHTIN, [1953] 2016, p.15), uma vez que nele locutor e interlocutor encontram-se em contato, intercalando suas falas – veremos que não é caso, que esse exorcismo funciona também como discurso pedagógico e como discurso publicitário. Ela se enquadraria, como gênero primário, nos gêneros estudados pela *Análise da conversação*, que implicam: “uma alocução, ou seja, a existência de um destinatário fisicamente distinto do falante” (KERBRAT-ORECCHIONI, 2006, p.7), troca de palavras ou de turnos de fala e “interação, ou seja, ao longo do desenrolar-se de uma troca comunicativa qualquer, os diferentes [...] interactantes exercem uns sobre os outros uma rede de influências mútuas” (KERBRAT-ORECCHIONI, 2006, p.8).

Essa relação entre os interlocutores⁴⁹, de acordo com a AD, seria ainda mais complexa, em virtude das *formações imaginárias* (PÊCHEUX, [1969] 2010), segundo as quais os indivíduos que participam da produção do discurso são tomados pelas representações do lugar social (posição-sujeito) que ocupam: no caso, pastor e demônio.

Esses lugares estão *representados* nos processos discursivos em que são colocados em jogo. Entretanto, seria ingênuo supor que *o lugar como feixe de traços objetivos* funciona como tal no interior do processo discursivo; ele se encontra aí representado, isto é, *presente, mas transformado*; em outros termos, o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.81).

Todavia, não há apenas essa “comunicação discursiva imediata”, que envolve dois interlocutores – de modo que sob a aparência da “simplicidade”, temos um *gênero complexo* ou secundário. Sendo ele feito em público, dirige-se a uma plateia, e, sendo televisionado, que

⁴⁹ Convocamos aqui a *Análise da Conversação* por nos fornecer dispositivos de análise para o que visamos empreender. No entanto, deixamos claro que nos apropriamos criticamente de suas colocações, uma vez que não partilhamos de alguns de seus pressupostos, principalmente no que tange à participação de “interactantes” empíricos. Mantemos a nomenclatura “locutor/interlocutor/destinatário” por ser aquela usada por Pêcheux ([1969] 2010).

se dirige a uma audiência. Observa-se, então, a presença de um terceiro e um quarto interlocutores aí, mas que não se resumem a participantes externos: o pastor também se dirige a eles, de certa maneira, alterando seu “destinatário”. Ora o pastor se volta ao demônio, ora se volta ao público, ora para a câmera. Observamos que não há uma alocução direta ou exclusivamente voltada ao espectador, mas que ela se realiza pelos enunciados dirigidos à câmera, isto é, pelo dispositivo que possibilita a mediação (mediatização) do exorcismo.

Quando o pastor se dirige aos que assistem, usando a segunda pessoa, podemos considerar que haja uma superposição entre a audiência presente e a audiência mediada pela filmagem, assim como quando são usadas formas linguísticas de recuperação da atenção:

(SD-2, t.27) BISPO: De que jeito você [o demônio possessor] quer matá-lo?

(t.28) POSSUÍDO: ((respiração forte, com voz gutural)) É suicídio. Porque no suicídio. Ele não terá mais. Vida.

(t.29) BISPO: ((para a plateia)) Vocês [assistência] ouviram isso? No suicídio, porque no suicídio ((para o possuído)) ele não terá mais o quê?

(t.30) POSSUÍDO: ((com voz gutural)) Mais salvação, mais vida.

(t.31) BISPO: ((para plateia)) Como é que o diabo sabe, né?

As marcas aqui, como em outros trechos dos exorcismos que compõem o cópuz (SD-1, t.7, t.18, t.27, t.46; SD-2, t.14; SD-3, t.45), poderiam servir à interpelação tanto da plateia quanto dos espectadores. O fato de a imagem exercer um forte papel nesses exorcismos e o fato de o bispo nunca se dirigir diretamente à câmera, pode sugerir que esse espectador do vídeo não é o “interlocutor” selecionado por esses trechos. O pastor olha para a plateia, distribui seu olhar às pessoas ali, mas não se volta para a câmera. Há apenas um momento, dentre os exorcismos analisados, em que ele se dirige explicitamente ao espectador, mas através de um forma de terceira pessoa:

(SD-1, t.1) BISPO: Você [plateia] que tá me assistindo aqui, quem [telespectador] tá me assistindo pela IURDTV.

Continuaremos a observar esses funcionamentos. Para tanto, utilizaremos agora alguns trechos de um culto realizado pelo Bispo Guaracy Santos, em um estádio de Goiânia, em 2011, transmitido pela IURDTV e disponibilizado no *YouTube*⁵⁰. Com ele, há um rapaz com as costas vergadas, o olhar estrábico e um líquido vermelho (identificado como sangue)

⁵⁰ Disponível em: <<https://bit.ly/2LszSOC>> Acesso em: 28 jan. 2018.

A transcrição integral do vídeo assim como os princípios que nortearam sua transcrição estão disponível no Anexo A.

saindo pela boca. Desde o início do exorcismo televisionado, a postura e a voz do rapaz vai mudando, de acordo com o demônio invocado.

É comum que, nos exorcismos iurdianos, não haja apenas a manifestação de um demônio por pessoa, mas de vários, cada qual responsável por um mal que acontece na vida da sua vítima. Isso remete ao episódio de Jesus e os possuídos gerasenos (BÍBLIA, Mateus 8:28-34; Marcos 5:1-20; Lucas 8:26-39). As versões variam se havia apenas um possesso, como está nos evangelhos de Marcos e Lucas, ou se eram dois, como nos relata Mateus. Em virtude da profissão deste último, que era coletor de impostos e, portanto, versado em fazer renderem as ninharias, é “natural” que, em suas mãos, um possesso tenha se tornado dois. Como não somos usurários e não temos perspectiva de aumento, ficaremos com a versão mais modesta.

De acordo com Mateus, Jesus havia chegado ao território dos gerasenos por mar, já Lucas, que, como reporta a tradição, era historiador, diz que ele havia chegado por lago – o que confirma nossa hipótese anterior, acerca da rentabilidade que os elementos da história adquirem nas mãos do primeiro. A partir daí, porém, os relatos são bastante semelhantes. Jesus, assim que desembarca, encontra-se com o possuído que habitava junto aos túmulos – “habitar” é maneira de dizer, pois consta que ele era preso por algemas e correntes, em virtude de seu temperamento violento, mas que conseguia se livrar dos seus grilhões, tamanha era sua força, e então vagava pelo deserto (o que também não se pode chamar propriamente de habitação). Jesus, então, pergunta-lhe: “Qual é o teu nome?”, ao que o outro responde: “Meu nome é Legião, porque somos muitos” (BÍBLIA, Marcos 5:9).

Aí, já não sabemos mais que pessoa usar, se a terceira do plural ou do singular, para continuar a história. Jesus quer expulsá-lo(s), mas lhe é pedido que não saia(m) do território e que tenha(m), assim, permissão para entrar(em) nos dois mil porcos que pastavam por ali. Assim lhe(s) é concedido: o possuído é liberto e os porcos se lançam ao mar, ou lago, afogando-se. Após tamanha mortandade, despedimo-nos do relato, por já ter servido de exemplificação ao que queríamos, assim como Jesus se despede da terra dos gerasenos, expulso pelo povo.

Retornando ao nosso exorcismo, após esse passeio bíblico, passemos à transcrição dos trechos que nos interessam. Lembremos que o possuído estava com a boca e o queixo manchados por um líquido vermelho, como sangue. Em dado momento, o Bispo Guaracy faz nova invocação. Observemos a sequência discursiva abaixo⁵¹:

⁵¹ Chamamos sequências discursivas (SDs) aos recortes produzidos no cópuz pelo gesto de interpretação do analista, com vistas aos objetivos de sua análise. Fazemo-los a partir da unidade ilusória dos textos, levando em

(SD-1, t.54)⁵² BISPO: Vem agora o chefe da ala esquerda. Dentre as falanges de Exu, o principal dentro desse corpo, o que tava fazendo ele sangrar. ((possuído começa a se sacudir)) O que tava fazendo ele sangrar até agora. Rá. Xuá. Isso, o que tava fazendo
 ((possuído coloca os braços para trás e fica com a boca aberta))

Corte na imagem. Possuído de frente, com os braços para trás, boca aberta.

(t.55) BISPO: ele sangrar até agora. ((rapaz move a cabeça de um lado para o outro))
Quem tá aí?

(t.56) POSSUÍDO ((com voz gutural)): E:-xu.

Zoom out.

(t.57) BISPO ((se aproximando do rapaz e colocando a mão nas suas costas)): Olha os olhos do rapaz. Levanta a cabeça dele, segura a matéria

Corte. Zoom in, lateral, no rosto do possuído.

(t.58) BISPO: dele aí parada. Vira ele pra câmera. Vira ele ((rapaz se volta para a câmera)) Olha aqui. Olha como é que a pessoa fica. Porque essa é a hora em que ela perde a imagem e semelhança de deus e toma a forma de Satanás. Quem tá aí?

O bispo se dirige diretamente a três interlocutores aí: ao demônio que está “dentro” do possuído (“Vem agora o chefe da ala esquerda”, “Quem tá aí?”, “Levanta a cabeça dele, segura a matéria dele. Vira ele pra câmera”), para o público presente e para a audiência (“Olha os olhos do rapaz”; “Olha aqui. Olha como é que a pessoa fica”). Ele dá comandos a todos, não apenas pelo uso do imperativo (“vem”, “olha”), mas também pelos implícitos típicos da realização de uma pergunta (“Quem tá aí?”) e pelo uso de berros exortatórios ou mesmo invocativos (“Rá. Xuá”).

Ele não se dirige, nesse trecho, diretamente à câmera ou faz distinção entre a audiência presente e audiência “distante”, que assiste ao exorcismo pela televisão. Ao dizer “Olha os olhos do rapaz”; “Olha aqui. Olha como é que a pessoa fica”, o bispo se dirige a cada um (não fala “Olhem”), não só se individualiza – se pessoaliza – a relação entre ele e seu público, afinal o espetáculo se dirige a todos como se dirigisse a cada um isoladamente (DEBORD, 1997). Parece haver uma mesma imagem dos lugares do espectador que está na plateia e do espectador que está assistindo por vídeo.

consideração que de fato, o texto não é uma unidade fechada, mas o resultado do processo de textualização falho do discurso, de modo que nele encontramos marcas das falhas desse processo. O texto promove uma ilusão de completude e de linearidade. O recorte das SDs pelo analista visa realizar aquele processo de leitura-triturção e a deslinearização do texto sobre as quais já falamos, deixando entrever a dispersão de posições-sujeito e da porosidade da FD ao interdiscurso e às outras FDs.

⁵² As SD-1, 2 e 3 são baseadas em transcrições dos vídeos de exorcismos iurdianos. Dividimos as transcrições em turnos de fala, de modo que t.54 é o 54º turno de fala do vídeo.

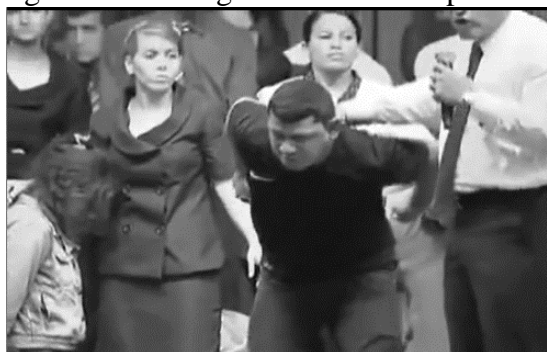
Se observarmos a importância que a imagem adquire nesses exorcismos, observaremos como a percepção, a “concretização” (no sentido de tornar o referente algo empírico, objetual), para fins não só de comprovação, mas de convencimento do espectador distante, subjaz a diversos funcionamentos do discurso iurdiano. Mostrar, dar a ver é necessário e, se possível, nos detalhes. Observemos com atenção o turno 57 a 63 do exorcismo, com as imagens.

Não podemos esquecer que o texto com o qual trabalhamos é uma composição de diferentes materialidades discursivas (LAGAZZI, 2007): o verbal, a postura corporal, a gestualidade, o timbre de voz, a imagem videográfica... De acordo com a autora,

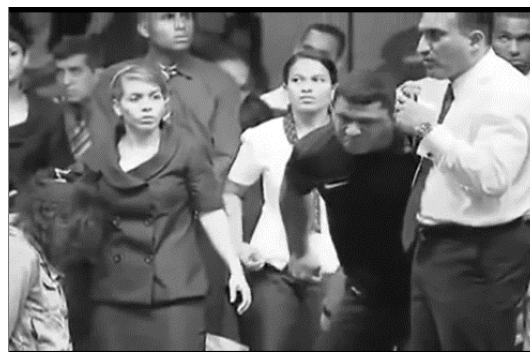
Não temos materialidades que se complementam, mas que se relacionam pela contradição, cada uma fazendo trabalhar a incompletude na outra. Ou seja, a imbricação material se dá pela incompletude constitutiva da linguagem, em suas diferentes formas materiais. Na remissão de uma materialidade a outra, a não-saturação funcionando na interpretação permite que novos sentidos sejam reclamados, num movimento de constante demanda. (LAGAZZI, 2007, p.3)

Destacamos ainda, acerca da imagem, que ela “não produz o visível; torna-se visível através do trabalho de interpretação e ao efeito de sentido que se institui entre a imagem e o olhar” (SOUZA, 1998, p.4). O enquadramento e os movimentos de câmera, na IURD, emulam de certa maneira, o olhar desse espectador, em posições diferentes que produzem diferenças entre a imagem da plateia presente e a imagem do “telespectador”.

Figura 1 – A imagem voltada ao espectador



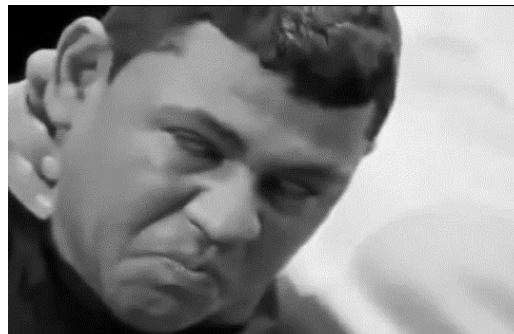
(a) BISPO AO PÚBLICO: Olha os olhos do rapaz.



(b) BISPO AO DEMÔNIO: Levanta a cabeça dele, segura a matéria dele ai parada.



(c) BISPO AO DEMÔNIO: Vira ele pra câmera.



(d) BISPO AO DEMÔNIO: Vira ele.

BISPO AO PÚBLICO: Olha aqui. Olha como é que a pessoa fica. Porque é essa a hora em que ela perde a imagem e semelhança de deus e toma a forma de Satanás.



(e) BISPO AO DEMÔNIO: Quem tá aí?

POSSUÍDO: Exu Tranca Rua.

BISPO AO DEMÔNIO: Como é que você atua nele?

POSSUÍDO: Trancando os caminhos dele.

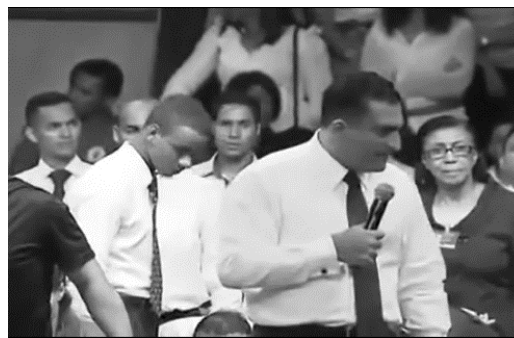
BISPO AO PÚBLICO: Todo exu quando



(f) BISPO AO PÚBLICO: entra no corpo com uma pombagira dentro da pessoa. Daí a entender-se o conflito sentimental dela.



(g) BISPO AO PÚBLICO: Longe da pessoa amada sente saudade, perto sente nojo.



(h) BISPO AO PÚBLICO: Quando ama, não é amada. Quando é amada, não ama. Encontra-se com um cafajeste, se apaixonava. Encontra uma pessoa bacana, não sente nada por ela.

No trecho acima, reconhecemos duas câmeras em posições distintas: uma câmera distante, central, em relação ao palco, um pouco acima da plateia presente; uma câmera que se encontra sobre o palco, lateralmente. A câmera frontal mantém a imagem constantemente em plano americano⁵³, isto é, recorta o corpo dos personagens em cena da altura dos joelhos até a cabeça, ora dando privilégio ao possuído (Fig.1-a), ora à dupla possuído-bispo (Fig.1-b), ora privilegiando o bispo (Fig.1-h). Ela faz a readequação desse enquadramento através de movimentos de panorâmica e tilt, isto é, movimentos horizontais e verticais realizados no eixo da câmera, sem que ela se mova (como movimentos de pescoço de uma pessoa parada). Essa câmera visa ser o mais “transparente” possível (XAVIER, 2005), isto é, produzir a imagem como uma evidência, minimizando os efeitos da mediação da câmera. É dessa perspectiva que se vê a mudança do demônio: a chegada do exu depois de Inhansã, a chegada da pombagira depois do exu. Também é dessa perspectiva que se ouvem as explicações do bispo (Fig.1-h), deixando o demônio no extracampo (isto é, no campo não captado pela imagem). Isso ocorre por um duplo movimento: da câmera em panorâmica para o lado e do bispo que se aproxima da frente do palco, saindo do plano americano para o plano médio. O bispo aponta para alguém na plateia (Fig.1-g), vira-se para uma outra pessoa (Fig.1-h): ela fala diretamente com quem está ali, mas não fala “diretamente” com o espectador.

A outra câmera está em cima do palco, como falamos, está entre bispo, obreiros e os possuídos. Se essa câmera presentifica, materializa a figura do telespectador na cena, o faz nesse lugar da pessoa que está possuída, ainda que o demônio não se tenha manifestado. No início do exorcismo, o bispo faz essa declaração e se dirige ao espectador (pela única vez durante toda a filmagem):

(SD-1, t.4): Olha o estado desse garoto. Você que tá me assistindo aqui, quem tá me assistindo pela IURDTV. E repito. Se você não manifestou, mas a sua vida tá indo mal a pior e até naquilo que você tem tudo pra dar certo tá dando errado. Olha o que tá dentro de você. A resposta é essa aqui, ó.

O telespectador, estando mais distante fisicamente, é quem, discursivamente, está mais próximo, ele é a testemunha selecionada para ver o que da plateia não se vê: o close do demônio, o detalhe (Fig.1-c, d, e). Para tanto, o bispo não apenas manda que o demônio “vire para a câmera”, como também pega sua mão e torce o seu pescoço para que a câmera o enquadre de frente (Fig.1-d, e). Ele organiza isso discursivamente através de dêiticos: o aí

⁵³ Utilizamos, como referência, *A linguagem cinematográfica* (MARTIN, 2005).

(“Segura a matéria dele aí parada”) dirigido ao demônio e o aqui (“Olha aqui”) dirigido ao espectador.

Em outro momento, o bispo dirige a cena, deixando entrever a importância do “mostrar” para esse funcionamento discursivo:

(SD-1, t.1) BISPO: Olha como o rapaz sangra pela boca. Olha só. Cê imagina o que que o diabo tá fazendo dentro desse garoto. ((se aproxima do possuído, colocando a mão na sua nuca)) Traz aqui. ((empurra o possuído para a frente pela nuca)) Traz ele aqui à frente. ((olha para cima)) O câmara daí da frente pega aqui, ó, bem no rosto dele, por favor.

Corte. Close lateral do rosto do possuído. Ele está vesgo, com o rosto contorcido, em um sorriso. Da boca sai uma espécie de substância gelatinosa grená.

(t.2) BISPO: ((Off)) Olha aqui. Levanta a cabeça dele. ((o possuído ergue a cabeça)) Olha aqui. Vira ali prali ((empurra o rosto do possuído para ficar de frente para a câmara)) Vira pra lá. Vira a cabeça dele prali.

Ele dirige a câmara e os olhares, seleciona o que deve ser visível e depois sobrecodifica isso, explica através do verbal, interferindo no gesto de interpretação da imagem. Manda ao demônio para se colocar no foco (“Traz aqui”, “Traz ele aqui à frente”), organiza o enquadramento (“O câmara daí da frente pega aqui, ó, bem no rosto dele”), fala com o espectador (“Olha aqui”), depois dirige novamente o demônio (“Levanta a cabeça dele”) e assim fica, organizando o que é mostrado.

Observemos aí algumas imagens das posições-sujeito, a partir do quadro pecheutiano, considerando A como o lugar do bispo, B para o lugar do possuído/demônio, C para espectador da plateia e D para telespectador.

Tabela 1 – Formações imaginárias (SD-1), desenvolvida a partir de PÊCHEUX ([1969] 2010, p.82)

Expressão que designa as formações imaginárias (FIs)	Significação da expressão na SD-1	Questão implícita cuja “resposta” subentende a FI correspondente	Resposta construída a partir da observação da SD-1, equivalente a FI correspondente
$I_A(A)_B$ – Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A, na relação com B	Imagem do lugar do bispo para o bispo, na relação com o possuído/demônio	“Quem sou eu para lhe falar assim?”	Eu sou uma autoridade, tenho autoridade
$I_A(A)_{CD}$ – Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A, na relação com C e D	Imagem do lugar do bispo para o bispo, para a plateia e para o espectador	“Quem sou eu para lhes falar assim?”	Eu sou missionário, pregador, professor, etc. ⁵⁴
$I_A(B)$ – Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A	Imagem para o lugar do possuído/demônio para o bispo	“Quem é ele para eu lhe falar assim?”	Ele é fraco, submisso a mim
$I_A(C)$ – Imagem do lugar de C para o sujeito colocado em A	Imagem para o lugar da plateia para o bispo	“Quem é ela para eu lhe falar assim?”	Ela está ou precisa estar interessada no que estou fazendo, falando; ela precisa de comprovações
$I_A(D)$ – Imagem do lugar de D para o sujeito colocado em A	Imagem para o lugar do telespectador para o bispo	“Quem é ele para eu lhe mostrar as coisas assim?”	Ela não está fisicamente presente aqui; ele precisa ser convencido

Fonte: O autor, 2019.

O bispo se dirige diretamente ao demônio dentro do possuído, exerce poder sobre ele. No entanto, isso não é algo passível de questionamento, como observa Ducrot: “todo representante da autoridade escapa a tal lei” (DUCROT, 1977, p.17), qual seja, a de ter a legitimidade de seus atos de fala questionados. De certa forma, a própria inclusão da entrevista no interior do gênero exorcismo pode indicar que não há necessidade de se construir a autoridade. Os exorcismos tradicionais, descritos por Allen (2016) e Balducci (s.d.), demoram muito tempo; a autoridade devida para exercer controle sobre o demônio que possui uma pessoa é construída através de muitas sessões de oração e exortação. O exorcismo com entrevista vem realizar outra ação.

Mais acima, falávamos que o exorcismo tradicional tinha duas funções: a expulsão do demônio, o fim da possessão negativa, e a expressão do poder de Deus. O exorcismo iurdiano, com entrevista, sendo público e contendo a entrevista, entremeada com diversos enunciados dirigidos à plateia e ao espectador cumpre outra função: a de propaganda proselitista. Observemos outros trechos da SD-1.

(SD-1, t.12) BISPO: Ogum de Ronda. Como é que você entrou nele? ((abaixa as costas, pressionando o possuído para baixo))

⁵⁴ Trataremos das várias imagens que representam o lugar do pastor, nos exorcismos, no próximo capítulo.

(t.13) POSSUÍDO: ((grunhido))

(t.14) BISPO: Como é?

(t.15) POSSUÍDO: ((grunhido; voz gutural)) Abicum.

(t.16) BISPO: Ele é abicu?

(t.17) POSSUÍDO: ...sagrado dentro do ventre.

Corte na imagem. Imagem frontal. Bispo tira a mão da nuca do possuído, se aproxima da beirada do altar.

(t.18) BISPO: Você ouviu o que ele falou? Ele é abicum. Sabe o que que significa isso? É uma linguagem ((corte na imagem, permitindo o enquadramento do bispo e da plateia que o observa atenta)) /dialeto zúlu. Pra justificar a pessoa que já nasceu feita de berço. O abicu ele não precisa desenvolver. Ele só por exemplo quando cresce. Eles escolhem a hora certa dele colocar roupa e começar a trabalhar. ((grito ao fundo. Bispo se volta para o possuído e coloca a mão no ombro dele))

Corte na imagem. Bispo com a mão no ombro do possuído.

(t.19) BISPO: ((voltado para a plateia)) Geralmente, quem são as pessoas que eles chamam de abicu. Olha pra mim, por favor. ((corte da imagem, close no bispo, que tira a mão do ombro do possuído)) São crianças que pertencem ao terreiro. E que nascem com o cordão ((faz círculos com o dedo sobre a própria cabeça)) umbilical enrolado no pescoço. Is/ muito perto da morte. O diabo pra enganar trouxe diz que elas não MORRERAM porque elas vieram feitas de berço. Só precisam desenvolver. O crescimento humano delas pra começar a trabalhar. O abicu, por exemplo, não precisa raspar. O abicu não precisa catular. Não precisa borilar. Ele só precisa. Colocar roupa e começar a dar consulta. ((volta-se para o possuído)) Quer dizer que ele já veio do ventre?

(t.20) POSSUÍDO: ((voz gutural)) Isso.

[...]

(t.27) BISPO: ((vira-se para a plateia, afastando-se do possuído)) Você tá vendo. É aquilo que eu falei pra você da autoridade. Ele não tava sangrando sem parar?

(t.28) PLATEIA: (off) Ta:va.

(t.29) BISPO: ((apontando para o possuído)) Parou o não parou de sangrar? ((pausa)) Porque o diabo trabalha até que ele recebe ((aponta para cima)) ordem superior pra sossegar o facho dele. Amém?

(t.30) PLATEIA: ((off)) Amém.

(t.31) BISPO: Por isso que eu sempre digo. Que nem um milagre do cristianismo acontece antes da libertação. ((aponta para a plateia)) Não deixa o diabo te enganar a ponto de fugir. Das reuniões de terça e sexta. Só interessa a ele te ver longe dessas reuniões. ((pausa)) Não adianta nada você ir na nação segunda, na terapia quinta, pegar receita de uma vida nova ((aponta possuído)) com isso aqui dentro de você. ((pausa longa, se aproxima do possuído))

Aqui, a $I_A(C)$ – imagem que o bispo faz do interlocutor da plateia é de alguém a ser instruído. Ele explica para a plateia e faz perguntas “retórico-pedagógicas” (“Ele não tava sangrando sem parar?”), às quais a plateia responde como bons alunos de sala de aula

(“Ta:va”), interpela o outro-espectador (“Você ouviu o que ele falou?”, “Sabe o que que significa isso?”). Há traços de didaticidade no seu enunciado, que promovem a infantilização do público: a imagem que o bispo faz do interlocutor da plateia é de um “inapto” a ser educado. Pouco depois, ele pede à plateia, agora tomada como grupo, como “turma de alunos alvorçados” (SD-1, t.33): “Escuta isso aqui, por favor, pessoal. Não olha pra lá não. Dá atenção aqui. Dá atenção aqui, por favor”. Depois, ele tira as conclusões de sua explicação e demonstração, falando sobre a importância de frequentar os cultos da IURD, principalmente os de terça e sexta, aos quais nós já nos referimos.

Entendemos, assim, o exorcismo da Universal como algo que também exerce uma função de propaganda – mais um indício de que se trata de um gênero complexo ou secundário (entrevista, aula, publicidade). Ao longo dos trechos observados, em nenhum momento o demônio inicia um tópico da conversação, a alternância é totalmente regulada pelo Bispo. Trata-se aqui de uma “unidade monológica” (KERBRAT-ORECCHIONI, 2006, p.55) ou, como preferimos, de um efeito de monólogo – alguém que detém a produção discursiva, na qual os interlocutores não chegam a constituir vozes efetivamente distintas da sua. Diz Debord, que o espetáculo “é contrário do diálogo” (DEBORD, 1997, p.19), funcionando, portanto, como discurso autoritário.

Há todo um jogo discursivo, em que o interlocutor-demônio/possuído passa a objeto e vice-versa. Procuramos fazer aqui um novo quadro das formações imaginárias em jogo nessa relação, retomando e ampliando alguns elementos da tabela feita acima. Agora tentaremos dividir B – antes possuído/demônio – em B’ (demônio), B’’ (possuído), RB’ (“referente”-demônio) e RB’’ (“referente”-possuído), considerando-se que o “referente” é considerado aqui como “um *objeto imaginário* (a saber, o ponto de vista do sujeito) e não da realidade física” (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.82)⁵⁵.

Na SD considerada, como em outras, há um jogo entre formas de designação através de dêiticos do diabo e do possuído que veremos com detalhes no próximo capítulo. Por ora, nos interessa observar como, para a construção desse “efeito de monólogo”, o diabo se apresenta muitas vezes como uma espécie de exemplo concretizado sob a forma de um objeto, daquilo que o bispo fala. E o possuído encontra-se ausente, sempre, como interlocutor. Tomando Pêcheux: se “falar é totalmente diferente do que produzir um exemplo de

⁵⁵ Selecionamos algumas das formações imaginárias possíveis, aquelas que interessam ao tópico discutido. Alertamos, porém, para o fato de que essas imagens se multiplicam infinitamente, como em um jogo de espelhos.

gramática” (PÊCHEUX, [1971] 2011, p.125), podemos pensar que o diabo – aqui – não fala, produz ele mesmo exemplos do discurso pedagógico e normatizador do bispo.

Retomemos o início do exorcismo, marcando agora outros elementos, que nos permitirão observar a produção dessas formações imaginárias. Possuído e diabo são objetos paradoxais, presentes e ausentes ao mesmo tempo.

(SD-1, t.1) BISPO: Olha como o rapaz sangra pela boca. Olha só. Cê imagina o que que o diabo tá fazendo dentro desse garoto. **Traz** aqui. **Traz ele** aqui à frente. O câmara daí da frente pega aqui, ó, bem no rosto dele, por favor.

Sublinhamos as referências ao possuído e ao demônio como “objetos”, “referentes”, e negritamos as marcas de interlocução com o demônio, uma vez que não há marcas de interlocução com o possuído. Quando ele se dirige à plateia, informa que o rapaz sangra e o diabo faz ele sangrar, de dentro dele. O rosto e o corpo são “o rapaz” (SD-1, t.1, t.57) ou “o garoto” (SD-1, t.1, t.4, t.105); o bispo usa “a pessoa” (SD-1, t.4, t.58) ou para falar de maneira geral sobre a atuação do demônio, dando uma explicação. Também se refere ao possuído como “corpo” e “matéria”, que funcionam como paráfrases para “rapaz” e “garoto”:

(SD-1, t.47) BISPO: Sai Xangô da pedreira e vem um orixá feminino que briga contigo pelo domínio dessa matéria.

(SD-1, t.54) BISPO: Num único corpo você viu um Ogum de Ronda, um Xangô da pedreira e uma Inhansã do fogo.

(SD-1, t.54) BISPO: Dentre as falanges de exu, o principal dentro desse corpo, o que tava fazendo ele sangrar até agora.

(SD-1, t.47) BISPO: Levanta a cabeça dele, segura a matéria

(SD-1, t.63) BISPO: A pombagira que tá casada com ele dentro dessa matéria.

(SD-1, t.63) BISPO: A pombagira que tá casada com Tranca Rua neste corpo.

(SD-1, t.87) BISPO: Mas devolve a forma natural do corpo dele e do semblante dele.

Observamos: “dentro desse garoto” (SD-1, t.1) funciona como “dentro desse corpo” (SD-1, t.54) ou “dentro dessa matéria” (SD-1, t.63). Não é um interlocutor e, aparentemente, em estado de possessão não é um outro, é um corpo, objeto⁵⁶. O demônio o move e o molda de acordo com seus desígnios e os pedidos do bispo.

Além disso, é infantilizado (*garoto, rapaz*), isto é, tomado como não-sujeito, ou melhor, como vir-a-ser-sujeito (cf. BAALBAKI, 2010), processo que só se realiza após a expulsão do demônio. Como criança, ele precisa ser controlado, disciplinado, falado de forma

⁵⁶ Tornaremos a isso no próximo capítulo, para falar sobre a designação do transe e sobre os corpos no transe, como performance.

constante, até mesmo porque esse sujeito sempre deverá frequentar os exorcismos da IURD. Ele está sempre sob o risco e a suspeita de ser endemoniado.

Em alguns trechos, há bastante ambiguidade na relação entre possuído e demônio:

(SD-1, t.12) BISPO: Como é que você entrou nele?

(t.15) POSSUÍDO: Abicum.

(t.18) BISPO: Você ouviu o que ele falou? Ele é abicum.

Em (SD-1, t.12), o bispo interpela o demônio (“você”) e o distingue do rapaz/garoto/corpo (“ele”); depois da resposta, interpela a plateia (“você”), porque irá explicar o que o demônio disse (“ele falou”), mas em “Ele é abicum”, “ele” designa o possuído.

Fala-se assim do corpo presente do rapaz ausente; fala-se do diabo presente e do diabo ausente ali, dentro do corpo do rapaz; fala-se com o diabo, para que ele produza os exemplos gramaticais e objetos da exposição didática do bispo. Não parece haver diálogo, não parece haver presença dos objetos – estamos diante do funcionamento de um discurso autoritário, que se presentifica em diversas marcas.

Tabela 2 – Formações imaginárias (SD-1) II, desenvolvida a partir de PÊCHEUX ([1969] 2010, p.82-3)

Expressão que designa as formações imaginárias (FIs)	Significação da expressão na SD-1	Questão implícita cuja “resposta” subentende a FI correspondente	Resposta construída a partir da observação da SD-1, equivalente a FI correspondente
$I_A(A)_B$ – Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A, na relação com B	Imagem do lugar do bispo para o bispo, na relação com o demônio	“Quem sou eu para lhe falar assim?”	Eu sou uma autoridade, tenho autoridade
$I_A(B')$ – Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A	Imagem para o lugar do demônio para o bispo	“Quem é ele para eu lhe falar assim?”	Ele é fraco, submisso a mim; também está ausente, dentro do possuído
$I_A(B'')$ – Imagem do lugar de C para o sujeito colocado em A	Imagem para o lugar do possuído para o bispo	“Quem é ele para eu lhe falar assim?”	Ele não está ali (apenas depois da expulsão dos demônios, ele se torna interlocutor) ⁵⁷
$I_A(RB')$ – “Ponto de vista” de A sobre RB'	“Ponto de vista” do bispo sobre o demônio	“De que falo assim?”	Ele é forte e perigoso para os espectadores
$I_A(RB'')$ – “Ponto de vista” de A sobre RB''	“Ponto de vista” do bispo sobre o possuído	“De que falo assim?”	Ele é uma marionete comandada pelo diabo

Fonte: O autor, 2019.

Observamos flutuações e usos diversificados das formas pessoais que, mais do que distinguir diferentes pessoas, promove identificação entre essas instâncias: o demônio com quem eu falo (*você*) e de quem eu falo (*ele*), o possuído de quem eu falo (*ele*), aquele que

⁵⁷ Veremos a relação entre o exorcista e o possuído, após a expulsão dos demônios, no próximo capítulo.

assiste na plateia – e, por sobreposição, o telespectador – (*você*), uma instância genérica (*você*), que encontramos nos trechos abaixo:

(SD-1, t.31) BISPO: Não adianta nada você ir na nação na segunda, na terapia quinta, pegar receita de uma vida nova ((aponta possuído)) com isso aqui dentro de você.

(SD-1, t.54) BISPO: Se você já tem um encosto na sua vida por conta da sua desproteção, quando você procura uma casa pra desfazer, você passa a ter outro com a sua própria autorização. Só pra você entender.

(SD-2, t.15) BISPO: Por isso que às vezes você vê um único homem quebrar um lugar todinho, matar várias pessoas ao mesmo tempo. Você fala mas como é que pode. Não era ele que tava ali, ó.

Podemos considerar, assim, a partir dessas múltiplas posições cobertas pela segunda e pela terceira pessoa como algo que produz um efeito de única imagem, um único outro da interlocução discursiva (INDURSKY, 2013): o sujeito endemoniado. Há uma correlação entre o *você* da plateia, o *você* genérico, o *ele* do demônio e o *ele* do possuído.

De acordo com Indursky (2013, p.162), ao contrário do que acontece na interlocução enunciativa – na qual essa interlocução tem um caráter interpessoal e os interlocutores são dotados de traços definidos, que os individualizam –, na interlocução discursiva, há a possibilidade de condução da “interlocução para a modalidade impessoal” (INDURSKY, 2013, p.162). O que vemos no exorcismo, configurado como vimos, como monólogo, no qual a fala do demônio se apresenta como “exemplo de gramática” (PÊCHEUX, [1971] 2011, p.125) e o público é abarcado individual e coletivamente, de forma pessoal e genérica, ao mesmo tempo, aproxima-se desse funcionamento:

Trata-se de um *locutor* que fala de um *lugar social* a um *interlocutor coletivo*, que ocupa igualmente um *lugar social*, e o *cenário discursivo* em que essa interlocução se instaura situa-se na esfera pública. Essa *cena enunciativa* caracteriza-se por manter seus interlocutores fixados em seus lugares enunciativos ao longo da alocação (INDURSKY, 2013, p.167).

Lugares que, ainda que apresentem variação, como vimos, acabam por se recobrir sobre a lógica do exemplo: o possuído em que o demônio se manifesta é como o interlocutor. Tudo isso reforça nossa análise, de que, no exorcismo, funciona um discurso pedagógico e publicitário. Ensina-se a relação entre o diabo e as religiões de matriz africana, entre o diabo e diversos comportamentos, assim como se busca vender o “elixir” da cura.

Maingueneau (2013) propõe uma partição tripla dos enunciados em cenas: a cena englobante, que definiria o tipo do discurso; a cena genérica, que definiria seu gênero; e a cena de enunciação ou cenografia, que teria por função fazer a cena englobante e a cena genérica passarem para segundo plano.

Um discurso impõe sua cenografia de imediato: mas, por outro lado, a enunciação em seu desenvolvimento, esforça-se para justificar seu próprio dispositivo de fala. Tem-se, portanto, um processo em espiral: na sua emergência, a fala implica uma certa cena de enunciação, que, de fato, se valida progressivamente por meio da própria enunciação. A cenografia é, assim, ao mesmo tempo, aquilo de onde vem o discurso e aquilo que esse discurso engendra; ela legitima um enunciado que, em troca, deve legitimá-la, deve estabelecer que essa cenografia necessária para contar uma história, denunciar uma injustiça, apresentar uma candidatura em uma eleição etc. (CHARAUDEAU, MAINGUENEAU, 2008, p.96)

De acordo com Rocha (2013), um plano cenográfico sempre se encontra presente em um quadro cênico formado pela cena englobante e a cena genérica, produzindo um deslocamento variável, ainda que ínfimo, na configuração mais estabilizada que compõe o quadro cênico. Desta forma, podemos ver uma espécie de superposição de gêneros – pregação, propaganda proselitista, doutrinação – inseridas em um gênero que reconhecemos como exorcismo. A cenografia (o exorcismo) é uma espécie de armadilha na qual o interlocutor é capturado.

Texto controlado, diálogo que parece funcionar como monólogo, o exorcismo iurdiano funciona como uma peça de teatro didática e evangelizadora, na qual o diabo realiza um importante papel – tanto para a teologia da batalha espiritual quanto para a teologia da prosperidade.

3.2.2 O papel do Diabo: demonização de Exu

Uma das partes fundamentais do exorcismo é o ato de perguntar ao demônio manifesto através do transe qual é o seu nome⁵⁸. A prática de “traduzir” nomes próprios de divindades de outras religiões como demônios ou espíritos negativos é uma prática comum no monoteísmo (ou na monolatria). Entre os politeístas, é comum, pelo contrário, que se adotem os deuses dos povos com que se entra em contato ou assimilá-los aos seus próprios deuses, por sincretismo (assim, vemos a entrada de deuses egípcios no panteão grego, ou a entrada de deuses gregos no panteão romano).

No caso da demonologia monoteísta, vemos deuses de outras religiões sendo transmutados em demônios: Belzebu é uma corruptela de Baal, deus dos canaanitas; Astaroth era um deus fenício; Diana, a deusa greco-romana da caça, figura entre os demônios do

⁵⁸ Falaremos mais sobre nomes próprios nas duas religiões no capítulo seguinte.

Paraíso perdido, de Milton (2015), e assim por diante. A própria palavra “demônio”, como vimos, acabou tendo sua polissemia circunscrita, fechada, no sistema judaico-cristão, assim como vimos uma mudança de sentido do hebraico “Satã”. Com Lúcifer não se deu processo diferente.

De acordo com a tradição hermenêutica sobre a passagem do livro de Isaías em que figura essa palavra – “Como foi que caíste dos céus, ó Lúcifer, filho d’alva, da alvorada? Como foste atirado à terra, tu que derrubavas todas as nações?” (BÍBLIA, Isaías 14:12), designava-se com ela o planeta Vênus (ou a estrela d’alva). É isso o que significava seu nome: “o que leva a luz”. Isaías utilizava o termo como metáfora, referindo-se aos excessos de um rei babilônico que caiu no mundo dos mortos. Essa identificação entre Lúcifer e o Diabo só viria a se resolver naquele período a que já fizemos alusão, diante do problema de explicar a origem do mal e do fato de Deus não se contrapor a ele:

Os padres cristãos do século XV resolveram o problema em duas etapas. Sim, Deus criou o Diabo, mas o Diabo *não* era inerentemente mau quando foi criado; ele escolheu tornar-se mau. Portanto, Deus permanece onipotente, mas não é responsável pelo mal. Essa solução exigiu fundamento nas Escrituras. (LINK, 1998, p.29)

Uniu-se, assim, a passagem de Isaías a um trecho do Apocalipse, que trata da batalha de Miguel contra o dragão, que cai arrastando consigo um terço das estrelas (BÍBLIA, Apocalipse 12).

A constituição da figura do Diabo sempre se alimentou de diversas tradições pagãs, das quais essa figura foi adquirindo traços, características, poderes... Em suma, temos uma figura heterogeneamente constituída, “feita de trechos e fragmentos [...] sob a repetição de ‘memórias estratégicas’” (PÊCHEUX, [1981] 2009, p.25). Durante os contatos dos europeus com os povos da África e do Novo Mundo, reatualizou-se o repertório de tradições não-cristãs e novos demônios nasceram. Portanto, é importante recordarmos que a IURD não inventa a associação entre divindades afro-brasileiras e o Diabo.

Heranças do passado escravista e da satanização católica contra os grupos afros, suas entidades, crenças e práticas religiosas, tais estigmas e preconceitos continuam vivos e fortes na mentalidade tupiniquim. Posteriormente a esses preconceitos [...] ainda se somaram acusações policiais e judiciais de curandeirismo, prática ilegal da medicina e charlatanismo, que vigoraram até meados do século XX. Acusações que também não foram de todo esquecidas e que, portanto, mobilizam o imaginário de muitos brasileiros. (MARIANO, 2015, p.140)

Ainda em África, os missionários europeus associaram principalmente a figura do orixá Exu à do Diabo. Sabemos que para a prática catequética durante as invasões colonialistas e imperialistas era importante usar as referências dadas pelos povos submetidos

ao jugo europeu cristão para facilitar a compreensão da doutrina cristã: desse modo, uma divindade ou figura mística sempre era “premiada” para fazer o papel do diabo no teatro cristão, enquanto outra fazia o papel de Deus monoteísta (como Anhanguera e Tupã, entre indígenas tupi-guaranis; como Cariatema ou Legba e Zambi, entre os bantos; Exu e Oxalá, entre os sudaneses).

De acordo com Bastide (2001), a associação entre Exu e o Diabo se deu por inúmeros fatores: ele é uma divindade do fogo, é apresentado com chifres, símbolo de poder ou fecundidade, mas, principalmente, pela sua sexualidade sem freios. Silva (2015c) cita que, na versão iorubana da Bíblia, a palavra “demônio” é traduzida como “exu”; no dicionário inglês-iorubá, “elexu” (pessoa que cultua Exu) é traduzida como “adorador do demônio”, “possuído pelo demônio”, “diabólico”, “mau”. Sirva de exemplo esse texto de 1852, coletado por Verger:

É costumeiro, entre os europeus, chamar os ídolos dos nativos de diabos. Os próprios nativos referem-se a um único diabo, se bem que acreditem na existência de diversos outros espíritos maus. Na língua iorubá o diabo é denominado Exu, o que voltou a ser enviado, que vem de “xu”, jogar fora; e Elegbara, o poderoso, devido a seu grande poder sobre as pessoas. O diabo não é considerado um dos orixás mediadores, mas os iorubanos prestam-lhe culto por meio de sacrifícios, a fim de obter seus favores e impedi-lo de os prejudicar. (BOWEN, *apud* VERGER, 2000, p.134)

O trecho é confuso, fruto de uma tradução complicada e de um olhar etnocêntrico que não consegue distinguir a interpretação do que foi visto. “Exu” significa “esfera” e “Elegbara”, título a ele conferido, significa “Senhor do poder”. No entanto, de tal forma a tradução como “diabo” impregnou o imaginário que o próprio candomblé só há pouco tempo começou a desvincular o orixá dessa imagem negativa (SODRÉ, 2011)⁵⁹.

Há, porém, uma grande diferença em relação ao que acontece na IURD. Não se apropriaram apenas dos nomes das divindades e entidades afro-brasileiras, apropriaram-se dos códigos corporais do transe dessas entidades, como veremos no capítulo 4. A IURD não é apenas uma igreja que se opõe de forma agressiva às outras religiões; ela é considerada uma “igreja religiofágica”:

⁵⁹ Gostaria de registrar brevemente a história de Sofia de Exu (Gikete), primeira mulher consagrada a Exu no candomblé de Ciriaco, o Tumba Junçara de Salvador, casa matriz do candomblé angola. Conta Bastide: “Ao contrário das outras filhas-de-santo, tão orgulhosas de pertencer a seus patronos” (BASTIDE, 2001, p.166), Sofia negava-se a acreditar que fosse filha de Exu, dizia que tinha sido feita errada, que era filha de Ogum. Sofia acreditava que Exu “é um santo terrível e sua presença na cabeça de uma pessoa acarreta muito sofrimento para esta” (BASTIDE, 2001, p.166). Com o tempo, isso foi se abrandando, mas não completamente. Conheci recentemente um filho de Exu que demorou bastante para se acostumar com a ideia de que era filho desse santo, em virtude da imagem maléfica a ele imputada.

Considero-a, sem nenhuma conotação pejorativa, uma igreja *religiofágica*: literalmente, “comedora de religião”, ou, como diz R. de Almeida, uma igreja que procedeu a uma “fagocitose religiosa”. Isto é, uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários (ORO, 2015, p.33).

Eu diria: principalmente de seus adversários! Aliás, quase todos são seus adversários, como vimos anteriormente.

Da mesma forma como se apropria da posição de “minoría” para legitimar a opressão e igualar as diferenças constitutivas da sociedade neoliberal, apropriam-se de elementos das religiões com que entra em disputa no campo religioso. Pêcheux ([1982] 1990) aborda essa forma de “captura” realizada pelos discursos hegemônicos, que promovem um efeito de deslocamento nos discursos revolucionários. Com isso, esses acabam por “desvanecer-se na proliferação vazia” (PÊCHEUX, [1982] 1990, p.19). Há e são tantos os exus-demônios, tantos os elementos mágicos, que eles acabam perdendo sua potência, enquadrando-se no cotidiano homogeneizante.

Não é, porém, só esse efeito que se promove. Há uma resignificação totalizante dos discursos outros a partir da matriz de significados produzida pelo discurso iurdiano. O diverso é lido a partir da lógica do oposto, do diferente.

O exorcismo iurdiano, então, cumpre um papel importantíssimo, porque é durante eles que “os próprios exus” e “divindades afro-brasileiras” – caracterizados por um timbre, uma inflexão de voz, uma variante estigmatizada do português, uma postura corporal – revelam que são “demônios”. É interessante observar que esses elementos corporais e vocais (não-verbais, no senso estrito da coisa) são constitutivos do gênero discursivo de que tratamos, considerados como “atos simbólicos” (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.77)⁶⁰.

A novidade da FD iurdiana e da batalha espiritual em relação à demonização das religiões de matriz africana está no fato de que não apenas *se-fala-sobre-Exu* como Diabo, mas – através da captura do sistema motor, vocal e gestual, o *Exu-se-faz* Diabo e o *Exu-se-fala* Diabo. Podemos falar que há um amplo sequestro de elementos da FD das religiões afro-brasileiras, não apenas de seu vocabulário (vide a explicação do que significa “abicu”, em SD-1, t.19).

Em *Semântica e discurso*, Pêcheux observa que (repito)

O *sentido* de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em relação transparente com a literalidade do significante), mas ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no

⁶⁰ Tornaremos a eles no próximo capítulo.

processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas). (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.146)

Na FD iurdiana, há uma sobreposição de sentidos, que promove uma ressignificação. Trata-se de um “sequestro”, uma “captura” de sentidos de outra FD, mas não apenas se roubam elementos linguísticos, também elementos de outras materialidades discursivas: nela, o *Exu-se-faz (de)* Diabo, a partir da apropriação de códigos motores das religiões de matriz africana. A originalidade, como falamos, da perseguição aos cultos afro-brasileiros pela IURD é porque ela rearticula esses elementos dentro de seu próprio sistema.

Se consideramos, com Volóchinov e o Círculo de Bakhtin, que “*em todo signo ideológico cruzam-se ênfases multidirecionadas*. O signo transforma-se em palco da luta de classes” (VOLÓCHINOV, [1929] 2017, p.113). Para o autor, todo produto da ideologia é um signo e significa apenas no interior das relações sociais: no caso, as relações de absorção/oposição que se fazem entre FD iurdiana e FD religiosa de matriz-africana. A absorção é um dos principais elementos que cria o específico da IURD, essa religiofagia de que vimos falando.

As explicações dadas pelo Bispo Guaracy Santos para termos específicos do vocabulário religioso afro-brasileiro são bastante próximas dos sentidos produzidos na FD das religiões de matriz africana. Nessa segunda, “*abicu*”, termo explicado pelo bispo em (SD-1, t.19), refere-se a pessoas que nascem com cordão umbilical enrolado no pescoço ou pessoas cuja mãe morreu no parto ou antes dele; essas pessoas não *podem* raspar a cabeça, mas precisam passar pelos ritos de iniciação. O Bispo Guaracy dá parte da explicação e subverte a outra parte.

Nesse mesmo exorcismo, o bispo explica como funciona a “*filiação*” dos adeptos de candomblé, ou seja, como se dão os pais e mães divinizados a eles. A matriz complexa e não-binária das religiões afro-brasileiras é reinterpretada a partir da matriz binária, da guerra espiritual – Deus x Diabo, macho x fêmea, bom x ruim – do cristianismo. Ele generaliza e achata sobre um mesmo plano o que é complexo.

(SD-1, t.47) Todo orixá macho vem casado com um orixá fêmea dentro duma matéria. ((bota palma da mão na cabeça do possuído)) E geralmente é um orixá macho e um orixá fêmea que brigam pela cabeça ((tira a mão da cabeça do possuído, bate rápido no ombro do possuído)) Sai o Xangô da pedreira e vem um orixá feminino que briga contigo pelo domínio dessa matéria. Manifesta. Não quero pombagira, não quero cabocla, eu quero um orixá feminino. O que briga contigo pelo domínio dele.

Não se consideram as relações de complementaridade, mas de “*briga*”, como uma forma de imposição da heteronormatividade para uma forma de compreensão da sexualidade

muito menos determinista. A própria ideia de disputa pela “cabeça” do acólito não é uma regra geral, mas uma exceção dentro do candomblé.

Da mesma maneira, há uma rearticulação daquilo que é rejeitado pelo processo de normação e normalização disciplinar, sob o signo do demoníaco. Se isso fora se esvaziando ao longo da modernidade, é trazido à tona pela IURD. Tudo que aquilo que, nos “discursos da ordem estabelecida” (PÊCHEUX, [1982] 1990, p.18), adquiriu um valor negativo, alvo de preconceito e de subtração de direitos: a mulher, o homossexual, o negro – tudo isso será rearticulado sob o sentido da demonização. Todo comportamento considerado negativo ou anormal, assim como toda pretensa consequência desses comportamentos, é considerado obra do demônio.

Tal procedimento produz uma simplificação das relações sociais e da subjetividade, reduzindo o múltiplo e rizomático às binariedades da luta do bem contra o mal. Rancière (2012) apresenta um funcionamento da lógica do espetáculo, na qual “apresenta-se sempre como evidente a passagem da causa ao efeito, da intenção ao resultado” (RANCIÈRE, 2012, p.52), que conferiria o caráter pedagógico embrutecedor do exorcismo iurdiano espetacularizado. A partir da reiteração dessa lógica da identidade entre causa e efeito, tudo que é considerado negativo é obra do demônio e tudo que é obra do demônio é considerado negativo, formando tautologias que vão fazer com que se identifique a “marca do diabo” nas religiões negras, nas sexualidades dissidentes, nos discursos políticos revolucionários, assim como na doença, na pobreza, etc.

Podemos pensar tal simplificação como uma característica também do discurso publicitário: as variantes são reduzidas, otimizadas, para visibilizar a eficiência do produto a ser vendido – “Jesus Cristo, o sabão que lava mais branco”.

Vemos esse procedimento em outro exorcismo, realizado pelo mesmo bispo, na Bahia (SD-3). Ele invoca uma pombagira que retoma certa representação da mulher presente em nossa formação social, baseada no binarismo e na matriz “matrimonial” monogâmica e heteronormativa: é casada e submissa a um exu dentro da hierarquia de possessão.

(SD-3, t.1) BISPO: ((soltando o rapaz)) A pombagira que tá casada com Tranca Rua aí. Rá!

(t.2) POSSUÍDO: ((o rapaz se dobra para trás, quando volta para a frente, coloca as mãos em formato de garras nas ancas. Solta um grito longo e agudo, dobrando-se para frente, e volta a ficar ereto, com as mãos na mesma posição. Joga a cabeça para trás, soltando uma risada no mesmo tom agudo))

(t.3) BISPO: ((virando-se para a plateia)) Olha aí. ((virando-se para o rapaz e direcionando o microfone para ele)) Quem tá aí?

(t-4) POSSUÍDO: ((solta um suspiro, sacudindo-se. Fala suspirando)) A pombagira rainha, desa () ((sibila e volta a falar de maneira lenta)) A pombagira rainha, desgraçado.

(t-5) BISPO: ((para a plateia)) Pombagira rainha. ((para o rapaz)) Ele é gay há quanto tempo? Há quanto tempo esse rapaz é gay? Há quanto tempo ele é homossexual?

(t-6) POSSUÍDO: Desde os nove anos de idade.

(t-7) BISPO: ((para a plateia)) Desde os nove. ((para o rapaz)) A primeira relação homo dele foi com nove anos?

(t-8) POSSUÍDO: Nove anos.

(t-9) BISPO: A última relação sexual que ele teve. Quando foi?

(t-10) POSSUÍDO: ((resfolega))

(t-11) BISPO: A verdade.

(t-12) POSSUÍDO: ((continua resfolegando))

(t-13) BISPO: A última relação sexual dele com homem. Foi há quanto tempo?

[...]

(t-18) POSSUÍDO: ((suspira fundo)) Já tem trinta dias. Desgraça.

(t-19) BISPO: ((para a plateia)) Já tem não. Há apenas. Trinta dias atrás. ((rapaz ri, jogando-se para trás. Pastor aponta para rapaz, enquanto se dirige à plateia)) Ele ainda estava deitando com homem. ... Se esse menino não se voltar para deus de coração e se libertar. Morre com vírus HIV antes dos trinta anos.

(t-20) POSSUÍDO: ()

(t-21) BISPO: ((indo na direção do rapaz)) Como é que é?

(t-22) POSSUÍDO: Ele já tá:

(t-23) BISPO: Já com quê?

(t-24) POSSUÍDO: Com vírus HIV. Desgraça. ((burburinho da plateia))

[...]

(t-29) BISPO: Ele descobriu quando?

(t-30) POSSUÍDO: No carnaval lá no Pelourinho.

(t-31) BISPO: ((para a plateia)) Tá vendo?

(t-32) POSSUÍDO: ((gritando)) Ele estava com tanto [ódio. Desgraça

(t-33) BISPO: ((para a plateia)) [Ou seja, ele tá/ele tá com os dias contados. É fato. Nada com que ele tenha que se desesperar. Se ele se voltar para Jesus de coração. Senão. Empacota antes dos trinta.

(t-34) POSSUÍDO: ((gargalha, jogando-se para trás. Começa a falar com voz mais firme)) Antes dos vinte.

(t.35) BISPO: ((para o possuído)) Você quer levar ele quando?

(t.36) POSSUÍDO: Antes dos vinte anos.

(t.37) BISPO: ((para a plateia)) Falou. Antes dos trinta, não. Quero levar ele antes dos vinte. ((burburinho da plateia))

De acordo com a teologia da batalha espiritual, o ser humano é imanentemente bom, justo e moral, “imagem e semelhança de Deus” (SD-1, t.4, t.58; SD-2, t.15), sendo todo comportamento por eles considerado inadequado, antinatural, *anormal*, bem como toda dificuldade (doença, falta de dinheiro, solidão) produto da ação direta de demônios na vida das pessoas. Isso promove um apagamento daquilo que é produzido pela crise do capitalismo e promove um combate às pautas identitárias, ao mesmo tempo em que reforça a ideia neoliberal de que o sujeito é responsável por si (empreendedor, autossuficiente), correndo os riscos da alta e da baixa do mercado, através de um espelhamento desses “signos assignificantes” (LAZZARATO, 2014) do mercado financeiro no mercado da fé.

Na IURD, a homossexualidade é, ao lado do uso de drogas e álcool, uma das piores e principais consequências da atuação demoníaca nos cultos (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2015). Esse combate à homossexualidade tanto se faz mais forte, porque também nele observamos a relação de oposição, relação polêmica com a FD das religiões de matriz africana. Em estudo pioneiro, Ruth Landes (2002) já observava como, na década de 1940, as religiões de matriz africana permitiam não só à mulher negra, mas ao homossexual “afeminado” uma função de destaque no culto e uma possibilidade de viver e lidar com sua sexualidade de forma livre.

Contrastando com o modelo patriarcal [acrescentamos cristão] hegemônico na sociedade brasileira, essa religiosidade seria atraente aos homossexuais, proporcionando o exercício de uma carreira religiosa consoante com as preferências eróticas desses indivíduos. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2015, p.266)

Isso se explica, na IURD, pela ação de demônios femininos que se desenvolvem comportamentos homossexuais e promíscuos. Assim como Eva é a causa da queda original, as diabas são a causa dessa desvirtuação da masculinidade. No exorcismo acima, há importância em dizer a partir de quando o rapaz virou homossexual (há causa para alguém ser homossexual e ela se torna autoevidente: é a ação do demônio), e isso ainda implica uma aproximação entre homossexualidade e pedofilia (SD-3, t.8: “Nove anos”). Diz Macedo que (T-29) “prostitutas, homossexuais e bissexuais sempre são possuídos por pombas-giras (‘Marias-Molambos’, ‘Cigana’ etc.)” (MACEDO, 2008b, p.63). Também essas entidades são responsáveis por doenças relacionadas a mulheres (câncer do colo do útero) e a homossexuais

(AIDS). Atente-se para o fato de que a correlação é igualada pela IURD: uma doença que só poderia acontecer a mulheres e uma doença que, sexualmente transmissível, pode acontecer a pessoas de todos os gêneros. Ao dizer que o rapaz “já tá [com AIDS]” (SD-2, t.22) cria-se a imagem natural de que isso acontece com todos os homossexuais.

Além disso, a desinformação que a IURD promove em seus exorcismos é alarmante (e não poderia deixar de falar sobre isso, ainda que não seja o foco dessa análise): AIDS, aqui, significa morte certa e rápida, sem tratamento que não o espiritual (SD-2, t.33), da mesma forma como não parece haver diferença entre contrair o vírus HIV e estar doente. São as lógicas de causa e efeito simplificadas que vemos trabalhar. Essa é uma forma de funcionar como dispositivo de normalização, reforçando binariedades absolutas e rebatendo toda a complexa realidade social em dois pólos antagônicos e determinados: o bem e o mal. Também isso não é uma necropolítica?

Observamos aí uma questão em torno do político como “embate de sentidos”. A prevenção do contágio pelo HIV sai da esfera da saúde pública, passando a ser uma questão de sanitarismo religioso. Ao invés de prevenção, tratamento, medicamentos, exames e campanhas, defende-se o tratamento religioso por orações e exorcismos. E isso amplia a segregação e o preconceito a homossexuais, em particular, e a portadores do HIV, em geral. Não se diferencia a presença do vírus da manifestação da doença, não se aborda o assunto como algo independente da orientação sexual, não se fala sobre os avanços obtidos no tratamento da endemia: homossexual = aidético = morto, e morto de uma dupla morte, morte da alma pelo pecado, morte do corpo pelo castigo infligido por Satanás e consentido por esse deus vingativo que ressurge do Antigo Testamento no neopentecostalismo.

Na IURD, a resignificação se dá pelas conclusões a que se chega e pela forma de apresentação do material linguístico e não-linguístico em situação de exorcismo. Defendemos que isso seja o que configura um sistema de captura ou um sequestro semântico. Funciona, no discurso iurdiano, um discurso transverso, que é o próprio discurso que se coloca na posição polêmica. Ao atribuir explicações demonológicas, dentro da doutrina iurdiana, sobre as entidades e orixás das religiões de matriz africana, acionam-se esses pré-construídos da religião outra, realocando-os sobre uma posição polêmica. Ao mesmo tempo, valida-se e se coloca em funcionamento esse discurso.

É através, assim, do discurso transverso que essa relação com o interdiscurso vai se manifestando no texto, pela composição dos objetos: o objeto sequestrado da FD de matriz africana e o objeto binário da FD iurdiana.

O *interdiscurso enquanto discurso-transverso* atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo *interdiscurso enquanto pré-construído*, que fornece, por assim, dizer, a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como “sujeito falante”, com a formação discursiva que o assujeita. Nesse sentido, pode-se bem dizer que o intradiscurso, enquanto “fio do discurso” do sujeito é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma “interioridade” inteiramente determinada como tal “do exterior”. (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.154)

As generalizações e definições do exorcista/explicador – “Todo orixá”, “geralmente é” (SD-1, t.47), “geralmente, quem são”, “são crianças” (SD-1, t.19) – reorganizam os objetos do discurso, divindades e termos da FD religiosa afro-brasileira e a demonologia da FD iurdiana –, interligando-os no interior do discurso. Ao mesmo tempo, recuperam também toda normalização disciplinar. É como se, atento aos perigos da fluidez da sociedade de controle, houvesse a necessidade de tentar rearticular toda a lógica de mercado (“livre”) e de fluxos assignificantes (LAZZARATO, 2014) com as regras e normas da sociedade disciplinar – uma forma de restaurar, no plano moral/político, as certezas e poderes que a economia procura fazer atravessar.

O discurso iurdiano é, portanto, predominantemente parafrástico, uma vez que faz o retorno constante do outro sobre um mesmo sedimentado – o que o enquadra na tipologia do discurso autoritário (ORLANDI, 2009b) –, uma relação de substituição contextual que desautoriza a existência de discursos diferentes e oculta a luta pelo sentido, uma vez que o outro é sempre reduzido ao mesmo – algo que Maingueneau (2008) chama de *interincompreensão*. O discurso religioso de matriz africana é parafraseado em um discurso cristão, que o lê como satanismo, como culto demoníaco. Deslocam-se os sentidos dos nomes das divindades e termos afro-brasileiros para serem apresentados sob a forma do imanente diabolismo da tradição cristã.

Isso promove um efeito de sentido ambíguo: ao mesmo tempo em que há um esforço no sentido de diminuir as divindades afro-brasileiras, de se fazer com que percam a credibilidade, se conferem a elas existência, verdade – e poder. São os riscos iminentes à emergência do mal dentro dos sistemas disciplinares que se realocam aqui. O Bispo Guaracy, cujos exorcismos estamos acompanhando, é o “especialista” da Universal no assunto. Ele percorre o país, fazendo eventos posteriormente televisionados com o nome de *Duelo dos deuses* – título que retoma sob a forma de pré-construído o politeísmo (há mais de um deus) e a monolatria do Antigo Testamento (há um duelo) – pressupostos de existência.

O funcionamento do discurso iurdiano reforça e produz, pelo discurso, um mundo visível, além do mundo aceito, com o qual se entra em guerra, tendo como referência “um terceiro mundo invisível” (PÊCHEUX, [1982] 1990, p.10) – porque o Diabo é visível, é

objetual; Deus é impalpável, ainda que sensível, mas não é perceptível. Ao fazer isso, a IURD conjura poderes adormecidos – o Outro de seu discurso, a partir do qual se constitui –, abre possibilidades de resistência dentro de sua própria matriz religiosa. A ideologia, afinal, como diz Pêcheux, é um ritual – e o ritual é ideológico, mas “não há ritual sem falhas” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.277).

3.3 Diabo nos terreiros: resistência debochada

Os ataques do tipo que vimos, realizados pelas igrejas neopentecostais e, principalmente, pela IURD, assim como ataques de outro tipo, como a destruição ou expulsão de terreiros de candomblé e umbanda de comunidades comandadas por facções criminosas ligadas à igreja e a agressão física e verbal não sistematizada em espaços públicos, são uma realidade cada vez mais constante no cenário atual⁶¹. Os números são crescentes e assustadores, e o combate a essa situação é ainda muito inócuo e ineficiente. Para Oro (2015),

Olhando o passado recente nota-se que é desmesurada a constância, a veemência e a insistência dos ataques desfechados diuturnamente pelas igrejas neopentecostais, tendo a IURD na frente, contra as religiões afro-brasileiras, e o silêncio ou respostas pálidas, quase ausência de reações por parte destas últimas. (ORO, 2015, p.49)

Isso se daria por alguns motivos, de acordo com o autor (ORO, 2015), dentre os quais: a desmobilização dessas religiões e sua constituição muito mais por dissidências e rupturas do que por aglutinação; o fato de serem fortemente centradas nas individualidades; a baixa legitimidade dessas religiões na sociedade brasileira. Politicamente, a representatividade das religiões de matriz africana no legislativo é muito baixa, quase nula, e vimos sua luta pela criminalização da intolerância religiosa ser subvertida em “crisofobia” pela extensa bancada da Bíblia, por exemplo. Judicialmente, o estrato social a que pertencem em grande parte os membros da religião colabora também para que se obtenham poucos apoios e vemos a subversão da ideia de “liberdade de expressão” como aval para a intolerância, sem que mencionemos o racismo que enforma essa situação.

Oro afirma que “o silêncio é usado como estratégia de desconsideração dos ataques por parte dos membros das religiões afro-brasileiras” ou como “estratégia de melhoria da imagem social de sua própria religião, reconhecida como vítima inocente de agressão

⁶¹ Sobre o assunto sugerimos o episódio “Em nome de Deus”, do programa *Explorer investigation*, do canal National Geographic, disponível em: <<https://bit.ly/2JDys1o>>. Acesso em: 28 out. 2018.

desmesurada” (ORO, 2015, p.50). Ao abordar *As formas do silêncio*, Orlandi (2007) aponta para o silêncio como uma forma de resistência “que se instala (consensualmente) e que significa justamente o que, do dizível, não se pode dizer” (ORLANDI, 2007, p.111) no âmbito dos sistemas políticos autoritários, no qual age a censura. O silêncio dos membros e lideranças das religiões de matriz africana, porém, visariam esvaziar o sentido dos discursos do racismo religioso, como se não entendesse ou entendesse errado, como se não escutasse (PÊCHEUX, [1982] 1990, p.17). Não responder seria uma forma de dizer que não se ouve ou não se escuta o discurso opressor, produzindo uma espécie de silenciamento daquele que fala por não lhe oferecer resposta.

No entanto, podemos considerar que isso se dá pelo fato de o discurso do racismo religioso fala uma *língua-de-espuma*: “uma língua em que os sentidos batem forte mas não se expandem, em que não há ressonâncias, não há desdobramentos. Na língua-de-espuma os sentidos se calam. Eles são absorvidos e não produzem repercussões” (ORLANDI, 2007, p.99) – não sob a forma de uma réplica.

Há, porém, resistência que não é silenciosa, pelo contrário, é plena de som e fúria, recoberta por gargalhadas. Para Pêcheux (1988), o lapso e o ato falho, assim como o humor, são como um sintoma da resistência ao assujeitamento ideológico; eles que colocam “em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu desequilíbrio” (PÊCHEUX, [1978] 2009, p. 278). Sobre essa segunda forma de resistência (não silenciosa) é que gostaríamos de nos ater: a resistência que chamamos aqui de irônica ou debochada.

Para Deleuze (2000), a ironia é uma das maneiras de inverter a lei, a regra, o sentido sedimentado. No caso, aquela lei que torna sinônimos exu e diabo e, conseqüentemente, considera as práticas religiosas de matriz africana malélicas. Ao se opor ao discurso iurdiano, a ironia “aparece aí como uma arte dos princípios, do retorno aos princípios e da inversão dos princípios” (DELEUZE, 2000, p.47), colocando-a na lógica da repetição – e não da diferença. Com isso, podemos discutir as categorias de Orlandi sobre discurso autoritário, polêmico e lúdico: nem sempre o mesmo, a repetição, vai garantir a manutenção do sentido ou a exclusão do referente (como no discurso autoritário iurdiano), possibilidade de esgarçar a malha, reforçar o furo, a falha, a possibilidade de outros sentidos.

A repetição pertence [ou melhor: pode pertencer] ao humor e à ironia, é por natureza transgressão, exceção, e manifesta sempre uma singularidade contra os particulares submetidos à lei, um universal contra as generalidades que fazem lei. (DELEUZE, 2000, p.47)

De acordo com Authier-Revuz (2004), a ironia, como as formas de heterogeneidade mostrada e não-marcada, joga com a diluição do outro no um. Nesse jogo, o discurso do outro seria, ao mesmo tempo, confirmado e interdito, abrindo-se à polissemia: repetição como deslizamento, efeito do *ritornelo* (DELEUZE; GUATTARI, 2012). Na “filosofia do acontecimento”, de Deleuze e Guattari, o conceito de *ritornelo* designa uma categoria que abarca diversos dinamismos em torno da noção de território, ou seja, das zonas configuradas, estriadas sobre o espaço liso (o caos imanente), por agenciamentos concretos e de enunciação (por relações entre corpos ou entre palavras e corpos).

O ritornelo designa, em música, seja o refrão, a frase musical que se repete em uma melodia, seja, nos concertos clássicos, o retorno da orquestra completa, após de um solo. Com isso, não se entende que é a repetição tal e qual de algo, mas variações em torno de um mesmo tema. Para Deleuze e Guattari, o ritornelo (*diferença e repetição*), é o traçado que retorna sobre si mesmo, produzindo um território; no entanto, esse movimento não é nem estanque, nem mesmo originário: todo começo é já de certa forma um retorno, que reconfigura o território, ao mesmo tempo que, em seu trabalho de “manutenção” acaba produzindo variações, lançando-se fora do território para depois se reterritorializar (produzir uma diferença).

Caso pensemos no interdiscurso – esse todo complexo dos enunciados possíveis – como um rizoma, um espaço liso, sobre o qual se traçam fronteiras (territórios) num movimento de repetição de regras de formação (homogeneidade) e de traçados de diferenciação (heterogeneidade), o ritornelo é uma ferramenta teórica bastante útil para que compreendamos a sua dinâmica e para que o analista depreenda as *formações discursivas* com que trabalha. Isso porque entendemo-las, não como entidades ou essenciais, mas sim como “efeitos sem causa”, territorialidades produzidas por práticas – no nosso caso, especialmente discursivas. Dizem Deleuze e Guattari:

O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos, que os “territorializa”. O território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. [...] Um território lança mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os (embora permaneça frágil frente a intrusões). Ele é construído com aspectos ou porções de meios. Ele comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado. [...] Precisamente, há território a partir do momento em que componentes dos meios param de ser direcionais para devirem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para devirem expressivos. Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo. É a emergência de matérias de expressão (qualidades) que vai definir o território. (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.127)

Em outras palavras, podemos dizer que as territorialidades (como as formações discursivas) se produzem a partir do momento em que há regras de restrição semântica que asseguram a produção de sentidos (a expressividade) sob a forma dos *efeitos metafóricos* de que Pêcheux falava na AAD-69 (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.97-8) e de *paráfrases*, que podemos encontrar na ironia, nessa diluição, portanto retorno, do outro sobre o um. Aqui, porém, mais do que ironia, encontraremos *deboche*. (Salientamos que nem toda paráfrase é irônica).

De acordo com Pêcheux, o efeito metafórico é “o fenômeno produzido por uma substituição contextual, para lembrar que esse ‘deslizamento de sentido’ entre [dois termos] x e y é constitutivo do ‘sentido’ designado por x e y” (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.96). Ao substituir x e y em determinados contextos, cria-se uma repetição, que promove um gesto de interpretação de tomar x e y como sinônimos, ao mesmo tempo em que se cria diferença, variação, uma vez que x e y atribuem sentidos diferentes ao mesmo objeto discursivo.

Para Orlandi (1998), o que possibilita a manutenção ou diferenciação dos sentidos é a incidência da memória, do interdiscurso: “o que funciona no jogo entre o mesmo e o diferente é o imaginário na constituição dos sentidos, é a historicidade na formação da memória” (ORLANDI, 1998, p.15).

Ao usarem termos relacionados à demonização da sua própria religião, os discursos das religiões de matriz africana, ao mesmo tempo em que “reforçam” (repetem) a lógica opressora e binarista que é imposta às suas entidades, “enfraquecem” (distorcem) essa demonização. Para compreender esses traçados, esses fluxos de significação, no interdiscurso – considerado como composto por linhas de força e velocidades, sobre as quais decalcamos nossas formações discursivas – é importante levar em consideração a historicidade.

Tais jogos não seriam possíveis se tomássemos as formações discursivas como blocos fechados sobre si mesmos, como estruturas plenas e perfeitas, que traçam relações a partir de seu interior em oposição ao seu exterior. Pelo contrário, observar a ironia e o deboche, como formas de repetição, fagocitação do discurso outro, canibalismo, nos permite observar como essas relações se dão. Por isso, também ao falarmos do discurso iurdiano, reconhecemos uma apropriação de elementos das religiões de matriz africana, no entanto, não com efeito debochado, não para produção de variação, mas para produção de uma homogeneização, uma territorialização sob o domínio do Um.

Para melhor compreendermos como isso acontece, no discurso das religiões de matriz africana, começamos por apresentar o ponto-cantado, ou seja, uma canção religiosa das religiões de matriz africana usada para invocação e celebração de entidades e divindades. É ao

som desses pontos-cantados que se realiza a festa, a celebração do ócio e da diversão de que falamos no capítulo anterior.

3.3.1 O ponto-cantado e a festa

Os pontos-cantados também são composições de diferentes materialidades discursivas: de ordem musical e da ordem verbal. Sua autoria não funciona da mesma maneira que em nossa formação social, é necessário que ela seja apagada e que, com isso, remonte ao tempo imemorial (não registrado) que compõe o universo mítico da religião. Podemos inferir sua origem a partir da maneira como um novo ponto entra no repertório comum das casas de santo. Há duas formas: uma são os concursos de pontos-cantados, realizados anualmente na cidade do Rio de Janeiro, onde compositores levam canções originais para serem julgadas. Antigamente, a partir das canções premiadas nesses concursos eram gravados álbuns. Com o tempo, alguns pontos acabavam caindo no esquecimento e outros eram incorporados ao conjunto de pontos das casas de santo, perdendo com o tempo sua autoria e sua origem. Hoje, muitos pontos-cantados que se consideram de domínio público surgiram assim. A outra forma é quando um ponto novo é cantado por uma entidade, fazendo dele uma espécie de “assinatura cantada” singularizante⁶² – em algumas casas, é inclusive uma prova da força da entidade e da validade do transe o fato de ela trazer seu próprio ponto-cantado. Esses pontos acabam depois se incorporando (ou não) ao conjunto de cantigas de uma comunidade e pode ir conquistando outras casas de santo, perdendo assim os traços singularizantes presentes em sua origem⁶³.

A autoria de um ponto não lhe confere, como nas produções discursivas ocidentais, um “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações” (FOUCAULT, [1970] 2006, p.26). Desde o início, esse autor é já em si não-uno e o sentido de seu dizer não pode ser lido como referência a algum objeto do mundo. O enunciado, como um todo, e seu modo de enunciação, sua “fundação” (que não passa nem mesmo pelo crivo de uma “novidade”, porque é comum que esses pontos novos sejam releituras de pontos antigos,

⁶² Retornaremos ao tema no capítulo 5, quando tratarmos dos pontos-riscados.

⁶³ Assistimos, em determinada ocasião, um preto-velho, chamado Pai Francisco, trazer um ponto-cantado até então desconhecido. Reproduzo: “O Pai Francisco é um preto velho mirongueiro (2x) / Ele vem lá de Aruanda pra saudar nosso cruzeiro. // Ele chorou quando atravessou o mar / Ele vem lá da calunga pra saudar nosso gongá (2x)”. Registro também um ponto-cantado trazido por um exu, Exu Tiriri: “Eu corri caminho, eu corri calunga, eu corri encruza. // Foi cainana, foi cainana, / ele é Tiriri l’onan, cainana (2x)”.

sem que isso faça com que percam sua “força” ritual) é que servem como referenciação de uma origem. Não há origem prévia, nem fonte anterior, a fonte constrói-se a partir da própria enunciação. Estamos assim diante de um *acontecimento discursivo*, apontando para a capacidade de o enunciado apontar uma outra possibilidade de dizer.

Outro aspecto interessante dos pontos é que, além de se dirigirem, obviamente, às entidades que pretendem louvar, dirigem-se pragmaticamente aos filhos de santo. Servem como pistas indicativas dos momentos ritualísticos e apontam para o momento em que se dará o transe. É comum que determinada entidade, de determinado adepto religioso, responda a um ponto específico. Assim, ele se dirige a uma “dupla” audiência e exige respostas de ambas: seja através do canto responsivo mesmo do refrão, seja através do transe – no qual haveria a resposta dupla, do possuído (ou “cavalo”) e do “santo”.

O que torna específico o ponto-cantado uma “canção” específica são justamente suas *condições de produção* e o seu modo de inscrição em determinada prática discursiva. Para que um ponto funcione, é necessário que se obedeça a uma série de critérios: ele deve ser validado pela comunidade, “perder” sua autoria, deve ser cantado em uma festa ritual, por locutores específicos, deve produzir efeitos específicos em determinados corpos, deve ser cantado em uma certa ordem (que nos é difícil ainda apreender), etc.

De Foucault a Maingueneau, vários são os autores que falam de ritual para tratar do discurso, suas circunstâncias de produção e modos de difusão. Foucault afirma, por exemplo, que, dentre os procedimentos de condicionamento de um discurso,

O ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção (FOUCAULT, [1970] 2006, p.39).

Podemos observar isso em alguns dos elementos que fazem parte do ritual religioso que observamos: a posição da mãe-de-santo (que pode, inclusive, ser intercambiável, se ela se encontra na festa na casa de um irmão mais velho ou de seu pai ou mãe de santo, que fazem dela uma “filha mais velha”) ou dos ogãs e equedes⁶⁴, ainda que não tenhamos falado que há elementos que legitimam essas posições, além de sua própria enunciação. De acordo com Ducrot (1977), o próprio fato de enunciar determinada ordem ou pergunta, ou de cantar um

⁶⁴ Trata-se dos iniciados que não passam pelo transe de possessão. Os ogãs são responsáveis pela segurança, pelos toques e pelos sacrifícios no terreiro, enquanto as equedes auxiliam os sacerdotes nos rituais e amparam aqueles que estão em transe.

ponto no nosso caso, já explicita a autoridade de fazê-lo, que pode ser ou não aceita pela comunidade que participa da cena enunciativa.

Maingueneau (2013) faz uma divisão – como dito anteriormente – em três cenas: a *cena englobante*, que corresponderia ao tipo de discurso (no caso, o discurso religioso); a *cena genérica* (que diz respeito à cena do gênero do discurso); e, finalmente, a *cenografia*. Podemos tratar a festa ritual como um gênero do discurso, que define os papéis dos personagens nele envolvidos: quem fala para quem, em que situação, quando e como. Tudo isso faz parte da cena genérica totalizadora de uma festa ritual, composta de uma série de enunciados de diversos gêneros: o ponto cantado (de que falamos aqui), as saudações e as consultas. Cada um desses gêneros (ou infragêneros do gênero total festa ritual) compõe sua própria cenografia, que desloca o quadro cênico (cena englobante e cena genérica) para segundo plano.

A festa constrói isso através de uma série de recursos. Numa festa de exu, as pilastras do barracão costumam ser decoradas com laços de cor forte (vermelho e preto, principalmente), com exceção do poste central, há uma mesa com copos de diversos tipos e bebidas das mais variadas qualidades⁶⁵, a roupa das pessoas da assistência não obedece a nenhum código (ao contrário do que acontece na festa de candomblé tradicional, em que às vezes se requer que todos vistam branco e que sempre estejam com calças ou saias mais longas). Até mesmo nos aperitivos servidos há determinada construção cenográfica – geralmente, oferecem-se quitutes de boteco: tremoços, azeitona, ovos de codorna, frios, coxinha, rissole, batatinha calabresa, cebola em conserva, calabresa frita com cebola, etc. Nada disso, porém, é obrigatório. Obrigatoriedade há em relação ao repertório dos pontos-cantados, isso sim.

O modo de recepção construído pela festa de candomblé é diferente do modo de recepção do culto em que se realiza exorcismo na IURD. Lá há o uso de microfone e caixas de som para selecionar e ampliar a fonte sonora, da mesma forma como a disposição das cadeiras da plateia, centraliza a atenção no que acontece no palco – diz o bispo: “Olha aqui”, “Escuta isso aqui”. Na festa de candomblé, o som tende a ser disperso e a visão também. Numa festa de exu, plateia e público podem se dispersar no espaço do terreiro, perto ou longe dos atabaques; exus, pombagiras e malandros podem estar conversando (dando consulta) individualmente a pessoas do público, conversando entre si, dançando, fazendo algum trabalho em algum lugar... Não há autoridade e a focalização do olhar para ela, ainda que

⁶⁵ Cada exu, pombagira ou malandro presente tem seu copo e sua bebida favorita.

existente, é representada sob a forma de uma relação de horizontalidade. Um exu ou uma pombagira abraça e cumprimenta individualmente a maioria das pessoas, pode ser chamado de “compadre”, “comadre”, “camarada”, xingar uma pessoa que estava sumida, oferecer bebida de seu copo: a relação com o espaço é mais dispersa e a interrelação pessoal, mais dialógica.

3.3.2 Deboche e diabo nos pontos-cantados para exu

Os pontos que observaremos são aqueles que encontramos circulando com determinada frequência nas casas que visitei. Começamos por um ponto onde se pode reconhecer certa comicidade:

(SD-4) O meu pai se chama Caco,
Minha mãe Caca-Maria,
Pelo jeito que eu estou vendo,
Eu tô no meio da cacaria.

Mas que família é essa?
É a família do Diabo.
Que família é essa?
É a família do Diabo.

(Nome de exu ou pombagira) é da família do Diabo.
(Nome de outro exu ou pombagira) é da família do Diabo.
(Nome de outro exu ou pombagira) é da família do Diabo.
Mas que família é essa? É a família do Diabo.⁶⁶

O “locutor” (a posição de locutor), que se expressa na primeira pessoa nesse ponto (“o meu pai”, “a minha mãe”, “eu estou vendo”, “eu tô”) constata (“pelo jeito que eu tô vendo”) e ao mesmo tempo se surpreende (“Mas que...?”) em uma situação de extrema precariedade: os cacos do pai, da mãe, da família. Não se trata aqui da família judaico-cristã, mas de uma apropriação da noção de família que se refaz em dois níveis: o da família-de-santo e da família-espiritual. Dessa(s) família(s) precária(s) – *do precariado?* – podemos dizer o mesmo que disseram Marx e Engels sobre a família proletária, quando falam sobre a família burguesa:

Supressão da família! Até os mais radicais se indignam com esse propósito infame dos comunistas.

⁶⁶ Inserimos no Anexo B a transcrição dos pontos-cantados utilizados. Faremos menção a eles em outras partes desta tese, sem necessariamente transcrevê-los na íntegra.

Sobre que fundamento repousa a família atual, a família burguesa? Sobre o capital, sobre o ganho individual. A família, na sua plenitude, só existe para a burguesia, encontrando seu complemento na ausência forçada da família entre os proletários e na prostituição pública.

A família burguesa desvanece-se naturalmente com o desvanecer de seu complemento, e ambos desaparecem com o desaparecimento do capital. (MARX; ENGELS, [1848] 2010, p.55)

Nas religiões afro-brasileiras, constrói-se, como dissemos anteriormente, uma coletividade que se apresenta como uma outra família: a família-de-santo, com uma linhagem que as casas buscam traçar até o mais longe possível e que se amplia pelas relações de outras casas – essa família, criada a partir de vínculos religiosos e pelos rituais de iniciação (família também por laços sanguíneos) que inserem, no corpo dos devotos, os signos dessa filiação, é muitas vezes mais importante que a família “biológica” ou “jurídica”.

Como uma unidade social, a família-de-santo coloca ao alcance dos seus membros um sistema de parentesco alternativo que é organizado e estável, apesar de ser bastante esquemático, o que libera as pessoas da incerteza de terem que depender unicamente da cooperação e solidariedade das relações de parentesco legítimo, que são, geralmente, frágeis e pouco articuladas. Neste sentido, a família-de-santo simula uma família afro-americana simples e inteiramente confiável, já que se apoia em sanções sobrenaturais e é ritualmente legitimada. (SEGATO, 2000, p.68)⁶⁷

A família, AIE predominante (ALTHUSSER, [1970] 1996), é a matriz fundamental do capitalismo (de que o neopentecostalismo é uma forte manifestação), devendo ser preservada sua forma genealógica patrilinear: pai, mãe, filhos, garantindo o direito à propriedade. No candomblé, muitas vezes, o herdeiro da casa não possui laços sanguíneos com a mãe ou pai-de-santo. Além disso, há muitas famílias cuja liderança é exercida por uma mulher ou por um homem homossexual.

Em relação à família-espiritual, se trata dessa relação que também se manifesta no cristianismo, em que Deus exerce o papel de pai absoluto, sem esposa, de quem os devotos são filhos – Macedo sublinha isso, ao dizer que apenas os verdadeiramente batizados pelo Espírito Santo, são filhos de Deus. No candomblé, porém, todos os acólitos possuem ao menos um pai e uma mãe (mas isso é uma tendência e não uma regra); além disso, há o carrego de santo, composto por diversos outros pais e mães orixás, e o carrego de entidades: ao menos, um exu e uma pombagira, um erê e outras entidades (mesmo que não se manifestem através do transe).

⁶⁷ Não gostaríamos de deixar de mencionar que essa relação familiar, porém, é atravessada por questões de autoridade, financeiras e mercadológicas, de modo que nem sempre é tão confiável quanto ela diz ser (cf. VALLADO, 2010). Além disso, cabe-se nos pensar criticamente acerca do que ela chama de “parentesco alternativo”, uma vez que essa colocação normaliza as relações parentais hegemônicas da sociedade, como o um ao qual o alternativo se opõe. Discordamos ainda quando ela diz que se trata de um parentesco esquemático: o parentesco religioso é muito complexo, as posições variam sempre, dependendo de múltiplas condições. No entanto, mantemos a citação por reforçar esse lugar do parentesco de santo.

A família apresentada no ponto-cantado (SD-2) é marcada pela precariedade: é a família do Diabo, cantada em ritmo animado e acompanhada por dança das entidades manifestas e por palmas da audiência, nas giras de exu a que assistimos. Assim, a precariedade dessa família, em *cacos*, é minimizada pela presença de membros ilustres: os exus e pombagiras, que são nomeados na terceira estrofe (os nomes ali podem vir a ser substituídos por outros, como em vários outros pontos-cantados; Maria Molambo, Seu Tiriri, Maria Padilha, Exu Caveira, Dona Sete, Cigana, Dona Figueira, Exu Mangueira etc.).

Igualam-se, assim, os membros da família (pai, mãe), diabo e exus e pombagiras. Isso coloca em evidência a formação precária, falha, de um elemento importante dentro da ideologia cristã-capitalista, a família, e ao mesmo tempo revaloriza esse elemento negativo. Ao espaço discursivo da família burguesa (logicamente estabilizado) opõe-se o da família de santo (“logicamente” não-estabilizado). Se no primeiro, as relações imaginárias de parentesco são fixas e os lugares existem, mesmo que não-marcados, em virtude de uma estrutura rígida; no segundo, os espaços se deslocam e realocam constantemente, em virtude da situação, do espaço, do tempo... Assim, o espaço da família burguesa pode ser considerado um espaço de falta (a ausência de pai, de mãe, de irmãos), enquanto o espaço da família de santo sempre é da ordem do acúmulo.

Outros componentes importantes que constituem esse bloco ordem-família-casa, em oposição ao espaço desregulado da rua, do caos, aparecem em outros pontos.

(SD-5) É uma casa de pombo.
É de pombogira!
Auê, auê, auê⁶⁸, auá.
É pombogira, mojubá⁶⁹!

A “casa de pombo” não é apenas uma forma “abreviada” de “casa de “pombogira”, pois se produz aqui um outro sentido. Dentro das relações entre as entidades e o precariado, relações que se expressam pelo modo como se comportam e se festejam essas entidades, assim como pelo modo como elas designam setores marginalizados da população, “casa de pombo” produz o sentido de “casa pequena, conjunto de casas pequenas, organizadas uma ao lado da outra, próximas”, como um pombal. E – por que não dizer? – a organização dos túmulos para indigente no cemitério, um dos espaços onde se atribui que morem exus e pombagiras. Então se produz uma “sinonímia contextual” (PÊCHEUX [1969] 2010, p.95-

⁶⁸ “Auê”, do iroubá, “meu amigo (expressão usada dirigindo-se a pessoa desconhecida)” (CACCIATORE, 1988, p.56).

⁶⁹ “Mojubá” seria uma forma de designar exu, de acordo com Cacciatore (1988, p.175). De acordo com Beniste (1997), significa “meus (humildes) respeitos”.

6)⁷⁰, “casa de pombo” = “(casa) de pombogira”. Sendo a pombagira uma entidade que representa a mulher promíscua, livre sexualmente, a prostituta, a relação entre casa pequena/precária se aproxima desse estereótipo criado. Aquilo que altera os sentidos naturalizados, que faz com que se desarticule a estabilidade semântica intentada pelo discurso capitalista hegemônico, é a inclusão disso numa prática de louvação e homenagem a tal figura. O processo de identificação se realiza entre aqueles que também moram em “pombais” e a “pombogira” como moradora desses mesmos locais – e protetora deles.

A menção a essa casa precária ou desconstruída também aparece em outros pontos, dos quais destacaremos mais um.

(SD-6) A minha casa não tem porta nem janela
É lá que o vento gira, é lá que o vento leva
Ô ô, ô ô, a dona da casa chegou!

Esse ponto de pombagira (“dona da casa”) mais uma vez pega uma imagem negativa em nossa formação social – a casa sem porta nem janela – e transforma em casa onde as coisas se movimentam, não permanecem estáveis, podendo melhorar ou piorar. Devemos ainda refletir sobre a pessoa a quem se refere a primeira pessoa (“minha”): é quem canta, o praticante da religião? Ou é a pombagira que seria a “locutora” desses primeiros versos, sendo ela a “Dona da Casa” (agora em terceira pessoa, “chegou”)? Não há necessidade de estabelecer a ordem no *aparelho formal de enunciação* (BENVENISTE, 2006): tanto se pode considerar que há duas vozes aí, a do acólito que canta e a da pombagira; quanto se pode considerar que há uma voz, com heterogeneidade mostrada, discurso direto livre (AUTHIER-REVUZ, 2004), o acólito reproduz a fala da pombagira no primeiro trecho; quanto se pode considerar que é a pombagira que reproduz a fala dos acólitos no verso final; e ainda que a pombagira fale de si mesma ora na primeira, ora na terceira pessoa. O modo como esses pontos são cantados, distribuindo-se os seus versos às vozes dos participantes do culto, também permite observar essa multiplicidade de “egos que falam ‘eu’”. Todas essas leituras são legítimas e possíveis – o efeito de sentido que privilegiamos é justamente esse que permite uma desorganização das relações entre “pessoa”, “não-pessoa”, de que fala Benveniste (2006)⁷¹.

(SD-7) Na beira da estrada,

⁷⁰ Como já falamos, a substituição de um termo ou expressão por outro, de acordo com Pêcheux ([1969] 2010), pode fazer com que esses funcionem como sinônimos no interior de um determinado discurso, ou seja, como uma “sinonímia contextual” (produzida pelo efeito metafórico). Parte assim do princípio de primeiro compreender o fenômeno da sinonímia como algo localizado.

⁷¹ Debruçar-nos-emos sobre a questão com mais profundidade no próximo capítulo.

Num toco de palha,
 Numa casinha pequena,
 Dando gargalhada,
 Quem é? Quem é?
 É Maria Padilha, com seus camaradas.
 Quem é? Quem é?

Aqui o cenário de pobreza, casa pequena, toco de palha, beira da estrada, não é impeditivo para a alegria, a gargalhada da pombagira Maria Padilha, cercada por amigos (“camaradas”⁷²), no masculino. Possivelmente, exus, considerando-se que as pombagiras são mulheres com uma sexualidade desenfreada, com muitos parceiros sexuais – o que se observa no próximo ponto que, se não fala sobre a casa física, fala sobre a instituição familiar do lar, oposta à da tradição heteronormativa cristã, monogâmica e patriarcal.

(SD-8) Pombagira é mulher de sete maridos
 Pombagira é mulher de sete maridos
 Não mexa com ela, pombagira é um perigo!

A seleção vocabular desse ponto é reveladora: Pombagira não é “amante”, “concubina”, “prostituta” de sete “homens”; é “mulher de sete maridos”. Na construção do par marido-mulher, apresenta-se uma lógica inversa à do patriarcado, em que uma mulher tem vários homens, não o contrário; em que a mulher é temida, é poderosa e, portanto, perigosa, não o homem. E isso não é alvo de críticas – pelo contrário. Da mesma maneira, quando se canta

(SD-9) Pombagira trabalha de segunda a segunda,
 Pombagira trabalha de segunda a segunda,
 Na boca de quem não presta, pombagira é vagabunda!

Afirma-se e não se afirma que pombagira é vagabunda, pelo uso do discurso relatado – dito de menos valor (“quem não presta”). Considerando-se o estereótipo da pombagira como prostituta, promíscua, trabalhar pode se relacionar aos serviços sexuais que presta em troca de dinheiro, mas dentro da religião de matriz africana, “trabalhar” é também “fazer feitiço, orientar, dar consulta, agir sobre a vida das pessoas de forma positiva ou negativa”. Mais uma vez, não nos cumpre privilegiar uma das interpretações.

Os exemplos acima sugerem muitos deslocamentos e inversões no princípio ordenador casa-família-ordem/rua-caos. De acordo com Damatta (1997), o “sistema cultural brasileiro” organiza o espaço de modo que a rua represente o mundo do perigo, do caos, da transitoriedade, mas também do poder, enquanto a casa representa o mundo da segurança, da ordem, da eternidade, mas também da fragilidade. O primeiro representa o mundo masculino

⁷² Seriam os exus comunistas?

e o segundo, o feminino. Não é isso que as pombagiras representam. Pelo contrário. Acho sugestivo o ponto de Maria Molambo ao qual nós já fizemos referência, no qual se conta que ela largou um reino (casa e poder) para viver na rua⁷³, onde ela também é rainha e *também* pode ser mulher. De certa maneira, trata-se de um espaço discursivo que busca desconstruir aquilo que Pêcheux chamou de “coerção lógica disjuntiva: é ‘impossível’ que tal pessoa seja solteira e casada, que tenha diploma e que não o tenha” (PÊCHEUX, [1983] 2008, p. 30).

Essa não é a única lógica submetida à inversão. Observemos dois pontos de Exu Tranca-Rua, em que a igreja é tematizada, antes de retornarmos aos usos e apropriações de termos relacionados ao diabo. Para nós, esses múltiplos temas se inserem no mesmo princípio de reorganização do mundo, pela ruptura com certa norma, que os exus e pombagiras como representantes divinizados do precariado realizam.

(SD-10) O sino da igrejnha faz Belém-blém-blom
 O sino da igrejnha faz Belém-blém-blom
 Deu meia-noite, o galo já cantou
 Seu Tranca-Rua, que é dono da gira,
 Oi corre gira, que Ogum mandou.

(SD-11) Tranca-Rua ganhou um marafo e levou na capela pro padre benzer
 Perguntou pro sacristão se na batina do padre tem dendê
 Tem dendê, na batina do padre tem dendê
 Tem dendê, na batina do padre tem dendê

É no princípio do mundo normatizado cristão, o mundo ordenado do tempo, em que o exu faz sua jornada: faz correr a gira. Para as entidades, o tempo não se organizaria da mesma forma que para nós. Ao falarem do tempo, eles geralmente contam “luas”, retomando os princípios das sociedades ditas primitivas. No entanto, “lua” é um termo ambíguo, que tanto pode significar um período de 24 horas, uma semana ou um mês. Quando um exu diz “daqui a duas luas”, pode ser tanto “depois de amanhã”, “daqui a duas semanas” (duas mudanças de lua) ou “daqui a dois meses” (duas mudanças completas na lua até chegar à mesma fase), mas também pode significar “não na próxima festa de exu, mas na outra”. Em suma, é o sino da ordem da igreja que vai estabilizar esse fluxo temporal contínuo e menos ordenado das entidades, quando der “meia-noite” – e há todo um papel exercido pelo cristianismo na organização dos calendários, tanto que chamamos o nosso de “calendário gregoriano”, em referência a um tal Papa Gregório.

⁷³ “Molambo, rainha divina/ A deusa encatada/ Fez do seu gongá a segurança,/ ela tem sua história marcada.// Caminhou por tapete de flores/ E nem sequer se importou/ Ela deixou seus súditos chorando/ E foi viver no mundo da perdição.// Ela é rainha, ela é mulher/ Ela é rainha, ela é mulher/ Pedacinho de Molambo para quem bem quer.”

No SD-11, temos o movimento contrário: não é a ordem da igreja que se estabelece no mundo das entidades, mas a desordem das entidades entra na igreja. Tranca-Rua vai benzer um marafo, uma garrafa de cachaça ou qualquer outra bebida destilada, mas quer saber se o padre tem envolvimento com a “macumba”. O dendê é um elemento forte na liturgia das religiões de matriz africana. Vimos outro aspecto do dendezeiro no primeiro capítulo, com o mito da criação do mundo: se ele exerce um papel contrário nos mitos de Oxalá, representa um aspecto positivo nos de Exu, que come dendê em abundância. A comida votiva desse orixá é o padê de dendê (farinha crua misturada com o azeite). “Ter dendê na batina” pode significar ainda ter “fogo”, ter “quentura” sexual na batina.

Em suma, esses poucos exemplos selecionados dão dimensão da visão crítico-resistente à ordenação normativa do mundo logicamente estabilizado branco-hetero-cisnormativo-cristão-capitalista. Tornemos, agora, aos pontos que falam de Exu como Diabo. Como se não bastasse tanta rebeldia para que essa oposição seja marcada.

Não é difícil encontrarmos outros exemplos de deboche em relação a sentidos direcionados a essa demonização dos cultos de exu e das religiões de matriz africana em geral. Nos três pontos-cantados transcritos abaixo, “diabo” acaba assumindo o sentido de algo que protege ou que promove a justiça, mas também como algo negativo.

(SD-12) Rá, rá, rá
Me valei sete diabos!
Rá, rá, rá
(Nome de exu) é um diabo.

(SD-13) Diabo velho, eu vou cortar seu chifre
Vou cortar seu rabo pra exu comer
Da língua vou fazer chicote
Pra bater nas costas de quem fala mal de mim.

(SD-14) Fala mal de mim, mas não fala por detrás
Fala mal de mim, mas não fala por detrás
Pega ela, Diabo, pega ela, Satanás.

A fórmula “me valei” (me proteja) invoca sete diabos e depois relaciona uma entidade a essa noção. No segundo (SD-13), diabo aparece de forma ambígua, como alguém a quem se dirige, “diabo velho” – que aqui pode ser negativo, mas não tem o mesmo efeito de sentido que para a igreja: é uma pessoa traiçoeira, que fala por trás, a ser castigada com o auxílio de exu. No terceiro caso (SD-14), é comum que esse ponto seja emendado ao anterior, Diabo e Satanás acorrem a vingar a maledicência também. São pontos cuja formulação encontra-se no “deboche” e na polissemia do termo “diabo”. Essa retomada, repetição, ritornelização

(DELEUZE; GUATTARI, 2012) promove um deslocamento, uma variação, a partir dos furtos de uma relação parafrástica.

Não enfocamos os pontos-cantados até agora vistos a partir de formas linguísticas que lhes seriam específicas. Se muito, observamos que alguns deles não constroem uma cenografia como cena de enunciação, não têm embreantes, como SD-5, SD-9 e SD-11; outros em que se constrói uma cenografia em que há uma espécie de diálogo, com marcas de segunda pessoa, como SD-4 e SD-8, ou marcas de ancoragem temporal que tornam paralela o acontecimento narrado e ato de enunciação, como SD-6 e SD-10; formas que brincam com outros gêneros discursivos, como a charada em SD-7 e a prece em SD-12...

De uma maneira geral, porém, o que podemos verificar é que há um funcionamento que promove o humor – que se produz pelas relações contraídas no interdiscurso, com os pré-construídos. Pêcheux fala sobre o humor como uma forma de resistência ao assujeitamento ideológico; é uma das “formas de aparição fugidias de alguma coisa ‘de uma outra ordem’, vitórias ínfimas que, no tempo de um relâmpago, [como já dissemos] colocam em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu desequilíbrio” (PÊCHEUX, [1978] 2009, p.278). Ele impede a “repetição eternitária da ideologia dominante” (PÊCHEUX, [1978] 2009, p.280), subvertendo os sentidos e valores, criando formas que não estão previstas por ela.

Há efeito metafórico (PÊCHEUX [1969] 2010), isto é, paráfrases que se revelam no próprio intradiscurso do ponto-cantado, quando um termo x e y podem ser mutuamente substituídos em determinados enunciados, produzindo um deslizamento de sentido. Na tabela abaixo, essas “sinonímias contextuais” geram uma relação entre objetos (pré-construídos) considerados negativos pela FI dominante e outros elementos positivados na religião (os exus e pombagiras) ou igualmente tidos como negativos (o diabo), promovendo, pelo contrário, uma dupla valorização negativa, que é posteriormente revertida (positivada).

Tabela 3- Efeitos metafóricos em alguns pontos-cantados:

SD-4	“ Meu pai se chama Caco, / Minha mãe Caca-Maria, / Pelo jeito que estou vendo, / Eu tô no meio da cacaria .”	“ família do Diabo ”
SD-5	“ Casa de pombo ”	“É [Casa] de pombogira ”
SD-6	“A minha casa não tem porta nem janela”	“A dona da casa [pombagira] ”
SD-8	“ mulher de sete maridos”	“ perigo ”

Fonte: O autor, 2019.

Família e casa (propriedade?) são elementos que assumem importância na ideologia dominante, como já falamos, mas não da forma como se apresentam aí. Ao invés de reforçar o pré-construído, há uma mudança de valorização. Os objetos já-lá da casa, da família, da igreja,

do diabo – articulados a um sentido (determinado historicamente, no interdiscurso) são reorganizados sobre outra lógica. São o mesmo, mas recebem o valor oposto: seja a família precária (SD-4), a casa ruim (SD-5, SD-6, SD-7), seja o papel da mulher (SD-8, SD-9), seja a separação entre as igrejas (SD-11), seja o diabo (SD-4, SD-12, SD-14). Esse valor positivo surge, principalmente, por sua relação com as próprias condições de produção desses enunciados, pelo fato de se situarem no campo da festa religiosa e, portanto, da hierofania.

Benjamin ([1921] 2013) afirma que o capitalismo funciona – também – como uma religião, que se caracteriza por ser uma religião em que tudo adquire caráter de culto (tudo é sagrado e, ao mesmo tempo, não sagrado) – de que Agamben fala, ao dizer que “uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral” (AGAMBEN, 2007, p.71) – da mesma maneira como é integral temporalmente: festa, trabalho e rito, tudo se reveste de um senso capitalista. Principalmente, porém, Benjamin aponta que o culto capitalista se volta à culpabilização.

Nesse sentido, a *sagrada família*, a *santidade feminina*, a *propriedade como benção* são objeto de uma profanação – de uma destituição de valores que o apartam do uso comum – nos pontos-cantados que vimos analisando neste capítulo. Ao tornar-se objeto de deboche, esses elementos cuja forma sacralizada no capitalismo gera a culpa acabam por ser profanados, porque viram objeto de riso, de ridículo e de aceitação. Pelo riso, suspende-se a culpa.

O humor nesses pontos também é produzido pela justaposição de elementos que, em um mundo “logicamente estável”, seriam desconexos, como igreja e Tranca-Rua (SD-10), marafo e dendê/igreja e padre (SD-11). Isso aparece igualmente no ponto a seguir:

(SD-15) Santo Antônio pequenino, amansador de burro brabo
 Vai buscar (nome do exu ou da pombagira) com 70 mil diabos.
 Rodeia, rodeia; rodeia, meu Santo Antônio, rodeia.
 Rodeia, moço.
 Rodeia, rodeia; rodeia, meu Santo Antônio, rodeia.

Nesse ponto como nos outros, o que vemos é um processo de ambiguação: Santo Antônio, elemento trazido pelo discurso católico, cujas relações de sincretismo coloca como Ogum, espécie de orixá que tem a capacidade de controlar Exu, de certa maneira. O burro brabo pode ser tanto o exu ou a pombagira que vai ser buscado, como o possuído (cavalo) que não está permitindo o transe de possessão. Ao mesmo tempo, se iguala o exu ou pombagira buscado com aqueles que o acompanham, os 70 mil diabos.

Poderíamos dizer que encontramos aqui um exemplo de discurso lúdico, “aquele em que o seu objeto se mantém presente enquanto tal e os interlocutores se expõem a essa

presença, resultando disso o que chamaríamos de *polissemia aberta* (o exagero é o *nonsense*)” (ORLANDI, 2009b, p.15). Vemos exemplos daquilo que Pêcheux chama de “curto circuito simbólico”, no qual dois termos se ligam “sem que nenhum discurso explicativo o subentenda” (PÊCHEUX, [1984] 2010, p.159).

Rompe-se assim com o “mundo semanticamente normal” (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.34), uma vez que esse discurso como acontecimento não se permite absorver por uma interpretação dada, prévia, naturalizada. Isso o torna muito difícil de explicar para nós, inclusive.

Especialmente em dois dos seus textos, Pêcheux vai teorizar sobre o humor na língua, identificando duas formas: o *Witz* judeu e o *joke* anglo-saxão (PÊCHEUX, [1978] 2009; PÊCHEUX, GADET, [1981] 2010), entre os quais circulam “os jogos de absurdo e as antinomias” (PÊCHEUX, GADET, [1981] 2010, p.193). Os dois trabalhariam com a contradição: o primeiro, por desvios na língua e na história pautados pelo absurdo; o segundo, por reduzir o raciocínio lógico aos extremos da dicotomia. São formas que trabalham com o equívoco, a incompletude, a falha da língua e da história – que permitem a resistência, não como elemento posterior, mas constitutivo mesmo: “não há dominação sem resistência” (PÊCHEUX, [1978] 2009, p.281).

A eles (ao *Witz* e ao *joke*) gostaríamos de acrescentar o deboche, como uma forma de promover o humor, não por desvios ou por contradição, mas por fusão, por reencontros. Se os outros mostram a falha constituição do ritual ideológico dominante, o deboche seria capaz de promover uma espécie de exacerbação da dominação e introduzir nela o estranho. Possenti defende que o fundamental na apreensão do humor é encontrar sua “certa técnica, na forma, e não num conteúdo ou num sentido” (POSSENTI, 1998, p.17); de nossa parte, preferimos pensar que o deboche não se situa aquém da forma linguística, em algo que ali se inscreve, se deixa inscrever, mas que só se deixa apreender no relação com as condições de produção, com especial destaque aos pré-construídos (interdiscurso), e a situação enunciativa.

De acordo com Bergson (1983), a comicidade é causada pela desarmonia, pela contrariedade que se estabelece entre a causa e o seu efeito cômico, como quando há uma pessoa que anda resoluto e cai. Para ele, porém, o riso é sempre da ordem da punição da quebra do “funcionamento” natural – em sua concepção, fluido – da sociedade. O deboche, por sua vez, como o abarcamos, não leva ao risível e talvez se estabeleça, como falamos, muito mais por uma profunda harmonia, a harmonia extrema, o absoluto da ideologia dominante – que se mostra nu assim. A casa, a família, a mulher que não agem de acordo com

as normas, ao fim, ao cabo, não agem de acordo com as normas mesmo – e daí? E que ótimo que não!

De acordo com Baalbaki e D’Olivo (2016),

No interior do *jogo metafórico*, podemos observar que o deboche produzido (...) pode ser considerado o lugar de “esgarçamento da ideologia”. Ou como Pêcheux nos propõe “a interpelação ideológica como *ritual* supõe reconhecer que não há ritual sem falhas”, ou seja, as práticas discursivas, materialmente textualizadas, são práticas ideológicas reguladas por rituais sujeitos a falhas. Se, para Pêcheux (1975), os chistes são como um sintoma da resistência ao assujeitamento ideológico, podemos considerar que o deboche também é um sintoma da resistência (BAALBAKI, D’OLIVO, 2016, p.256).

Acreditamos, porém, que o deboche, ao contrário do *joke* ou do *Witz* não vai se apropriar desse desequilíbrio, para fazer pender um lado da “balança”, mas para fazê-lo parecer o mais equilibrado, o mais aceitável e, de tal forma, só possa se igualar ao inaceitável.

(SD-16) Exu ri, exu ri,
Exu ri pra não chorar,
Exu ri, exu ri,
Oi que linda risada que exu vai dar.

O riso ocupa aqui o lugar do choro, iguala-se a ele: talvez seja a marca absoluta do “deboche”. “Rir para não chorar”, “rir” substituível por “chorar”, não chorar de tanto rir, mas rir de tanto chorar. A risada característica de exu, forma como ele expressa sua chegada e sua satisfação, não é nem um pouco natural: é extremamente forçada, uma caricatura de risada, uma risada sem riso, que expressa aquilo que se diz das pombagiras, em outro ponto: que “têm peito de aço e um coração de sabiá”.

Além disso, vemos que, nesses pontos, há uma ambiguação complexa, feita não em pares, mas “aos montes”: quem fala em SD-6? O que significa “lua” para a entidade? O que significa vagabunda em SD-9? O que significa ter dendê na batina na SD-11?... Esse profundo processo de ambiguação próximo ao “curto circuito simbólico” de que fala Pêcheux ([1984] 2010), para nós é um elemento constitutivo da FD das religiões de matriz africana como discurso lúdico.

No entanto, o modo como essa apropriação do diabo se dá, a partir de uma formação discursiva antagônica, cujas práticas discursivas verbais e não-verbais acarretaram tantos prejuízos aos cultos de matriz africana, nos leva a pensar também na possibilidade de o classificarmos como um discurso polêmico em relação ao discurso iurdiano. Neste, é mantida a presença do objeto, sem a exposição dos interlocutores, que procurariam direcionar seu referente.

3.3.3 Exu Lucifer⁷⁴, o deboche encarnado

Os pontos-cantados não formam um conjunto unificado, mas uma dispersão. Eles não apresentam uma mitologia fixa, a qual poderia nos garantir esse ou aquele sentido. Pelo contrário, ela é aberta e incorpora elementos que lhe são estranhos. Essa, aliás, é uma característica importante das religiões politeístas de uma maneira geral: tudo pode se incorporar ao seu conjunto de base, sem necessidade de unificação. Mais do que um universo, estamos diante de um multiverso aberto, cuja abertura é parte de sua própria configuração. Não só o diabo é incorporado às suas referências, mas também Jesus, no jogo ambíguo, pouco explicativo, mas bastante elucidativo.

(SD-17) Exu, que tem duas cabeças,
Ele olha sua banda de fé.
Mas uma é Satanás dos infernos,
A outra é de Jesus Nazaré.

Talvez essa imagem, da figura de duas cabeças, que se coloca no âmbito de duas certezas (não de incertezas), seja o que promova o efeito de deboche e resistência em tão alto grau. Ele tem potencial para romper com a própria ordem ilusória que busca estabilizar a relação entre significado e significante na língua, apagando o efeito da ideologia e da história, constitutivo da linguagem: “é uma coisa e é outra”, não é “nem uma coisa nem outra”. A falha e o ritual emergem ao mesmo tempo.

Essa resistência debochada ou ambígua também se apresenta de maneira ainda mais forte no caso dos exus que recebem seus nomes da tradição judaico-cristã, como Exu Lucifer e Exu Belzebu⁷⁵. Para Silva (2015c), são casos claros de “demonização” dos exus, realizada dentro dos terreiros, que reforçam a difusão da relação dessa entidade ao mal, justificando a intolerância religiosa e a perseguição das igrejas neopentecostais. Discordamos disso.

Além do nome, encontramos geralmente um pentagrama invertido no assentamento ou nas estátuas de Exu Lucifer, íntima e respeitosamente chamado pelos adeptos de Seu Lucifer. E as imagens de Exu Belzebu são representações similares às de Bafomete, dorso de homem com cabeça e pernas de bode. Capas, tridentes, punhais e chamas também são elementos comuns nas representações dessas entidades, mas não apenas nelas, como na da grande maioria dos exus.

⁷⁴ Sem acento mesmo, pronuncia-se como oxítona.

⁷⁵ Conhecemos Exu Belzebu apenas pelos livros e por termos visto sua estátua, no Mercado de Madureira. Já com Exu Lucifer tivemos o prazer de entrar em contato algumas vezes.

Se Silva (2015c) e outros teóricos, como Bastide (2001) e Santos (1986), consideram negativos esses aspectos e reforçam a necessidade de uma reafricanização das religiões afro-brasileiras, por eliminação de alguns aspectos sincréticos do culto, nós defendemos uma posição contrária. A africanização foi um mecanismo usado pelas nações sudanesas de candomblé com a participação de antropólogos e sociólogos, com intuito de desvincular a religião do cristianismo, como se não fosse esse um substrato social inextrincável da realidade brasileira. Ademais, com isso, desconsidera-se todo o processo de formação do candomblé e da umbanda como religiões nacionais, forjadas no Brasil, por outras tantas estratégias de luta e resistência dos povos escravizados e marginalizados. Por fim, a consequência dessa africanização veio ainda mais reforçar a cisão entre grupos religiosos de matriz africana: se por um lado houve um embranquecimento da umbanda, que se tornou cada vez mais holística e negadora da herança candomblecista, por outro houve a construção de um ideal de purismo das casas tradicionais de candomblé da Bahia, que menospreza as heranças bantas e determinadas construções religiosas tipicamente brasileiras.

Seu Lucifer é, para nós, exemplo da reapropriação do exu demonizado pelos cultos cristãos como estratégia de resistência debochada e como transformação de seu sentido negativo; estratégia que se instaura na polêmica, mas que se constrói no lúdico. Aliás, essa sempre foi o mecanismo primordial de resistência dos praticantes desses cultos, em sua chegada ultrajante como escravos no país: o calundu que se fingia festa para celebrar os deuses africanos; o esconderijo de fetiches nas igrejas que serviam de lugar duplo de culto; a associação de orixás e inquices a santos católicos... Em suma, foi sempre como polissemia aberta e não como luta pela administração do sentido (relação polêmica) que as religiões africanas sobreviveram, sempre pela recriação.

Exu Lucifer, ao mesmo tempo, é o maioral do inferno e deixa de sê-lo, porque ocupa um lugar privilegiado na hierarquia dos exus: é um objeto paradoxal, que funciona “em relações de forças móveis, em mudanças confusas, que levam a concordâncias e discordâncias, e oposições extremamente instáveis” (PÊCHEUX, [1982] 2011, p.115). Ele deixa mesmo de ser judaico-cristão para incorporar-se ao continente africano, ensinando aos seus acólitos a fazer sua trajetória em um mundo de morte, como diz o ponto cantado:

(SD-18) Como caminha caminhar
 As sete léguas da calunga
 Como caminha caminhar
 As sete léguas da caluga

Se ele é Lucifer da Guiné
 Se ele é Lucifer da Guiné

Se ele é Lucifer da Guiné
Se ele é Lucifer da Guiné

Como ele é Lucifer da Guiné, e não Lúclifer judaico-cristão, Lucifer negro, trazido com os escravos, ele sabe caminhar do jeito apropriado os espaços do mundo dos mortos (calunga) ou do mar que separa continentes (calunga, também). Dessa forma, reforçam-se ligações com a visão demonizadora da igreja e, ao mesmo tempo, se quebra o paralelo, seguindo o esquema de ambiguação que observamos em outros pontos.

Em outro ponto cantado, porém, encontramos uma maior associação dessa entidade com a tradição judaico-cristã. O modo como esses pontos-cantados tão diversos vão se tecendo e se seguindo dentro de uma gira de exu não chegam a compor uma unidade, mas se abrem para a duplicidade que constitui o próprio deboche: afirmação e negação ao mesmo tempo, luta que se faz sem briga – resistência.

(SD-19) Ele é um anjo que caiu do céu
Ele não é homem, ele não é mulher
Ele é do dia, ele é da noite
Que anjo é esse? É Seu Lucifer⁷⁶.

É interessante que exu seja o diabo (anjo caído), ao mesmo que é interessante que ele não seja. É um objeto capaz de produzir o medo nos outros, ao mesmo tempo em que abre possibilidade para a perseguição. É o diabo e não é ao mesmo tempo, é anjo. E é também exu, que não entra na dicotomia moralizante (bem x mal) do cristianismo.

O deboche, como estamos analisando aqui, se constrói por essas formas de ambiguidade que não toleram desambiguação por nenhuma pista: pelo jogo de palavras (SD-4, SD-5, SD-9, SD-11), pela apropriação de palavras associadas à demonização cristã (SD-4, SD-18, SD-19), pela inversão de valores da ordem hegemônica (SD-6, SD-7, SD-8, SD-9, SD-10, SD-11, SD-12, SD-13, SD-14, SD-15, SD-17, SD-18, SD-19), pela falta de atribuição de posições no jogo enunciativo (SD-6) ou pela apropriação de outros gêneros (SD-7, SD-12).

Nessa visada, a nomeação das entidades como Exu Lucifer e Exu Belzebu são uma forma de deboche em seu mais alto grau, porque não se apresenta apenas nos rituais, sob a forma de pontos, mas se institui em outros elementos da religião, como no corpo daqueles que entram em transe com esses exus e na sua liturgia específica. Como disseram durante tantos séculos que os exus são diabo, leva-se ao ponto mais alto essa sinonímia, para deixá-la aberta à ambiguidade – deboche.

⁷⁶ Esse ponto, ao contrário dos demais, não foi ouvido por nós em situação ritual, mas nos foi transmitido por um ogã, em conversa.

Se podemos, por um lado, afiançar que há uma relação polêmica entre as duas formações discursivas, não há discurso de tipo polêmico. O discurso iurdiano fecha a polissemia do referente que toma para si, do objeto de seu discurso: Exu-Diabo se tornam assim substitutos contextuais, construídos a partir de um diálogo no qual encontramos dois interlocutores empíricos – o pastor ou bispo e a pessoa que estaria possuída –, mas que se fecham em um só, tal o autoritarismo que constitui essa “interação”. Além disso, como gênero discursivo, o exorcismo iurdiano é muito menos exorcismo do que forma de proselitismo religioso, uma vez que se faz para uma audiência a que se visa converter e a fiéis que devem ser observados, tutelados, para que se mantenham na religião – por isso, falamos antes em discurso publicitário.

No candomblé e na umbanda, a presença do diabo não faz o mesmo movimento. Ela se posiciona polemicamente em relação à tradição demonizante do discurso cristão, cujas longínquas origens da ordem do imaginário tentamos traçar brevemente nessas páginas, e as incorpora ao seu discurso. No entanto, isso não se dá para reforçá-lo, ao contrário do que falam os defensores da “purificação” ou “africanização” da religião. Trata-se de discurso lúdico-polêmico, algo que se situa num contínuo entre um modo de apropriação do objeto e da relação entre interlocutores, em que a palavra diabo é, concomitantemente, assumida e negada, transformada pela ironia como resistência. Chamamo-lo assim (lúdico e polêmico) porque instaura uma disputa pelo modo de apreensão dos objetos discursivos: não pela disputa de sentidos, mas pela disputa pela simbolização. É lúdico, portanto, porque promove a polissemia, é polêmico porque se opõe ao modo de administração dos sentidos na IURD, de maneira específica, e no ocidente, de forma geral.

Isso explicita uma forma como, “no terreno da linguagem, a luta (...) ideológica é uma luta pelo sentido das palavras, expressões e enunciados, [é] uma luta vital” (PÊCHEUX, [1978] 2011, p.273). Luta que aqui não se faz no sentido de um direcionamento dos sentidos, como no discurso polêmico, mas pelo embate entre o lúdico e o autoritário: a abertura à polissemia e a contenção parafrástica.

Tal disputa se localiza não só no real da língua, mas no real dos corpos. É porque incorpora, se move e fala, ganha oferendas e recebe seu assentamento (espécie de altar individual que os iniciados têm de seus orixás e exus) que Exu Lucifer, por exemplo, ganha a força que a ele atribuímos em nossa análise. E tão ambígua é sua figura que, até mesmo para adeptos da religião, ele é considerado temível e assustador. Conta-se que antigamente não se pronunciava seu nome dentro de casa e sua incorporação só poderia ser realizada dentro do

terreiro, preferencialmente na semana santa. Exu Lucifer, assim como Exu Belzebu, acabam brincando de espelho com a IURD: se lá, Exu se-fala-Diabo, aqui o “Diabo” se-fala-Exu.

A luta pelos sentidos e, conseqüentemente, pelas formas de subjetivação não ocorrem apenas entre palavras, mas com práticas e objetos. Por isso, é importante que, agora que nós já invocamos os exus, precisamos deixar que se apossam dos corpos, que tomem forma no corpo de seus adeptos.

Incorporemo-los!

4 CAVALOS DOS DEUSES: SUBJETIVIDADE E TRANSE – NOME PRÓPRIO, CORPO E VOZ

Do êxtase, é fácil dizer que não se pode falar. Há nele um elemento que não podemos reduzir, que permanece “inefável”, mas o êxtase, nisso, não difere de outras formas: dele, tanto quanto – ou mais que – do riso, do amor físico – *ou das coisas* –, posso ter, comunicar o conhecimento preciso; a dificuldade, todavia, é que, sendo menos comumente experimentado que o riso ou as coisas, aquilo que digo não pode ser familiar, facilmente reconhecível. (BATAILLE, 2016, p.163)

As iaôs são as demoníacas e as grandes farsistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. (RIO, [1904] 2012, p.36)

Je est un autre. (RIMBAUD, 1871)

A chegada do Diabo, após sua invocação, é física. Não é apenas o sentimento complexo da presença de Deus – se Deus está em todo lugar, por que não o sentimos agora? Se o poder é produtivo, capilarizado, não centralizado, é para que não percebamos como ele constrange nossos movimentos e pensamentos o tempo todo. O Diabo, não. O Diabo é o antipoder, resistência, revolução. A chegada do Diabo é sensível.

Pouco depois da “virada demoníaca” (BOUREAU, 2016, p.19), começou a acontecer um surto de possessões demoníacas na Europa. Já se haviam perseguido as bruxas nas regiões rurais, os burgos começavam a se formar e a crescer. Era hora de se perseguir o Diabo, mas para isso, fazia-se necessário torná-lo presente, visível. “Não há ritual sem falhas” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.277), isto é, a falha e o ritual emergem concomitantemente: o Diabo precisa surgir para o ritual (ideológico) acontecer, o ritual precisa existir para o Diabo poder aparecer. Há “pega”, *climanen*.

Quando Hardt e Negri afirmam que “a história das formas capitalistas é sempre, necessariamente, uma história *reativa*” (HARDT; NEGRI, 2001, p.189), entendemos que não é porque não haja produção, nem criação no bojo do capitalismo. Preferimos pensar que isso se dá em um movimento recíproco: o capitalismo cria sua própria reação e a própria reação gera o capitalismo; o sistema se retroalimenta de suas resistências.

Huxley dedicou um vasto estudo histórico aos demônios de Loudun, a esse grande caso de possessão coletiva, dentro de um convento francês, no século XVI. Mas como

É difícil e emocionalmente desgastante analisar realisticamente os fatos em função de suas causas múltiplas. Como é mais fácil e mais agradável atribuir cada efeito a uma causa única e se possível pessoal! À ilusão do conhecimento se somará, nesse caso, se as circunstâncias forem favoráveis, o prazer do culto do herói, ou, se desfavorável, o prazer até mesmo maior de atormentar a um bode expiatório. (HUXLEY, 2014, p.30)

Huxley (2014) queixa-se da tarefa que se pôs a empreender, levando-o a observar as questões sexuais, econômicas e políticas que funcionaram como causas do evento. Podemos aproveitar sua queixa para explicitar como, no bojo de um mundo que vai se tornando cada vez menos múltiplo, menos mágico e cada vez mais binário, disciplinado, normatizado, tem-se necessidade de organizar a razão. Tudo é culpa de um Diabo pessoalizado – princípio do início da idade moderna, princípio do neopentecostalismo⁷⁷.

Essas múltiplas causas promovem efeitos direcionados ao sujeito: ele é o alvo desses múltiplos mecanismos, e tanto mais fácil será não os tornar perceptíveis quanto mais se atribuir a culpa de todos os males a uma única causa – causa longínqua, mas visível, ao “outro mundo” que organiza as barreiras entre os dois lados da história (PÊCHEUX, [1982] 1990).

Pega-se o diabo pelo rabo, como se pega o sujeito pelo corpo. É no bojo do dispositivo da confissão religiosa, no interior da cidade, que surge o possuído – aquele cujo corpo é tomado pelo demônio. “A possessão aparece no foco interno, onde o catolicismo tenta introduzir seus mecanismos de poder e de controle, onde ele tenta introduzir suas obrigações discursivas: no próprio corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, [1975] 2010a, p.177).

A possessão se situa no limiar entre a disciplina – o contrato pessoal, a relação dual – e o biopoder – a infestação do espaço, a circulação de fluxos, a liberdade dos espíritos, que precisa ser organizada. Um estado mínimo, um livre mercado – uma forma de subjetivação. Não é por isso que a possessão volta com força na década de 1970? Não é por isso que há “pega” entre o neoliberalismo e o neopentecostalismo? Talvez a possessão no neopentecostalismo seja uma forma de restituir ao sujeito (em crise), pela falta de princípios transcendentais estáveis, algo que possa compreender tanto sua fluidez quanto sua fixação: ele é instável, sem garantias, porque ameaçado pelo Diabo, assim como o mercado oferece seus riscos. Ao mesmo tempo, ele pode adquirir seguranças, em deus, mas sempre temporárias, sempre problemáticas.

Buscamos investir a que sujeito(s) se volta essa reapropriação do exorcismo e da possessão demoníaca na contemporaneidade, compreendendo a subjetividade como resultado (provisório) da interpelação do indivíduo pela ideologia (ALTHUSSER, [1975] 1996) ou como produto (fugaz) das relações entre indivíduos com as tecnologias de saber e poder, em suma, como forma histórica (FOUCAULT, [1982] 2013). Uma vez que essas técnicas objetivam os corpos, o transe de possessão nos fornece um material bastante profícuo para discutirmos essa produção de subjetividade.

⁷⁷ E talvez possamos nos perguntar: por que não da Guerra Fria ou do “Fora Dilma, fora PT” que colocaram Bolsonaro na presidência da República, em 2018?

4.1 Subjetividade e corpo

Foucault, em sua vasta obra, desenvolve toda uma problemática sobre a historicidade do sujeito, construindo assim uma crítica à ideia de um sujeito já-lá, prévio, transcendental. O sujeito seria, para ele, uma dispersão. Assim, as técnicas de saber e as estratégias de poder estabeleceriam formas de constituição do sujeito: os diferentes lugares, posições e *status* que ocuparia na produção discursiva.

Não podemos negar que essas técnicas e estratégias, materializadas em dispositivos, tenham uma relação com o processo de acumulação do capital. É inicialmente na produção de corpos dóceis, afeitos ao controle constante da disciplina, que se volta a modernidade; naquele momento, sobre o qual já falamos, da constituição dos Estados, do surgimento do protestantismo e do capitalismo, da formação das cidades e da personalização do Diabo... Não assumimos que tenha havido uma troca completa entre mecanismos ritualísticos religiosos e mecanismos científicos-pedagógicos e que, se houve uma predominância dos segundos sobre os primeiros, houve uma espécie de importação de princípios (NIETZSCHE, 1998; 2012).

Se Foucault ([1975] 2010b) observa que o sistema carcerário, aliado à escola e ao hospital, foram responsáveis por dotar o indivíduo de uma alma relacionada a seu corpo, também observamos isso na consolidação do rito do exorcismo e na profusão de possessões demoníacas dos séculos XVI e XVII.

Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência a um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder.[...] A alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo. (FOUCAULT, [1975] 2010b, p.32)

A alma é esse lugar construído da verdade e da essência do sujeito; ela é o sujeito, mas só existe na relação dicotômica com seu corpo, cartesianamente. A possessão diabólica vem justamente colocar no centro do palco essa tensão entre alma e corpo: o corpo se mantém, mas a alma... Esse corpo precisa falar e ser falado, esse corpo precisa agir e ser coagido, para dar substância, matéria a essa alma que precisa ser vigiada (pela confissão) e protegida (pelo poder).

O corpo dos possuídos pode ser compreendido como um grande teatro das tecnologias de poder e estratégias de saber modernas, onde se constitui pelo avesso essa subjetividade centrada, racional e normal da sociedade disciplinar. É porque não obedece a si mesmo, se afasta de Deus, se revolta contra a moralidade, se expressa de outra forma, se chama com outro nome, que esse corpo vai revelar o seu outro: o corpo individuado, dócil, moral, senhor de seu dizer, coerente consigo mesmo.

Conjurar o diabo, porém, não é só justificar um discurso e um poder, é também conjurar o seu oposto. “Não há relação de poder sem resistência” (FOUCAULT, [1982] 2013, p.293-4); não há Deus (moderno) sem Diabo (individualizado) e vice-versa. Por isso, a possessão é também dupla: forma de individuação (sujeição) e forma de singularização (insubordinação).

A carne convulsiva é o corpo atravessado pelo direito de exame, o corpo submetido à obrigação da confissão exaustiva e o corpo eriçado contra esse direito de exame, eriçado contra essa obrigação da confissão exaustiva. É o corpo que opõe, à regra do discurso completo, seja o mutismo, seja o grito. É o corpo que opõe à regra da direção obediente os grandes abalos da revolta involuntária, ou também as pequenas traições das complacências secretas. A carne convulsiva é ao mesmo tempo o efeito último e o ponto de retorno desses mecanismos de investimento corporal que a nova vaga de cristianização havia organizado no século XVI. (FOUCAULT, [1975] 2010a, p.183)

Esse corpo é metonímia da sociedade e metáfora dessa conjuração de múltiplas forças e discursos numa lógica binária, que se vai instalar no interior do sujeito. É para resgatá-lo, para reatribuir-lhe a sua forma “original” que o exorcismo age. E as técnicas de exorcismo não são, em si mesmas, tão diferentes das outras tantas que o sistema saber/poder vão articular. O exorcista instalará esse corpo movente em um lugar fixo, organizará sua movimentação; ele pedirá o nome próprio ao corpo falante; ele exigirá ao corpo falante que confesse seus pecados, para restaurar a individualidade do sujeito em seu tempo e seu espaço.

Com o tempo, outros dispositivos foram sendo criados, que deixaram a religião ao segundo plano... Mas eis que, com as transformações do capital, a religião volta com força. É o produto de uma crise dessa forma-sujeito moderna que precisa ser reorganizado, passando por outros e novos processos de individuação, docilização, normalização, de modo a requerer a religião – principalmente, a religião extática.

Comprendemos que, como formas históricas, essas formas de subjetivação têm relação com o discurso e a ideologia. Foucault, ao contrário, não usa a noção de ideologia, por alguns motivos:

A primeira é que ela, querendo ou não, está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, eu penso que o problema é não fazer a divisão entre o

que, em um discurso, depende da cientificidade e da verdade e, depois, o que dependeria de outra coisa, mas ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são, por eles mesmos, nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente, ela se refere, penso eu, necessariamente a alguma coisa como um sujeito. E, em terceiro lugar, a ideologia está em posição secundária em relação a algo que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinante econômico, material etc. (FOUCAULT, [1977] 2014b, p.21)

Em nossa perspectiva, porém, não acreditamos que essas razões inviabilizem a articulação de sua teoria com nossas propostas. Não tratamos da ideologia (no singular), mas de *ideologias*, nem temos um compromisso com a verdade – há, para nós, sim o real da língua (MILNER, 2012), irrepresentável, sujeita ao equívoco, sujeita à ideologia, e o real da história, passível de ruptura e de transformação. Há o sujeito da língua, que se constitui na relação com esse real da língua e esse real da história, como representação dos lugares sociais imaginários nas posições que assume dentro de uma formação discursiva. Além disso, a ideologia não é para nós secundária em relação à infraestrutura, mas não pode ser dissociada dela: daí que sempre procuremos articular esses campos: utilizaremos Foucault para falar do corpo e dos dispositivos de poder, assim como nos valeremos de Althusser para falar sobre a importância do nome próprio, na “interpelação de indivíduos em sujeitos” (ALTHUSSER, [1975] 1996, p.131).

Em *Fazer dizer, querer dizer*, Haroche (1992) procura mostrar as diferenças entre a forma-sujeito medieval, baseada na religião como ideologia dominante, e a forma-sujeito moderna, baseada nas relações jurídicas. De acordo com a autora, a primeira forma se constrói pela ideia de subordinação (a Deus), enquanto a segunda deve-se fazer mais “livre” no capitalismo, construída pelo princípio da adequação (à lei).

O assujeitamento, ligado à ambiguidade do termo sujeito (este com efeito significava tanto livre, responsável, quanto passivo e submisso), exprime bem esta “ficção” de liberdade e de vontade do sujeito: o indivíduo é determinado, mas, para agir, ele deve ter a ilusão de ser livre mesmo quando se submete. (HAROCHE, 1992, p.178)

Orlandi, ao tratar da obra de Haroche, dirá que “a crença na Letra (submissão a Deus) dá lugar à crença nas Letras (submissão ao Estado e às Leis). Crença nas cifras, na precisão, sustentada pelo mecanismo lógico” (ORLANDI, 2009a, p.51).

Defendemos que há mudanças nos efeitos e técnicas disponíveis, mas que há manutenção da religião... Manutenção e transformação da religião, pela Reforma e Contrarreforma, pela assunção dos exorcismos e possessões demoníacas. Se o Diabo domina um corpo é porque, em Deus, há liberdade; se o Diabo domina um corpo é porque se usou a

liberdade em direção oposta à de Deus. Assim, há uma série de recursos convocados a promover uma desambiguação, para determinar, individualizar, normalizar – e dentre esses, destacamos o uso dos corpos e a dotação de nomes.

Serão esses elementos, no transe, que serão alvo de nossa análise no presente capítulo. Através dela, procuraremos observar formas-sujeito diversas, nas duas FDs com que estamos trabalhando, mas aqui, ao contrário do que fizemos nos outros capítulos, ao invés de tratarmos primeiro da IURD para depois falarmos das religiões de matriz africana, faremos diferente: oporemos, lado a lado, as duas formações ao longo da análise, prosseguindo por eixos temáticos. Primeiro, falaremos do transe e da possessão de maneira geral; depois, falaremos dos nomes próprios; por fim, trataremos do corpo e da voz, na performance da possessão.

4.2 Transe e possessão

Vimos, acima, algumas observações de Foucault acerca do caso da possessão coletiva das freiras do convento de Loudun, no século XVI. Continuaremos, agora, falando de outras perspectivas sobre a possessão e o transe nas religiões que nos interessam aqui.

De acordo com Lewis (1977), o êxtase religioso é “o mais decisivo e profundo de todos os dramas religiosos, a tomada do homem pela divindade” (LEWIS, 1977, p.17), que pode se dar tanto pela exaltação mística quanto por essa forma mais contundente da possessão.

A possessão por espírito abarca [...] uma gama de fenômenos [...] regularmente atribuída a pessoas que nem de longe estão mentalmente dissociadas, apesar de poderem chegar a isso [...]. É uma avaliação cultural da condição da pessoa e significa precisamente o que diz: uma invasão do indivíduo por um espírito. Portanto, não nos cabe julgar quem está ou não está realmente “possuído”. Se alguém é, em seu próprio meio cultural, considerado em termos gerais como possuído por um espírito, então essa pessoa está possuída. (LEWIS, 1977, p.52)

Não nos cabe, portanto, discutir a validade ou veracidade da possessão. Para nós, a possessão aqui será tomada como uma prática (discursiva), um fenômeno no qual um corpo falante produz movimentos e enunciados como um sujeito com o qual não se identifica, em outros momentos. Se a unidade do sujeito, que consideramos como uma dispersão, é uma ilusão ideológica constitutiva da própria subjetividade; a possessão pode funcionar como uma forma de exacerbação da dispersão do sujeito ou como um mecanismo para chamar atenção para a sua unidade ilusória.

Ao longo do século XX, a possessão foi considerada por muitos como um caso médico, psiquiátrico. Isso explica o recrudescimento dos exorcismos ao longo da modernidade, mas também explica que, no momento em que a racionalidade deixa de ser uma garantia, as possessões voltem a se tornar frequentes em nossa sociedade.

Nina Rodrigues, em seu estudo precursor sobre as religiões de matriz africana, afirma que se trata de “estados de sonambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade” (RODRIGUES, [1897] 2006, p.74). Para ele, trata-se de uma condição médica, influenciada pelo uso da música ritual, que explica o motivo pelo qual nem todas as pessoas são consideradas “rodantes” (nome dado aos acólitos da religião que entram em transe, em oposição aos ogãs e equedes). Rodrigues explica que

Caindo em estado sonambúlico, as vestes, os ornatos que com que o [o iniciado] preparam sugerem-lhe, impõem-lhe a personalidade do seu deus ou santo, com a mesma facilidade com que nas sugestões gerais se transforma o hipnotizado em um sacerdote, em um rei, em um general, etc.

Psicologicamente o que caracteriza este estado é a amnésia completa ao despertar. É por este sinal que os pais de terreiros sabem se o possuído estava ou não fingindo. (RODRIGUES, [1897] 2006, p.77)

Poucos anos depois, em suas crônicas jornalísticas sobre as religiões da cidade do Rio de Janeiro, João do Rio ([1904] 2012) não dá aos fenômenos de possessão o direito à explicação científicista – ainda que pernicioso – dada por Rodrigues. Para ele, a possessão se explica ora como “farsa” (RIO, [1904] 2012, p.36) ora como “perda da razão” (RIO, [1904] 2012, p.41) ou “loucura” (RIO, [1904] 2012, p.47). Os dois partilham, nessa época, dos mesmos princípios positivistas, higienistas e eugenistas. No entanto, o fascínio de Nina Rodrigues é substituído por um asco em João do Rio.

Ramos ([1951] 2001), por sua vez, afirma que “os casos de simulação [...] seriam talvez mais frequentes do que se pensa” (RAMOS, [1952] 2001, p.203) e explica sua suspeita em virtude de, na África, a possessão acontecer apenas com uma pessoa da aldeia de cada vez, enquanto, no Brasil, acontece coletivamente. Justifica-a por um certo sentimento religioso, que leva a uma espécie de autossugestão.

Bastide (2016), ao contrário, busca separar os juízos de fundo psiquiátrico dos sociológicos, procurando estabelecer uma *sociologia do transe* a partir da qual ele visava construir uma “gramática”. Nele, porém, é ao culto das entidades que se voltam suas críticas,

quando compara o transe negativo e o positivo entre cristãos⁷⁸ e “negros” (é interessante notar a unificação que ele constrói, pelo tom de pele):

Assim como o cristão, o negro distingue um misticismo normal e um misticismo patológico (*sic*). Para o cristão, é a oposição entre o êxtase divino e a possessão demoníaca. O primeiro unifica o homem, queima as impurezas de seu ser, só o deixa viver pela ponta aguçada de sua alma, ao passo que a possessão demoníaca o dilacera em pedaços caóticos, o destrói ou o entrega à desordem de seus desejos inferiores. De modo análogo, o negro opõe a possessão pelos deuses à possessão pelos mortos. [...] a possessão divina engrandece o homem, enquanto os mortos o torturam. (BASTIDE, 2016, p.96)

Bastide, ainda que de forma não assumida, também se manifesta a favor do higienista de pureza africana, considerando a *macumba* (o culto das entidades) como uma forma de “desagregação das instituições religiosas” (BASTIDE, 1971, p.404). Isso também se relaciona à sua necessidade de inferiorizar uma estrutura religiosa homogênea e sistemática, uma “gramática”, de modo que todas as manifestações que não consegue compreender dentro de uma lógica fechada de gestos e liturgias é considerada negativa. O mesmo acontece com a possessão das entidades em oposição à possessão dos orixás, que ele articula na dicotomia: “disciplina [nos transe com orixá] e espontaneidade nos transe [com entidades]” (BASTIDE, 2016, p.141).

Isso não significa que não se faça diferença entre possessões negativas e positivas, sobre as quais já falamos anteriormente, mas elas se encontram além do limiar: divindades x entidades. Nos candomblés onde se cultuam as entidades, considera-se que essas sejam “espíritos de mortos” batizados, que passaram pelo crivo dos orixás, ao contrário dos mortos considerados negativos (quiumbas, eguns), contra os quais se prescrevem ritos que não envolvem necessariamente a possessão.

Na IURD, não há possessão positiva, no entanto, a possessão demoníaca não chega a constituir uma exceção ao culto, de tal forma ela está presente e incorporada à sua liturgia. O próprio Macedo comenta que

(T-29) Se alguém chegar à igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de Macumba, e parece mesmo. Temos a impressão, muitas vezes, de aquelas pessoas ficaram loucas; entretanto, após alguns momentos, quando fazemos a limpeza em suas vidas, quando os demônios são expelidos e levam com eles todo o mal, aí vem a bonança, a paz. É como se um furacão tivesse passado. Nessas reuniões, milhares de pessoas têm se libertado dos exus, caboclos, orixás, erês e outros demônios. [...]

⁷⁸ Rodrigues ([1897] 2006; [1932] 2008) e Ramos ([1951] 2001) também fazem comparações entre o cristianismo e o candomblé, porém, não falam do êxtase religioso positivo no catolicismo, apenas comparam o transe no candomblé com a possessão demoníaca.

Alguém poderá pensar: “como podem baixar esses espíritos em uma igreja, uma Casa de Deus?” É importante, antes de mais nada, termos ciência de que os espíritos infernais manifestados nas pessoas não foram encontrados na igreja: estavam dentro delas. (MACEDO, 2008b, p.157-8)

Macedo, portanto, refuta o discurso psiquiátrico; de fato, ele inverte a ideia de que a possessão é uma doença psiquiátrica, afirmando que a doença psiquiátrica é que é uma possessão demoníaca. Ele diz: (T-30) “manicômios estão cheios de pessoas fisicamente sãs, mas espiritualmente doentes” (MACEDO, 2008b, p.80). Além disso, também produz uma espécie de teoria da possessão, dividindo-a em manifesta e não-manifesta. Dessa forma, não há possessão na igreja, apenas manifestação da possessão prévia: “*sempre-já* sujeito *sempre-já* possuído”.

Macedo diz, em *Orixás, caboclos e guias* (MACEDO, 2008b), que os demônios se apossam das pessoas de inúmeras formas: por hereditariedade, por (T-31) “participação direta ou indireta (*sic*) em centros espíritas (*sic*)” (MACEDO, 2008b, p.52), por trabalhos e despachos, por maldade dos demônios, por envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo, por comidas sacrificadas ou por rejeitarem Cristo. É interessante observar que há muitos recobrimentos e, ao final, não se chega a uma organização clara do modo como os demônios podem possuir suas vítimas.

No candomblé, a relação se estabelece como sendo hereditária, primordialmente. É comum ouvirmos que determinado acólito recebeu seu santo de “herança” de algum parente “de sangue” que fora iniciado ou que, precisando ser iniciado, não realizou o ritual, deixando assim uma “dívida” ao seu orixá. Na umbanda, porém, se trata de uma questão cármica, aos moldes do kardecismo: o médium, assim como a entidade, precisa “trabalhar” para evoluir espiritualmente.

Ainda que estejamos tratando esses fenômenos como possessão, seguindo o termo comumente aceito na bibliografia da área, é importante destacar, por exemplo, que Alexandre Cumino, um dos expoentes da umbanda esotérica, tem um livro voltado a elucidar o fato de que “incorporação não é possessão” (CUMINO, 2016). Sua argumentação baseia-se na ideia de que não há violência por parte do espírito ao assumir o corpo do possuído: “o transe de incorporação”, como ele chama, “é algo desejado, o possuído quer estar incorporado, quer viver esta experiência, admira ama os guias espirituais e deseja esta proximidade” (CUMINO, 2016, p.40). Outro elemento que ele defende é a existência de uma “semiconsciência” no transe de incorporação, de modo que não há “posse” do espírito, mas “parceria”.

Observaremos agora formas de designação para a possessão que encontramos nas religiões a que nos dedicamos. Esses processos, de acordo com Guimarães (2005), são produzidos por relações de referências instáveis no cruzamento de diferentes posições-sujeito.

A designação é o que se poderia chamar de significação de um nome, mas não enquanto algo abstrato. Seria a significação enquanto algo próprio das relações de linguagem, mas enquanto uma relação linguística (simbólica) remetida ao real, exposta ao real, ou seja, enquanto uma relação tomada na história. (GUIMARÃES, 2005, p.9)

Ampliamos, porém, a noção de designação para tratar também de expressões verbais (designações verbais) e não apenas nominais. Fazemos isso porque acreditamos que essas expressões sejam mais recorrentes e produtivas no discurso das religiões de matriz africana para se falar do transe do que nomes e porque compreendem essa “relação linguística (...) remetida ao real”, de que fala Guimarães (2005), tanto quanto expressões nominais.

4.2.1 Formas de designação do transe no candomblé por expressões metafóricas: alteridade e autoalterificação

A possessão, sendo um fenômeno que se estabelece no corpo, é designada por expressões metafóricas⁷⁹, uma vez que é dificilmente traduzível (pela sua individualidade) e porque falar sobre ela é um tabu entre adeptos do candomblé.

Ao longo de nossos anos e pesquisas em terreiros, anotamos as seguintes expressões, organizadas na tabela abaixo:

⁷⁹ Mais tarde, observaremos outros processos de designação.

Tabela 4 – Designações verbais da possessão por adeptos do candomblé

	Expressões em que um referente do “possuído” ocupa papel temático ativo	Expressões em que um referente do “possuído” ocupa papel temático paciente/beneficiário
Exclusivos para entidades	“Incorporar” + X* Ex.: Eu incorporo Tranca-Rua.	“Estar virado em” + X* Ex: Eu estava virando em Molambo.
Exclusivos para orixás	“Pegar santo” Ex.: Eu peguei santo. “Virar” Ex.: Eu virei. “Virar em” + X* Ex.: Eu virei no santo. Eu virei em Oxum. “Comer chuchu”*** Ex.: Eu comi chuchu.	“Estar virado” / “Estar virado de santo” Ex.: Eu estava virado. “Virar boneco”*** Ex.: Eu virei boneco.
Para entidades ou orixás	“Dar” + X Ex.: Eu dei Molambo. Eu dei santo/Oxalá.	“Estar virado com” + X Ex.: Eu estava virado com Oxalá. Eu estava virado com Caveira.* X + “pegar minha cabeça” Ex.: Omulu pegou minha cabeça. Molambo pegou minha cabeça. X + “me pegar” Ex.: Oxalá me pegou. Seu Lucifer me pegou. “Receber” + X* Ex.: Recebi Oxum. Recebi Seu Marabô.

* Expressões com baixa recorrência.

** Expressão encontrada em apenas uma casa de santo, de candomblé queto.

*** Expressão encontrada apenas em casas de candomblé angola.

Fonte: O autor, 2019.

Na tabela acima, as expressões estão todas na primeira pessoa, mas podem ser usadas na segunda e na terceira pessoas.

Primeiro, percebe-se uma distinção entre as designações das possessões por entidade e por orixá, principalmente pelo uso particular de algumas expressões. “Incorporar”, de baixa recorrência, serve exclusivamente a entidades. Isso nos revela duas coisas: primeiro, o fato de o termo ser mais frequente na umbanda; segundo, a relação marcada entre algo externo ao corpo, que dele se apossa, é reservada exclusivamente à possessão por espírito e não a possessão por divindade, o que marca uma diferença. As entidades representam espíritos dos mortos, enquanto a divindade, de acordo com a teologia africana, é um componente na constituição da própria pessoa.

De acordo com Prandi, entre os sudaneses (mas também entre alguns bantos), acredita-se que

São várias as almas de cada pessoa, das quais três são as mais importantes: o *ori*, a cabeça, que contém o destino de cada um, a individualidade, que perece com a morte do corpo; o *egum*, que representa a continuidade familiar, o espírito do parente morto reencarnado no novo ser humano que nasce; e o *orixá*, que é a ligação com a origem mítica e com a natureza, a referência ao mundo fora dos limites da família, o mundo total. (PRANDI, 2005, p.33)

As outras duas partes seriam o sopro vital (*emi*) e o corpo (*ara*). Dessa forma, o *orixá* não é um elemento externo que se introduz no corpo (incorpora) no acólito, mas algo que se “expressa”, daí o uso mais frequente de “virar” para a possessão por divindade do que pela possessão por entidade, ainda que eu tenha encontrado algumas formulações.

Essa concepção de alma não coincide com o sujeito clivado ou a variedade de posições-sujeito que um sujeito assume, ela se coloca sob a lógica do múltiplo, do inacabado, do fluído. Além disso, a presença do corpo entre seus elementos demonstra uma profunda diferença em relação aos binarismos corpo-alma ou corpo-mente do pensamento ocidental. O modo, porém, como isso se atualiza na prática desses sujeitos das religiões de matriz africana é outra questão: ao fim, sempre que se sai do transe, se “volta” ao ocidente.

Dentre essas, observa-se que, com *orixá*, não é necessário usar o nome da divindade. Pode-se dizer apenas “Eu estava virado”, “Eu virei”, mesmo quando na casa se admite a possessão com mais de um *orixá* (o primeiro, sempre, e geralmente o segundo santo, mas raramente o terceiro também). “Virar” produz o efeito de que santo e possuído constituem dois lados de uma mesma coisa, mas também poderia dar a entender transformação, não fosse a ausência de ocorrências em que o verbo se apresenta como transitivo direto. Quando se trata de entidades, por exemplo, só se admite com o complemento de natureza adverbial: “em” ou “com” e o nome da entidade.

Nota-se, observando a tabela, que, na maioria das vezes se usam expressões com os verbos “dar”, “virar” e “pegar” – sendo as outras formas de baixa recorrência entre os adeptos.

“Dar” e “pegar”, mas também “receber” (de baixa recorrência), podem ser considerados um conjunto, uma vez que dão a ideia de se apossar de um objeto, seja de forma deliberada, seja de forma não deliberada. Interessante observar que a função de sujeito é exercida por um referente do “possuído”. Constrói-se assim uma imagem de interação entre “possuído” e *orixá* ou entidade. Desses, “pegar” é interessante por apresentar duas possibilidades: “Eu peguei santo” ou “O santo me pegou”, mostrando uma relação de reciprocidade – certa reversibilidade “completa” do discurso do tipo lúdico.

Além disso, o corpo do “possuído” é parte da ação (de outro ou de si mesmo). Ele ocupa um papel temático na construção da grade argumental dos verbos usados na designação do transe de possessão, na maior parte das expressões (seja como argumento externo, seja como argumento interno). Em algumas designações é a entidade ou divindade quem vai realizar adjunção (“com X”, “em X”) e podemos compreender isso como uma forte relação entre sintaxe e discurso, “esta relação entre *língua* como sistema sintático intrinsecamente passível de jogo, e a *discursividade* como inscrição de efeitos linguísticos materiais na história” de que nos fala Pêcheux ([1982] 2010, p.58), na distribuição desses lugares.

Por fim, gostaria de falar sobre duas expressões mais localizadas, mas que nos chamam a atenção porque tomam partido na questão da consciência ou inconsciência do transe de possessão no candomblé. “Comer chuchu”, como me explicaram, tem a ver com o fato de ser uma ação sem gosto, que não se sente, como seria a possessão. “Virar boneco”, igualmente, demonstra a relação do acólito em deixar de realizar as ações por si próprio, mas ser “usado” pelo orixá, como um objeto inanimado.

Há um ponto de malandro, frequentador assíduo das festas de exu e pombagira, em que se canta:

(SD-20) Se a rádio patrulha chegasse aqui agora,
Seria uma grande vitória,
Ninguém poderia correr.

Agora que eu quero ver,
Quem é malandro não pode correr.

O ponto constrói uma cenografia que nos remete à época das perseguições policiais aos terreiros, a partir da ideia de invasão de uma “rádio patrulha”. O ponto mimetiza a posição-sujeito de alguém que é contra o culto: a invasão seria uma vitória, agora – porque pegaria todos em flagrante, em estado de possessão. Já a segunda estrofe faz uma provocação: nada impediria um malandro, homem que vive de pequenos golpes, de correr numa situação dessas, mas certamente a entidade não poderia fazer isso. Espera-se que, de maneira geral, os reflexos motores e inconscientes, a autopreservação física seja impedida durante a possessão.

Era comum também a realização de “provas” para conferir a veracidade do transe. Atualmente, essas provas baseiam-se em outros elementos: a afirmação da inconsciência, a realização de ações incomuns para o sujeito-“possuído”, a escrita do ponto-riscado (de que falaremos no próximo capítulo) e a “composição” do ponto-cantado (de que falamos no

capítulo precedente)⁸⁰. Antes, porém, era possível que o responsável pelo terreiro ou uma outra entidade pedisse a uma entidade ou orixá que realizasse algo que lhe colocasse em risco: colocar a mão em dendê fervendo, andar sobre cacos de vidro, beber dendê com cachaça em chamas, apagar cigarro ou charuto com a palma da mão... Algumas vezes, a própria entidade fazia isso sem que ninguém mandasse. Isso confirmaria a ideia de inconsciência, não no sentido psicanalítico, mas no sentido de ter acesso aos seus sentidos.

Essa questão da consciência é muito delicada nas religiões extáticas, porque, muitas vezes, a inconsciência é considerada um critério da autenticidade da possessão. Nina Rodrigues, por exemplo, afirma que “porque [são] sabedoras de que estiveram fora de si e praticaram atos de que não têm a menor consciência, as possuídas impressionam-se tanto que acabam por ficar alienadas” (RODRIGUES, [1897] 2006, p.77) e Bastide diz que “o êxtase é de fato real. E tudo que se fez ou disse no decorrer da crise é esquecido ao despertar” (BASTIDE, 2001, p.192), dando dois exemplos que confirmariam sua hipótese: um de um menino de Xangô, que ainda que fizesse tudo para entrar em transe, terminara determinada festa sem que isso acontecesse; outro de um delegado de polícia, orgulhoso, que, incorporado, mendigava níqueis aos fiéis, sempre surpreendendo-se com a quantidade de dinheiro em suas mãos ao despertar.

A inconsciência, além de funcionar como um mecanismo de verificação da possessão, é também um elemento que reforça essa ideia de que um outro eu emerge. Augras (1983), a partir de entrevistas realizadas em um terreiro de candomblé do Rio de Janeiro, relata que “as sacerdotisas não sabem dizer o que acontece no transe: o corpo treme todo, a cabeça gira, tem-se a impressão de estar à beira de um grande fosso escuro. Depois, a inconsciência” (AUGRAS, 1983, p.77). Por fim, conclui que

A inconsciência é portanto um dos requisitos para o aparecimento desse Outro profundo. Nesse sentido, a alteridade, embora institucionalmente integrada, continua sendo estranheza, o que parece fechar o acesso à penetração do fenômeno. (AUGRAS, 1983, p.78)

A autora se refere especificamente à divindade, como esse “Outro profundo”, inacessível pela consciência, mas que serve como espécie de modelização arquetípica da personalidade de seus filhos. É comum, por exemplo, que se vejam em livros da área as características dos filhos desse ou daquele orixá, como num manual de astrologia. Uma vez conhecido seu orixá, toda a gama de práticas que se toma são relidas à luz dessa filiação, promovendo-se uma espécie de simbiose entre si mesmo e outro.

⁸⁰ Também se espera, por exemplo, que um exu, pombagira ou malandro beba muito e que seu “possuído”, ao voltar, não esteja bêbado; ou que um erê coma bastante e que o “possuído” volte, ainda com fome.

Em todas as designações verbais da possessão importa observar essa ideia de alteridade: a divindade ou entidade é aquilo que se dá, que se pega, que se recebe – um outro, externo (“incorporar”) ou interno (“virar”). Pode-se compreender que essas designações da possessão sejam uma forma de explicitar aquilo que Guattari chama de autoalterificação.

Eu é um outro, uma multiplicidade de outros, encarnado no cruzamento de componentes de enunciações parciais extravasando por todos os lados a identidade individuada. O cursor da caosmose não cessa de oscilar entre esses diversos focos enunciativos, não para totalizá-los, sintetizá-los em um eu transcendente, mas para fazer deles, apesar de tudo, um mundo. (GUATTARI, 2012, p.97)

A *caosmose* guattariana é essa possibilidade de agregar a si o caos imanente, esse espaço onde fluxos correm livremente, e que são capturado por sistemas perceptórios e semiológicos que vão lhes dar forma, criando unidades. Na caosmose, porém, não se dá uma configuração ao caos, mas se absorve aquilo que o caracteriza em si mesmo: a mobilidade, a fluidez. Assim sendo, autoalterificar-se é produzir, através de seu corpo, múltiplos corpos, a partir de sua “identidade” (ilusória, obviamente), múltiplos outros. É o que ele também chama de “autopoetismo” (GUATTARI, 2012, p.70).

Não estamos dizendo que a possessão, no candomblé, seja *a* (única) maneira pela qual isso aconteça, mas uma forma de tornar isso explícito. De fato, o que Guattari defende é essa capacidade de produzir singularidades (momentâneas, fugidias, potentes), considerando a subjetividade como processo e não como produto, na construção de afetos (afetações entre si e os outros), capacidade micropolítica e resistente em oposição à individuação da sociedade disciplinar. Isso se realiza na sociedade de controle, mas pode também vir a se realizar no âmbito dessa “sociedade mítica” que se instaura momentaneamente pelas hierofanias afro-brasileiras.

Portanto, a questão da consciência e da inconsciência – a perspectiva assumida nos teóricos sobre religiões, ao interpretar o transe a partir das designações dos próprios adeptos do candomblé – não chega a ser importante. Primeiro, porque a noção de “consciência” mesma exige que nós partilhemos da concepção de sujeito autocentrado, dono de suas palavras e suas ações, constituído historicamente pelos dispositivos de normalização inerentes à sociedade ocidental⁸¹.

Esse é um elemento importante no qual esses adeptos estão imersos, muito mais do que nos fugidios momentos dos rituais de possessão afro-brasileiros. No entanto, nesses momentos, é sempre um outro que emerge, outro de si ou outro estranho a si, não importa.

⁸¹ A própria psicanálise veio já nos questionar, a partir de atos falhos, por exemplo, o que é um ato consciente.

Não importam os critérios de verdade ocidentais, porque os efeitos produzidos acabam nos remetendo a essa autoalterificação.

A possessão quebra com “a evidência do sujeito como único, insubstituível e idêntico a si mesmo”, de que nos fala Pêcheux ([1975] 2009, p.141). O autor nos fala que há um efeito de “intersubjetividade”, importante para identificação do sujeito consigo mesmo: é através do contato com outro *ego* que eu se produz o efeito-sujeito. O que vemos aqui, porém, é a ideia de uma “intrasubjetividade”: o outro *ego* que se produz no meu eu, capaz de produzir um outro efeito-sujeito.

4.2.2 Designações da possessão na IURD: “mesmificação”

Se as religiões afro-brasileiras promovem e incentivam essa relação entre “eu” e outro *ego* que em mim se apresenta, através de diversos mecanismos de produção do transe de possessão, a IURD vai usar a possessão como instrumento para realizar o caminho contrário – ao invés de autoalterificação, a “mesmificação”.

Na IURD, algumas formas de designação da possessão podem ser apreendidas na fala dos bispos, durante os exorcismos. Na maioria delas, o corpo funciona como uma espécie de tela ou espaço de ação:

(SD-1, t.4) BISPO: Se you não manifestou, mas a sua vida tá indo mal a pior e até naquilo que você tem tudo pra dar certo tá dando errado. Olha aqui o que tá dentro de você.

(SD-1, t.12) BISPO: Ogum de Ronda. Como é que you entrou nele?

(SD-1, t.23) BISPO: Quando ele saiu do ventre materno quem veio nele de frente?

(SD-1, t.37) BISPO: Eu quero aquele que tem o trono firmado na coroa. ((possuído volta-se para ele rapidamente; pausa, finca o dedo no alto da cabeça do possuído)) Aquele que tá sentado na coroa. QUEM TÁ SENTADO NA COROA DELE?

(SD-1, t.41) BISPO: Quem tá aí?

(SD-1, t.47) BISPO: Todo orixá macho vem casado com um orixá fêmea dentro duma matéria. ((bota palma da mão sobre a cabeça do possuído)) E geralmente é um orixá macho e um orixá fêmea que brigam pela cabeça ((tira a mão da cabeça do possuído, bate rápido no ombro do possuído)) Sai o Xangô da pedreira e vem um orixá feminino que briga contigo pelo domínio dessa matéria. Manifesta.

(SD-1, t.54) BISPO: Num único corpo você viu um Ogum de Ronda, um Xangô da pedreira e uma Inhansã do fogo. Três orixás. Três orixás. Aí a pessoa inocente faz o seguinte. Eu preciso mexer com a ala da esquerda porque é mais forte pra desfazer

isso. Pelo amor de deus. Se youê já tinha um encosto na sua vida por conta da sua desproteção, quando você procura uma casa pra desfazer, youê passa a ter outro com a sua própria autorização. Só pra você entender. ((volta para perto do possuído e dá duas batidas no seu ombro, ainda sem seu rosto aparecer)) Vem agora o chefe da ala da esquerda. Dentre as falanges de exu, o principal dentro desse corpo, o que tava fazendo ele sangrar até agora. ((possuído começa a se sacudir novamente))

(SD-1, t.60) BISPO: ((off)) Como é que youê atua nele?

(SD-2, t.11) BISPO: Eu vou dar uma chicotada aqui. ((Vira-se para a plateia)) E ela vai soar nos ouvidos do principal, do chefe, como uma ordem pra vir pra fora.

Tabela 5 – Designações verbais da possessão pelo Bispo Guaracy Santos

Expressões em que um referente do “possuído” é ativo/paciente/beneficiário	Expressões em que um referente do “possuído” ocupa papel temático lugar
Você manifesta [X] (SD-1, t.14)	X estar dentro da pessoa/do corpo (SD-1, t.14)
Você ter X (SD-1, t.54)	X entrar na pessoa/no corpo (SD-1, t.12)
	X vir na pessoa/no corpo [de frente] (SD-1, t.23)
	X estar sentado na coroa = X ter trono firmado na coroa (SD-1, t.37)
	X estar na pessoa/no corpo (SD-1, t.41)
	X estar na matéria (SD-1, t.47)
	X estar no domínio da matéria (SD-1, t.47)
	X manifesta [no corpo/na pessoa] (SD-1, t.47)
	Sai X e vem Y (SD-1, t.47)
	X atua na pessoa/no corpo (SD-1, t.60)
	X vir pra fora (SD-2, t.11)

Fonte: O autor, 2019.

Comparando a tabela 4 à tabela 5, observamos uma profunda diferença: o possuído das religiões de matriz-africana nunca tem seu referente na posição de adjunção, enquanto essa é a regra das designações verbais da possessão na IURD. O corpo/possuído é, na maioria das ocorrências, “espaço” pelo qual circula ou na qual age o demônio. É um micro-estado: ali os demônios se casam (SD-1, t.62-3), brigam entre si (SD-1, t.47), sentam-se (SD-1, t.37), os demônios são um corpo dentro do corpo – “BISPO: Eu vou dar uma chicotada aqui. ((Vira-se para a plateia)) E ela vai soar nos ouvidos do principal, do chefe, como uma ordem pra vir pra fora” (SD-2, t.11) ou “Mostra a tua face” (SD-1, t.96). O corpo do possuído é um território ocupado por outros corpos (inefáveis).

A ideia de território, de acordo com Foucault ([1978] 2008), é o elemento fundamental do principado de Maquiavel e da soberania jurídica do Estado Moderno, por circunscrever a seus limites a governamentalidade, que agirá sobre seus ocupantes e o sobre o espaço no

sentido de possibilitar ou impedir as movimentações. É igualmente esse o fundamento que justifica a ação da guerra necropolítica, em Mbembe (2018), ou o estado de exceção, em Agamben (2004).

Com isso não apenas se reforça a doutrina da batalha espiritual iurdiana, como também as correlações entre poder e subjetividade, em que se privilegia a ideia de um sujeito uno, centrado, senhor de suas ações. Isso não acontece, na possessão (manifesta ou não), porque ele está “dominado”, “sitiado”, “ocupado” por um exército de demônios. Em um dos exorcismos relatados, o possuído diz: “Agora só tem vinte e sete mil [de nós]” (SD-1, t.34).

A expulsão dos demônios seria, nessa FD, uma forma de restaurar a posse, o governo do corpo, seja por Deus, seja pela forma-sujeito unívoca, centralizada, consciente, da ideologia dominante, isto é, promover a “mesmidade”. Enquanto no candomblé, se trabalha para alterificar-se: há ritos iniciáticos, práticas rituais, dispositivos para possibilitar o transe, na IURD, a alteridade seria prévia – sob a forma de um descontrole de si – e o exorcismo, o rito, serve para garantir o fim dessa alterificação. Podemos observar isso nos trechos abaixo, em que o Bispo Guaracy fala:

(SD-1, t.87-88) BISPO: Coloca ele de pé agora direitinho. ((braço que estava nas costas do possuído treme)) Direitinho. Não vai embora, permanece aí. ((possuído começa a tremer)) Mas devolve a forma natural do corpo dele e do semblante dele. SEM SAIR. Sem sair.

(SD-2, t.15) BISPO: Porque isso aqui é uma hora em que a pessoa perde a imagem e semelhança de deus e toma forma do diabo. Bota as tuas garras lá na frente, ((possuído abre os braços, com os dedos das mãos curvados como garras)) as garras. Olha aqui. ((O pastor pega o pulso do possuído, aproxima-se da boca de cena, postando-se ao seu lado e apoia o braço do possuído no seu ombro)) Por isso que às vezes você vê um único homem quebrar um lugar todinho, matar várias pessoas ao mesmo tempo. Você fala mas como é que pode. Não era ele que tava ali, ó. ((Tira o braço do possuído do seu ombro. Aproxima-se dele)) O que é que você já tirou dele, seu desgraçado?

O demônio, assim, modifica o possuído ao se apossar dele e realiza ações, fingindo se passar por ele, mesmo quando não está manifesto, exibindo “sua face” ou dando “forma do diabo” ao possuído. De certa forma, isso permite ao iurdiano que não se responsabilize por parte de seus atos: são ações do demônio nele, não são ação de sua vontade.

Essa noção de responsabilidade também é importante para o sistema jurídico-religioso moderno, por isso se individualizam os corpos e uma série de mecanismos são acionados para a obtenção desse fim: fazer com o sujeito seja coincidente a si mesmo, isto é, identificado à forma-sujeito da FD em que se inscreve. O que observamos aqui é uma ausência de responsabilização do sujeito, suplantada pela noção de risco – o que promove a naturalização

da lógica de mercado, do risco financeiro, também na questão da constituição dessa subjetividade neoliberal.

Ao contrário da forma-sujeito-jurídico, individuada e centrada, tomada como responsável por seus atos e passível de culpabilização e punição, que encontramos na modernidade e que constitui o objeto e objetivo dos mecanismos de disciplinarização, esse sujeito sempre-já-possuído da IURD não pode ser plenamente responsável por seus atos: o diabo está a espreita, dentro e fora, produz ou incita suas ações – que o afastam de Deus e, conseqüentemente, daquilo que Deus prometeu: a vida materialmente bem-sucedida. Sem saber o que o habita, esse sujeito é incitado a investir (em Deus) e a empreender (a si), mas não se pode garantir o sucesso garantido pelo pacto religioso. O sujeito é desresponsabilizado de seus atos (ou de alguns de seus atos) para que Deus não precise ser responsabilizado pelo não cumprimento do trato: ao sucesso garantido por Deus sempre acomete o risco financeiro do Diabo. Por isso, deve-se sempre ir à igreja, por isso deve-se estar sempre sob vigilância: “Vigiai e orai, para não cairdes em tentação. O espírito, com certeza, está preparada, mas a carne é fraca” (BÍBLIA, Mateus 26:41).

O sujeito do discurso identificado com a forma-sujeito de uma FD é considerado o “bom sujeito”, consiste numa “superposição (um recobrimento) *entre o sujeito da enunciação e o sujeito universal* [forma-sujeito da FD]” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.199) – é à formação ou resgate desse sujeito que se volta a FD iurdiana, o sujeito que é assujeitado sob a forma do “livremente consentido” de Deus. Haveria ainda outras duas modalidades de posicionamento ou de desdobramento entre sujeito do discurso e forma-sujeito histórica: a segunda modalidade é a do mau-sujeito, em que há questionamento, separação: “o ‘mau sujeito’ (...) *se contra-identifica* com a formação discursiva que lhe é imposta pelo ‘interdiscurso’” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.199-200); a terceira modalidade, que toma a forma da desidentificação, isto é, “de uma tomada de posição não-subjetiva” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.201), na qual há um rompimento com a formação discursiva, pois já se identifica com outra. Essa terceira modalidade não representa um processo de deassujeitamento, pois, como afirma Althusser, “a ideologia não tem um exterior” (ALTHUSSER, [1970] 1996, p.134).

Uma vez que o sujeito da IURD é sempre-já-possuído, como vimos, temos um jogo de identificação/contra-identificação interessante nessa FD. O exorcismo seria, aparentemente, um processo discursivo de reversão do “mau sujeito”: um sujeito que não coincide com o sujeito universal, “logo” não coincide consigo mesmo – se lembrarmos que se afirma que o “ser humano” é sempre bom e justo por nascimento na doutrina iurdiana –, deveria tornar a ser o “bom sujeito” que no fundo já é. Os exorcismos, portanto, terminariam com a retomada

desse sujeito da enunciação “equivalente” ao sujeito do discurso. E isso se daria pela repetição das palavras do exorcista – o que é bastante simbólico da relação que se deve estabelecer para a construção desse “bom sujeito”. Na SD-1, após expulsar os demônios, sucede a seguinte cena:

(SD-1, t.112) BISPO: Pronto, levanta o garoto.

(t.113) POSSUÍDO: ((com expressão confusa⁸², se levanta com auxílio de um obreiro))

(t.114) BISPO: Levanta o garoto. Olha pra mim. Olha pra mim, homem. Cabô. Respira, rapaz. Diga assim: a partir de hoje.

(t.115) POSSUÍDO: A partir de hoje.

(t.116) BISPO: Começa.

(t.117) POSSUÍDO: Começa.

(t.118) BISPO: Uma vida nova pra mim.

(t.119) POSSUÍDO: Vida nova pra mim.

(t.120) BISPO: ((com voz suave)) Acabou, rapaz.

(t.121) POSSUÍDO: Eu tô decidido.

De acordo com Silva (2015b), a noção de pessoa do cristianismo é dual e ao mesmo tempo forma a unidade corpo-alma, sendo o corpo morada (ou, como preferimos, território) da alma. É pela tomada do corpo, então, que a alma é sequestrada pelos demônios. Assim, no neopentecostalismo, “o transe (de uma única divindade [alma]) e o ‘sacrifício’ [expulsão] (dos demônios/exus) visam constituir uma noção de pessoa por subtração (expulsão) permanente da presença de um ‘sobrenatural maligno’” (SILVA, 2015b, p.228).

Em nossas palavras, transe e sacrifício visariam à formação do “bom sujeito”, sempre ameaçada, em virtude das próprias falhas que constituem o ritual ideológico. Por isso, deve-se sempre realizar o trabalho de mesmificação. Macedo adverte:

(T-32) o diabo nunca se dará por satisfeito ao perder uma batalha. Ele procurará se reabilitar, e esta é uma das principais razões pelas quais aquele que deseja uma libertação completa não pode deixar de participar de reuniões desse tipo (MACEDO, 2008b, p.172).

Um dos passos para a salvação (= ser um bom sujeito da FD iurdiana), portanto, é participar das reuniões de libertação, aquelas que se realizam terças e quintas, semanalmente. Compreendendo isso – essa relação de dependência entre o fiel e a igreja, em virtude do risco

⁸² Aqui também se nota a importância de verificação pela ideia de inconsciência.

constante da possessão, do retorno do diabo, esse sujeito sempre-já-possuído –, podemos pensar que seria melhor perceber esse jogo de identificações/contra-identificações de forma diferente.

A forma-sujeito iurdiana, seu “bom sujeito”, é esse sempre-já-possuído, esse que deve frequentar a igreja ao menos nos cultos de terça e sexta, o que temos na manifestação do demônio no possuído não é um “mau-sujeito” (como falamos anteriormente), mas sim um *efeito de mau-sujeito*. Aquilo que se promove durante o exorcismo, em seu caráter pedagógico (cf. capítulo 3), é a identificação da plateia com o possuído:

(SD-1, t.4) BISPO: Se você não manifestou, mas a sua vida tá indo de mal a pior e até naquilo que você tem tudo pra dar certo tá dando errado. Olha o que tá dentro de você. A resposta é essa aqui, ó.

Há identificação com o sempre-já-possuído (“bom sujeito”) e contra-identificação com o demônio (“mau sujeito”), fazendo com o que o possuído funcione, em sua manifestação do transe, como *efeito de mau-sujeito*. O demônio manifesto é um “mau-sujeito” temporário, momentâneo, que se desdobra sobre a imagem de quem não está na IURD: o possuído sem possibilidade de exorcismo, o possuído que aceita a possessão, o possuído que, não manifestando temporariamente o que o possui, é constantemente possuído.

Haveria, por outro lado, uma *forma-sujeito-ideal-inacessível*, aquela a que se almeja identificar, o sujeito do Bispo, identificado com o próprio Jesus, como veremos adiante. No jogo discursivo da IURD, porém, identificar-se com essa *forma-sujeito* é arriscado. Esse *sujeito-ideal-inacessível* é fundamental para a estrutura religiosa proposta pela IURD funcione, é ela que permite a existência do corpo de bispos e exorcistas, mas não é possibilitada a todos. Essa identificação com o bispo e, por espelhamento, ao próprio Cristo que, por sua vez, é o próprio Deus, pode ser bem-sucedida ou implicar no pecado do próprio Diabo:

Os pequenos sujeitos não podem jamais alcançar a plenitude do Sujeito sob o risco de recaírem na condição do Rei da Babilônia, ou mesmo de Lúcifer [...] Equiparar-se a Deus, no cristianismo, é incorrer em pecado de soberba. O sujeito cristão virtuoso (bom sujeito, reduplicado em função do Sujeito da ideologia cristã: Cristo, por si mesmo; ou pelo menos a imagem que dele se faz) prima pela humildade frente à perfeição divina. Para não cair no abismo infernal, necessita manter uma modesta distância da imago divina. (BECK; ESTEVES, 2012, p.142)

Ocorreria, então, uma desidentificação: aquele que não é aceito como pastor ou bispo da IURD, aquele que funda sua própria igreja dissidente seria tão ou mais endemoniado que o sempre-já-endemoniado que participa dos cultos de libertação e de cura semanalmente? Isso poderia ser observado em alguns exorcismos, no qual o demônio afirma estar em colúio com

essa ou aquela igreja, esse ou aquele pastor, como, por exemplo, com Valdemiro Santiago, líder da Igreja Mundial⁸³.

4.2.3 Designações do “possuído” e dêixis

Aquele que estamos chamando de “possuído” não são chamados assim nos enunciados das FDs que analisamos. No candomblé, geralmente usam-se outras palavras que, ou expressam sua posição dentro da organização da casa ou que expressam sua condição de pessoa que entra em transe, de forma direta ou indireta. Na IURD, essas pessoas são designadas através da terceira pessoa, corpo ou espaço – como vimos.

A designação da possessão é aquilo que identifica determinado acontecimento, determinada configuração de corpos e modos de estar do sujeito como tal, dentro da relação histórico-ideológica em que isso acontece, isto é, a partir da FD das religiões de matriz africana ou da FD iurdiana. Da mesma forma, a designação desse corpo em possessão será objeto desta seção. A referenciação, por sua vez, seria a “particularização de algo na e pela enunciação” (GUIMARÃES, 2005, p.9).

Assim, além dessas designações verbais (que compreendem a possessão como ação), vemos designações dos indivíduos que estão envolvidos nessa ação: como agentes, pacientes ou beneficiários, ou na condição de espaço ou território em que ela se realiza. Em nossas andanças pelos terreiros, nunca ouvimos ninguém falando sobre a possessão nem mesmo como substantivo deverbal, a não ser quando se referiam à literatura da área. Apreendemos o fenômeno sempre a partir de uma oração ou a partir da designação do “possuído”.

Os nomes dados ao possuído no candomblé são: “cavalo” (de baixa recorrência), “rodante”, “elegun” (de baixa recorrência), “abiã”, “iaô” ou “ebomi”. O termo “cavalo”, ainda que de baixa recorrência, é usado em outras religiões em que se dá o transe de possessão (LEWIS, 1977, p.65) e visa a explicar essa relação hierarquizada: a pessoa é o animal que a divindade (o “Humano”?) monta, controla, guia. Remete-nos também à ideia de que o transe, inicialmente, é bastante descontrolado, tal qual o de um cavalo chucro que se quer montar. Os ritos iniciáticos, no candomblé, como salienta Cossard (2006), tem um caráter de

⁸³ O vídeo disponível em: <<https://youtu.be/t7edhOTHiO0>> chama-se “Demônio fala que COMANDA o Valdomiro” e apresenta um exorcismo realizado pelo Bispo Edir Macedo, no qual o demônio afirma atuar na Igreja Mundial, dissidente da Universal. Acesso em: 28 jan. 2018. Ao reaccessá-lo, em 20 de agosto de 2019, o vídeo havia sido retirado do ar.

condicionamento e treinamento: se “amansa” o cavalo, ganhando sua confiança, estabelecendo regras.

“Rodante” produz dois efeitos de sentido: o primeiro, relativo à dança em roda, realizada apenas por aqueles que são iniciados e entram em transe; segundo, ao próprio momento em que se dá a possessão, muitas vezes caracterizado pelo desequilíbrio do corpo: a pessoa pode rodar, tombar para um lado e para outro, até se estabilizar com a presença do “santo”.

Por fim, observamos os outros quatro nomes, de origem africana. “Elegun”, de baixa recorrência, retorna ao sentido de “cavalo”, significando, de acordo com Verger, “aquele que pode ser ‘montado’” (VERGER, 2002, p.36). Essa palavra só é usada em casas extremamente reafricanizadas, que buscam usar um vocabulário mais “puro” como forma de denotar a “pureza” de seus ritos.

Os outros três já dizem respeito à posição hierárquica dos “eleguns”, de acordo com o processo iniciático: “abiã” (não-nascido) é aquele que ainda não passou pela iniciação (feitura, quando se raspa a cabeça do noviço e se realizam ritos durante um tempo variável, de dez a vinte-e-um dias). “Iaô” é aquele que passou pela iniciação e que será chamado assim até completar sete anos e fizer a obrigação. Às vezes, por questões financeiras ou de tempo, a “iaô” não pode realizar esses ritos no tempo previsto, mas o fato de “ter tempo” não significa que passará ao próximo nível. Por fim, “ebômi” (literalmente “irmão mais velho”) é aquele que já passou pelas obrigações de sete anos e pode ser chamado de “pai” ou “mãe” pelas “iaôs” e “abiãs”.

Observemos que o uso de “iaô” se dá no feminino – a “iaô”: “iá”, do iorubá, significa “mãe, esposa”; “iaô” é a esposa do orixá. Essa ideia de matrimônio, realizado durante o rito iniciático, é comum em outras religiões iniciáticas (as próprias noviças carmelitas devem se casar com Cristo para se tornarem freiras). A possessão é, assim, a manifestação de uma “relação sexual [...] entre mortais e seres sobrenaturais” (LEWIS, 1977, p.65), onde a mulher (assim como o “cavalo”) é montada. Isso explica, por exemplo, o tabu que cercou durante alguns anos, a iniciação masculina nos candomblés: acreditava-se que se tornar iniciado implicaria tornar-se homossexual. Disso derivou também o fato de, durante os primeiros estudos sobre o transe (RODRIGUES, [1897] 2006; [1932] 2008; RAMOS, [1951] 2001), se fizesse uma relação entre possessão e histeria.

A forma como as entidades, no transe, referem-se, porém, a seus “médiums” é a terceira pessoa. Benveniste (2005), tratando da subjetividade na linguagem, a partir do uso

dos pronomes pessoais, chama a terceira pessoa de “não-pessoa”, em oposição à pessoa subjetiva (primeira pessoa) e à pessoa não-subjetiva (segunda pessoa).

A “terceira pessoa” é a forma do paradigma verbal (ou pronominal) que *não* remete a nenhuma pessoa, porque se refere a um objeto colocado fora da locução. Entretanto existe e só se caracteriza por oposição à pessoa *eu* do locutor que, enunciando-a, a situa como “não-pessoa”. Esse é o seu *status*. A forma *ele...* tira o seu valor do fato de que faz necessariamente parte de um discurso enunciado por “eu”. (BENVENISTE, 2005, p.292).

Nas interações durante a possessão, o sujeito-possuído não está presente no diálogo, seja porque se reforça sua inconsciência, seja porque se deve organizar a enunciação de modo que o *eu* da entidade possa conversar com um *tu* qualquer, mas também possa se referir ao seu “possuído”. O “possuído” será, portanto, designado como “meu filho/minha filha”, “meu menino/minha menina”, ou “meu cavalo”, “meu burro/minha mula” (sem fazer distinção de gênero, no caso: médiuns masculinos podem ser chamados de “mula”). São duas as ideias aqui: a de vínculo afetivo, parental, ou de suporte físico, muitas vezes tratado com deboche ou inferioridade – o humano estúpido x entidade sábia.

Entretanto, a entidade raramente ou nunca fala “eu”. Também ela se refere a si mesma pelo nome próprio ou pela sua categoria (exu, pombagira, erê, etc.), a não ser quando usa os possessivos (meu menino, meu filho). Fuchs (1985) faz uma crítica à oposição objetivo/subjetivo, sujeito/não-sujeito, por considerarmos que “o sujeito está sempre presente em tudo, mesmo quando se mascara” (FUCHS, 1985, p.120) e se opõe a uma simples relação entre sujeito e quem diz *eu*, que não passa de uma das tantas formas de evidenciação da unidade ilusória do sujeito: o sujeito “se subjetiva de maneiras diferentes ao longo de um texto” (ORLANDI, 2009a, p.70).

A essa dispersão do sujeito no texto, a função-autor vem conferir uma ilusão de unidade. A função-autor seria responsável por um projeto totalizante desse sujeito. De acordo com Foucault ([1969] 2015), o autor funciona como um princípio de agrupamento do discurso, aquilo que dá unidade e funciona como origem de seu dizer, mas observa que

Na verdade, todos os discursos que possuem a função autor comportam essa pluralidade de ego. O ego que fala no prefácio de um tratado de matemática – e que indica suas circunstâncias de composição – não é idêntico nem em sua posição nem em seu funcionamento àquele que fala no curso de uma demonstração e que aparece sob a forma de um “Eu concluo” ou “Eu suponho”. (FOUCAULT, [1969] 2015, p.283)

Podemos tentar encontrar aqui o princípio de autoria da fala da entidade, a partir do que já observamos acerca da autoria dos pontos-cantados trazidos por elas. Havíamos dito que “trazer” essas composições são importante demonstrar determinada forma de legitimidade do

transe, mas que, uma vez “traído”, o ponto-cantado perdia sua autoria, passava a ser de todos, coletivo. Quando um exu ou uma pombagira fala de si mesmo na terceira pessoa, que princípio de autoria funciona? Se não o princípio ocidental, qual? Que tipo de enunciado vale o “eu”?

Ao menos podemos dizer que esse funcionamento impede a coincidência, o rebatimento entre sujeito da enunciação e sujeito do discurso, promovendo uma espécie de desconforto. Impede que aconteça o que Deleuze e Guattari apontam como um efeito da “normalização”: o rebatimento do sujeito do enunciado sobre o sujeito da enunciação. E ressaltam: “essa relação, esse rebatimento, é igualmente o da realidade mental sobre a realidade dominante” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p.89). Para os autores,

Não existe enunciação individual nem mesmo sujeito de enunciação. Entretanto, existem relativamente poucos linguistas que tenham analisado o caráter necessariamente social da enunciação. [...] O caráter social da enunciação só é intrinsecamente fundado se chegamos a mostrar como a enunciação remete, por si mesma, aos *agenciamentos coletivos*. Assim, compreende-se que só há individuação do enunciado, e da subjetivação da enunciação, quando o agenciamento coletivo impessoal o exige e o determina. (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p.18)

Não é o caso da possessão nas religiões de matriz africana. Nelas, o caráter coletivo – expresso pelo transe de algo ao mesmo tempo individual e coletivo (o deus, a entidade, o ancestral) – não torna necessária uma forma-sujeito individuada, centrada sobre si mesma. Já o demônio iurdiano, pelo contrário, fala “eu”:

(SD-1, t.36) BISPO: Quem é o chefe de todas as falanges?

(t.37) POSSUÍDO: ((voz gutural)) Sou eu.

(SD-1, t.42) POSSUÍDO: ((voz gutural)) Eu sou Xangô::

(SD-3, t.65) POSSUÍDO: Eu não vou sair.

Na IURD, o bispo designa quem está passando pelo transe de possessão como “matéria”, “corpo” ou através de formas neutras: “garoto”, “pessoa”, “rapaz”. Com isso, retira-se toda a individualidade (subjetividade) do possuído: ora é apenas suporte, canal, ora é considerado apenas como “ser humano”. No entanto, isso não muda após o exorcismo: assim que a pessoa é chamada novamente, adquire consciência, ela continua sendo chamada como “garoto”, “pessoa”, “rapaz”, “moça”, “garota”, “menina”.

Ao contratarmos esses dois modos de referenciação através dos dêiticos, podemos observar o modo como funciona essas formas-sujeitos do possuído (sujeito-do-transe) e possuidor (sujeito-no-transe) nas duas FDs. Levamos em consideração a proposição de Indursky (2005) de que a forma-sujeito que organiza a formação discursiva “é heterogênea em

relação a si mesma, o que significa afirmar que a forma-sujeito abriga a diferença e a ambiguidade em seu interior” (INDURSKY, 2005, p.8).

Tabela 6 – Dêixis e subjetividade

Religiões de Matriz Africana		Igreja Universal do Reino de Deus	
Sujeito-do-transe	Sujeito-no-transe	Sujeito-do-transe	Sujeito-no-transe
EU X ELE	Eu que se diz ELE X ELE	EU X ELE	Outro EU X ELE
↓	↓	↓	↓
EU (cavalo, possuído)	Efeito de dupla-posição: possuído, entidade	Presença do sujeito da enunciação e presença sempre-lá (não mostrada) do diabo	Efeito de única posição sujeito
Presença do possuído e ausência da entidade, alhures (ELE)	Possuído: ausência do sujeito da enunciação e presença do corpo (“meu filho”)	Sujeito clivado também ou principalmente pelo diabo	Possuído: Ausência do sujeito da enunciação e presença do corpo
Sujeito clivado / Forma ilusória unitária	Entidade (Eu-que-se-diz-ELE): presença do sujeito da enunciação no corpo-outro (ELE) do possuído		Diabo: Presença da dominância, supremacia do Outro-Eu que se enuncia EU no corpo-outro (ELE)
	Sujeito clivado / Heterogeneidade mostrada do sujeito		Sujeito clivado apenas pelo diabo

Fonte: O autor, 2019.

A possessão no candomblé explicita uma dupla falta e uma dupla presença, que não precisa ser totalizada sob a ordem do Um, do Sujeito. Para a AD, o sujeito é dividido, constitutivamente, mas é recoberto por uma forma ilusória que confere unicidade ao sujeito. No transe do candomblé, o sujeito está dividido. A não-coincidência do dizer (Eu-que-se-diz-ELE) marca o corpo como uma *heterotopia* (FOUCAULT, [1966] 2013b).

As heterotopias são “espaços absolutamente outros” (FOUCAULT, [1966] 2013b, p.21), que têm “como regra justapor em um lugar real (*sic*) vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis” (FOUCAULT, [1966] 2013b, p.24). Para Foucault, são exemplos de heterotopias os navios, os teatros, os cemitérios, museus, bibliotecas, assim como as prisões, os conventos, os retiros, esses espaços que recortam de forma bruta o espaço contínuo, estabelecendo limites e fronteiras que estabelecem no seu interior seja os sujeitos que são expulsos pela ordem, por não cumprirem a norma, seja os sujeitos que se afastam da ordem, para viverem – tanto num caso como no outro – um outro fluxo temporal.

O corpo-em-transe do candomblé, esse corpo-sem-eu, é marcadamente “outro”, marcadamente fora da ordem “lógica” do mundo, por esse Eu-que-se-diz-ELE da entidade, do orixá, em suma, do possuidor ou do sujeito-no-transe. Nele habita, há, mesmo que provisoriamente, um eu-sem-corpo (que não se diz eu), eu desses não-lugares, espaços não especializados porque sem corpo: o mundo dos mortos, o mundo do sagrado (fora, alhures), o mundo mítico, o mundo das histórias orais, das lendas, das narrativas...

Esse corpo (ELE) desprovido da alma, torna-se o que Foucault chama de “corpo utópico” (FOUCAULT, [1966] 2013a), contrário desse corpo esquadrihado, disciplinado, docilizado, preenchido por uma alma, dotado de um nome, uma identidade, esse corpo que objeto e ator do poder. O corpo utópico de Foucault é o corpo que é apenas um corpo (FOUCAULT, [1966] 2013a, p.11). Pode-se dizer que os transe de possessão realiza (e acredito que de forma ainda mais forte) aquilo que fazem, para Foucault, a máscara, a tatuagem e a pintura: instalam-no

em outro espaço, fazem-no entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem deste corpo um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outro. Por ele, seremos tomados pelos deuses ou seremos tomados pela pessoa que acabamos de seduzir. (FOUCAULT, [1966] 2013a, p.12)

Cavalo montado, corpo em relação sexual, o corpo-em-transe é também o corpo sem alma. Lewis (1977, p.52) fala da possessão como “despossessão do eu” ou como a manifestação de múltiplas almas, o que entra em consonância com aquilo de que Prandi nos fala (cf. supra) acerca da constituição múltipla da alma na cultura iorubana. E aqui o ter nenhuma ou múltiplas almas produz, de qualquer forma, esse efeito de *não-lugar*, essa subversão do corpo docilizado e individuado.

No entanto, essa forma talvez seja sempre restituída ao final do transe. De acordo com Foucault, “as heterotopias são frequentemente ligadas a recortes singulares de tempo” (FOUCAULT, [1966] 2013b, p.25), a heterocronias. A heterotopia da possessão é temporária, ligada “ao modo da festa: heterotopias não eternitárias, mas crônicas” (FOUCAULT, [1966] 2013b, p.25). Há sentidos produzidos pela recorrência e pela temporariedade do transe, no candomblé. A recorrência diz respeito a essa injunção à “autoalterificação”, ao fato de que, como afirma Bastide (2001), o êxtase não é apenas um momento do ritual, é o próprio ritual. A temporariedade implica não apenas a variedade (várias entidades ou orixás que se sucedem) do transe como à necessidade de se reestabelecer a forma-sujeito individuada, afinal o casa de candomblé é também uma heterotopia, um espaço-outro no meio da cidade, um espaço de contestação dos outros espaços, mas um espaço do qual se entra e se sai continuamente, dela

se retorna ao Ocidente. Constrói-se um tempo no transe e um tempo do transe: ele se situa fora da organização cronológica de nossa sociedade (cf. capítulo 3, acerca do significado de “lua”) e recorta uma vivência fora do tempo (tempo mítico, tempo lendário).

Tudo isso se desfaz com o retorno do transe, talvez por isso seja necessário, no candomblé, o “comando de saída” da entidade ou do orixá. O comando de saída do orixá se realiza fora do espaço público, em um quarto dedicado a isso, mas o comando de saída da entidade (exu, pombagira etc.), seja na IURD, seja no candomblé, deve ser realizado em público, é necessário que se veja o corpo restituir sua forma e sua identidade jurídica. Da mesma maneira, como sempre é importante ver a chegada desse outro.

Verificamos aqui o que estamos chamando de “heterogeneidade mostrado do sujeito”, uma forma de explicitação da clivagem através de um duplo sistema de ausências: nem o corpo, nem a voz (objetos da individuação disciplinar) são unívocos, não há um “eu” que recubra essa unidade. No entanto, esse “eu” retorna após a saída. Na IURD, se há explicitação da clivagem, é para explicitar a sua aberração.

Na IURD, a oposição “eu” x “ele”, sujeito-do-transe x sujeito-no-transe, não constitui uma heterotopia e nem mesmo uma descontinuidade do tempo. Ao par corpo-alma do sujeito sempre-já-possuído, corpo condomínio habitado por diversos demônios não-manifestos, o transe vai estabelecer outro par corpo-enunciador, que mantém sua forma unitária básica e ilusória e serve para reforçá-la. Assume-se que a dominância de si sobre si mesmo do “bom sujeito” é sobreposta pela dominância do demônio sobre si, marcada pelo outro-EU. Há uma anomalia, algo que precisa ser “curado” – por isso, sessão de cura; há uma prisão, algo que precisa ser liberto – por isso, sessão de libertação. Os demônios são individualizados, personalizados no exorcismo de possessão: falam de si mesmos na primeira pessoa, “Possuo, logo sou”, e possuem nomes próprios.

4.3 Nomes e corpos, sujeitos

A função-autor, cujo desenvolvimento se deu na passagem do sistema religioso medieval ao sistema jurídico-institucional da modernidade, que já falamos brevemente, se realiza no “eu” e no nome próprio.

O interesse no nome próprio está em que ele aparece como lugar de uma interação entre o funcionamento de certas formas gramaticais (ligadas à questão da

determinação) e a designação, a identidade mesma do sujeito. (HAROCHE, 1992, p.202)

Na FD cristã, o batismo é o mecanismo fundamental para configurar a individuação da alma no corpo – banhado nas águas: é através do batismo que a dupla corpo-alma adquire seu nome, vetor linguístico da sua individualidade, nome que retornará no Livro da Vida onde se listam os salvos que tirão direito aos Céus.

Macedo prescreve o batismo como uma forma de se libertar do mal: (T-33) “O batismo nas águas é a mortificação dos feitos da carne; é um sepultamento do velho ‘eu’ e o ressurgimento de uma nova criatura, limpa e lavada, para uma novidade de vida” (MACEDO, 2008b, p.173). Ainda que, nessa forma de batismo, não se ganhe um novo nome, se ganha uma nova vida, se ressignifica o nome próprio: ele passa a nomear uma “nova vida”. Da mesma forma, quando os escravizados chegavam ao Brasil eram batizados pelos católicos, para que se apagasse sua herança africana, seus vínculos com os hábitos e as palavras do continente africano. O nome próprio materializa na língua a individualização do dispositivo disciplinar e suas heranças do poder pastoral, que nos remete ao pastor que conhece cada ovelha sua por seu nome.

Eu sou o meu nome, é o meu nome que me faz existir, que me faz estar na realidade objetiva, ou seja, para os outros. O meu nome é a imagem que me faz existir para os outros e que, portanto, me faz existir para mim. “Eu” é um dêitico, é um indicador, indica a mim que sou eu a pronunciar-lo. Em seguida torna-se de um outro, assim que outros o falem. (PONZIO, 2010, p.116)

Na IURD, porém, ainda que se mantenha o “nome próprio” do novo batizado, ele continue sendo seu nome, as principais atividades sagradas realizam-se “em nome de Jesus”. Da mesma forma como o diabo se apropria do corpo do possuído para fazer com que ele “traia” a sua natureza, a forma-sujeito (o bom-sujeito) da IURD é destituída de poder próprio, se não nas relações de troca com o divino. Cita-se o nome de autoridade (Jesus) que esvazia o sujeito de direito e, ao mesmo tempo, preencheria o sujeito iurdiano.

Assim, o nome de Jesus é invocado para chamar o diabo principal de um possuído, que visava se esconder para não ser exorcizado, no exemplo abaixo:

(SD-3, t.11) BISPO: Eu vou dar uma chicotada aqui. ((Vira-se para a plateia)) E ela vai soar nos ouvidos do principal, do chefe, como uma ordem para vir pra fora. ((Pequena pausa. Prepara o chicote, colocando-se às suas costas)) Em o nome glorioso de Jesus, o Nazareno. ((pausa breve)) Eu não quero conversa fiada com empregado. ((pausa breve)) Aquele que comanda a falange.

O nome próprio do indivíduo, falado antes de sua possessão e esquecido ao longo do exorcismo, e mesmo depois do seu final, vale apenas como marca de sua salvação pessoal,

mas não exerce poder de fato. O poder é exercido por outros nomes, o de Jesus, e o dos demônios.

É importante que os demônios digam seu nome. No ritual romano, é essa a principal tarefa do exorcista, aquilo que ele demora diversas sessões (às vezes meses ou anos) para realizar: obter o nome do demônio, para que possa expulsá-lo. No exorcismo iurdiano, essa é a primeira informação que o demônio concede na entrevista:

(SD-1, t.10) BISPO: Quem tá aí?

(t.11) POSSUÍDO: Ogum de Ronda!

(SD-1, t.41) BISPO: Quem tá aí?

(t.42) POSSUÍDO: ((gutural)) Eu sou Xangô::

(SD-3, t.3) BISPO: Quem tá aí?

(t.14) POSSUÍDO: ((solta um suspiro, sacudindo-se. Fala suspirando)) A pombagira rainha, desa () ((sibila e volta a falar de maneira mais lenta)) A pombagira rainha, desgraçado.

Saber o nome é saber de quem é a responsabilidade (legal) do que acontece ou aconteceu, é o princípio mesmo da confissão demoníaca, considerando-se que a confissão é esse “ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado” (FOUCAULT, [1976] 1988, p.70). O sujeito de direito aqui (possuído) é, de fato, despossuído de liberdade: tudo que faz é por ordem do demônio, ou será – depois de liberto – em nome de outro. Logo, ele não pode ser responsabilizado durante a possessão. A responsabilidade recai sobre o diabo.

Haroche (1992) vai analisar a importância do nome próprio nos sistemas jurídico-institucionais, como um dos fundamentos da forma-sujeito moderna, tornando perceptível a ideia de autonomia e de responsabilização (legal) do sujeito jurídico – e poderíamos dizer que também do sujeito religioso cristão, do livre arbítrio e das perdas e ganhos da salvação ou da danação. “Por esse meio todo sujeito encontra-se determinado e, logo, coagido de forma implacável” (HAROCHE, 1992, p.206), afirma a autora

Pêcheux ([1975] 2009) retomará a noção de nome próprio em Frege ([1892] 2009), para quem o nome próprio é qualquer “expressão saturada que deve designar ou se referir a um objeto determinado, e de um modo determinado” (ALCOFORADO, *in* FREGE, [1892] 2009, p.131). De acordo com o filósofo alemão, o pensamento caracteriza-se pela busca da verdade, baseando-se em asserções, juízos a que pode conferir o valor de verdade e “a referência de uma sentença é seu valor de verdade” (FREGE, [1892] 2009, p.140).

Se a referência é, assim, o objeto do mundo real designado por um sinal (palavra ou expressão ou sentença), o sentido é aquilo que faz a mediação entre o sinal e o referente, como tal ele não é nem objetivo (como o referente) nem subjetivo (como a ideia ou representação que cada indivíduo tem, em seu pensamento, sobre um referente), é como “um tipo de cálculo decifrador das expressões linguísticas [...] [que] tem a ver com o caráter compartilhado da linguagem” (ARAÚJO, 2004, p.66). É possível, assim, sinais com sentidos diferentes tenham o mesmo referente – o exemplo que nos oferece Frege é a alternância entre “Kepler” e “quem descobriu a forma elíptica das órbitas planetárias”, que têm o mesmo referente, mas diferentes sentidos. Frege, portanto, aponta para a ideia de que o valor de verdade, relacionando-se à relação sinal/objeto, isto é, a referência, é universal e necessariamente válida, caso a alternância de sinais com o mesmo referente e sentido diversos seja obedecida.

Pêcheux mostrará como essa posição de Frege promove aquilo que chamou de “realização do real” (PÊCHEUX, [1966] 2011), porque esse seria o princípio através dos quais se produz a evidência ideológica do sujeito e dos objetos: “eu vejo o que vejo/sabe-se o que se sabe”, “o fundamento aparente da identificação da ‘coisa’ e também do sujeito que a vê, que fala dela ou que nela nela – o real como o conjunto das coisas e o sujeito, único de seu nome próprio” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.91-2).

Nas FDs que observamos, há formas de funcionamento característico do uso do nome próprio. Aliás, é importante observar que, para além de uma função ou classe “substantivo próprio”, interessa considerar que

Os rituais de nomeação são diferentes e acarretam, em nossa interpretação, a constituição de subjetividades díspares. Não apenas no sentido de que os sujeitos são diferentes – sempre são –, mas no sentido de que *o que é sujeito nessas formações sociais é algo distinto*. (ESTEVES, 2019, p.37)

Esteves contrapõe, em seu artigo (ESTEVES, 2019), a definição do substantivo ou nome próprio como classe ou função e o seu funcionamento em determinadas sociedades indígenas, como os ianomâmis e os araueté. De acordo com Lyons (1980), em nossa cultura (cristã), os nomes próprios têm um estatuto complexo, uma vez que ainda que se queiram exclusivos, não têm de fato uma referência única, afinal várias pessoas compartilham o mesmo nome próprio. No entanto, funcionam como se tivessem.

Ainda segundo Lyons, eles teriam duas funções características: a função referencial, sem afirmar qualquer atributo pertencente a esses indivíduos, e uma função vocativa, isto é, “sua utilização para atrair a atenção da pessoa que está a ser chamada ou intimada” (LYONS,

1980, p.178), como no exorcismo iurdiano. No entanto, Esteves (2019) observa que, entre os ianomâmis, é agressivo chamar uma pessoa pelo seu nome próprio.

No candomblé, de uma maneira geral, ao ser iniciada, uma iaô ganha um novo nome, um nome secreto: o oruncó. Esse nome em língua africana pode ser trazido pelo jogo de búzios, por sonhos ou pela fala direta do orixá em transe, durante a iniciação (VOGEL; MELLO; BARROS, 2005). Ele será pronunciado em voz alta pelo orixá durante a primeira festa pública após a iniciação, após dar um pulo. Essa é a primeira vez que o orixá fala e depois ele permanecerá em silêncio durante um ano, até que possa dar o seu ilá, uma espécie de grito identificatório, que o identifica em sua singularidade e o associa ao grupo de orixás do mesmo tipo: Ogum, Oxum, Oxóssi, etc. Ele não pronunciará nenhuma palavra até que tenha completado seu ciclo completo de sete anos e se tenha se tornado um “ebomi”. Esse explicita que

o princípio coletivo (orixá) particularizou-se no indivíduo, dando-lhe nova identidade, que passa a desempenhar um papel específico dentro da comunidade. [...] O Outro interno, identificado como símbolo coletivo, é reconhecido como fazendo parte do indivíduo que, por sua vez, se torna peça significativa nos valores da comunidade. (AUGRAS, 1983, p.89)

Esse nome próprio, “Odé Taió”, por exemplo, citado por Vogel, Mello e Barros (2005, p.77), que significa “O caçador alegre”, designa ao mesmo tempo o iniciado e o seu orixá, mas só poderá vir a ser pronunciado novamente em caso de necessidade ou na sua morte. Conhecer esse nome próprio significa deter alguma espécie de poder sobre a pessoa ou o orixá que o possui. Temos aqui outra função do nome-próprio: não apenas referir, ser instrumento de interpelação, mas ser afetado⁸⁴.

Assim, para marcar a diferença causada pela iniciação no sujeito, algumas casas adotam novos nomes, também conferidos de forma ritualizada, a essa pessoa: as dijinás, que podem ser usadas coletivamente, sem oferecer risco ao iniciado.

No entanto, há inúmeros outros nomes que esse corpo-objeto receberá, um para cada uma de suas entidades: o nome do erê, do exu, da pombagira, do preto-velho, do caboclo e assim por diante. Ao nome da certidão de nascimento do sujeito, no candomblé, vão se agregando, assim, novos nomes, que por sua vez representariam novos sujeitos, internos e externos, configurando uma “vivência na multiplicidade”. Como afirma Esteves, “todos esses processos [...] permitem desestabilizar um pouco o modo naturalizado como se lida com as materialidades discursivas produzidas em diferentes culturas, como se a categoria ‘sujeito’ fosse a mesma, ou muito parecida” (ESTEVES, 2019, p.44).

⁸⁴ O modo como as religiões de matriz africana organizam a relação palavra-coisa será abordada no capítulo 5.

Deleuze e Guattari afirmam que

O nome próprio não designa um indivíduo: ao contrário, quando o indivíduo se abre às multiplicidades que o atravessam de lado a lado, ao fim do mais severo exercício de despersonalização, é que ele adquire seu verdadeiro nome próprio. O nome próprio é a apreensão instantânea de uma multiplicidade. O nome próprio é o sujeito de um puro infinitivo compreendido como tal num campo de intensidade. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.66)

Isso se torna ainda mais interessante quando observarmos que esse corpo – alvo da individualização –, objeto sobre a qual se dão os processos de individuação, esse corpo objetificado, cujo nascimento obriga, em nossa formação social, a atribuição de um nome próprio, esse corpo também se torna matriz de multiplicidade, campo de intensidade.

4.4 Corpos e vozes

O corpo realiza um papel central na possessão, assim como na produção de subjetividade, através do complexo saber/poder de que vimos falando, inspirados em Foucault. De nossa parte, iremos tratá-lo a partir da noção de performatividade, partindo do princípio de que consideramos que “possessão é o que a possessão faz” (LEWIS, 1977, p.37).

Do ponto de vista dos estudos da linguagem, a ideia de performatividade é introduzida por Austin (1990; 1998). Com isso, introduz um elemento importante para o desenvolvimento dos estudos semânticos sobre a linguagem: antes das teorias pragmáticas, de que Austin seria um importante nome, a análise dos enunciados se baseava no critério de verdade. Ao introduzir a noção de “performativo”, Austin atenta para o fato de que nem todo enunciado pode ser considerado verdadeiro ou falso (ser constativo): há alguns que se pautam em critérios de felicidade, porque são enunciados através dos quais se realizam ações.

Com o desenvolvimento de sua teoria, a performatividade passou a ser, segundo Ottoni (1998), considerada como algo que permeia toda a linguagem humana. Essa visão se consolida na obra de Austin pela noção de *ato de fala*, que se desdobraria em três atos: atos locucionário, ilocucionário e perlocucionário (AUSTIN, 1990, p.85): o primeiro é o próprio ato de dizer, de construir um enunciado; o segundo, diz respeito à ação realizada através do enunciado; o terceiro, por sua vez, o ato que produz efeito sobre o interlocutor.

Ainda que tenhamos críticas à concepção de sujeito da pragmática austiniana, como um rebatimento do sujeito moderno, levaremos em consideração a noção de performatividade,

para observar a própria ação (corpo e voz) do indivíduo em transe de possessão. Dito de outra forma, apesar da distância teórica, redimensionamos a noção, uma vez que consideramos o transe de possessão como performatividade. Para tanto, nos valeremos do modo como Butler (2013) se apropria dessa noção, ao tratar das questões de gênero, mas antes observaremos o modo como o corpo tem sido considerado pelos estudos da linguagem e do discurso.

4.4.1 Possessão como performance

O corpo e a voz são elementos sobre os quais a linguística e a Análise do Discurso vem se dedicando apenas recentemente de forma aprofundada. No entanto, localizamos algumas referências que consideramos importantes ao longo de sua história – observamos, porém, que não faremos uma apresentação exaustiva do tema. A primeira das referências que destacamos encontra-se em Bréal, nela se fala sobre a importância desse aspecto para a produção de enunciados no imperativo:

É o tom de voz, é o aspecto da fisionomia, é a atitude do corpo que são encarregados de expressá-la [a ideia de imperativo]. Não se pode fazer abstração desses elementos que, por não serem representados pela escrita, não são menos parte essencial da linguagem. (BRÉAL, [1904] 2008, p.160)

Bréal, assim, já indicia para a necessidade nos voltarmos para o corpo e a voz como elementos constitutivos da atividade linguística, para além do caráter de canal ou instrumento em que serão confinados pela linguística saussuriana. Bakhtin (2016) aponta, em outra tradição, a importância da tonalidade como algo que confere valor aos enunciados produzidos. Pêcheux destaca a importância do “gesto como ato simbólico” (PÊCHEUX, [1969] 2010, p.77) para tratar de alguns comportamentos e reclama a ausência de uma teoria que dê conta deles. Igualmente podemos compreender nessa chave as múltiplas intervenções de Courtine para observar o corpo e o rosto como dotados de uma historicidade (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2011-2012; COURTINE; HAROCHE, 2016).

Ao considerarmos a possessão, seja nas religiões de matriz africana, seja na IURD, não podemos deixar de tentar (*sic*) produzir uma reflexão sobre esses corpos e vozes que, igualmente, fazem parte da produção de sentidos. Vimos, no capítulo precedente, como o corpo tomado pelo Diabo é fundamental para a doutrina da batalha espiritual, da mesma

forma, podemos vislumbrar a importância desse corpo no transe de possessão de exus e pombagiras, principalmente de Seu Lucifer, nos terreiros.

Tal relevância só se torna mais e mais evidente quando atentamos ainda para as implicações do poder na produção de corpos dóceis, corpos individuados. O exorcismo visa à produção desses corpos, quer atingir, pela expulsão reiterada dos demônios, um “corpo semelhante a si mesmo”, um corpo “à imagem e semelhança de Deus” (SD-2, t.15), no sentido oposto ao do corpo múltiplo do adepto do candomblé ou da umbanda.

Para que as falas das entidades, numa religião ou na outra, faça sentido é importante que seus gestos, sua postura física, seu timbre de voz, sua inflexão produzam outros tantos sentidos e cooperem com essa produção linguística. De fato, como fenômeno do corpo, a fala e a voz não é um requisito fundamental. Durante um exorcismo iurdiano, há diversos possuídos que cercam o púlpito/palco onde ele se realiza; esses demônios não irão se manifestar verbalmente, não serão entrevistados, mas não deixam de produzir sentidos. Numa festa, uma entidade pode apenas dançar, beber e fumar, sem trocar mais que duas palavras com uma pessoa ou outra entidade, sem que isso acarrete prejuízo algum. Há um “dispositivo de visibilidade” (HAROCHE, 1998) dos corpos em transe, que faz com que o poder se “comunique”: de um lado, observa-se um uso instrumental do corpo com fins políticos (domínio dos movimentos e das atitudes corporais), de outro, uma utilização do espaço como o quadro ritualístico que simboliza a hierarquia social.

É conveniente dar significado ao poder e, para isso, mostrar, saber mostrar: persuadir, penetrar nas ideias, convencer, transmitir um saber que, nas cerimônias e nos rituais, dirige-se aos corpos, aos olhares e às almas apelando aos gestos, aos movimentos, às posturas, às expressões, mas também aos comportamentos... (HAROCHE, 1998, p.98)

No entanto, gostaria de observar que não intentamos analisar corpos e vozes através da *semiologia histórica* (COURTINE, 2013; PIOVEZANI, 2009), ou produzir uma semiologia histórica dos corpos em transe, ainda que possamos recorrer a ela para identificar alguns dos sentidos produzidos por essas materialidades discursivas a partir das relações históricas que foram sedimentando algumas significações ligadas a determinadas posturas, gestualidades e timbres vocais.

Como observam Corbin, Courtine e Vigarello, no prefácio à sua *História do corpo*, “uma atenção histórica ao corpo restitui ao centro da civilização material modos de fazer e de sentir, investimentos técnicos, confrontos com elementos” (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2012, p.7) e serve a explicitar como “nossos gestos mais ‘naturais’ são

fabricados pelas normas coletivas” (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2012, p.7).

Afirmam ainda os autores:

É precisamente a experiência mais material que restitui uma história do corpo, sua densidade, sua ressonância imaginária. A originalidade última desta experiência é estar no cruzamento do invólucro individualizado com a experiência social, da referência subjetiva com a norma coletiva. É exatamente porque ele é “ponto-fronteira” que o corpo está no centro da dinâmica cultural. [...] Portanto, o corpo é ao mesmo tempo receptáculo e ator face a normas prontamente enterradas, interiorizadas, privatizadas. (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2012, p.11)

Ferreira (2013), ao tratar do corpo como “objeto discursivo”, considera uma passagem na qual Pêcheux trata do tema. Em *Discurso: estrutura ou acontecimento* (PÊCHEUX, [1983] 2008), o autor fala que

Essa necessidade universal de um “mundo semanticamente normal”, isto é, normatizado, começa com a relação de cada um com seu próprio corpo e seus arredores imediatos (e antes de tudo com a distribuição de bons e maus objetos, arcaicamente figurados pela disjunção entre alimentos e excrementos). (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.34)

E, por que não inserir, também na disjunção entre objetos sagrados (separados do uso comum) e objetos profanos? No entanto, o que Pêcheux visa destacar é essa necessidade do mundo “logicamente estabilizado” da sociedade capitalista. Isso seria, por exemplo, o que encontramos quando Foucault ([1975] 2010b) trata do corpo como objeto do poder, de modo a lhe conferir *uma* alma e a submetê-lo a todo um sistema de disciplinamento, fazendo com que a um corpo submetido corresponda uma consciência submetida. Por isso, talvez, Ferreira arrisque-se a dizer que

Se os equívocos irrompem na língua, na zona do impossível, e a ideologia marca os equívocos historicizados, [...] o corpo seria o lugar de simbolização onde se marcariam os sintomas sociais e culturais desses equívocos (FERREIRA, 2013, p.104-5)

Orlandi (2012a) também busca elaborar uma relação entre corpo e discursividade, centrada na noção do sujeito. A autora trata do corpo simbólico (em oposição ao corpo empírico) como algo produzido em um processo de significação, no qual trabalha a ideologia, cuja materialidade específica é o discurso. Afirmar Orlandi:

Considerando a materialidade do sujeito, o corpo significa. Em outras palavras, a significação do corpo não pode ser pensada sem a materialidade do sujeito. E vice-versa, ou seja, não podemos pensar a materialidade do sujeito sem pensar sua relação com o corpo. (ORLANDI, 2012a, p.83)

Assim sendo, os sujeitos textualizam seus corpos, assim como são significados neles. No caso dos discursos que evocamos, essa textualização dos corpos tanto mais se multiplica

porque uma mesma “superfície corporal”, digamos assim, é textualizada de diversas formas, pelos sujeitos-no-transe e sujeitos-do-transe. Por isso, precisamos recorrer à noção de performatividade – já aqui redimensionada.

De nossa parte, ao abordarmos o transe de possessão como performance, não estamos produzindo nenhum juízo de valor negativo, no sentido de considerar o transe como uma “encenação”, uma farsa destinada a enganar os incautos, mas porque nos interessa pensá-lo como linguagem e como estética, no sentido tratado acima, quando falamos sobre a “caosmose” e o “autopoetismo” (GUATTARI, 2012).

Guattari considera as alterações no cenário atual que levam a uma alteração no modo como a subjetividade é produzida. A partir disso, observa a possibilidade de criação de “novas modalidades de subjetivação” (GUATTARI, 2012, p.17), seja aquelas reguladas pela serialização do capitalismo mundial integrado, seja aquelas que seriam da “alçada de uma espécie de paradigma estético” (GUATTARI, 2012, p.17), no qual o corpo possui uma posição central: é a ele que se agenciam os dispositivos de diversas ordens, é sobre ele que se atuam os poderes, é a partir dele que se relaciona linguagem e mundo, é ele o território atravessado por elementos heterogêneos... O corpo como produção e não como dado.

Butler (2013), ao abordar as questões de gênero, considera-o “com um estilo *corporal*, um ‘ato’, por assim dizer, que tanto é intencional como *performativo*, onde ‘*performativo*’ sugere uma construção dramática e contingente do sentido” (BUTLER, 2013, p.199; grifos no original). A autora usa aqui a noção de “intencionalidade” tal qual sugerida pela fenomenologia, de modo que o ato ou estilo corporal se refere a algo que lhe é exterior (KNUDSEN; BUTLER, 2010), como essa direcionalidade de uma materialidade semiótica e um objeto do mundo. Quanto a “performatividade”, a autora explica da seguinte maneira:

Atos, gestos e desejo produzem na *superfície* do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. (BUTLER, 2013, p.194)

Essa ação em presença do corpo como objeto e produtor de sentidos imediatos, que sugere um “ser” prévio como efeito e – incluímos – efeito ideológico de evidência, instala esses atos e gestos no interdiscurso. Butler fala que, “como outros dramas sociais rituais, a ação requer uma *performance repetida*” (BUTLER, 2013, p.200). Atos e gestos significam porque atualizam significados historicamente construídos, significados sempre-já-lá, o que remete “a uma construção anterior, exterior, mas sempre independente” (PÊCHEUX, [1975])

2009, p.89). Pensa-se assim em identidade como reiteração de ações e gestos, na composição de diversas materialidades discursivas, em torno desses corpos. Como observam Miskolci e Pelúcio, “a performatividade se baseia na reiteração de normas que são anteriores ao agente e que, sendo permanentemente reiteradas, materializam aquilo que nomeiam” (MISKOLCI; PELÚCIO, 2007, p.260).

Desse modo, consideraremos aqui o corpo, a gestualidade, a postura, as ações e a voz como materialidades discursivas, levando em consideração o modo como são atravessados pela história e entram em composição entre si e com as materialidades linguísticas.

4.4.2 IURD: o “corpo grotesco”

Como “igreja religiofágica” (ORO, 2015), a IURD, como vimos, se apropria de elementos de outras religiões e, principalmente, das religiões de matriz africana para constituir sua liturgia. Há diversos objetos que adquirem importância simbólica que são típicas da umbanda e do candomblé: há arruda nas igrejas, realizam-se rituais às segundas-feiras com rosas vermelhas (rosas de Sarom/ rosas de pombagira), fogueiras em julho (do Sinai/de São João/de Xangô) etc.

De acordo com Ortiz (1999), na umbanda, haveria um conjunto de gestualidades e posturas corporais bastante reduzido, uma vez que se considera que a performance de cada uma das entidades busca “expressar” uma gama pequena de sentimentos simplificados. Diz o autor que

Os esquemas motores umbandistas são muito genéricos pois são compostos exclusivamente de termos abstratos: caboclos – força, preto-velho – humildade, criança – inocência. Como não existe uma trama mítica que articule esses modos de possessão, um maior grau de arbitrariedade se inscreve no comportamento mediúnico; qualquer significado passa a ser permitido dentro do significante (esquema motor) escolhido. (ORTIZ, 1999, p.77)

Observa-se, no trecho, que ele distingue a trama mítica do candomblé (mais rígida) e a trama mais “livre” das entidades de umbanda. O que ele chama de “arbitrariedade”, porém, a nosso ver, não tem o mesmo significado que em linguística – em que o signo arbitrário é aquele que, em sua relação forma-conteúdo, significante-significado não se encontra motivação interna, a relação é “convencional”; para Ortiz, “um maior grau de arbitrariedade”

significa um maior grau de variação dos movimentos. Seria aí, nesse campo da variação, do arbitrário, que entraria a composição singular do sujeito-no-transe.

Entre os seus regimes de signos, Deleuze e Guattari falam sobre uma “semiótica pré-significante considerada primitiva, muito próxima das codificações ‘naturais’” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p.71), isto é, de memórias coletivas, que constroem um sentido movente dessas reações e ações. Nelas, não haveria

nenhuma eliminação das formas de conteúdo pela abstração de um significado. Mesmo quando abstraímos o conteúdo em uma perspectiva estritamente semiótica, é em benefício de um pluralismo ou de uma plurivocidade das formas de expressão, que conjuram qualquer tomada de poder pelo significante, e que conservam formas expressivas próprias ao próprio conteúdo: assim, formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito, coexistem no heterogêneo com a forma vocal. (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p.71-2)

Seriam, portanto, como o transe, esse conjunto de formas de expressão que se combinam, que assim produzem sentido, mas que estão, de certa forma, “seguros” de um poder sobrecodificador, pós-significante, autoritário da linguagem verbal, que Deleuze e Guattari encontram na “subjetivação” que faz derivar todo enunciado, todo texto (verbal, não-verbal, misto) de uma forma centralizadora: o sujeito.

Na IURD, porém, ao seu apropriar das partituras coletivas, dos regimes de signos pré-significantes e tornar tudo explicado, pedagogizado, ocorre essa sobrecodificação normalizadora da qual falamos. Ao mesmo tempo, o caráter esquemático da performance do possuído é grande.

Em exorcismo postado em 2015 (SD-3, t.1-2), observamos a chegada da pombagira no corpo de um possuído. Primeiramente, o Bispo coloca a mão no ombro do rapaz (Fig.2-a) e, ao tirar sua mão, o menino se verga para trás (Fig.2-b), depois para frente com as mãos em garra posicionadas na altura de suas ancas (Fig.2-c) e depois fica em pé, movendo levemente os quadris (tremendo, como que impaciente) com as mãos na mesma posição, mas agora com as garras menos salientes (Fig.2-d).

Isso tudo se combina a um silvo agudo que desemboca em uma gargalhada. O pastor, ao mesmo tempo, está explicando o que acontece: a pombagira chega por sua ordem:

(SD-1, t.1) ((solta o rapaz)): A pombagira que tá casada com Tranca Rua aí. Rá!

Figura 2 – Chegada da pombagira (SD-3)



(a)



(b)



(c)

Fonte: IURDTV, 2015.



(d)

Gostaria de destacar a presença de uma mulher possuída com um exu ou uma pombagira (ela não é exorcizada), de costas para a plateia, para quem mostra justamente as mãos posicionadas na altura da cintura, possivelmente em forma de garras, como o possuído que está no centro da ação. Essa personagem serve para dar “recursividade” às formas de expressão física da pombagira, sem que seja necessário assistir a outros exorcismos.

Nos outros exorcismos, por sinal, encontramos a mesma configuração corporal (gestos e postura): tanto em (SD-1, t.64-72) e (SD-2, t.1-11), a pombagira incorporada utiliza-se da mesma expressão corporal, postura e vocalidade. Não há grandes variações – a codificação é extrema e ainda por cima relacionada à sobrecodificação da fala do bispo:

(SD-1, t.63) BISPO: A pombagira que tá casada com Tranca-Rua neste corpo. Rá. Já.

Figura 3 e 4 – Chegada da pombagira (SD-1, SD-2)



Fig.3 – SD-2



Fig.4-a (SD-1)



Fig.4-b (SD-1)

Fonte: IURDTV, 2017b; 2017a.

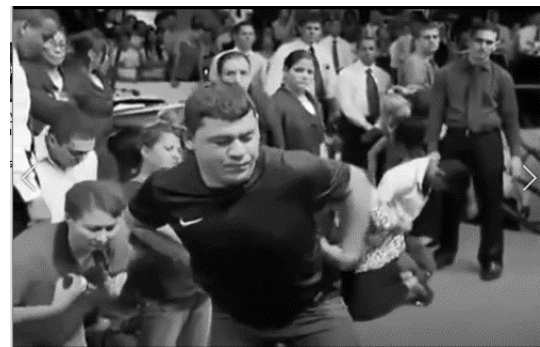
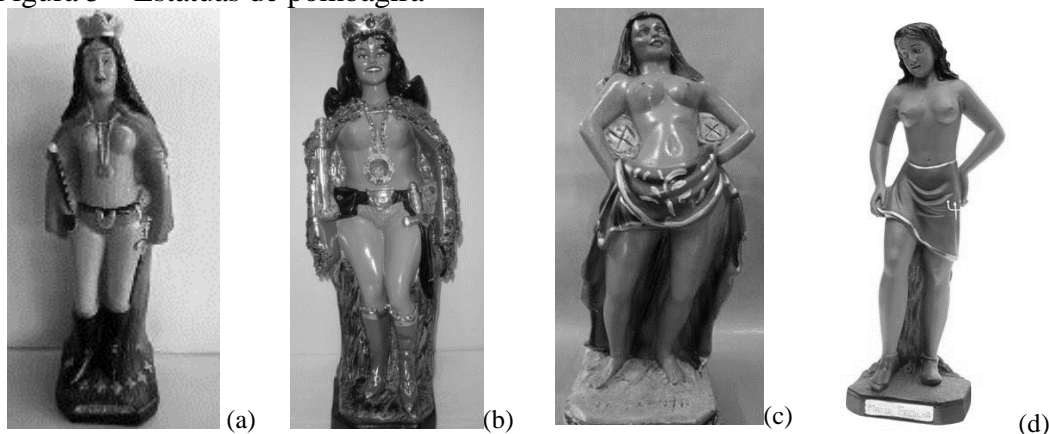


Fig.4-c (SD-1)

Ao estereótipo imagético da mulher fogosa, com as mãos na cintura, à moda da Carmen de Bizet, que está presente nas religiões de matriz africana, ainda que de forma não tão esquemática (Fig.5, cf. infra), soma-se o imaginário bestializante do diabo. Este imaginário não está de todo ausente nas religiões de matriz africana, mas também não se apresenta de forma tão premente e homogeneizadora das diversas entidades. Vejamos, a seguir, algumas estátuas de pombagiras, disponíveis à venda em casas de artigos religiosos, nos quais encontramos a mesma configuração corporal, com suas variações.

Figura 5 – Estátuas de pombagira



Fonte: (a) Pombagira rainha, a mesma que se apresenta em SD-3. Disponível em: <<https://bit.ly/30Spx23>> Acesso em: 25 jul. 2019. / (b) Outra representação de pombagira rainha. Disponível em: <<https://glo.bo/2YhBI6L>>. Acesso: em 25 jul. 2019. / (c) Pombagira da Figueira. Disponível em: <<https://bit.ly/2JRIMD5>>. Acesso: em 25 jul. 2019. / (d) Maria Padilha, a mesma que se apresenta em SD-1. Disponível em: <<https://bit.ly/2LiXaY>>. Acesso em: 25 jul. 2019.

De acordo com Link (1998), uma das principais características da imagética em torno do Diabo, nas artes visuais, é o fato de ele não assumir uma forma precisa ou adotar traços característicos: afirma o autor que a figura do diabo precisa ser interpretada, uma vez é constituída ambigualmente. Os personagens bíblicos, aponta, possuem marcas que os fazem discerníveis em pinturas e estátuas: Jesus, Maria, José, os apóstolos – todos eles têm traços em comum, há uma sistematicidade, o diabo, porém, não, é na relação com outros elementos da pintura que ele seria “visível” como o Diabo do cristianismo.

Às vezes esses diabos parecem grotescos, às vezes deploráveis e às vezes perversos. Vemos diabos nus que frequentemente são mais cômicos do que atemorizantes, mas não vemos Satã, o Diabo, o *adversário* de Deus. Vemos criaturas que podemos interpretar como o Diabo. (LINK, 1998, p.47)

Dessas declarações do pesquisador, gostaria de apontar alguns elementos: a ridicularização do Diabo (da qual nos ocuparemos em breve), seu caráter sexual e animalesco e o fato de ser pouco estabilizado como signo imagético, em sua forma humana. Há várias representações do diabo: o diabo com capa e cartola, o diabo vermelho de chifres e rabo, mas nenhuma representação humana do Diabo funciona como elemento congregador das características de sua imagética.

A IURD, pelo contrário, homogeneiza o seu diabo a partir dos exus e pombagiras. Não é apenas a pombagira que se apresenta assim: os exus e outras entidades também assumem um mesmo modelo esquemático, no qual a animalização é extremamente importante.

Bakhtin, em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (BAKHTIN, [1946] 1987), fala sobre o corpo grotesco, caracterizado pela “hiperbolização” (BAKHTIN,

[1946] 1987, p.268), que o faz questionar de onde viria o aspecto risível, cômico, da sátira grotesca. Ele defende que essa imagem promove um sentimento de insatisfação,

No entanto, esse último é vencido por uma dupla satisfação: primeiro, reconhecemos nessa imagem exagerada a depravação e a imoralidade efetivas [...], isto é, recolocamos essa imagem exagerada na realidade; em segundo lugar, experimentamos uma satisfação moral, pois essa imoralidade e essa depravação são fustigadas por meio da caricatura e da ridicularização. (BAKHTIN, [1946] 1987, p.267)⁸⁵

O temeroso e o ridículo, o abjeto e o cômico andariam, assim, lado a lado. Em um dos exorcismos a que vimos analisando (SD-1), o possuído está com um líquido vermelho na boca, que o Bispo assimila ao sangue. Sua expressão é igualmente bestial, como podemos observar na imagem abaixo (Fig.6) – trata-se de um rosto ao qual se procura tirar as características que o humanizam: as íris dos olhos escondidas, a expressão retorcida da face, a boca sangrando...

Apropriando-nos de Canguilhem, em seu *O normal e o patológico* ([1972] 2011), podemos compreender que esse rosto desfigurado, *anômalo*, termo que para o autor representa um fato, uma irrupção na continuidade da vida, um acidente, recobre a noção de *anormal*, “termo apreciativo, normativo” (CANGUILHEM, [1972] 2011, p.85). Apresentar a performatividade como um acontecimento que interrompe o fluxo contínuo da existência, na concepção vitalista de Canguilhem, como a manifestação de uma relação crônica com aquilo que está fora-da-Lei (divina), com o errado, o pecaminoso, o maléfico, é um procedimento que a possessão iurdiana reforça. Por isso, também o exorcismo é cura.

Como vimos anteriormente, há uma relação gradual entre o que é certo e errado, em alguns comportamentos estimulados pela possessão demoníaca na IURD. Até mesmo “comportamentos” tidos como formas absolutas do pecado – como a homossexualidade, o vício em drogas, a promiscuidade – se colocam num continuum, não em si mesmos, mas em relação à temporalidade da vida do possuído. Como vimos, no discurso iurdiano, “torna-se” homossexual em algum momento (SD-3, t.5). É preciso, além disso, que essa marcação seja visível, principalmente porque o exorcismo se organiza como um espetáculo midiático.

Courtine (2012) observa como ente o século XVI e XVIII, “a deformidade corporal tornou-se um dos sinais mais evidentes do pecado e o monstro um temível cúmplice do diabo” (COURTINE, 2012, p.489). No entanto, não podemos nos esquecer que, no Antigo Testamento, a lepra já era um índice da separação entre os homens e Deus, separação essa que

⁸⁵ Ainda que tenhamos nos apropriado das reflexões de Bakhtin sobre o grotesco na IURD, é importante fazer a ressalva de que, nessa FD, ele exerce uma função diferente daquela enfocada pelo teórico russo, uma vez que este considera o grotesco como um mecanismo de subversão da ordem vigente e das normas sociais.

se reproduzia pela segregação espacial do leproso em relação à sociedade – e isso se manteve durante grande parte da história ocidental. O que há de “novo” naquilo que Courtine aponta e que aparece no exorcismo iurdiano é que essa separação é marcada muito mais por valores (o anômalo anormal de Canguilhem) do que no espaço. O monstro, o deformado, o grotesco precisa se dar a ver.

Nada de monstro sem imagem. O aparecimento de um monstro é, no universo dos *fait divers* da época, o evento que é o principal objeto de ilustrações. O uso da imagem parece portanto adaptado ao grau de intervenção divina, e a representação dos monstros integra-se a um sistema de sinais proféticos que explica bem o duplo estatuto das monstruosidades corporais na sociedade tradicional: o monstro é ao mesmo tempo espetáculo (*monstrare*) e sinal divino (*monere*). (COURTINE, 2012, p.496)

O close, enquadramento do rosto do demônio (sujeito-no-transe), é, portanto, algo que se repete constantemente na transmissão desses exorcismos, assim como as injunções do pastor a que se olhe para esse rosto. Não é, afinal, o rosto que, aliado ao nome próprio, permite a construção da “identidade”, da individualidade do sujeito moderno? Parece ser, portanto, o rosto que marcará essa cisão, essa tomada do sujeito-do-transe pelo sujeito-no-transe.

Figura 6 – O rosto grotesco



Possuído que se apresenta como Ogum de Ronda (SD-1, t.9)

Fonte: IURDTV, 2017a.

Essa expressão facial (esse rosto anômalo) não apenas faz um par com o corpo curvado, truncado do possuído. Ela também se replica com pequenas variações em outras

entidades que vão surgindo ao longo do exorcismo (Fig.7): tanto “Xangô da pedra das sete cascatas” (Fig.7-a, a’), quanto “Iansã do fogo” (Fig.7-b) e “Exu Tranca-Rua” (Fig.7-c) tem a expressão facial e a postura corporal muito semelhantes com “Ogum de Ronda” (Fig.6).

Figura 7 – O rosto grotesco sobrecodificado



(a) “Xangô da pedra das sete cascatas” (SD-1, t.44)
 (a’) “Xangô da pedra das sete cascatas” (SD-1, t.44) – detalhe
 (b) “Iansã do fogo” (SD-1, t.53)
 (c) “Exu Tranca-Rua” (SD-1, t.59)
 Fonte: IURDTV, 2017a.

Há, portanto, aquela sobrecodificação de que falamos, acerca dos enunciados explicativos do pastor, também na forma como essas entidades-demônios se apresentam: todos são sobrecodificados pela imagem grotesca, animalesca do Diabo cristão. Podemos, assim, fazer ver agir sobre essas performances dos possuídos endemoniados da IURD um reflexo do processo de produção da sociedade capitalística, tal qual explicado por Guattari e Rolnik: “A produção da subjetividade pelo CMI [Capitalismo Mundial Integrado] é serializada, normalizada, centralizada em torno de uma imagem, de um consenso subjetivo referido e sobrecodificado por uma lei transcendental” (GUATTARI, ROLNIK, 2011, p.48).

O “mau sujeito”, aqui, não apenas não equivale ao sujeito universal da FD iurdiana, ele equivale a um igualmente Outro unitário e centralizador, construído a partir de si, por *interincompreensão*, dessa mesma FD. Esse corpo que se vai apresentando no embate com o corpo do pastor, no exorcismo performático: se o corpo do possuído está sempre curvado, truncado, estranho, o do exorcista está sempre ereto, seguro, rígido, formando o par oposicional. Isso também se reproduz na voz: enquanto a voz do possuído oscila, é produzida com dificuldade (gutural) ou é sibilada, para reforçar – quando isso acontece (SD-2, SD-3) as diferenças entre gêneros do exu e da pombagira⁸⁶, a voz do pastor é sempre firme. De acordo com Lazzarato, “a eficácia semiótica do discurso não verbal [corpo e voz] é formidável, porque afeta e se dirige primeiramente ao corpo” (LAZZARATO, 2014, p.114). Para Souza,

A voz como pura enunciação é justamente o que compõe materialmente as linhas que desenham certo processo de formação do sujeito, dado, por um lado, como determinação histórica do discurso e, por outro, como acontecimento determinável no discurso. (SOUZA, 2013, p.177).

Assim sendo, a voz constitui, por si mesma, uma materialidade discursiva, a qual, em suas modulações (timbre, inflexão, curva melódica), produz efeitos de sentido. Desta forma, essa diferenciação entre a voz da pombagira e a voz de outras entidades e divindades, no transe de possessão iurdiano, apresenta um funcionamento próprio.

Na IURD, a postura corporal e o timbre de voz da pombagira vêm reforçar a produção binária de gênero, que também produz uma hierarquia, o que fica patente na sobrecodificação exercida pelo enunciado usado quando o Bispo Guaracy Santos se dirige à pombagira e exige, com chicote na mão, que venha “Aquele que comanda a falange. O espírito chefe que tem seu trono fincado nas regiões celestes da Bahia, o maiorial” (SD-3, t.11), uma vez que “Eu não quero conversa fiada com empregado” (SD-3, t.11). Há hierarquia entre os demônios no corpo do possuído, assim como há hierarquia entre exorcista e demônio.

A respiração ofegante – marca presente em todos os enunciados produzidos por demônios incorporados em sessões de exorcismo da IURD – podem indicar fraqueza do demônio em oposição à força do pastor ou também o estado combalido do corpo do “possuído” assolado pela possessão demoníaca ou também aceleração, mas também replica, de certa forma, o transe de possessão do candomblé em que divindades falam com dificuldade e de forma lenta (após a obrigação de sete anos). Como não é o caso de possessão por orixás e sua fala é bastante restrita no culto afro-brasileiro, ficamos com as duas primeiras hipóteses,

⁸⁶ Em SD-2, também não há variação no timbre vocal.

pensando na importância da relação fraqueza x força para o embate religioso que se apresenta nas sessões de descarrego.

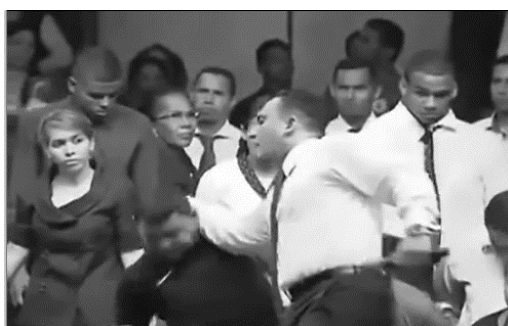
Uma vez que consideramos o exorcista como o elemento centralizador do gênero discursivo “exorcismo iurdiano” (cf. cap.3), é necessário que observemos também como ele age e atua. Falamos que esse gênero possui algumas etapas, das quais já tratamos da invocação e da entrevista. Agora, ao falarmos do bispo, gostaria de falar sobre a penúltima etapa, anterior à conversão (quando o possuído, acordado, repete as palavras do bispo): a humilhação.

Em todos os exorcismos a que assistimos o exorcista está ou completamente vestido de branco ou com a camisa branca. Esse código de figurino é importante, se considerarmos que a cor branca possui uma importância simbólica para as religiões de matriz africana, por ser a cor de Oxalá, o orixá da criação⁸⁷.

Nas sessões constantes de exorcismos, o pastor, frequentemente vestido de branco à moda de um pai-de-santo, procura vencer não apenas o exu-demônio incorporado no adepto, mas a imagem do pai-de-santo nele refletida como um jogo de espelhos. (SILVA, 2015b, p.216)

Abaixo, vemos imagens que reproduzem o momento em que começa a humilhação, após a expulsão (SD-1). O bispo segurando pela nuca o possuído, obriga o demônio a trazer todos os outros demônios – lembramos que eram “Vinte e sete mil” (SD-1, t.34) – para expulsá-los, fazendo o corpo se debater (Fig.8-a, b). Depois, com os braços em torno do pescoço do possuído, o faz vergar (Fig.8-c) e, por fim, o submete a se ajoelhar, recebendo aplausos da plateia (Fig.8-d). A expulsão se realiza com o bispo agachado, sobre o corpo do possuído, como numa luta (Fig.8-e, f).

Figura 8 – Humilhação e expulsão



(a)



(b)

⁸⁷ Destacamos essa relação de sentido por estarmos considerando as duas religiões, neste trabalho. Não podemos esquecer que historicamente a cor branca assume diferentes sentidos, produzidos por seus usos na nossa formação social. No catolicismo, ela remete à “pureza”; em outros contextos, é assumida como “símbolo da paz” etc.



(c)



(d)



(e)



(f)

Fonte: IURDTV, 2017a.

Observamos, nessas imagens, que a relação de poder hierárquica entre exorcista e possuído se estabelece através da relação entre seus corpos: não apenas o demônio é submetido ao poder de Jesus, o corpo do possuído é submetido ao corpo do exorcista. Assim como o demônio precisa ser materializado para a eficácia da doutrina da batalha espiritual, o poder de Jesus – representado pelo exorcista – também precisa ser materialmente observado e precisa ter o caráter de luta.

[O corpo da possuída] não está envolto em prestígios; é o lugar de um teatro. É nele, nesse corpo, no interior desse corpo, que se manifestam os diferentes poderes, seus enfrentamentos. [...] é um corpo atravessado em sua espessura. É um corpo dos investimentos e contrainvestimentos. No fundo, é um corpo fortaleza: fortaleza investida e sitiada. Corpo-cidadela, corpo-batalha. (FOUCAULT [1975] 2010a, p.182)

Enquanto isso acontece, o pastor fala, humilhando o demônio, seja por reforçar sua animalidade – “um amarrado no rabo e no chifre do outro” (SD-1, t.97), “pode botar as tuas duas patas lá atrás” (SD-1, t.98) –, seja por diminuí-lo – “sem palhaçada” (SD-1, t.100), “sem frescura” (SD-1, t.100). Além disso, o pastor pede que o demônio sinta dor, sofra:

(SD-1, t.108) BISPO: Escuta, volta aqui. Não vou fazer contigo, palhaço. ((puxa o possuído)) Volta aqui ((abraça o possuído pela nuca)), queimado. Queimado. Até que eu ouça teu grito de dor. ((possuído se sacode)) EU QUERO OUVIR O GRITO DE DOR. EU QUERO OUVIR TEU GRITO DE DOR, COVARDE.

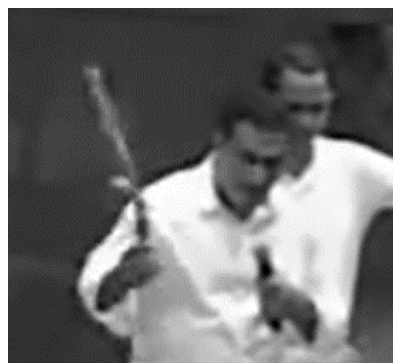
(t.109) POSSUÍDO: ((grito alto))

(t.110) BISPO: Grito de dor.

(t.111) POSSUÍDO: ((grita alto))

Em outro exorcismo (SD-2), esse castigo, essa manifestação da justiça divina sob a forma do suplício e da tortura se materializa através do uso de chicotes benzidos que não encostam na carne da vítima, mas realizam a mesma função.

Figura 9 – Chicote



(a')

(a)

(a) Bispo dá ordens ao possuído com chicote

(a') Detalhe

Fonte: IURDTV, 2017b.

Observamos, portanto, que o exorcista ocupa múltiplas posições – ele também se multiplica, como o possuído em suas múltiplas manifestações do demônio: é pastor, exorcista, professor, pregador, entrevistador, algoz e salvador. Trata-se, assim, de inúmeras posições-sujeito com suas formações imaginárias que o pastor vai assumindo ao longo do exorcismo. O sujeito é uma dispersão e o texto (performance do exorcismo) é uma dispersão do sujeito, que ocupa diversas posições ao longo de sua realização. No entanto, todas essas posições e manifestações são regidas pela ideia de unicidade: assim como o diabo é o mesmo, imagetivamente, apesar de sua variedade de nomes, o exorcista é uma variedade de posições-sujeitas, submetidas à evidência de um sujeito universal de sua FD. Sujeito esse que se sobrepõe à imagem de Cristo: é “em nome de Jesus” que o bispo exerce seu poder, mas é “no corpo do bispo” que isso se realiza – é diante dele que o demônio se ajoelha, é às ordens de seu chicote que ele obedece.

4.4.3 “Cabeça de oratório”: Autopoetismo e estética da existência

No candomblé, nas festas de entidades, não são assim as possessões. Um mesmo corpo, quando recebe muitas entidades e divindades, assim como o possuído de (SD-1), antigamente era chamado de “cabeça de oratório” – sua cabeça, lugar onde, na “teologia” africana, repousam os santos, é como um oratório, um altar com vários santos. Cada uma de suas entidades, porém, deve se manifestar de acordo com sua singularidade.

Acima citamos Ortiz, que fala acerca dos “esquemas motores ... genéricos” (ORTIZ, 1999, p.77) e a liberdade de criações a partir desse esquematismo. No entanto, é pela variação de temas, pelas possibilidades múltiplas de interpretar (performatizar) esses elementos coletivos, transmitidos pelo exemplo, que as entidades e os sujeitos implicados em suas manifestações vão expressar sua singularização.

Ao gesto de colocar as mãos na cintura e suspender a saia, uma pombagira pode dar-lhe forma de muitas maneiras: com as mãos na cintura, nos quadris ou nas costas; com a mão “abraçando” o corpo ou o pulso dobrado, apoiado no corpo, ou com o braço dobrado para trás e a mão espalmada; pode suspender muito ou pouco a saia, pode mesma colocá-la debaixo das axilas ou enrolá-las ou ainda pode não suspendê-la. Todas essas variações de uma forma também repercutem em outras de suas manifestações: mais ou menos agitada, agressiva, debochada, sedutora, desbocada, delicada, “metida à fina” ou mesmo firme, masculinizada... Pode beber destilados, licores ou cerveja e fumar charuto ou cigarro, com piteira ou sem.

De acordo com Correia (2014), o *corpo-transe* “revela-se enquanto multiplicidade na medida em que os deuses [e, acrescentamos, as entidades] se manifestam” (CORREIA, 2014, p.9). É a criação de um corpo utópico, corpo apenas corpo, sobre o qual se desenham (se escrevem “palimpsesticamente”) inúmeras singularidades, construídas através de pequenas variações de postura, gesto, ação, que Correia reconhece como “a experimentação estética por excelência” (CORREIA, 2014, p.10) – uma *estética da corporalidade e da existência*.

Essas pequenas variações complexas podem ir se multiplicando a cada pombagira, a cada outra entidade, a cada pequeno elemento da manifestação de uma entidade, de acordo com cada um daqueles que entra em transe de possessão com ela. Duas “Marias Molambos da Estrada” jamais são iguais, são sempre singulares, na forma como no “conteúdo” que se materializa pela performance. Nelas, porém, ainda que se queira, não é possível haver sobrecodificação: são “semióticas pré-significantes” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b) ou, talvez, como nós tentamos conjurar um simbolismo místico, são “efeitos de significante”. Ao

observarmos como cada entidade produz sua variação, sua diferença em relação a outra entidade, do mesmo modo como um fonema na dupla articulação da linguagem (MARTINET, 1972), tentamos, a partir de nossa “compulsão” pela interpretação, significar esses gestos, esses elementos, que são puros diferenciais.

Ao mesmo tempo, porém, em que é importante que cada um desses transe se singularize, que se mantenha visível a “superfície textual” do iniciado. Há uma sobreposição – são, afinal, Eu-que-se-diz-Ele e Ele os sujeito-no-transe e sujeito-do-transe – e ambos estão/não estão ali. O sujeito-do-transe, portanto, também se singulariza, quando sua entidade se singulariza. Uso a palavra “singularizar”, de acordo com Guattari (2012) e Guattari e Rolnik (2011), como modo de distinguir o que acontece da noção de “individualizar”. O indivíduo é a forma-sujeito serializada, dotada de um corpo e de uma unidade ilusória, ideologicamente fundada, da nossa sociedade; o singular não se reduz ao “uno”, é apreensível como algo coletivo, múltiplo, que escapa o tempo todo: um acontecimento, um *clímanen*, uma pequena falha, que reconduz ao indivíduo, mas que – por mais insignificante que pareça – conduz a uma forma de resistência.

O transe n o candomblé não procura somar várias identidades, o um mais um dos “vinte e sete mil diabos” da IURD, mas presentificar um elemento coletivo (a entidade ou o orixá, estereótipo de uma força ou uma ação, algo que se cultua em grupo) e torná-lo singular. Não só pela multiplicação de nomes, mas pela multiplicação de corpos no corpo. Por isso, é tão importante que cada entidade performatize de forma singular.

O que vai caracterizar um processo de singularização [...] é que ele seja automodelador. Isto é, que ele capte os elementos da situação, que construa seus próprios tipos de referências práticas e teóricas, sem ficar nessa posição constante de dependência em relação ao poder global, ao nível econômico, em nível do saber, em nível técnico, em nível das segregações, dos topos de prestígio que são difundidos. (GUATTARI; ROLNIK, 2011, p.55)

Esse corpo em transe da iaô deve ser “um corpo múltiplo, [...] um corpo que, de certa forma, se volatiliza, se pulveriza numa multiplicidade de poderes que se enfrentam uns aos outros, de forças, de sensações que a assaltam e a atravessam” (FOUCAULT [1975] 2010a, p.182). Um corpo que se “autopoetiza”.

Em seus últimos trabalhos, Foucault falará sobre o cuidado de si, o cuidado do corpo, como uma forma de lidar com a ética; ética essa que teria sido suprimida pela norma e pela disciplina, introduzidas pelo cristianismo. “No cristianismo”, afirma, “buscar sua salvação é também uma maneira de cuidar de si. Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia a si mesmo.” (FOUCAULT, [1984] 2012a, p.262).

O corpo em transe (corpo-transe), desse transe estimulado e procurado do candomblé, é por si só resistente, que foge da lógica da norma, em que o corpo é individuado e o sujeito assujeitado ao seu corpo. Por isso, em si mesmo, esse transe é político, é subversão, é uma forma de resistência, uma luta pela subjetividade:

A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose. (DELEUZE, 2005, p.113)

Se considerarmos esses corpos em transe, podemos pensá-los como um texto. Um texto que é institucionalmente ligado a uma forma-sujeito, desse sujeito uno, universal da norma e da ideologia, no qual outro texto se projeta, como numa forma de heterogeneidade discursivo marcada. De acordo com Authier-Revuz,

No fio de um discurso que, real e materialmente, um locutor *único* produz, um certo número de formas, linguisticamente detectáveis no nível da frase ou do discurso, inscrevem, em sua linearidade, *o outro*. (AUTHIER-REVUZ, 2004, p.12)

Trata-se do discurso direto, do discurso indireto, do indireto livre e de outras formas, em que a presença dessa voz do outro se materializa, se presentifica. E no âmbito do corpo, quando o corpo todo de um “locutor” é tomado por um outro “locutor”, sem que um ou outro se apague ou se sobreponha, como podemos compreender essa heterogeneidade?

Para a AD, o sujeito é constitutivamente clivado pelo inconsciente, atravessado pela ideologia. No entanto, o efeito ideológico da interpelação do indivíduo em sujeito promove a ilusão de completude, assim como, do ponto de vista da psicanálise, isso se realiza a partir do papel do *ego*. Authier-Revuz (1990; 2004) observa como o discurso, assim como o sujeito, é constitutivamente heterogêneo e analisa como essa relação se materializa no discurso, tratando daquilo que chama de “heterogeneidade mostrada”: o discurso relatado, a autoníma, a ironia...

As formas marcadas da heterogeneidade marcada reforçam, confirmam, asseguram esse “eu” por uma especificação de identidade, *dando corpo ao discurso* – pela forma, pelo contorno, pelas bordas, pelos limites que elas traçam – e *dando forma ao sujeito enunciador* – pela posição e atividade metalinguística que encenam. (AUTHIER-REVUZ, 1990, p.33)

Essas formas funcionariam como uma denegação: o sujeito, através delas, demonstra reconhecer a heterogeneidade, mas para negá-la como constitutiva e “onipresente”. Isso se dá pelo jogo entre essa temporariedade do transe e sua dissolução (comando de saída) que

restaura o sujeito-clivado sob evidência da unidade. Durante o transe, porém, no candomblé, estamos diante de algo como uma “heterogeneidade mostrada do sujeito”.

Considerando o corpo do sujeito como um texto sobre o qual opera um dispositivo de individuação, que faz se equivalerem um corpo e um sujeito, ambos equivalentes a si mesmos, a uma mesma identidade, podemos pensar a performance do transe como uma forma de heterogeneidade mostrada – no entanto, a ela não corresponde nenhuma das formas observadas por Authier-Revuz –, uma forma que implica uma composição de materialidades discursivas.

Na IURD, esse outro-eu que se textualiza no corpo do possuído, apresenta-se tão uno quanto o eu. Conforme vimos, ele possui um corpo inefável dentro do corpo – “vai soar no ouvido”, “casada com”, “sentado” –, usa a primeira pessoa para falar de si, funcionando assim como uma confirmação da heterogeneidade do sujeito, mas para combatê-la de forma ainda mais forte. É porque é uno que o sujeito (possuído) deve ser restaurado pela expulsão dos outros-eus que a ele substituem na possessão iurdiana. Ao se manifestar, o eu-ego do diabo substitui o eu-ego do sujeito possuído, que passa a ser “ele”, “não-pessoa” na teoria de Benveniste (2005; 2006). Por isso que, nas formas de designação desse tipo de transe, o eu-ego do sujeito possuído funcione como corpo, espaço, território de manifestação do eu-ego do demônio. O exorcismo é, assim, como falamos, um processo de “mesmificação”.

No candomblé, observamos um outro movimento, de evidenciação da clivagem, da dispersão do sujeito, quando está em transe de possessão (provisoriamente). Há aí uma dupla clivagem: o ego-sem-corpo da entidade e o ego-sem-enunciação do possuído. Estamos diante de duas presenças-ausências (duas meias presenças que não chegam a constituir Um). Isso se materializa, na língua, através da ausência de marcas de primeira pessoa: o sujeito da enunciação usa, geralmente, a terceira pessoa para si mesmo e usa igualmente a terceira pessoa para o sujeito-ausente do possuído. Da mesma maneira, isso se manifesta nas formas de designar o transe, pelo uso de expressões reversíveis: “eu peguei santo” x “o santo me pegou”, “eu virei no santo” x “o santo virou em mim”. A isso chamaríamos de “heterogeneidade mostrada do sujeito”, uma forma compósita de materializar a dispersão do sujeito enquanto tal.

Ao fim do transe, a unidade ilusória do sujeito é recuperada. No entanto, essa “heterogeneidade mostrada do sujeito” pode ser produzida novamente, por meio de outro transe. Há proliferação do transe de possessão, não contenção. Objetiva-se, na religião, promover isso que chamamos “heterogeneidade mostrada do sujeito” – é esse o

funcionamento principal dos rituais religiosos de matriz africana, tudo gira em torno disso. Defende-se, portanto, a “autoalterificação”.

Enquanto na possessão na IURD, procura-se destruir essa heterogeneidade, fazendo prevalecer o um do sujeito sobre o múltiplo dos demônios, no candomblé que cultua as entidades, o que se empreende é uma busca pela alterificação constante. Por isso, podemos reconhecer os motivos pelos quais as religiões de matriz africana são tão fortemente perseguidas. Nota-se outra configuração do poder e outra modelização da subjetividade que as atravessam: “É puxando os deuses até seu próprio nível, tanto quanto flutuando nas alturas para encontrá-los, que [...] [o transe] permite ao homem negociar com as divindades em pé de igualdade” (LEWIS, 1977, p.236).

Portanto, é necessário que se deixem entidades e homens falarem. Agora que as entidades já tomaram os corpos e já foram chamadas por seus nomes, que risquem seus pontos, que escrevam suas linhas, que se materializem em outras formas, que nos façam entrever sua linguagem.

Escrevamos!

5 A LÍNGUA DO DIABO: LINGUAGEM, ESCRITA E SUBJETIVIDADE

Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...
(NIETZSCHE, 2006, p.28)

É do diabo a oratória (Mefistófeles, in: GOETHE, 2011, p.165)

Flusser, em *A escrita* (FLUSSER, 2010), compara o gesto de escrever, ou melhor, o gesto de inscrever palavras em um objeto, ao mito bíblico da criação do homem: ao pegar um objeto, o barro, Deus o compreende em suas mãos e o transforma, através do trabalho, no corpo de Adão, para, por último, informá-lo, cravar seu sopro divino dentro do objeto, gravar sua forma nesse objeto. O homem é a escrita de Deus, uma escrita que se assemelharia, de acordo com Flusser, à escrita cuneiforme: tomar o barro, moldar a tábuca, gravar/inscrever os signos. “Informar”, nesse sentido, afirma o autor, “é um gesto negativo, orientado contra o objeto” (FLUSSER, 2010, p.27), em suma, um gesto em oposição à resistência do objeto.

O autor, porém, avança: para perpetuar essa escrita, para torná-la perene, é necessário levar o objeto de barro ao fogo, queimá-lo, endurecê-lo. É o que o Deus da história bíblica realizaria simbolicamente, ainda de acordo com Flusser (2010), ao expulsar o homem do paraíso edênico para o deserto.

Escrever, de acordo com a leitura do ensaio de Flusser, realizaria algumas funções: preservar um conteúdo, mantê-lo a salvo da perenidade do tempo, exercer uma força (prática de poder) sobre o outro e impor uma forma, uma organização.

Auroux (2009), por sua vez, fala sobre a origem da escrita, não a partir da abordagem religiosa, retomada por Flusser (2010), mas no âmbito da ciência e da epistemologia. Ele a trata como a primeira “revolução técnico-linguística”, isto é, como algo que “mudou profundamente a ecologia da comunicação humana” (AUROUX, 2009, p.9).

Para ele, a importância do aparecimento da escrita reside no fato de que ela propiciou uma reflexão de outra natureza sobre a linguagem. Ainda que tenha havido conhecimentos e especulações acerca da natureza e origem da linguagem naquilo que ele chama de culturas ágrafas, esses não constituem “um corpo de doutrina elaborado *em relação* com as artes da linguagem” (AUROUX, 2009, p.19).

Segundo o autor, “o processo de aparecimento da escrita é um processo de objetivação da linguagem, isto é, de representação metalinguística considerável e sem equivalente anterior” (AUROUX, 2009, p.21). Essa condição da linguagem como objeto será necessária ao desenvolvimento dos conhecimentos gramaticais.

A segunda revolução técnico-linguística será a revolução da gramatização, o processo de produção de instrumentos linguísticos (gramáticas e dicionários) calcados na tradição greco-latina de todas as línguas do mundo conhecido, a partir do Renascimento europeu. Na base desse processo, encontramos as mesmas funções de manter uma determinada forma, exercer poder (dominar) outros povos e impor uma forma abstrata (lógica) ao domínio da língua.

Interessante observar que esse empreendimento também é estimulado por uma revolução técnico-material: o aparecimento da imprensa, no século XIV; empreendimento esse que também desponta como um elemento fundamental ao desenvolvimento da Reforma protestante. Das primeiras imprensas, saíam não apenas as primeiras gramáticas das línguas do mundo conhecido, mas também as primeiras bíblias em língua vernácula.

Essa possibilidade de difusão do texto bíblico, outrora preservado e até mesmo proibido, viria a gerar um dos libelos do luteranismo: o fim do monopólio da leitura e da interpretação bíblica pela igreja católica. E não nos custa lembrar que é também nesse momento que ocorre a “virada demoníaca” (BOUREAU, 2016), fazendo com que das mesmas prensas saíssem os primeiros manuais de caça às bruxas e de exorcismos. Lutero mesmo afirmava que o Diabo em pessoa o espreitava enquanto traduzia a Bíblia para o alemão e escrevia seus textos doutrinários, enquanto não longe dali se queimavam livros e bruxas.

A AD não considera a língua a partir de sua organização, do modo como é trabalhada pela linguística, seja sob a via do logicismo, seja sob a via do sociologismo, que Pêcheux e Gadet ([1977] 2011) criticam. Isso se dá porque, de uma forma ou de outra, essas tendências promovem um apagamento da história (do político) e se fundam sobre uma concepção de sujeito que replica acriticamente a ideologia dominante e, para Pêcheux, como já vimos, “toda ciência é inicialmente ciência da ideologia da qual ela se destaca” (PÊCHEUX, [1968] 1995, p.64).

De acordo com Pêcheux e Gadet ([1977] 2011), o logicismo trabalha com a noção de universais linguísticos, a partir dos quais se constrói sua teoria gramatical, composta de regras naturais e lógica, considerando o sujeito a partir de uma concepção transcendente e racionalista (sujeito abstrato) e desconsiderando a política (como se seu apagamento não fosse já um posicionamento ideológico). O sociologismo, por sua vez, considera o todo social como conjunto de indivíduos, considerados como formas dotados de unidade (sujeito empírico), e descreve a diversidade (dispersão) de comportamentos linguísticos, naturalizando as determinações históricas que subjazem a suas relações de alteridade. Assim sendo, “fazer

linguística é supor que o real da língua é representável, que ele guarda em si o repetível, e que esse repetível forma uma rede que autoriza a construção de regras” (PÊCHEUX; GADET, [1981] 2010, p.53).

Na AD, como vimos, não tratamos nem do sujeito abstrato, nem do sujeito empírico, mas de posições-sujeito, isto é, não recobre em sua teoria a divisão binária (produto ideológico) inscrita na relação abstrato x empírico, para observar língua, sujeito e história a partir de sua forma material, segundo a qual “o sentido não é conteúdo, a história não é contexto e o sujeito não é a origem de si” (ORLANDI, 2012, p.49).

A AD considera a língua como condição material de base sobre a qual se desenvolvem os processos discursivos. Considera-se que a língua é dotada de uma “autonomia relativa” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.81), suas sistematicidades não existem autonomamente, como numa máquina lógica, mas são coladas em causa em cada prática discursiva.

Pêcheux visa recuperar a questão do sentido, cujo banimento se encontra no cerne da constituição da Linguística como ciência, a partir do discurso. Nessa perspectiva, a língua só existiria porque produz sentidos, e só o faz porque se inscreve na história. Ela é, em si mesma incompleta, tal como o sentido e o sujeito. A essa ideia de língua completa em si mesma, autônoma, instrumento do pensar e do comunicar-se, presente nas duas vias criticadas por Pêcheux e Gadet ([1977] 2011), que eles irão chamar de *língua inatingível* (PÊCHEUX; GADET, [1981] 2010), objeto de dominação e de desejo.

Nesse livro, *A língua inatingível*, Pêcheux e Gadet retomam as ideias de Milner (2012) acerca do “real da língua”. Para que *uma* língua seja tomada como distinguível, idêntica a si mesma, unívoca e isotópica, é necessário que se construa uma forma imaginária – com que trabalham linguistas e gramáticos, a partir de uma organização binária que exclui de seu campo aquilo que é “agramatical”, “subjetivo”, “acidental”, etc. O autor recorre, assim, ao conceito de *lalíngua* (Lacan, 2003), que explica da seguinte maneira:

Lalíngua é o que faz com que uma língua não seja comparável a nenhuma outra, na medida em que ela justamente não tem outra; na medida em que, inclusive, não teria como se dizer o que é a faz incomparável.

Lalíngua é, em toda língua, o registro que a fada ao equívoco. (MILNER, 2012, p.21).

Lalíngua é o real sustentado pela língua. Não há língua sem lalíngua, e vice-versa, não se trata da substituição de um conceito pelo outro. Lalíngua é o *real da língua*, “impossível de dizer, impossível de não dizer de uma determinada maneira” (MILNER, 2012, p.27). O indivíduo se torna sujeito ao se inscrever na língua que fala; é afetado e se constitui pela lalíngua, poderíamos dizer.

Em AD, o real é tomado como os “pontos de impossível, determinando aquilo que não pode não ser ‘assim’” (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.29). A própria linguística, ao tomar a língua como seu objeto, só é possível pelo impossível, pela língua que sustenta a língua, por essa impossibilidade de dizer tudo.

Para Pêcheux e Gadet ([1981] 2010), devemos levar em conta também o *real da história*. Da mesma maneira como o equívoco afeta o real da história, os processos históricos afetam o real da língua: “o equívoco”, afirmam, “aparece exatamente como o ponto em que o impossível (linguístico) vem aliar-se à contradição (histórica); o ponto em que a língua atinge a história” (PÊCHEUX; GADET, [1981] 2010, p.64). A ideologia é constituída por esse equívoco que toca a história, de onde deriva a necessidade de interpretação. Como fala Orlandi,

Faz parte do mecanismo elementar da ideologia, que é a interpelação do indivíduo em sujeito, o apagamento dessa opacidade que é a inscrição da língua na história para que ela signifique: o sujeito tem de inserir seu dizer no repetível (interdiscurso, memória discursiva) para que seja interpretável. Esse é também um dos aspectos da incompletude e da abertura do simbólico: esse dizer que não é uma coisa aberta, mas dentro da história. (ORLANDI, 2012, p.48)

A evidência dos sentidos e dos sujeitos, assim como a completude dos textos e a existência de uma interpretação verdadeira, são efeitos, portanto, dessa relação entre língua e história, ideologia e sujeito. Essas formas pertencem à instância do imaginário, que sempre se encontra articulado ao real (disperso, descontínuo, incompleto e faltoso). É nessa relação que se dá o funcionamento do discurso.

Podemos observar como sempre se buscou (e se busca) apreender a língua sob uma forma imaginária, que visaria garantir a manutenção da ideologia hegemônica (a língua nacional, a língua oficial, a língua científica) e como foi afetada pelos movimentos revolucionários.

A questão histórica das revoluções concerne por diversas vias ao contato entre *o visível e o invisível*, entre *o existente e o alhures*, *o não-realizado ou o impossível*, entre *o presente e as diferentes modalidades de ausência*. Não seria o caso de designar ao mesmo tempo como esta questão, onde o real vem se afrontar com o imaginário, diz respeito também à *linguagem*, na medida em que ela especifica a existência do simbólico para o animal humano? (PÊCHEUX, [1982] 1990, p.8)

Nesse artigo, “Delimitações, inversões, deslocamentos” (PÊCHEUX, [1982] 1990), como em *A língua inatingível* (PÊCHEUX; GADET, [1981] 2010), trata-se da relação entre modelos de língua (linguísticos e gramaticais), políticas linguísticas e revoluções históricas. “A linguística, ciência da língua e das línguas, ciência da divisão sob a unidade, traria [...], inscrito em seu destino, o desejo irrealizável de curar a ferida narcísica aberta pelo

conhecimento da divisão” (PÊCHEUX; GADET, [1981] 2010, p.19): essa presença do real da língua, no bojo do qual se presentifica esses espaços ausentes e essas instabilidades na ordem. Afinal, é porque a língua falha que ela abre a possibilidade para a política – possibilidade essa que se vai tentar negar.

Pêcheux e Gadet elencam algumas formas-língua que materializam essa relação: a língua natural, materna, à ordem da qual o sujeito se submete para se constituir como sujeito (efeito do sempre-já sujeito); a língua de madeira, lugar do sem-sentido do sujeito cotidiano, latim medieval ou “juridiquês” moderno inapreensível; a língua de vento da propaganda e da publicidade; a língua metálica, fascista, do apagamento da memória... Todas inserem no campo das necessidades políticas, no sentido de resolver as tensões sociais e constituir sujeitos assujeitados.

Haroche (1992), em *Fazer dizer, querer dizer*, irá tratar das relações entre a gramática e a produção do sujeito de direito, na modernidade. A autora demonstrar, a partir da exigência de determinação e de desambiguação, como “o ideal de gramática seria [...] um ideal de completude que participa de um ideal do sujeito mestre de suas palavras, para constituí-lo em sujeito jurídico” (HAROCHE, 1992, p.13), esse sujeito livre para se assujeitar ao Estado. “Não há autoridade senão pelo viés de uma língua articulada e audível para o ser humano” (HAROCHE, 1992, p.173), da mesma maneira como não haveria Estado moderno sem escrita.

Auroux (1998) irá, a partir de Lévi-Strauss, defender que as sociedades hierarquizadas, com suas formas de Estado, demandam o aparecimento da escrita, que manifesta a função de “manifestar o poder” (AUROUX, 1998, p.67) – elemento que já se encontra na base do mito bíblico analisado por Flusser (2010; cf. supra). Para Auroux, isso se deve ao fato de a escrita funcionar de forma diversa da oralidade, reestabelecendo algumas características que faltam a essa como elemento da organização social.

A escrita, e a imprensa irá impulsionar isto mais fortemente, possibilita a formação de formas fixas, produzindo um declínio da variabilidade e construindo normas (a ortografia é uma lei absoluta, a nova tábua dos milhões de mandamentos) às quais os sujeitos, para ocupar determinados lugares sociais, precisam se adequar. Essas normas, falamos sobre elas em nossa dissertação (ANDRADE, 2015), promovem um senso de naturalização da arbitrariedade, seccionam o espaço social, hierarquizam sujeitos. Além disso, a escrita promove uma nova forma de produção da memória social, mais estabilizada, descontextualizada, informacionalmente mais densa...

Clastres (2017) vai discutir essa relação, através da observação de sociedades consideradas pelos antropólogos como, ao mesmo tempo, *sociedades-sem-escrita* e *sociedades-sem-Estado*, uma vez que se considera que os dois elementos (escrita e Estado) possuem relações íntimas e constitutivas. Nessas sociedades, teríamos outros funcionamentos e formas de gerenciamento da memória e do poder, formas inclusive que visam evitar a produção do Estado. No entanto, essas sociedades são consideradas como “formas em desenvolvimento”, “estágios evolutivos”, “etapas de um processo”, que tomam a nossa forma social como modelo.

No entanto, observamos atualmente esse modelo e a forma-sujeito, o sujeito-de-direito, que a sustenta em crise. É a ela que vimos atrelando as discussões que empreendemos, observando como a IURD e o candomblé respondem, contemporaneamente, àquilo que Dufour (2005) e Lazzaratto (2014) chamam de “crise da subjetividade”. E isso se manifesta na língua.

Se, como afirma Haroche, “a universidade [...]”, e a ciência de uma maneira geral, “se dedica, de certa forma, a ‘desassujeitar’ o sujeito da religião, para assujeitá-lo então ao Estado” (HAROCHE, 1992, p.216), com o neoliberalismo podemos dizer que há um desassujeitamento do sujeito do estado para assujeitá-lo ao mercado. E isso promove uma série de mudanças, a que as religiões – essas religiões – parecem procurar alternativas, seja de uma maneira, seja de outra.

A língua não apenas é uma materialidade de exercício de poder, mas também objeto sobre o qual se exerce o poder e instrumento pelo qual o poder é exercido. No presente capítulo, empreendemos uma reflexão sobre a língua e a escrita nas religiões analisadas.

5.1 A administração do sentido no discurso iurdiano

As religiões – e talvez isso mereça outros e novos estudos – possuem suas próprias maneiras de apreender a língua, suas próprias línguas: língua de fogo pentecostal, língua multiplicada de Babel, língua-carne do novo testamento, ... Esse empreendimento não se encontra em nosso horizonte de reflexão, mas procuraremos traçar algumas relações entre língua, sujeito e poder, como algo que enforma, que confere certa regularidade àquilo que temos constatado acerca da FD iurdiana. E traçaremos nosso percurso através da escrita.

Há um elemento na constituição do protestantismo que trata do gerenciamento da escrita e que se transforma com o neopentecostalismo (e o neoliberalismo). O texto sagrado, escrito, é considerado, pelos antropólogos que se dedicam à religião (MARY, 2015), como um marco divisor entre as religiões ditas tradicionais e as religiões escritas.

Por religiões tradicionais entendem-se as religiões que não possuem um texto escrito sagrado. Elas baseiam-se no mito e no rito, como duas maneiras de articuladas de agir: o rito é a objetivação do mito recontado, que funciona sob a lógica da palavra mágica. As religiões históricas são aquelas que, por possuírem um texto escrito sagrado, inscrevem-se na temporalidade, a partir de um “fato fundador”.

De acordo com Flusser (2010), os sinais gráficos funcionam como vestígios que se inscrevem na linearidade com a qual se concebe a história (em seu sentido clássico, não naquele com o qual trabalhamos).

Ao escrever, os pensamentos devem ser alinhados. Uma vez que, se não escritos e em si mesmos abandonados, movem-se em círculos. Esse circular do pensamento, em que cada um pode se voltar para o anterior, chama-se, em contextos específicos, de “pensamento mítico”. (FLUSSER, 2010, p.19)

Ao pensamento mítico, Flusser contrapõe a “consciência histórica”, equivalente à “consciência gráfica” (FLUSSER, 2010, p.21). A história seria, portanto, um efeito da escrita. E poderíamos mesmo pensar que o modo como a escrita se inscreve nas sociedades hierarquizadas, dota o documento de valor de verdade e a verdade dos valores da atemporalidade e da transcendentalidade.

Os dispositivos de gerenciamento da palavra, na relação oralidade/escrita, são profundamente transformados, não só pelo mito que se conta, como também pelo ato de fazê-lo de forma escrita – gravando-o igualmente em pedra, em barro, em peles, em páginas. A transposição do gênero discursivo mito, inicialmente oral, para a modalidade escrita produz uma diferença, reorganiza a memória, promove a lei, institucionaliza o poder...

Ainda que, anteriormente, já se tenha visto a epopeia babilônica de Gilgamesh tomar forma escrita, há uma profunda diferença. O texto sagrado do mito babilônico, ao tornar-se texto escrito, perde seu estatuto de mito e se torna literatura. O mito, como gênero discursivo, defendem Goody (2012) e Cassirer (2000), precisaria da palavra mágica, oral, proferida em ritual ou espaço sagrado, pelo sacerdote, ganhando assim valor de verdade ritual. Um mito como mito só existiria em condições de produção específicas; um mito escrito estaria para o mito como a fotografia de uma pessoa está para a pessoa.

Não é o que ocorre com o texto judaico-cristão, ao assumir a forma escrita – e não temos mesmo “vestígios” de sua existência prévia oral. Ele se alimenta, de acordo com Armstrong (2008) e Miles (2009), de tantas transposições escritas de mitos dos povos mesopotâmicos, em seu contato no cativeiro.

De certa forma, ainda que esses textos tenham nascido já na modalidade escrita, a relação entre o sagrado e a oralidade foi preservada pelo catolicismo, durante a Idade Média e grande parte da modernidade, uma vez que a leitura (direta) do texto sagrado, mesmo para as poucas pessoas alfabetizadas, não apenas era praticamente inacessível em virtude de os exemplares, em língua latina ou grego, serem restritos às bibliotecas dos mosteiros como, depois da invenção da imprensa por Gutenberg, foram proibidas algumas versões e traduções da Bíblia Sagrada. Era o sacerdote quem, proferindo a palavra sagrada nas missas e outros rituais, recuperava a sua validade mítica – lia e explicava. E durante séculos não se fazia entender, uma vez que utilizava uma “língua de madeira”, o latim (PÊCHEUX, [1982] 1990)⁸⁸.

Como dissemos anteriormente, a invenção da imprensa por Gutenberg, que possibilitou a difusão do texto bíblico escrito em língua vernácula, na Europa, foi fundamental para o desenvolvimento da Reforma Protestante. Lutero, cuja tradução da Bíblia foi de extrema importância, defendia o fim do monopólio da sua leitura pela Igreja. Isso possui profundas relações com a produção do sujeito jurídico moderno.

Haroche (1992) demonstra a importância do mestre, daquele que conduz a leitura, no trato com o texto sagrado. O desenvolvimento da pedagogia medieval baseia-se no ato de ler textos, não para desenvolver a interpretação do sujeito, mas para constrangê-la:

O sujeito se torna leitor, e, como preço a pagar ao “privilégio” desta “leitura”, ele, investido de sua ignorância necessária, é o lugar, então insignificante, de formulação de questões, o lugar de resolução das contradições encontradas no texto. Sendo este, por definição, a expressão da verdade unívoca e sagrada, não pode comportar contradições, marcas de inferioridade e de incoerência. (HAROCHE, 1992, p.73)

É então que entra o mestre, após as questões e os comentários, para determinar “a” leitura, “‘o’ ponto de vista, ‘a’ interpretação única” (HAROCHE, 1992, p.76). Relacionava-se assim à leitura díspar, senão à heresia, à falha do sujeito, à sua imperfeição constitutiva. O luteranismo, porém, vai retirar de cena a figura do mestre – e assistimos, assim, ao longo de séculos, o separatismo e a dissensão religiosa.

⁸⁸ Apenas com o Concílio Vaticano II, na década de 1960, que a missa passou a ser integralmente celebrada em língua vernácula.

Dentre as igrejas evangélicas históricas, é prática comum não só que se promovam leituras bíblicas em casa, como que o fiel das igrejas evangélicas carreguem consigo a Bíblia para os cultos. Faz parte da maioria do culto dessas igrejas que o pastor conduza uma leitura coletiva de um trecho selecionado e sobre ele elabore o seu sermão, proferido aos fiéis.

Um dos pilares do pentecostalismo, surgido no final do século XIX, é a defesa de uma forma de leitura do texto bíblico que se procura desvencilhar da multiplicidade de interpretações, que poderiam gerar sua degeneração, um perigo que os protestantes americanos observavam com a manutenção do protestantismo e a liberalização dos costumes, em seu país. Os pentecostais defendiam, portanto, o “literalismo” ou o “fundamentalismo”, nome dado a partir da publicação de panfletos no início do século XX que se opunham ao protestantismo tradicional e à aliança entre teologia e ciência chamados *The fundamentals: a testimony to the truth* (GIUMBELLI, 2015, p.159). Segundo essa perspectiva, “a Bíblia não precisa ser interpretada para ser acessada. Suas mensagens não perderam atualidade e podem ainda servir para orientar a vida e organizar o mundo” (GIUMBELLI, 2015, p.159). Trata-se, assim, de uma perspectiva a-histórica da leitura, que tenta administrar a interpretação e se opõe ao uso da exegese e da hermenêutica do texto bíblico, desenvolvidas ao longo de séculos pelos teólogos e pelos padres da Igreja Católica.

Em virtude dessa posição, defende-se o salvacionismo e a escatologia, duas ideias coligadas, segundo as quais se devem “salvar” todos os seres humanos imersos no pecado por sua aproximação do amor e da piedade de Deus e que isso deve ser feito – e urgentemente – porque apenas após a pregação religiosidade ter sido feita a todas as pessoas, poderá se dar o Juízo Final. Os fundamentalistas, assim, mantêm uma certa ideia de negação do luxo e do prazer como fenômenos carnisais, portanto pecaminosos, e anseiam por uma vida de gozo após a morte apenas.

Esse não é o caso da IURD e do neopentecostalismo, de uma maneira geral. Como falamos brevemente no capítulo 2, Macedo se opõe à teologia e à hermenêutica. Em *A libertação da teologia* (MACEDO, s.d.), ele defende o fim dos dogmatismos religiosos, pois afirma que “não se pode prender o pensamento” (MACEDO, s.d., p.48).

(T-34) O extremismo é uma das piores coisas que podem advir sobre o cristão. Tem sido muito difícil (e a história dos grandes grupos religiosos nos mostra) aos grupos cristãos manterem uma posição, sem partir para um dos dois extremos da crença – o formalismo ou o fanatismo. (MACEDO, s.d., p.55)

Para isso, defende uma (T-35) “vivência” do cristianismo, a fé como “prática”, livre dos estudos e da leitura – “sabedoria de palavras anula o sacrifício de Jesus” (MACEDO, s.d.,

p.59). Portanto, a leitura e o estudo bíblico não são uma prática iurdiana, afinal, Macedo observa que isso pode gerar dissensões⁸⁹ e extremismos entre os fiéis. O que se defende, por conseguinte, é uma leitura única da Bíblia, centrada na figura do pastor e na experiência vivida, nas práticas, de modo que todos os elementos que vimos até agora constituem uma tentativa de administração do sentido.

O espetáculo do exorcismo iurdiano, com a presença do demônio, constrói uma “vivência” coletiva para a igreja, algo voltado muito mais à visão do que à audição, algo muito mais “sensível”. E quando se faz necessário traduzir o acontecimento, o bispo exorcista está sempre ali para tentar deter a polissemia. Obviamente, estamos falando de mecanismos de desambiguação e de monologismo, característico da FD iurdiana, mas isso não implica que sejam discursos onde não há ambiguidade ou dialogismo (tais características são intrínsecas à linguagem e ao discurso).

É esse o princípio norteador de suas práticas, que vemos em todos os elementos até aqui apresentados. É por desambiguação que opera a possessão também: tornar aparente, visível e objetual (empiricamente apreensível talvez), a clivagem do sujeito (“sujeito-clivado pelo demônio”) para restituir sua unidade corpo-alma. Afinal, como vimos, o demônio (sujeito-no-transe) que diz “eu” promove um deslocamento do “eu” do sujeito-do-transe e a sua expulsão, após a manifestação, implica o retorno do sujeito-do-transe, sob sua forma “absoluta”, una, “à imagem e semelhança de Deus”. Esse sujeito irá, uma vez “retornado”, repetir palavra a palavra o que o bispo lhe manda falar.

O(s) sujeito(s)-no-transe, igualmente, ainda que se apresente(m) com nomes diferentes, como vimos, apresenta(m) pouca variação em sua performance corporal, gestual e fisionômica, e até mesmo na performance vocal. Em alguns exorcismos, apenas a figura da pomba-gira é “individualizada”, através de requiebrs e de um timbre mais agudo de voz, enquanto todas as demais entidades/demônios apresentam pouca “individualização”, afinal também o demônio carece ser desambiguado. Para ser compreendido como demônio, o sujeito-no-transe deve se manifestar de uma forma delimitada, que evite – mais uma vez – a polissemia. Nesse contexto, a caracterização diversificada que a pombagira assume não apenas reforça a “identidade” dos outros como demônio, como também serve de contraponto a que se deve prestar atenção: também a mulher e os prazeres, afinal é a mulher (Eva) quem sugere e tenta o homem (Adão), podem ser demoníacos.

⁸⁹ “Surgem a cada dia, em nossos tempos, mais denominações evangélicas, mais grupos dissidentes dentro das igrejas, mais divisões, pois quando uma das partes não cede, a separação é inevitável. Onde vamos chegar com isso?” (MACEDO, s.d., p.48)

Outros ainda são os elementos que destacamos que conferem à FD iurdiana esse traço da desambiguação e da unicidade: o monologismo do exorcismo, as designações da possessão e o próprio modo de apresentação do texto bíblico, nos escritos de Macedo (cf. Cap.3). Também reconhecemos tal característica na proibição em coletarmos enunciados próprios para a construção de nosso *cópus*. Como falamos no capítulo 2, não nos foi permitido gravar ou escrever durante os cultos assistidos na igreja. Aquilo que parecia, a princípio, inviabilizar ou atrapalhar nosso trabalho, na verdade se constitui assim uma prática que nos forneceu pistas sobre o funcionamento dessa FD. A “escrita” da IURD, ainda que seja constituída dos livros doutrinários de Macedo, se realiza melhor na gravação de vídeos, e esses vídeos são controlados (filmados e editados) pela própria igreja, de modo a organizar a sua recepção e controlar sua distribuição.

Ao observar esses funcionamentos, é como se o discurso iurdiano reconhecesse o “real da língua” e procurasse constranger a língua à sua forma imaginária (PÊCHEUX; GADET, [1981] 2010). Macedo fala sobre a “palavra que produz morte” e a “palavra que produz vida” (MACEDO, 2008c): a primeira é a *língua do diabo* e a segunda, a *língua de deus*. Conta-nos que (T-36) “o diabo conheceu o poder da palavra quando viu os resultados das declarações proferidas por Deus e constatou que toda a Criação se deu de acordo com a Sua Palavra” (MACEDO, 2008c, p.12), uma vez que de acordo com as páginas iniciais do Gênesis, Deus teria criado o mundo através da palavra: “Disse Deus: ‘Haja luz!’ e houve luz” (BÍBLIA, Gênesis 1:3), como também fez com o firmamento, os astros, as montanhas e mares, as plantas e os animais. A relação palavra-mundo é de tal forma inequívoca na *língua de deus* que, através de seu poder, a coisa surge tal qual é. Macedo propõe “um tipo de ‘terapêutica da linguagem’ que fixaria enfim o sentido legítimo das palavras, das expressões e dos enunciados” (PÊCHEUX, [1982] 2010, p.55). Para o discurso iurdiano, Deus designa antes de haver designado, cria o designado pela designação, de modo que se possa afirmar que “no princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus” (BÍBLIA, João 1:1).

A relação palavra-mundo é uma questão que, a partir do episódio mítico da criação, ganha relevância no pensamento cristão. Santo Agostinho ([c.389] 1980) defendia a necessidade de os significados das palavras terem referente, sob a pena de se esvaziarem, e valorizava a experiência como forma de chegar ao conhecimento, mesmo que se devesse desconfiar dos sentidos. Em *De magistro*, afirma: “Só depois de conhecer as coisas se consegue [...] o conhecimento completo das palavras; ao contrário, ouvindo somente as

palavras, não aprendemos nem sequer estas” (AGOSTINHO, [c.389] 1980, p.394). Ao falar sobre os anjos, alvitra ainda

Que os povos supracelestes de vossos anjos, que não têm necessidade de olhar esse firmamente nem de conhecer, pela leitura, a vossa palavra, Vos bendigam! Eles veem continuamente a vossa face e percebem, sem o auxílio de silabadas que passam, a vossa vontade. (AGOSTINHO, [c.389] 1980, p.323)

O conhecimento, para Agostinho como para Macedo, não vem das palavras, mas dos próprios objetos. E, se para o bispo de Hipona os sentidos seriam perniciosos, na sua releitura de Platão, para Macedo, imerso na sociedade do espetáculo, a experiência sensível é a principal fonte da fé e do conhecimento – e a leitura solitária, perniciosa, reduzindo o “*espaço polêmico das maneiras de ler*” (PÊCHEUX, [1982] 2010, p.51). Há, assim, uma espécie de “apagamento de si na prática silenciosa de uma leitura consagrada ao serviço de uma Igreja, de um rei, de um Estado, ou de uma empresa” (PÊCHEUX, [1982] 2010, p.52).

A língua “perfeita”, *língua de deus*, é uma língua, portanto, que deveria “replicar” o conhecimento advindo da experiência, pela replicação do mecanismo encontrado por Pêcheux ([1975] 2009) nos domínios das ciências naturais, aquele

da “identificação do objeto”, que, simultaneamente é uma identificação perceptiva (eu vejo *esta coisa*, que vejo = eu vejo o que vejo) e uma identificação inteligível (sabe-se que esta coisa é o X que..., corresponde a “sabe-se o que se sabe”). Essa dupla tautologia – eu vejo o que vejo/sabe-se o que se sabe – é, poderíamos dizer, o fundamento aparente da identificação da “coisa” e também do sujeito que a vê, que fala dela ou que pensa nela – o real como conjunto das coisas e o sujeito, único no seu nome próprio. (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.91-2)

É pelo mesmo mecanismo que sujeitos e objetos se constituem como evidências. É a ideologia que torna possível as relações palavra-coisa e sujeito-enunciador(conhecedor), sob a forma de um funcionamento imaginário. Essa língua “perfeita” é, assim, uma língua saturada, na qual não há lugares vazios (PÊCHEUX, [1975] 2009, p.95), dentro de um mundo “logicamente estável” (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.28).

Não é apenas, porém, por essa relação estável, por essa saturação, que a *língua de deus* se caracteriza. Segue Macedo:

(T-37) Todas as [...] criações foram presenciadas pelo diabo. Ele deve ter pensado: “Se eu tivesse esse poder, usaria a minha palavra para destruir tudo o que Deus construiu e, então, eu seria realmente igual a Ele”.

A palavra de Satanás, entretanto, não encontrava eco, porque não havia quem reconhecesse a sua autoridade, a não ser os demônios. [...] Não havia nada ao redor do diabo e seus demônios que lhes obedecesse, o que provocou fraqueza e debilidade nas suas ações.

Quando, porém, Deus criou o ser humano e lhe deu o direito de escolher seu próprio caminho, isto é, o livre-arbítrio, Satanás viu uma grande oportunidade de encontrar,

na própria criação de Deus, um “sócio” capaz de corromper e destruir tudo aquilo que Deus construiu. (MACEDO, 2008c, p.12-3)

Há uma relação entre a *língua de deus* – semelhante à essas “línguas lógicas de referentes unívocos” (PÊCHEUX, [1982] 2010, p.55) – e a autoridade, a produção de “atos de fala” que atenderiam plenamente às suas condições de felicidade (AUSTIN, 1990). Da mesma maneira que a relação palavra-mundo é semanticamente perfeita, a relação hierárquica entre os interlocutores é perfeita também. Deus mandou e foi obedecido, ele falou algo e isso foi realizado e, por fim, “observou Deus que isso era bom” (BÍBLIA, Gênesis 1:10). A língua de deus não produz apenas um mundo “logicamente estável”, mas um mundo pragmaticamente homogêneo. Parece ser essa a concepção que se replica quando, “em nome de Jesus”, os bispos da IURD conclamam que algo seja feito ou que algo aconteça, isto é, usando a palavra de autoridade que lhes foi concedida “por procuração”.

As duas características se relacionam nessa concepção de língua. A autoridade é possível porque não há dúvida nem necessidade de interpretação, “tudo é o que é”. A precedência da palavra (de Deus) sobre a existência das coisas permite que se pense numa língua estável: não é ela que se adequa ao mundo, é o mundo que se adequou a ela. O mundo também obedeceu à língua para ser como é.

Por isso, por exemplo, há o mito de nomeação dos animais, o mito em que Adão, sozinho no Éden, nomeia os animais, que Bakhtin ([1953] 2016) retoma para nos lembrar que

Qualquer que seja o objeto do discurso do falante, ele não se torna objeto do discurso em um enunciado pela primeira vez, e um determinado falante não é o primeiro a falar sobre ele. O objeto, por assim dizer, já está ressalvado, contestado, elucidado e avaliado e divergem diferentes pontos de vista, visões de mundo, correntes. O falante não é um Adão bíblico, só relacionado com objetos virgens ainda não nomeados, aos quais dá nome pela primeira vez. As concepções simplificadas sobre comunicação como fundamento lógico-psicológico da oração nos lembram obrigatoriamente esse Adão mítico. (BAKHTIN, [1953] 2016, p.61)

Bakhtin procura abordar, com isso, o dialogismo, que será retomado por Authier-Revuz (2004) e, através dessa, entrarão no campo teórico da AD. Defende-se a dialogicidade de todo dizer: primeiramente, porque: 1) ele é orientado por um “já dito” (de modo que todo signo é, de fato, signo ideológico, espaço de disputas e sedimentações de sentidos produzidos pelos usos prévios), recuperado pela AD à luz da noção de interdiscurso ou de heterogeneidade constitutiva; 2) ele é orientado para um “outro”.

Ao produzir uma tabela em que contrapõe o monólogo e o diálogo, Authier-Revuz insere Deus na primeira coluna, junto com “o plural o único”, “o homogêneo”, “o imóvel”, “o absoluto, o centro”, “o acabado, o dogmático” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p.25); e insere

homem na segunda coluna, a coluna do “múltiplo”, do “outro no um”, das “fronteiras do heterogêneo”, do “conflitual”, do “relativo”, do “inacabado” (AUTHIER-REVUZ, 2004, p.25).

Cumpramos observar que todo discurso é constitutivamente heterogêneo, é dialógico, e que o monologismo não passa de um efeito que se procura produzir pelo funcionamento de determinados mecanismos discursivos. A *língua de deus*, língua monológica, tal qual o canto gregoriano e em algumas passagens literárias que Bakhtin (2008) analisa. De acordo com Bezerra, o romance monológico relaciona-se ao conceito marxista de reificação, “a relação entre a produção da mercadoria e seu produtor, na qual a produção submete de fora o homem a uma metamorfose que o reduz a coisa, a objeto do processo, a mero reproduzidor de papéis” (BEZERRA, 2008, p.192). E já observamos, até aqui, múltiplas relações entre capitalismo e cristianismo.

No entanto, assim como não existe ritual sem falha, não existe Deus sem Diabo, e não existe redução dos indivíduos à condição de objeto sem se provocar “a maior estratificação social e o maior número de conflitos da história da sociedade humana, gerando vozes e consciências que resistem a tal redução” (BEZERRA, 2008, p.193).

Para Macedo, portanto, a *língua de deus*, perfeita, autoritária e monológica, é conspurcada, apropriada pelo Diabo:

(T-38) Satanás começou a colocar seu plano em prática e, da mesma forma que Deus usou a Sua Palavra para realizar Seus maravilhosos feitos, Satanás usou a palavra de dúvida para estimular a rebelião humana contra Deus. Uma vez concretizado seu intento, o homem assumiu a posição de seu servo. (MACEDO, 2008c, p.13)

A *língua do diabo* não é, portanto, essa língua vazada, língua que não concerne à gramática e à linguística, é a língua materna – língua surgida em Babel, segundo mito bíblico, quando começou a haver desentendimentos entre os homens. O mito de Babel “liga a possibilidade da língua à possibilidade de uma divisão indefinida e não somável” (MILNER, 2012, p.28). A língua de Babel é também a língua atravessada pela história, condição para que se produzam sentidos e sujeitos – ao contrário da língua imutável, língua saturada de deus. Para Pêcheux e Gadet, a divisão das línguas em Babel coincide com “o começo do Estado, do direito, das ciências e do prazer sexual... logo, com o começo de um impossível retorno ao paraíso perdido” (PÊCHEUX; GADET, [1981] 2010, p.19)

Babel é o mito de formação de uma *língua do diabo*. Poderíamos dizer que ela é o real da língua, ao contrário da língua transcendente, imaginária, de Deus, da gramática, da linguística? Para a AD, a “ordem da língua” (ORLANDI, 2012, p.45), como materialidade

significante, é sujeita a falhas, atravessada pelo real da história, “capaz de equívoco, de deslize, de falha, sem perder seu caráter de unidade” (ORLANDI, 2012, p.48) e promotora de uma injunção à interpretação.

Diante de qualquer fato, de qualquer objeto simbólico somos instados a interpretar, havendo uma injunção a interpretar. Ao falar, interpretamos. Mas, ao mesmo tempo, os sentidos parecem já estar sempre lá (ORLANDI, 2009a, p.10)

A FD iurdiana explicita isso, ao trabalhar com esses tantos mecanismos que visam evitar os equívocos e administrar o sentido, a partir do modelo da *língua de deus*. Isso é reconhecido pelo uso da autonomia, das explicações e traduções de uma “língua outra” para a matriz da doutrina iurdiana. Diz o Bispo, antes de explicar,

(SD-1, t.18) BISPO: Você ouviu o que ele falou? Ele é abicum. Sabe o que significa isso? /dialeto zulu.

(SD-3, t.45) BISPO: Tá vendo? E você vê que ele tá falando em linguagem. Em dialeto. Do: candomblé.

Há uma diminuição daquilo que chamaremos, com Deleuze e Guattari (1995b; 2014) de “língua menor”, isto é, esse funcionamento da língua que se opõe ao funcionamento maior, regrado, gramatical, “monolinguístico” (à língua oficial e à língua de deus). Para o bispo, não são “língua”, são “linguagem” ou “dialeto”, que aqui produzem um sentido negativo, de algo inferior e perigoso. Há, de certa forma, uma busca de homogeneização linguística – mas também de homogeneização dos sentidos.

A primeira diz respeito a essa tradutibilidade ou sobrecodificação, “integração, totalização e hierarquização” (ALMEIDA, 2003, p.48) de uma materialidade por outra: seja de materialidades não-linguísticas (a expressão, os gestos, o timbre de voz, a postura corporal) do sujeito-no-transe pelo bispo, seja de uma “língua menor” para a língua portuguesa (ou para a *língua de deus*?), mas também tradutibilidade da entidade do candomblé para a linguagem corporal da demonologia iurdiana (em que tudo se reduz a um mesmo). Tradução sobre tradução: elementos da FD das religiões de matriz africana traduzidas para a FD iurdiana e retraduzidas na FD iurdiana.

Podemos comparar esse movimento ao que Caldas (2009) observou entre os jesuítas, na relação com os povos indígenas: “a princípio a conversão, posteriormente, a tradução” (CALDAS, 2009, p.140). Primeiramente, se convertem os sentidos do discurso minoritário (afro-brasileiro) para o discurso iurdiano, com deslizamentos de sentidos: “os jesuítas apropriavam-se de sentidos que imaginavam existir no discurso dos índios e atribuíam-lhe novas significações cristãs” (CALDAS, 2009, p.140), da mesma maneira como agora fazem

os bispos da IURD com o discurso dos candomblecistas e umbandistas. Desconfia-se que as “palavras africanas” (e práticas afro-brasileiras) escondem um segredo diabólico, que precisa ser convertido para ser compreendido/traduzido em explicação.

Em relação ao segundo ponto, observamos uma desconfiança em relação à escrita. Gnerre (1998) observa como, em culturas orais ou principalmente orais – como é o Brasil, principalmente entre as classes sociais mais baixas, mesmo quando alfabetizadas –, a escrita é considerada como algo incompleto, mesmo assim, afirma o autor, que “muitas vezes descobrimos em culturas que não dispõem de uma tradição escrita, ou em classes subalternas das nossas sociedades, uma polaridade de atitudes: ou a rejeição total, ou a aceitação total e acrítica do que está escrito e, ainda mais, impresso” (GNERRE, 1998, p.53).

A IURD une os dois: a supremacia do texto escrito nunca lido e a oralização de tudo, sobrecodificando a performance do transe e os enunciados e palavras de outras religiões. Macedo escreve bastante e vende a preços módicos seus livros, mas nada do que ali está diverge (na forma) do modo como se fala na igreja⁹⁰. Além disso, se defende a experiência vivida como forma de entendimento e evita-se a leitura solitária, porque se desconfiam dos efeitos da *língua do diabo*, capaz de introjetar a dúvida e o equívoco onde não deveria haver falhas.

(T-39) Pelo fato de conhecer muito bem a Palavra de Deus, [o Diabo] sempre procura um caminho para tentar invalidá-la na vida daqueles que nela creem de todo o coração.

Se tivermos o cuidado de examinar todas as religiões e seitas neste século, encontraremos muitos de seus fundamentos dentro da Bíblia Sagrada, porém, com a absoluta deturpação de sua interpretação. (MACEDO, 2008c, p.15)

A interpretação, para a AD, se deve à incompletude da linguagem, ao fato de que “todo enunciado, toda sequência de enunciado” ser “linguisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis” (PÊCHEUX, [1983] 2008, p.53). E é justamente porque há deriva, porque o processo de significação é aberto que ele também é administrado. De acordo com Haroche, essa saturação do processo de significação, o fechamento dos sentidos (sua completude) é uma espécie de castração do sujeito.

No discurso, a falta da falta [da língua, da língua do diabo] seria a exclusão da elipse. A castração se traduziria pela imposição da literalidade, do explícito, descartando então a possibilidade do acesso “ao prazer da substituição”, da paráfrase, e mesmo da metáfora, por falta da indeterminação: o discurso saturado,

⁹⁰ E estudar a relação entre modalidade escrita e oral, pensadas a partir do continuum, nos livros doutrinários da IURD talvez seja um proffcuo caminho de pesquisa futuro.

completo, seria angustiante, porque ele impediria o desejo de se dizer. (HAROCHE, 1992, p.197-8)

Esse procedimento recobra o *Nome-do-pai* (LACAN, 2005). A função do pai, em Lacan, é articular o sujeito ao Simbólico, dando acesso à questão do desejo voltado àquilo que falta (*objeto a*). Esse objeto é o que é castrado do sujeito pela figura paterna e é, ao mesmo tempo, a causa do seu desejo. O efeito de completude produz a imaginarização do objeto que falta, preenchendo o desejo, logo, suprimindo-o, mas promovendo formas de escape ao mesmo tempo.

O modo como se dá o autoritarismo na FD iurdiana tem peculiaridades. A presença mesma do exorcismo no âmago de seu ritual permite que duas falhas se apresentem: a primeira, a própria presença do demônio valida uma liberdade de comportamento do acólito, sempre apto a desresponsabilizar-se, sempre apto a re-regenerar-se aos olhos de deus; a segunda, a supervalidação do discurso das religiões de matriz africana, que funciona como um discurso transversal da FD iurdiana, mesmo como demônios, entidades e divindades africanas são consideradas extremamente poderosas. É como se a IURD, ao fechar portas, abrisse inúmeras janelas – como o ditado fala sobre Deus. Nada impede que emerjam processos de resistência, modos de se despedir do discurso dominante.

As resistências: não entender ou entender errado; não “escutar” as ordens; não repetir as litanias ou repeti-las de modo errôneo, falar quando se exige silêncio; falar sua língua como uma língua estrangeira que se domina mal; mudar, desviar, alterar o sentido das palavras e das frases; tomar os enunciados ao pé da letra; deslocar as regras na sintaxe e desestruturar o léxico jogando com as palavras... (PÊCHEUX, [1982] 1990, p.17)

Assim como o Diabo é necessário para a constituição do Deus moderno, e a falha é constitutiva do ritual, a *língua do diabo* sustenta e possibilita a *língua de deus* (perfeita, inapreensível, unívoca) e não há esforço que se faça que não permita a eclosão de resistências e oposições, afinal “o que dá generalidade à luta é o próprio sistema de poder, todas as suas formas de exercício e aplicação” (FOUCAULT, 1979, p.78).

É interessante observar, porém, como a IURD tenta promover uma série de garantias ao sujeito, para ancorá-lo na fluidez do mercado, apagando os efeitos da crise do capitalismo, mas fornecendo um velho novo deus que irá subsidiar sua constituição. Temos visto como, no neoliberalismo, o mercado demanda para si um Estado máximo, quando relega às políticas sociais um Estado mínimo. O neopentecostalismo e a IURD, como religião neoliberal, parece promover uma fé que se pauta nos princípios da bolsa de valores, ao mesmo tempo em que reassegura a Deus o espaço de fiador máximo, Estado ou Cidade de Deus, que vai reestabelecer o conforto da unicidade do sujeito – e, para isso, busca-se satisfazer “o desejo

político de terminar de uma vez por todas com os obstáculos que entravam a ‘comunicação’ entre os homens” (PÊCHEUX; GADET, [1981] 2010, p.21). E paga-se por isso.

5.2 A ambiguação: polissemia e escrita nas religiões de matriz africana

Nas religiões de matriz africana, encontramos outro mecanismo. Nelas, Exu (divindade) é o agente da ordem e da desordem: é o orixá da linguagem. Ele é o “tradutor” dos deuses, aquele que fala todas as línguas e tudo comunica aos orixás. Mas é também o corpo, mas não apenas como patrono: tudo que tem um corpo tem o seu Exu, diferente e igual a si mesmo, múltiplo portanto. Por isso, os adeptos do candomblé, alguma hora, em sua grande maioria, possuem seu assentamento de Exu e aprendem o nome específico de seu Exu (individual para cada pessoa, como o oruncó de que falamos no capítulo anterior). Algumas dessas atribuições são transmitidas às entidades: são fofoqueiras, falam demais, falam o que não devem, mas também sabem guardar segredos, trabalham na ordem e na desordem, entre o estabelecido e a margem em que habitam.

Se tudo que tem corpo é Exu, podemos até mesmo pensar que tudo que tem corpo tem materialidade discursiva: é atravessado pela história e significa, de alguma forma. De acordo com Battestini (1997), todos os suportes materiais que podem ser dotados de significado, construídos socialmente, a partir de regras coletivamente aprendidas, devem ser considerados como *escrita* (forma de preservação da memória dos acontecimentos, não apenas dos textos). Por isso, ele se opõe à ideia de que as culturas africanas sejam “sem escrita”, apenas salienta de que se trata de uma escrita diversa daquela que se pretende ser registro da língua. Um vaso, uma placa de ouro, uma pintura corporal, uma escarificação na pele, um assentamento seriam, nessa concepção, escritas não-verbais.

Nesse sentido, podemos compreender o transe de possessão como uma escrita, uma série de escritas sobre o corpo. A partitura corporal, a gestualidade, o timbre de voz, a indumentária funcionam como a “escrita” de algo que é da ordem coletiva – a entidade, o orixá – e que se singulariza em sua manifestação, na acontecimentalização da presença objetificada do sagrada. Essas escritas, aliadas à proliferação de nomes próprios, às designações do transe e o gerenciamento das pessoas da e na enunciação (*ele x ele*), bem como ao deboche dos pontos-cantados, materializam uma propensão à ambiguidade, observada em uma série de dispositivos que promovem (e não cerceiam) a polissemia.

Ao longo deste trabalho, vimos alguma vezes como não se podia depreender “a” interpretação dos textos (imagéticos ou verbais) lidos, como a ambiguação servia como suporte às práticas discursivas do candomblé. Existe um mito de Exu, o orixá, que aborda isso de alguma forma. Exu é o senhor do duplo, da luta ambígua, da trapaça. De acordo com essa história, recontada por Prandi,

(T-40) Dois camponeses amigos puseram-se bem cedo
a trabalhar em suas roças,
mas um e outro deixaram de louvar Exu.
Exu, que sempre lhes havia dado chuva e boas colheitas!
Exu ficou furioso.
Usando um boné pontudo,
de um lado branco e do outro vermelho,
Exu caminhou na divisa das roças,
tendo um à sua direita
e o outro à sua esquerda.
Passou entre os amigos
e os cumprimentou enfaticamente.
Os camponeses entreolharam-se. Quem era o desconhecido?
“Quem é o estrangeiro de barrete branco?”, perguntou um.
“Quem é o desconhecido de barrete vermelho?”, questionou o outro.
“O barrete era branco, branco”, frisou um.
“Não, o barrete era vermelho”, garantiu o outro.
Branco. Vermelho. Branco. Vermelho.
Para um, o desconhecido usava um boné branco,
para o outro, um boné vermelho.
Começaram a discutir sobre a cor do barrete.
Branco.
Vermelho.
Branco.
Vermelho.
Terminaram brigando a golpes de enxada,
mataram-se mutuamente.
Exu cantava e dançava.
Exu estava vingado. (PRANDI, 2001, p.48-9)

Exu é o senhor das encruzilhadas, o que se situa entre os dois mundos, o senhor da fala, da ambiguidade. Ele é, miticamente, o princípio que confirma, na cosmogonia africana, que “no terreno da linguagem, a luta (...) ideológica é uma luta pelo sentido as palavras, expressões e enunciados, uma luta vital” (PÊCHEUX, [1978] 2011, p.273). Sua luta, porém, não se faz no sentido de um direcionamento dos sentidos, como no discurso polêmico. Como *trickster* (BASTIDE, 2001), a luta e o lúdico se combinam. Talvez seja assim a representação do princípio de que a “polissemia também merece que se lute por ela” – retomando Pêcheux e Gadet ([1981] 2010).

Estamos diante de outras formas de subjetivação, outros funcionamentos da língua, outra forma de administração do sentido, e não nos envergonhamos de reconhecer que apreendê-los seja extremamente difícil, pela forma como fomos (somos) constituídos como

sujeito-analista. Exemplo disso se encontra naquilo que reconhecemos como algo mais próximo da noção de escrita hegemônica em nossa formação social grafocêntrica. Consideraremos essa escrita a partir de três manifestações: o ponto-riscado, o assentamento e o feitiço.

O ponto-riscado funciona, assim como às vezes o ponto-cantado pode funcionar, como uma marca da autoria, da singularidade de uma entidade. Falamos no capítulo 3 que às vezes se pede à entidade que traga seu ponto-cantado, uma canção original que conte sua história, que revele sua individualidade. O ponto-riscado também exerce esse papel, ele é como o nome próprio escrito da entidade, ou melhor: é sua assinatura.

A assinatura, para o sujeito-de-direito, o sujeito jurídico, de que fala Haroche (1992), é uma marca escrita de sua responsabilidade e sua individualidade. É como sujeito centrado, uno, responsável que se assina um documento, seja para manifestar ciência de algo, seja para fazer um trato – nem que seja um trato com o demônio, uma construção que começa a circular na Europa no início da modernidade. É como sujeito-de-direito que se faz um pacto com o Diabo, que se organizam as relações de compra e venda (mercantis) da alma pelo opositor do deus monoteísta.

A assinatura do ponto-riscado não funciona da mesma maneira. Ele é uma forma de escrita feita com pomba (giz), geralmente, sobre o chão ou numa tábua. Quem risca o ponto pela primeira vez é a própria entidade, conferindo legitimidade ao seu transe: por vezes, o ponto está incompleto e pede-se que a entidade, em outra ocasião, tente refazê-lo para comprovar sua presença no transe – pedido que pode ser feito pelo sacerdote ou por outra entidade.

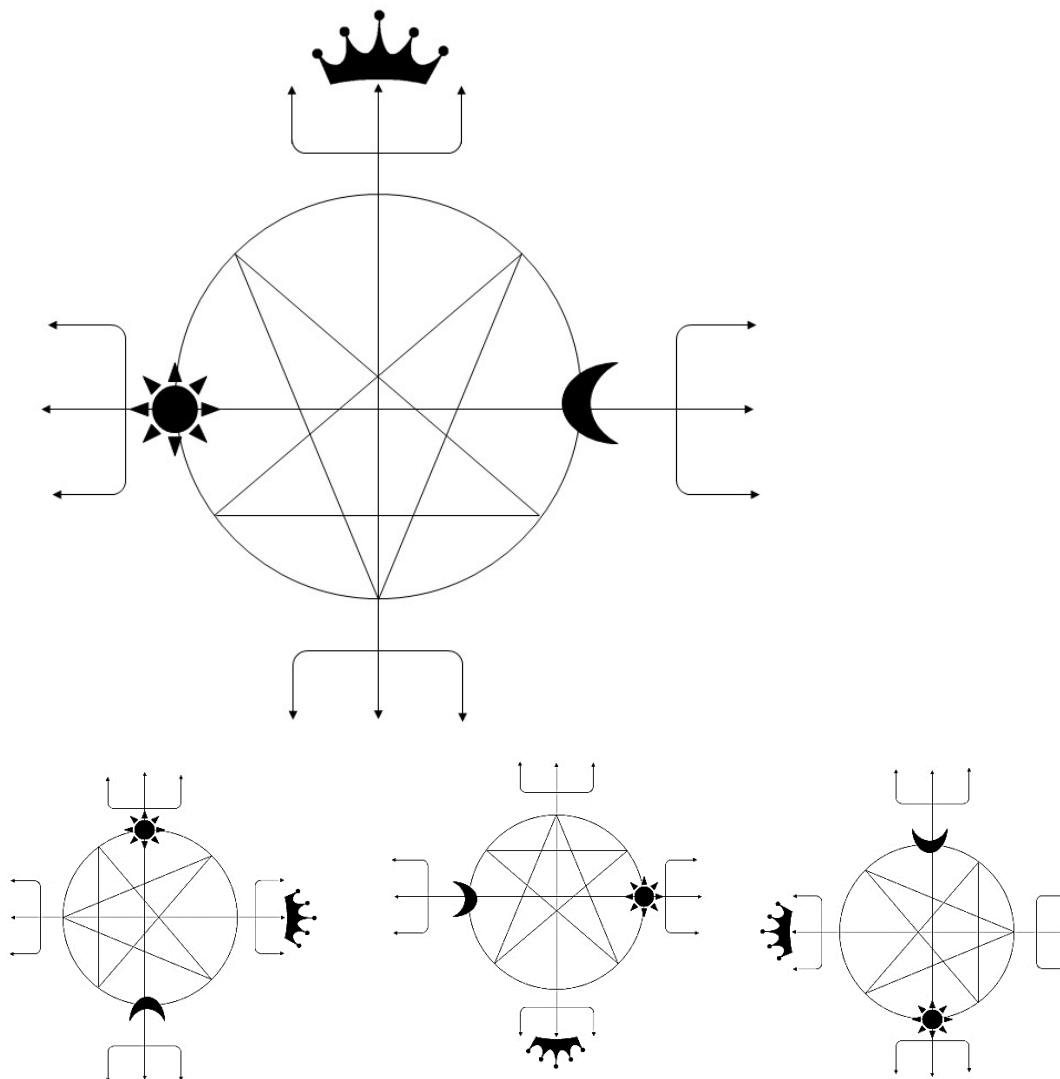
Os pontos são grafismos compostos a partir de elementos pictóricos que não necessariamente “representam” uma imagem de algo ou têm um significado específico. Esses elementos, uma vez no ponto, não podem ser segmentados. Assim, por exemplo, geralmente encontramos tridentes nos pontos de exu, mas sua quantidade, formato, direcionalidade, posição e quantidade são variáveis. Esses tridentes são agregados a outras formas (estrelas, espirais, corações, etc.) que marcam determinada singularidade do ponto e o associam a determinados conjuntos de entidades (por exemplo, o coração marca geralmente uma relação com o orixá Oxum).

Se na escrita alfabética, por exemplo, é possível a segmentação em “grafemas” (como no jogo de forca ou nas palavras-cruzadas), isso não acontece com os elementos que constituem o ponto-riscado. A ordem como esses elementos são dispostos e o movimento da entidade ao realizá-los é tão importante quanto sua configuração gráfica final. Além disso,

também importa para sua confecção o material com que o ponto é riscado (pomba preta, branca ou vermelha) e a ordem de composição dos elementos.

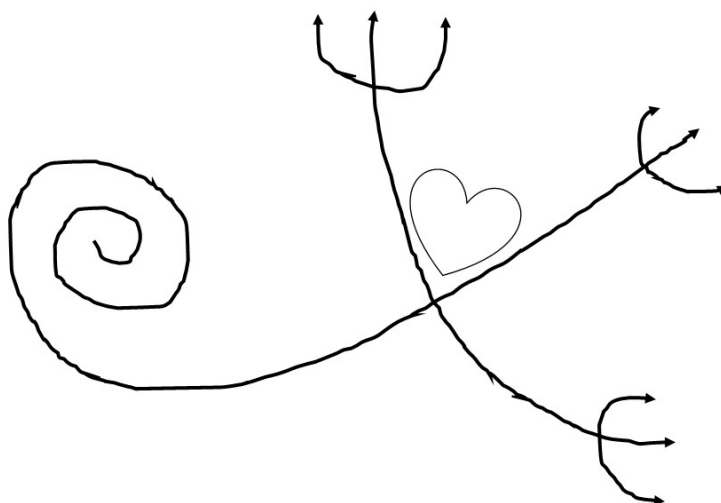
Observamos abaixo a reprodução de dois pontos de entidades diferentes, encontrados em nossas visitas aos terreiros.

Figura 10 – Ponto de Exu Lucifer e algumas “posições” de visualização do ponto



Fonte: O autor, 2019.

Figura 11 – Ponto de Maria Molambo



Fonte: O autor, 2019.

Esses dois pontos não são genéricos, eles representam os específicos exu e pombagira incorporados por determinada pessoa. Apenas eles escrevem os pontos dessa maneira: um Exu Lucifer, em outra pessoa, terá outro risco, da mesma forma como uma Maria Molambo. O ponto-riscado funciona, assim, de certa maneira, como marca de autoria e marca mesmo da existência do autor para o sujeito-no-transe (entidade). Porém há uma relação dupla aí: há autoria porque é o sujeito-no-transe que risca o ponto e há sujeito-no-transe porque há riscado do ponto. A escrita (processo) funciona como índice do sujeito-no-transe.

O ponto-riscado, ao contrário da assinatura do sujeito-de-direito, não funciona porque se grava, se inscreve, em uma superfície; não é válida como produto, texto, mas como processo. É da textualização que deriva sua significância. Isso se observa, por exemplo, no uso do material (pemba) e do suporte (chão) onde se dá sua sobrescrição (FLUSSER, 2010). O ponto-riscado é fadado ao apagamento, ele se constrói a partir de uma temporalidade fugaz como objeto visível. Não é feito a tinta, não é feito para durar. Importa que seja feito, afinal “o desenho do ponto riscado ativa essa energia ritualística e pragmática” (LIGIÉRO, 2004, p.51).

Se o ato de escrever e a escrita, alfabética, busca reproduzir com “fidelidade” o dito, mas subverte sua temporalidade, sua fugacidade, porque é gravada, porque se faz contra o objeto, na medida em que uma folha escrita deixa de ser uma folha em branco para sempre; o ponto-riscado mantém uma relação mais forte com a oralidade. Ele é fugaz: apaga-se com o vento, apaga-se com o movimento dos pés sobre ele, é feito para ser apagado. Um exu ou pombagira pode riscar seu ponto para, depois, cobri-lo com pólvora e atear fogo: torná-lo

fumaça, explosão. Ao mesmo tempo, ele não reproduz um nome próprio, é “fiel” a algo que nos escapa. Sua ordem, seu sentido, seus elementos adquirem um sentido também fugaz, que só outra entidade pode depreender ou que o sacerdote pode considerar válido ou não. É, porém, impossível decompôr o ponto-riscado em partes que recobrem uma espécie de relação significante (grafema) – significado.

Enquanto a escrita alfabética é bidimensional (AUTROUX, 1998), situa-se no espaço e reproduz a lógica saussuriana sintagma/paradigma, mas talvez possamos dizer que, ao contrário, é a lógica saussuriana que reproduz a ordem bidimensional da escrita, como uma espécie de “filosofia espontânea” (PÊCHEUX; GADET, [1977] 2011, p.296) grafocêntrica, mesmo ali onde se pretende diminuir a importância da escrita em favor da oralidade.

No ponto-riscado, ao contrário, o que há é uma escrita multidimensional, processual. Sua composição tem uma ordem (mudar a ordem na hora de riscar os elementos é um erro) e seu produto pode ser observado de qualquer direção (por isso reproduzimos o ponto de Exu Lucifer em várias posições), porque, como é feito no chão, pode ser lido de qualquer ponto.

Da mesma maneira como, de um lado, podemos compreender que estrela está de cabeça para baixo, de outro, podemos compreender que ela está em outra posição. Assim, se por uma perspectiva, podemos associar essa estrela ao pentagrama do satanismo (e não seria impossível que houvesse esse empréstimo debochado, como vimos no capítulo 3), por outro ela pode ser tomada como um elemento do céu noturno, a estrela da manhã (Vênus = Lúifer). Ela também pode ser compreendida como uma representação do homem, tal qual o homem vitruviano, de Leonardo da Vinci, igualmente enfeixado dentro de um círculo. Ou pode significar algo além, que não conseguimos depreender – por falta de literatura sobre o assunto, por falta de uma convenção. Igualmente a coroa pode ser lida de cabeça para cima (esse Exu é considerado como um líder, ou “o rei do inferno”, como já ouvimos falar), mas também de cabeça para baixo (como forma de oposição à soberania de quem quer que seja). Não existe possibilidade de “dicionarização” dos grafismos de um ponto-riscado, eles são sempre dependentes da posição a partir da qual se os apreende. Há, pelo contrário, um deslocamento e uma desconstrução da “normalização asséptica da leitura e do pensamento” (PÊCHEUX, [1982] 2010, p.55) inscrita nas regras escolares de aprender a ler e a escrever.

Todavia, há algumas codificações que, se não são absolutas, ao menos são recorrentes. Uma delas, por exemplo, é o fato de exus serem associados a encruzilhadas de quatro esquinas (uma cruz perfeita), como no ponto de Lucifer, e pombagiras serem associadas a encruzilhadas de três esquinas, como no ponto de Molambo. Exus (masculinos) terem formas

mais retilíneas, pombagiras – e Molambo, especialmente – formas mais arredondadas, menos simétricas. No entanto, tudo isso é da ordem da frequência, não da regra.

Observamos, assim, que até mesmo a “escrita” – aquilo que mais se aproxima da escrita, o ponto-riscado – não obedece ao princípio de unificação, fidelização, permanência, que encontramos na escrita religiosa bíblica. Esse grafema, porém, pode ser (e geralmente é) transformado no assentamento de exu e pombagira, ao ser feito em ferro. O assentamento é o lugar onde a entidade receberá seus alimentos votivos e que será conservado pelo adepto – ao menos a princípio, durante toda sua vida.

Na confecção do assentamento, entram, porém, uma série de outros componentes que vão fazer se proliferarem os registros e materialidades discursivas que enformam essa presença objetificada e esse símbolo da entidade. Nos exus e pombagiras, particularmente, amontoados de lama misturada a diversos outros ingredientes e o imã, como representação do campo de forças e como partícula criadora de um campo de forças, são elementos importantes porque se situam nessa relação com o múltiplo, o variável e na tensão entre visível (lama, imã) e invisível (o que está por baixo, o que está misturado, o magnetismo).

Sobre o assentamento de Exu, na África, muito semelhante ao de exus (orixás ou entidades) no Brasil, Guattari fala:

O legba se instaura transversalmente em:

- uma dimensão de destino;
- um universo de princípio vital;
- uma filiação ancestral;
- um deus materializado;
- um signo de apropriação;
- uma entidade de individuação;
- um fetiche na entrada da aldeia, um outro no pórtico da casa, após a iniciação na entrada do quarto...

O legba é um punhado de areia, um receptáculo, mas é também a expressão da relação com outrem. Encontramo-lo na porta, no mercado, na praça da aldeia, nas encruzilhadas. Pode transmitir as mensagens, as perguntas, as respostas. É também instrumento da relação com os mortos ou com os ancestrais. É ao mesmo tempo um indivíduo e uma classe de indivíduos, um nome próprio e um nome comum. (GUATTARI, 2012, p.57)

O assentamento é particular e coletivo, é produto de uma relação com a memória e visa à produção de uma diferença no futuro, é uma representação de um ser imaterial e é o próprio ser imaterial, é meio para encaminhar uma mensagem e é o receptor da mensagem, em suma: mesmo em sua forma de ferro, ele é múltiplo, ambíguo, polissêmico.

Nele, para ele, também são feitos os feitiços. Muitas vezes, os feitiços compõem-se também de um papel onde se escreve, preferencialmente a lápis, o nome do seu objeto, mas esse nome é recoberto por sangue, comidas votivas, óleos... Ele deve ser apagado para fazer o

feitiço funcionar, deve ser perfurado ou mesmo queimado. Esse funcionamento da linguagem, essa noção de língua, também é a do ponto-riscado: ele é, mesmo depois de apagado, a própria entidade que o risca. Um devoto pode reproduzir esse ponto (uma vez que ele já tenha sido feito pela entidade) para invocá-la, para entregar-lhe algo, na ausência do assentamento, ou mesmo em sua presença, para redobrar suas forças, reativar o princípio místico de sua presença pela ação própria ao riscar.

Se a *língua de deus* é a língua na qual a palavra é anterior ao sentido, onde a palavra cria o seu designado, e a *língua do diabo* é a língua da dúvida, da polêmica, aquela que causa desordem na ordem de deus, a *língua de exu* é outra. É a língua da proliferação dos sentidos, polissêmica, língua que não faz diferença entre o extralinguístico e o sistêmico. Um nome próprio é a presença da própria coisa evocada; a palavra é a própria materialização do seu sentido, na ordem do feitiço, da magia, do ponto-riscado. Não é que a palavra tenha poderes apenas, como se costuma afirmar, a palavra é a própria coisa simbolizada.

E, ao mesmo tempo, a palavra, seja escrita ou falada, não é a coisa simbolizada. Pode-se apagar o ponto-riscado, que se entende que a presença da entidade se mantém, mas também não se mantém; pode-se trocar o assentamento, refazê-lo, que se mantém a força e a presença da entidade; pode-se fazer feitiço com um nome e uma palavra, que ele pega, ou não pega. Estamos diante de um mundo logicamente instável, que se baseia na ordem das ambiguidades e das polissemias.

É a isso que se faz injunção o tempo todo, na FD de matriz africana, quando a observamos a partir das práticas hierofânicas. É isso que faz com que se conectem o deboche, as designações reversíveis, o uso dos dêiticos, a heterogeneidade de sujeito. A *língua de exu* é da ordem, não tanto do equívoco, mas do plurívoco, ou seja, não produz uma quantidade determinada de sentidos ou sentidos em oposição a outros, mas uma variedade de sentidos nos quais não se encontra um sentido dominante (mesmo que ilusoriamente). Nem vermelho, nem branco, muito pelo contrário, o barrete que usa Exu, como vimos no mito narrado. E também nesse mito o alerta contra as certezas, contra o “é”, assassino do “e...e...”, de que nos falam Deleuze e Guattari (1995a).

Há uma diferença, assim, entre as FDs consideradas, não apenas em relação aos sentidos produzidos, mas quanto aos sistemas ou modelos de produção e administração dos sentidos. De um lado, a IURD, interligada à fluidez do mercado, ao qual compensa com uma série de mecanismos de produção de certezas e unicidades; de outro, o candomblé, ainda que inserido numa lógica mercantil, pela realização de trocas de favores e venda de serviços, que busca não produzir unidades ou certezas, mas produz ambiguidades e polissemias

incessantemente. Temos, assim, uma FD que visa compensar as falhas do ritual, através de um discurso autoritário, de uma saturação da língua, de um sujeito que se visa “mesmificar”, e outra FD que visa explorar as falhas do ritual, por meio de um discurso lúdico, de uma língua insaturada, polissêmica, de um sujeito que se torna material e explicitamente clivado.

CONCLUSÃO OU UM VIR-A-SER DE OUTRAS PESQUISAS

Quem tá dormindo, acorda
 Quem tá sentado, fica em pé
 É hora, é hora, é hora de salvar Seu Lucifer (Ponto-cantado)

Ao longo da tese, dediquei-me a analisar os textos hierofânicos de duas FDs do campo religioso brasileiro, buscando observar em cada capítulo como elas se relacionam com a infraestrutura econômica, o poder, a subjetividade e a linguagem. A FD iurdiana se mostrou bastante orgânica em relação ao neoliberalismo, produzindo um simulacro do mercado financeiro baseado na fé. A noção de pecado, aquilo que é vigiado, para a IURD é do domínio do inapreensível: a intenção, o pensamento, a fé, uma vez que se entende a relação religiosa como uma relação de investimento financeiro. O fiel deve dar a deus e viver de acordo com seus princípios, no entanto, só alcançará a “vida em abundância” que lhe é prometida, caso tenha fé suficiente e autoridade para reivindicar, exigir seus direitos.

Nesse âmbito, surge a questão da possessão demoníaca e do exorcismo, como, de um lado, um mecanismo de manutenção do “risco”, como um indício da falta de fé necessária ao sucesso no fiel, e, de outro, como um dispositivo de que a igreja se vale para manter vigilância e controle sobre os fiéis. O diabo, presença constante nos cultos da religião, é seu principal aliado. Como se a IURD fizesse um uso bastante produtivo daquilo que falhava na igreja cristã, essa falha constitutiva de sua ingerência política sobre as vidas: o mal, o diabo, fazendo-o trabalhar constantemente em seu benefício.

Além disso, a possessão funciona como um mecanismo de lidar com a clivagem constitutiva do sujeito interpelado pela ideologia, como algo que se busca solucionar, resolver por meio do exorcismo. O sujeito clivado, bom-sujeito possuído (desde-sempre endemoniado, desde sempre endividado), precisa, através da religião e dos seus ritos, retornar à condição imaginária de sujeito único, centralizado, responsável por seus atos, mas sempre sob o risco de ser dominado. É o sujeito do mercado, empreendedor, que está sujeito às oscilações (financeiras) da fé – a quem apenas o pastor (como procurador de deus) pode dar solução.

No domínio da linguagem, confere-se a deus e à sua língua (*língua de deus*) a capacidade de restabelecer um mundo logicamente estável, em que a comunicação e a relação palavra-mundo é sempre bem sucedida e estabilizada, cujos sentidos são controlados por uma série de mecanismos: desde a forma como se distribuem corpos e pronomes, nomes próprios e corpos, até a forma como se administra a circulação dos textos sagrados, sempre se evitando o contato direto do fiel com a Bíblia e os riscos da interpretação dissidente.

Do lado da FD das religiões de matriz africana, observamos como o deboche dos pontos-cantados funciona como uma forma de resposta, de resistência à tentativa de controle religioso que a IURD tenta impor ao mercado religioso e ao modo como se apropria do discurso “macumbeiro”, seu discurso transversal e, ao mesmo tempo, discurso com que entra em relação polêmica. Esse deboche é calcado na ambiguidade e na polissemia, marca constante da FD de matriz africana, assim como a desambiguação é uma marca da FD iurdiana.

Observamos como as religiões de matriz africana se opõem à lógica do empreendedorismo e valorizam, não os poderosos, mas aquela classe que convencionamos chamar de precariado. Como se valorizam, com isso, formas de vida alternativas. Além disso, seu sujeito não é da ordem do único, tendo no transe de possessão, uma forma de explicitação da clivagem, da sua incompletude, no que chamamos de heterogeneidade mostrada do sujeito, ainda que em provisoriedade. É essa a marca que se mostra na distribuição dos dêiticos, da proliferação de nomes próprios, na escrita fugaz e pluridirecional dos pontos-riscados, no uso das palavras nos feitiços: tudo é mais de um, tudo é múltiplo, ainda que se deva sempre retornar à forma predominante ao final do rito.

Em relação às duas FDs, estivemos limitados por nosso cópua a observar apenas uma parte – ainda que considerável – de seu funcionamento. Chegamos até esse ponto, cientes de que, mais do que qualquer coisa, o cópua de que me ocupei ao longo deste trabalho, por oferecer uma farta e rica fonte para pesquisa, merece um estudo continuado. Existem diversos elementos que poderiam ser mais explorados, com mais minúcia e detalhe, mais enunciados e práticas que poderiam ser compilados, no entanto, nos ativemos ao objetivo da pesquisa: observar de uma forma ampla como essas duas FDs organizam as noções de poder, subjetividade e linguagem. Acredito que tenhamos feito isso de maneira geral, destacando os modos diversos como ambas administram os sentidos, lidam com a clivagem do sujeito e lidam com o real da língua.

Estivemos ocupados dos discursos ritualísticos – e isso, se por um lado, permitiu que chegássemos aos resultados (provisórios, como de praxe) da nossa pesquisa, não nos permitiu observar outros tantos aspectos das religiões enfocadas. A natureza de nosso cópua não nos permitiu observar as falhas, os movimentos desviantes dentro da IURD, que obviamente existem. Podemos inferir que a presença do diabo como elemento de desresponsabilização individual pelo pecado promova uma liberdade de comportamentos muito maior do que nas igrejas pentecostais e protestantes tradicionais. No entanto, repito, não era esse o objeto de nossa análise, e não dispomos de materiais para falar sobre isso.

No candomblé, por sua vez, analisamos também as hierofanias, que são potencialmente resistentes e libertárias, subversivas mesmo, mas a prática da vida cotidiana dos terreiros, que conhecemos bem, nos diz algo diverso. Optamos, aqui, por não nos ater ao modo como o candomblé (e também a IURD) organizam suas relações de troca financeira – elemento que citamos, mas no qual não nos aprofundamos. As casas de candomblé estão em contínua concorrência entre si e usam de diversos artifícios para a manutenção de seu prestígio como uma forma de angariar fiéis e, conseqüentemente, dinheiro. Ainda que tivéssemos tratado com mais detalhe do assunto, creio que observaríamos que elas ainda se situam no campo do mercantilismo, da troca de serviços e de consumo de forma mais localizada, em comparação com a empresa-transnacional religiosa que é a IURD. As relações das casas de candomblé com o mundo circundante, com o capitalismo e com tudo aquilo que o acompanha, com a ideologia hegemônica, os outros AIE, inclusive as outras religiões, merecem um estudo mais detalhado no futuro. Esse modo de funcionamento que encontramos no discurso religioso é fugaz em relação ao conjunto de práticas discursivas que atravessam o cotidiano de um terreiro. Ele tem uma potência de resistência forte, mas, como potência, não chega a se realizar muitas vezes...

Essas casas são propensas ao autoritarismo e à mercantilização da fé, baseada na ideia da troca contratual, do feitiço como forma de obter lucros ou vantagens, na subserviência dos acólitos ao sacerdote. No entanto, também a presença de exu vai ali desestabilizar tudo: porque ele dá voz e ousadia, no seu transe, em defesa das individualidades, ele é um contrapoder do pai ou da mãe-de-santo que pode se insurgir no interior da casa de candomblé. De certa forma, a presença das entidades, pelo que podem falar ou fazer, é o contrapoder ou um poder controlador no seio mesmo da instituição que exerce a autoridade e a normalização. Um exu ou pombagira pode mandar recados ao seu próprio “cavalo”, desdizendo o que é dito pelo sacerdote, conferindo autonomia e rebeldia ao sujeito-do-transe. No entanto, não pudemos chegar a observar como isso funciona – e fica aqui a observação para futuros desdobramentos, se houver.

Gostaria de destacar ainda que, diante de tudo que vimos sobre o funcionamento ambigüizante e polissêmico da FD das religiões de matriz africana, me parece que estamos diante de derivas em relação à ideologia hegemônica que nos permitiriam falar não só de uma outra formação ideológica como também de uma outra formação *cognitiva*, onde não operam os princípios da unicidade, da essencialidade, das relações unitárias, mas da dispersão e da clivagem como modo de apreensão do mundo. Trata-se ainda de uma formação cognitiva que valoriza as transitoriedades, as fugacidades e não a fixidez, a eternidade, a transcendência. Por

isso, da mesma forma que não pudemos gravar os cultos da IURD, porque há profunda administração do sentido e da circulação do discurso, nas casas de candomblé, não pudemos registrar as conversas com as entidades e as festas, porque se evita a fixidez e a conservação daquilo que é a da ordem do múltiplo e do passageiro.

A dimensão cognitiva do sujeito merece, em desdobramentos futuros desta pesquisa, maiores atenções. Não se trata de um aspecto da subjetividade a qual se tenha dado destaque na AD – e isso talvez seja produto de uma relação histórica dos cognitivismos com o logicismo, o transcendentalismo e o universalismo. Como se houvesse um funcionamento da cognição único, biológico, cujas variações seriam encontradas apenas no binômio complementar da anormalidade e da patologia.

Tudo que vimos falando até o presente momento, porém, nos faz pensar que a dificuldade que encontramos na análise da FD das religiões de matriz africana se deva ao fato de termos uma modelização da cognição inerente ao capitalismo, ao neoliberalismo, aos mecanismos de produção de subjetividade inerentes à nossa formação social, fazendo com que se nos escape o tempo todo essa diferença brutal entre nossos modelos de análise e o discurso com que temos lidado.

Da mesma maneira como encontramos diferentes modos de apreensão do fenômeno da linguagem, podemos encontrar outras tantas modelizações da cognição, igualmente históricas e políticas – não da ordem do biológico ou do universal. É a isso que se vem chamando, na psicologia cognitiva, de *políticas da cognição*, que compreende distintas concepções de cognição como “modos de estar no mundo, de estabelecer relação consigo e com a própria atividade de conhecer” (KASTRUP, TEDESCO, PASSOS, 2008, p.12).

O cognitivismo clássico, em que se baseia a pesquisa gerativa compreende o fenômeno cognitivo como a manipulação de símbolos a partir de regras, “de cima para baixo”, sem levar em consideração o valor semântico destes símbolos. Neste paradigma, ser criativo é aplicar repetida e reiteradamente estas regras, com símbolos diversos. Além disso, o cognitivismo clássico trabalha com a noção de sujeito ideal, cuja inscrição na sociedade se dá apenas através do conjunto de regras linguísticas socialmente condicionadas que adota. É o usuário padrão da língua como sistema. E a questão da resistência, da novidade, da produção e transformação de sentidos não alcança maior projeção.

Os modelos que se lhe fizeram antagônicos, sob o pretensioso nome de Linguística Cognitiva (LC), não chegam a desfazer a organização binária e estrutural de que fazia uso o gerativismo: ainda há a língua e o sistema social, ainda há a mente e o corpo em que ela está enraizada... Elementos que se conectam, certamente, na elaboração de respostas satisfatórias à

execução de determinadas tarefas, considerando-se o sujeito de um ponto de vista pragmático, comunicativo e intencional.

O modelo enatista seria uma alternativa à primazia da representação (que vimos encontrando no gerativismo e na LC), tal como a AD nos parece uma apropriada alternativa ao formalismo e ao sociologismo dos estudos da linguagem. A cognição seria considerada como uma “ação produtiva: o historial da união estrutural que en-age, que faz-emergir um mundo” (VARELA, s.d., p.89). Trata-se, portanto, de uma compreensão da cognição como prática e não como representação; como instrumento de transformação e não como mecanismo de apreensão do real.

Podemos encontrar na noção de *competência discursiva* (MAINGUENEAU, 2008b) uma primeira e ainda que superficial aproximação entre a Análise do Discurso francesa e a cognição. Segundo o autor, a competência discursiva seria um sistema de regras que torna o enunciador de um discurso “capaz de reconhecer enunciados como ‘bem formados’, isto é, como pertencentes a sua própria formação discursiva, mas também (...) capaz de produzir um número ilimitado de enunciados inéditos pertencentes a essa formação discursiva” (MAINGUENEAU, 2008b, p.54). Trata-se de um conceito decalcado, explicitamente, daquela de *competência linguística* postulada por Chomsky e que teve desdobramentos múltiplos: *competência comunicativa*, *competência pragmática*, etc.

É certo que reconhecemos a importância do conceito como uma reflexão acerca dos modos concretos de possibilidade de produção de enunciados pertencentes a uma formação discursiva específica, oriunda de restrições de ordem histórica, mas agora também “sistêmica”. No entanto, é igualmente certo que concordamos com Pêcheux e Gadet ao afirmarem que “só ao preço de uma má-compreensão fundamental do conceito chomskyano de competência que alguns podem visar sua metamorfose” (PÊCHEUX, GADET, [1977] 2011, p.298); antes de torcer o conceito, sua metamorfose manteria ali o fundo logicista, estrutural e universal.

Outra aproximação entre AD e cognição encontra-se em Paveau (2013), mas também aqui a solução dada não nos satisfaz. Paveau define cognição como “os processos de construção de conhecimentos e sua configuração no discurso a partir de dados recebidos pelos sentidos, pela memória e pelas relações sociais” (PAVEAU, 2013, p.9). Destarte, mantém-se a binariedade sujeito-objeto, linguagem-mundo, com a qual trabalhamos apenas para recobrir efeitos que são já em si discursivos.

Em contrapartida, Maturana e Varela pressupõem que “a relação do organismo com o mundo se constrói cognitivamente segundo um ato de criação” (KASTRUP, TEDESCO,

PASSOS, 2008, p.80-1). Aqui a cognição é considerada como uma ação produtiva que, por meio de uma rede de elementos interconectados, faz emergir sujeito e mundo. Não seria, portanto, possível relacionar *cognição e ideologia*, uma vez que consideramos essa como o princípio através do qual se interpelam indivíduos em sujeitos, como mecanismos de criação de evidências e unidades tomadas como naturais/empíricas? A ideologia não seria, portanto, aquilo que modeliza a cognição como mecanismo de apreensão do mundo, atravessada pela língua, pela lalíngua, como instância formadora de nossas relações sociais e epistêmicas, consideradas em sua reversibilidade e mútua constituição? *A cognição não seria da ordem do discurso?*

Deixo as perguntas no ar, ciente de que teriam uma resposta positiva, mas igualmente ciente de que não dispomos, ainda, de suficiente material para respondê-las de forma minimamente aprofundada. No entanto, consideramos que nossa tese, até aqui, nos impulsiona nessa direção. Haveria, assim como uma *língua do diabo*, uma *mente do diabo*: objeto futuro; assim como *língua de exu*, *mente de exu*.

Intentamos retornar ainda ao discurso religioso, após o término deste doutorado. Não existe ponto-final de uma pesquisa, assim como não existe início. Mais uma vez, estamos diante de uma respiração. Espero, ao menos, ter efetivamente sido capaz, como pesquisador, de respeitar aquilo que era próprio de cada uma das duas FDs, sem impor a elas uma leitura prévia que poderia ter, sem ocidentalizar o que tinha outro funcionamento, sem determinar regularidades onde havia fluxos, mas também sendo capaz de iluminá-las quando aparecessem.

Na situação atual em que estamos, quando o conservadorismo e o neoliberalismo se impõem como forças destruidoras, impondo-nos o cansaço, a dívida, o espetáculo, o preconceito, de mãos dadas com o neopentecostalismo, espero que este trabalho tenha servido ainda como uma forma de conclamar – como conclama o ponto-cantado que serve de epígrafe à essa conclusão – para que fiquemos de pé e de olhos abertos, em oposição ao que temos vivido. Não é papel da AD manter-se numa posição sobranceira, afastada da realidade, mas abre espaço para o engajamento, para uma compreensão crítica da nossa “realidade” – tal como é construída pelo discurso. Há caminhos, fugazes, breves, curtos, passageiros, mas que guardam em si caminhos. Todo ritual tem falhas, repetimos essa frase inúmeras vezes, e o Diabo é muitas vezes sequestrado para legitimar os rituais... No entanto, funciona como princípio de oposição, do qual estamos precisando. Como afirma Rodrigues, “quando as instituições políticas acenam com a bandeira de suas formas caducas e reacionárias, [...] faz-se necessário investigar o político como espaço de troca, visibilidade e circulação, processo

intersubjetivo de enfrentamento e criação” (RODRIGUES, 2019, p.14-5). E, dentre os tantos espaços que se faz necessário estudar, também o campo religioso, assim como o campo artístico, como sugeriu Pêcheux ([1966] 2011), merece nossa atenção.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. De magistro. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, [c.389] 1980. (Os pensadores)
- ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. Trad. Cristina Patriota de Moura. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v.31, n.1, p.129-43, abr. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2KusPRW>. Acesso em: 25 nov. 2018.
- ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALLEN, Thomas B. *Exorcismo*. Trad. Eduardo Alves. 2.ed. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2016.
- ALMEIDA, Júlia. *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F.R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, [1965] 2015.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de estado (notas para uma investigação). In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, [1970] 1996, p.105-42.
- ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. Trad. Mônica Graciela Zoppi-Fontana. *Crítica marxista*, Rio de Janeiro, n.20, Editora Revan, [1982] 2005, p.9-48. Disponível em: <https://bit.ly/2EKzpBs>. Acesso em: 9 mar. 2019.
- ANDRADE, Luiz Felipe. O discurso do orgulho hétero: a reterritorialização do territorializado. In: CAVALHEIRO, Juciane; JESUS, Carlos Renato R. de; JUSTINIANO, Jeiviane. *Abralín em cena Amazonas: Anais*. Manaus: UEA Edições, 2014, p.1137-49.
- ANDRADE, Luiz Felipe. *Cartografias da normalização: discursos da heterossexualidade masculina*. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AUROUX, Sylvain. *A filosofia da linguagem*. Trad. José Horta Nunes. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Trad. Eni P. Orlandi. 2.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AUSTIN, John Langshaw. Performativo-constativo. In: OTTONI, Paulo. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998, p.109-21.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). Trad. Celene M. Cruz e João Wanderley Geraldi. *Caderno de estudos linguísticos*, Campinas, n.19, 25-42, jul./dez. 1990.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido*. Revisão técnica da tradução Leci Borges Barbisan e Valdir do Nascimento Flores. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BAALBAKI, Angela. *A revista Ciência hoje das crianças e o discurso de divulgação científica: entre o ludicismo e a necessidade*. 2010. Tese (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

BAALBAKI, Angela; D'OLIVO, Fernanda Moraes. A segurança não é para todos: discursos sobre violência e segurança pública. *Entremeios: revista de estudos do discurso*, v.13, p.249-64, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2LyYDZt>. Acesso em: 20 jul. 2019.

BALDUCCI, Corrado. *A possessão diabólica*. Trad. Esther de Lemos. São Paulo: Editora Ulisseia, s.d.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da UnB, [1946] 1987.

BAKHTIN, Mikhail. *Os gêneros do discurso*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, [1953] 2016.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. *Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, 2 v. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Edusp, 1971.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. *O sonho, o transe e a loucura*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três estrelas, 2016.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Cláudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953 – Suma ateológica, vol.I*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BATTESTINI, Simon. *Écriture et texte: contribution africaine*. Québec: Presses de L'Université Laval, 1997.

BECK, Maurício; ESTEVES, Phellipe Marcel da Silva. O sujeito e seus modos – identificação, contraidentificação, desidentificação e superidentificação. *Leitura*, Maceió, n.50, p.135-62, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2MqaSrN>. Acesso em: 20 ago. 2019.

BENISTE, José. *Òrun-àiyé: o encontro de dois mundos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy; trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1921] 2013.

BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. 5.ed. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes Editores, 2005, p.284-93.

BENVENISTE, Émile. O aparelho formal de enunciação. Trad. Marco Antônio Escobar. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, 2006. p.68-80.

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre o significado do cômico*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

BEZERRA, Paulo. Polifonia. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. 4.ed. São Paulo: Contexto, 2008, p.191-200.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada King James atualizada*. Trad. Comitê Internacional de Tradução da Bíblia King James. São Paulo: Sociedade Bíblica Íbero-Americana, Abba Press; Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOUREAU, Alain. *Satã herético: o Nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <https://bit.ly/1bJYIGL>. Acesso em: 10 jul. 2019.

BRÉAL, Michel. *Ensaio de semântica: ciência das significações*. Trad. Eduardo Guimarães. 2.ed. Campinas: Editora RG, [1904] 2008.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Trad. Geminiano Franco. 3.ed. Lisboa: Edições 70, 1970.

CALDAS, Beatriz Fernandes. *Discursos sobre/de tradução no Brasil: línguas e sujeitos*. 2009. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1971.

CAMPOS JR., Luís de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1972] 2001.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Pallas; Contra Capa, 2004.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1981.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação de candomblé. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, n.4, p.57-77, 1981.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. Coordenação de tradução Fabiana Komesu. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2008.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

COMTE-SPONVILLE, André. *O ser-tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). *História do corpo*, 3 vols. Petrópolis: Vozes, 2011-12.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. Prefácio à *História do corpo*. In: CORBIN, Alain et al. (org.). *História do corpo*, v.1. Trad. Lúcia M. E. Orth. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p.7-13.

CORREIA, Paulo Petronílio. Corpo-transe no candomblé: performativo e cotidiano. *ARTEFACTUM – Revista de estudos em Linguagem e Tecnologia*, v.8, n.1, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2KKXz39>. Acesso em: 19 ago. 2019.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EdUFSCAR, 2009.

COURTINE, Jean-Jacques. O corpo inumano. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). *História do corpo*, v.1. Trad. Lúcia M.E.Orth. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p.487-502.

COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2013.

- COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine. *História do rosto: exprimir e calar as emoções*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CUMINO, Alexandre. *História da umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2015.
- CUMINO, Alexandre. *Médium; incorporação não é possessão*. São Paulo: Madras, 2016.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DANDARA; LIGIÈRO, Zeca. *Iniciação à umbanda*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2000.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEFERT, Daniel. Heterotopia: tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles. In: FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013, p.33-55.
- DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34, 1992, p.223-30.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'água, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudio Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 1*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 4*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva; Editora da USP, 1973.
- DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento. Um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. Trad. Constança Morel. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Trad. Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DUCROT, Oswald. *Princípios de linguística semântica: dizer e não dizer*. Trad. Carlos Vogt, Rodolfo Ilari e Rosa Attié Figueira. São Paulo: Cultrix, 1977.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Trad. Roberto Cortes Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ESTEVES, Phellipe Marcel da Silva. Língua, discurso, cultura: reflexões discursivas sobre o processo linguístico de atribuições de nomes (próprios?). *Gragoatá*, v.24, n.48, p.25-49, abr. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2Y4A0FO>. Acesso em: 22 jul. 2019.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. O corpo enquanto objeto discursivo. In: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane Pereira (org.). *Análise de discurso em perspectiva: teoria, método e análise*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2013, p.99-107.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9.ed. São Paulo: Martins Fontes, [1966] 2007.

FOUCAULT, Michel. O corpo utópico. In: FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, [1966] 2013a, p.7-16.

FOUCAULT, Michel. As heterotopias. In: FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, [1966] 2013b, p.19-30.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1969] 2010.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, v. III: estética: literatura e pintura, música e cinema*. Sel. Manoel Barros de Motta; trad. Inês Autran Dourado. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1969] 2015, p.268-302.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 13.ed. São Paulo: Edições Loyola, [1970] 2006.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, v. IV: estratégia, poder-saber*. Sel. Manoel Barros de Motta; trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1972] 2012, p.36-45.

FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: Curso no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, [1974] 2006.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*: Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, [1975] 2010a.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. 38.ed. Petrópolis: Vozes, [1975] 2010b.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1976] 1988.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: Curso no Collège de France (1975-76). Trad. Maria Ermantina Galvão. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, [1976] 2010.

FOUCAULT, Michel. Poderes e estratégias. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, v. IV: estratégia, poder-saber. Sel. Manoel Barros de Motta; trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1977] 2012, p.236-46.

FOUCAULT, Michel. As relações de poder passam para o interior dos corpos. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, v. IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Org. Manoel Barros de Motta; trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1977] 2014a, p.35-43.

FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, v. IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Org. Manoel Barros de Motta; trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1977] 2014b, p.13-34.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: Curso no Collège de France (1977-78). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, [1978] 2008.

FOUCAULT, Michel. A sociedade disciplinar em crise. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, v. IV: estratégia, poder-saber. Sel. Manoel Barros de Motta; trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1978] 2012, p.261-3.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1982] 2013, p.273-95.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2*: o uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, v. V: ética, sexualidade, política. Sel. Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1984] 2012a, p.258-280.

FOUCAULT, Michel. As técnicas de si. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, v. IX: genealogia da ética. Sel. Manoel Barros da Motta; trad. Abner Chiqueiri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1988] 2014, p.264-96.

FLUSSER, Vilém. *A história do diabo*. Revisão técnica Gustavo Bernardo. 3.ed. São Paulo: Annablume, 2008.

- FLUSSER, Vilém. *A escrita – Há futuro para a escrita?* Trad. Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume, 2010.
- FREGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência. In: FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. Trad. e notas Paulo Alcoforado. 2.ed. ampl. e rev. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1892] 2009, p.129-58.
- FUCHS, Catherine. As problemáticas enunciativas: esboço de uma apresentação histórica e crítica. Trad. Letícia M. Rezende. *Alfa*, São Paulo, n.29, p.111-29, 1985. Disponível em: <https://bit.ly/30UmhDq>. Acesso em: 24 jul. 2019.
- GERMANO, Douglas. O que se cala. Intérprete: Elza Soares. In: SOARES, Elza. *Deus é mulher*. Rio de Janeiro: Deskdisc, 2018. 1 disco sonoro. Faixa 1.
- GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015, p.149-69.
- GNERRE, Maurizio. *Linguagem, escrita e poder*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia – segunda parte*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2011.
- GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GUILHAUMOU, Jacques. Genealogias políticas dos tempos modernos: o monstro e o todo social. *Portuguese documentos*, s.d. Disponível em: <https://bit.ly/33kPzgj>. Acesso em: 8 ago. 2019.
- GUIMARÃES, Eduardo. *Semântica do acontecimento: um estudo enunciativo da designação*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, 2005.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n.5, p.7-41, jan. 2009. Disponível em: <https://bit.ly/2LzaMMY>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HAROCHE, Claudine. *Fazer dizer, querer dizer*. Trad. Eni P. Orlandi. São Paulo: HUCITEC, 1992.
- HAROCHE, Claudine. *Da palavra ao gesto*. Trad. Ana Montoia e Jacy Seixas. Campinas: Papyrus, 1998.

HENRY, Paul. Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux (1969). Trad. Bethania S. Mariani. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010, p.11-38.

HENRY, Paul. *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso*. Trad. Maria Fausta Pereira de Castro. 2.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HULL, Gloria T.; BELL-SCOTT, Patricia; SMITH, Barbara (org.). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave – Black women’s studies*. Old Westbury: The Feminist Press, 1982.

HUXLEY, Aldous. *Os demônios de Loudun*. Trad. Sylvia Taborda. 3.ed. São Paulo: Globo, 2014.

INDURSKY, Freda. Formação discursiva: ela ainda merece que lutemos por ela? In: *II Seminário de Estudos em Análise do Discurso*. Porto Alegre, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/2ZDPoJT>. Acesso em: 31 ago. 2019.

INDURSKY, Freda. *A fala dos quartéis e as outras vozes*. 2.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

IURDTV. [S.l.], 2015. *Demônio da pombagira influenciador do homossexualismo é desmascarado*. 1 vídeo (5min13). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a3Y9KZl6UIs>. Acesso em 11 mai. 2017.

IURDTV. [S.l.], 2017a. *Bispo Guaracy – Demônios que atuam em muitos crentes é desmascarado*. 1 vídeo (12min56). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=udrhadyfbFQ> Acesso em 28 jan. 2018.

IURDTV. [S.l.], 2017b. *Bispo Guaracy – Libertação como você nunca viu*. 1 vídeo (5min25). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VXsohx2DjZw>. Acesso em 28 jan. 2018.

KASTRUP, Virginia; TEDESCO, Silvia; PASSOS, Eduardo. *Políticas da cognição*. Porto Alegre: Sulina, 2008.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. *Análise da conversação: princípios e métodos*. Trad. Carlos Piovezani Filho. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

KNUDSEN, Patrícia Porchat Pereira da Silva; BUTLER, Judith. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. *Revista de estudos feministas*, Florianópolis, v.18, n.1, p.161-70, abr. 2010. Disponível em: <https://bit.ly/30qxUSL>. Acesso em 22 ago. 2019.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia – antropologia*. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. *Nomes-do-pai*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LAGAZZI, Suzy. O recorte significativo na memória. *Anais do III Seminário de Estudos em Análise do Discurso*. 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2Ywiizc>. Acesso em: 28 jul. 2019.

- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Trad. Maria Lúcia do Eirado Silva. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Edições Sesc São Paulo; n-1 edições, 2014.
- LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Trad. Daniel P.P. da Costa. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. Trad. José Rubens Siqueira de Madureira. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LIGIÈRO, Zeca. *Malandro divino: a vida e a lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.
- LIMEIRA, Ingrid. *Da escravidão do corpo à escravidão da alma: racismo e intolerância religiosa*. Belo Horizonte: Letramento; Casa do Direito, 2018.
- LINK, Luther. *O diabo: a máscara sem rosto*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. São Paulo: Forense Universitária, 1988.
- LOURAU, René. Objeto e método da Análise Institucional. In: ALTOÉ, Sônia (org.). *René Lourau: analista institucional em tempo integral*. São Paulo: HUCITEC, 2004, p.66-86.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LYONS, John. *Semântica*. Porto: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- MACEDO, Edir. *A libertação da teologia*. 7.ed. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, s.d.
- MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2000.
- MACEDO, Edir. *Aliança com Deus*. 3.ed. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005a.
- MACEDO, Edir. *Nos passos de Jesus*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005b.
- MACEDO, Edir. *Somos todos filhos de Deus? Uma reflexão sobre a situação espiritual da humanidade nos dias de hoje*. 3.ed. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2007.
- MACEDO, Edir. *Fé e dinheiro: Descubra qual é a vontade de Deus para a sua vida*. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2008a.
- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos & guias: deuses ou demônios?* 17.ed. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2008b.
- MACEDO, Edir. *O poder sobrenatural da fé: a maneira mais eficaz de vencer as tempestades*. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2008c.
- MACEDO, Edir. *A voz da fé: o segredo para uma vida bem-sucedida*. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2009.
- MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da enunciação*. Org. Sírio Possenti e Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola Editorial, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Trad. Maria Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. 6.ed. ampl. São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise de discurso*. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MARIANI, Bethania. *O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)*. Rio de Janeiro: Revan; Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

MARIANI, Bethania. Análise do discurso e psicanálise. In: MARIANI, Bethania; MEDEIROS, Vanise (org.). *Discurso e...: ideologia, inconsciente, memória, desejo, movimentos sociais, cinismo, corpo, Witz, rede eletrônica, língua materna, poesia, cultura, mídia, educação, tempo, (homo)sexualidade*. Rio de Janeiro: 7 letras; Faperj, 2012, p.50-8.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015, p.119-47.

MARTIN, Marcel. *A linguagem cinematográfica*. Trad. Lauro Antônio e Maria Eduarda Colares. Lisboa: Sinalivro, 2005.

MARTINET, André. *Elementos de linguística geral*. Trad. Jorge Morais-Barbosa. 4.ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1972.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. *Biografia do diabo brasileiro: estudo e análise de práticas e crenças da demonologia*. Curitiba: A.D. Santos Editora, 2015.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2.ed. rev. São Paulo: Boitempo, [1843] 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luís Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, [1946] 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pinna e Ivanna Jinkings. 1.ed. rev. São Paulo: Boitempo, [1948] 2010.

MARY, André. *Os antropólogos e a religião*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Org. trad. Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MAZIÈRE, Francine. *A análise de discurso: histórias e práticas*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Trad. Renata Santini. 3.ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MILES, Jack. *Deus, uma biografia*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*. Trad. Paulo Sérgio de Souza Jr. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

MILTON, John. *Paraíso perdido*. Trad. Daniel Jonas; ilustrações Gustave Doré. São Paulo: Ed. 34, [1667] 2015.

MISKOLCI, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica; Universidade Federal de Ouro Preto, 2016.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. *Revista Gênero*, Niterói, v.7, n.2, p.257-69, 1 sem. 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2L5Ktw4>. Acesso em: 22 ago. 2019.

MONARCO; BALANÇA, Betinho da. Falso pai de santo. Intérprete: Monarco. In: MONARCO. *A voz do samba*. Rio de Janeiro: Kuarup, 1994. 1 disco sonoro. Faixa 4.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

NARZETTI, Claudiana. Pêcheux e Bakhtin em contraponto – marxismo e linguística em questão. *Anais da Abralin*, 2009, p.789-95. Disponível em: <https://bit.ly/2NItjry>. Acesso em: 31 ago. 2019.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Religião e intolerância à homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015, p.261-302.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Lívio Luiz Soares; NETO, Giacomo Balbinotto. A teoria do mercado religioso: evidências empíricas na literatura. *REVER*, São Paulo, ano 14, n.1, p.221-56, jan./jul. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2YLIK2Z>. Acesso em: 22 ago. 2016.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. *A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)*. 2015. Dissertação (Mestrado em Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes Editores, 1987.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. Paráfrase e polissemia – a fluidez nos limites do simbólico. *Rua*, Campinas, n.4, p.9-19, 1998.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Língua e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2002.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. O objeto de ciência também merece que se lute por ele. In: MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2003, p.9-13.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e leitura*. 8.ed. São Paulo: Cortez, 2008a.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. Nota ao leitor. In: PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni P. Orlandi. 5.ed. Campinas: Pontes Editores, 2008b, p.7-9.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 8.ed. Campinas: Pontes Editores, 2009a.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 5.ed. Campinas: Pontes Editores, 2009b.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. Formas de individuação do sujeito feminino e sociedade contemporânea: o caso da delinquência. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli. (org.). *Discurso e políticas urbanas: a fabricação do consenso*. Campinas: Editora RG, 2010, p.11-42.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, 2012a.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 6.ed. Campinas: Pontes Editores, 2012b.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Ciência da linguagem e política: anotações ao pé das Letras*. Campinas: Pontes Editores, 2014.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015, p.29-69.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OTTONI, Paulo. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

- PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2010, p.17-31.
- PARÉS, Luis Nicolau. Religiosidades. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p.377-83.
- PAULA, Luciane de; STAFUZZA, Grenissa (org.). *Da análise do discurso no Brasil à Análise do Discurso do Brasil: três épocas histórico-analíticas*: Uberlândia, EDUFU, 2010.
- PAVEAU, Marie-Anne. *Os pré-discursos: sentido, memória, cognição*. Trad. Graciely Costa e Débora Massmann. Campinas: Pontes Editores, 2013.
- PÊCHEUX, Michel. Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia social. Trad. Mariza Vieira da Silva e Laura A. Perella Parisi. In: ORLANDI, Eni P. (org.). *Análise de discurso: Michel Pêcheux*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, [1966] 2011, p.21-54.
- PÊCHEUX, Michel. Observações para uma teoria geral das ideologias. Trad. Carolina M. R. Zuccolillo, Eni P. Orlandi e José H. Nunes. *Rua*, Campinas, n.1, p.63-89, [1968] 1995.
- PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso. Trad. Eni P. Orlandi. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, [1969] 2010, p.59-158.
- PÊCHEUX, Michel. As ciências humanas e o “momento atual”. Trad. Bethania Mariani. In: ORLANDI, Eni P. (org.). *Análise de discurso: Michel Pêcheux*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, [1969] 2011, p.175-202.
- PÊCHEUX, Michel. Língua, “linguagens”, discurso. Trad. Freda Indursky. In: ORLANDI, Eni P. (org.). *Análise de discurso: Michel Pêcheux*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, [1971] 2011, p.121-29.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi, Lourenço Chacon Jurado Filho, Manoel Gonçalves Corrêa e Silvana Mabel Serrani. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, [1975] 2009.
- PÊCHEUX, Michel. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi, Lourenço Chacon Jurado Filho, Manoel Gonçalves Corrêa e Silvana Mabel Serrani. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, [1978] 2009, p.269-81.
- PÊCHEUX, Michel. As massas populares são um objeto inanimado? Trad. Suzy Lagazzi. In: ORLANDI, Eni P. (org.). *Análise de discurso: Michel Pêcheux*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, [1978] 2011, p.251-73.
- PÊCHEUX, Michel. O estranho espelho da análise do discurso. In: COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EdUFSCAR, [1981] 2009, p.21-6.
- PÊCHEUX, Michel. Abertura do colóquio. In: CONEIN, Bernard et al. (org.). *Materialidades discursivas*. Campinas: Editora da Unicamp, [1981] 2016.

- PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões e deslocamentos. Trad. José Horta Nunes. *Caderno de estudos linguísticos*, Campinas, n.19, p.7-24, [1982] jul./dez. 1990.
- PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. Trad. Maria das Graças Lopes Morin do Amaral. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). *Gestos de leitura*. 3.ed. Campinas: Editora da Unicamp, [1982] 2010. p.49-59.
- PÊCHEUX, Michel. Ideologia – aprisionamento ou campo paradoxal? Trad. Carmen Zink. In: ORLANDI, Eni P. (org.). *Análise de discurso: Michel Pêcheux*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, [1982] 2011, p.107-19.
- PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni P. Orlandi. 5.ed. Campinas: Pontes Editores, [1983] 2008.
- PÊCHEUX, Michel. A análise de discurso: três épocas. Trad. Jonas de A. Romualdo. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, [1983] 2010a, p.307-15.
- PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre et al. *Papel da memória*. Trad. José Horta Nunes. 3.ed. Campinas: Pontes Editores, [1983] 2010b, p.49-57.
- PÊCHEUX, Michel. Metáfora e interdiscurso. Trad. Eni P. Orlandi. In: ORLANDI, Eni P. (org.). *Análise de discurso: Michel Pêcheux*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, [1984] 2011, p.151-61
- PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. Trad. Péricles Cunha. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, [1975] 2010, p.159-249.
- PÊCHEUX, Michel; GADET, Françoise. Há uma via para a linguística fora do logicismo e do sociologismo? Trad. Eni P. Orlandi. In: ORLANDI, Eni P. (org.). *Análise de discurso: Michel Pêcheux*. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, [1977] 2011, p.295-310.
- PÊCHEUX, Michel; GADET, Françoise. *A língua inatingível: o discurso na história da linguística*. Trad. Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. 2.ed. Campinas: Editora RG, [1981] 2010.
- PÊCHEUX, Michel; HAROCHE, Claudine; HENRY, Paul. La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours. *Langages*, Paris, ano 6, n.24, p.93-106, 1971.
- PETRI, Verli. O funcionamento do movimento pendular próprio às análises discursivas na construção do “dispositivo experimental” da análise de discurso. In: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane (org.). *Análise do discurso em perspectiva: teoria, método e análise*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013, p.39-48.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. 3.ed. São Paulo: USP, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP; Ed.34, 2013.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões do Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC; USP, 1996.
- PIOVEZANI, Carlos. *Verbo, corpo e voz: dispositivos de fala pública e produção da verdade no discurso político*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

- POSSENTI, Sírio. *Os humores da língua: análises linguísticas de piadas*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.
- PONZIO, Augusto. *Procurando uma palavra outra*. São Carlos: Pedro e João Editores, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC; Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões, a cidade e o mundo. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões do Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC; USP, 1996a, p.23-34.
- PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões do Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC; USP, 1996b, p.257-73.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados*, São Paulo, v.18, n.52, p.223-38, 2004. Disponível em: <https://bit.ly/2LScnO8>. Acesso em: 05 ago. 2015.
- PRANDI, Reginaldo. Axé em movimento no mercado religioso: umbanda em declínio, candomblé em ascensão. *Anuac*, v.1, n.2, p.97-109, nov. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2LP9GwR>. Acesso em: 18 ago. 2015.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Ed.34, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*, 1.v.: etnografia religiosa. 5.ed. Rio de Janeiro: Graphia, [1951] 2001.
- REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- RIMBAUD, Arthur. Lettre à Paul Demeny. 15 mai 1871. Disponível em: <https://bit.ly/2y5pinP>. Acesso em: 23 jul. 2019.
- RIO, João do. *As religiões do Rio*. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, [1904] 2012.
- ROCHA, Décio. Cartografias em análise do discurso: rearticulando as noções de gênero e cenografia. *D.E.L.T.A.*, São Paulo, v.29, n.1, p.135-59, 2013.
- ROCHA, Décio; DEUSDARÁ, Bruno. Contribuições da Análise Institucional para uma abordagem das práticas languageiras: a noção de implicação na pesquisa de campo. *Caderno de Letras da UFF*, Niterói, n.40, p.47-73, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2XtQ5Vd>. Acesso em: 6 jul. 2019.

- RODRIGUES, André. Uma intervenção urbana performativa: deslocamentos de um bufão. *Revista brasileira de estudos da presença*, Porto Alegre, v.9, n.2, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2Ocbdzn>. Acesso em: 22 jul. 2019.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, [1897] 2006.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, [1932] 2008.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, àsésé e o culto égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SCHECHNER, Richard. O que é performance? *Performance studies: an introduction*. New York: Routledge, 2006, p.28-51.
- SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p.68-102.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015a.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015b, p.191-260.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015c.
- SILVEIRA, Leandro Manhães. *Na trilha dos sambistas e do “povo do santo”*: memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950). 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.
- SLENES, Robert W. Africanos centrais. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p.64-70.
- SODRÉ, Jaime. *Da diabolização à divinização: a criação do senso comum*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Filipe de. *Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.
- SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. USP, 2002. Disponível em: <https://bit.ly/2Y2xiEN>. Acesso em: 15 jul. 2019.

SOUZA, Pedro de. O sujeito no discurso: modulações operadas pelo drama na voz. In: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane (org.). *Análise de discurso em perspectiva: teoria, método e análise*. Santa Maria: Editora UFSM, 2013, p.175-89.

SOUZA, Tania C. Clemente de. Discurso e imagem: perspectivas de análise não verbal. *C-Legenda*, n.01, jan. 1998. Disponível em: <https://bit.ly/2Ym30x5>. Acesso em: 28 jul. 2019.

STANDING, Guy. *O precariado: a nova classe perigosa*. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

TAYLOR, Charles. *A era secular*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Trad. Euclides Balancin. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

VALLADO, Armando. *Lei do santo: poder e conflito no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VARELA, Francisco. *Conhecer: as ciências cognitivas – tendências e perspectivas*. Trad. Maria Teresa Guerreiro. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. *Introdução à sociologia: Marx, Durkheim e Weber, referências fundamentais*. São Paulo: Paulus, 2014.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2.ed. São Paulo: Edusp, 2000.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 6.ec. Salvador: Corrupio, 2002.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Ed.34, [1929] 2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. 2.ed. São Paulo: Ícone, 2015.

XAVIER, Ismail. *O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência*. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

ZOPPI-FONTANA, Mónica Graciela. O português como língua transnacional. In: ZOPPI-FONTANA, Mónica Graciela. (org.). *O português como língua transnacional*. Campinas: Editora RG, 2009a, p.1341

ZOPPI-FONTANA, Mónica Graciela. O acontecimento do discurso na contingência da história. *In*: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro; MITTMANN, Solange (org.). *O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras*. São Paulo: Claraluz, 2009b, p.133-44.

ZOPPI-FONTANA, Mónica Graciela. *Cidadãos modernos: discurso e representação política*. 2.ed.rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

ANEXO A – Transcrição de Exorcismos

Realizamos a transcrição dos vídeos de exorcismos, sem nos pautarmos em questões fonológicas. Dividimos em turnos, ora considerando o locutor, ora, quando há muitos cortes, na relação imagem/locutor, isto é, dividimos o turno em dois, quando há algum corte na filmagem. Pontos indicam pausas simples e vírgulas foram inseridas de acordo com as regras sintáticas.

Segue abaixo a legenda das notações utilizadas:

()	Incompreensível	SD-3, t.4 – POSSUÍDO: A pombagira rainha, desa ()
...	Pausa	SD-3, t.19 – BISPO: ... Se esse menino não se voltar para deus de coração e se libertar. Morre com vírus HIV antes dos trinta anos.
MAIÚSCULAS	Ênfase	SD-1, t.5 – BISPO: PARA DE SANGRAR!
:	Alongamento de vogal	SD-1, t.42 – POSSUÍDO: Eu sou Xangô::
::		
:::		
-	Silabação	SD-1, t.56 – POSSUÍDO: ((voz gutural)) E:-xu ().
/	Truncamento ou desvio sintático	SD-1, t.19 – BISPO: Is/ muito perto da morte. O diabo pra enganar trouxa diz que elas não MORRERAM porque ela vieram feitas de berço.
(())	Comentário	SD-1, t.2 – BISPO: ((Off)) Olha aqui. Levanta a cabeça dele. ((o possuído ergue a cabeça)) Olha aqui. Vira ali prali ((empurra o rosto do possuído para ficar de frente para a câmera)) Vira pra lá. Vira a cabeça dele prali.
[Superposição de vozes	SD-3, t.32 – POSSUÍDO: ((gritando)) Ele estava com tanto [ódio. Desgraça

SD-1: Bispo Guaracy – Demônios que atuam em muitos crentes é desmascarado (IURDTV, 2017a)

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=udrhadYfbFQ> Acesso em 28 jan. 2018.

Postado no dia 11 de fevereiro de 2017, o vídeo apresenta trecho de um culto realizado em um estádio. O altar está no centro da quadra, é um tablado coberto por um tapete vermelho, sobre o qual há um pequeno tapete persa retangular. Há pessoas nas arquibancas e, ao redor do altar, obreiros e obreiras, todos com a parte de baixo da roupa preta (saia para mulheres e calça para homens) e camisa branca. Ao seu lado, estão pessoas ajoelhadas com as mãos para trás ou vergadas sobre si.

No centro do altar, Bispo Guaracy, de calça preta, camisa branca e gravata, segura com uma mão o microfone sem fio e coloca a outra sobre a cabeça do possuído, todo de preto (camiseta e calça) com sapato branco. O possuído está com as costas vergadas e o rosto contraído.

1.	BISPO:	Olha como o rapaz sangra pela boca. Olha só. Cê imagina o que que o diabo tá fazendo dentro desse garoto. ((se aproxima do possuído, colocando a mão na sua nuca)) Traz aqui. ((empurra o possuído para a frente pela nuca)) Traz ele aqui à frente. ((olha para cima)) O câmera daí da frente pega aqui, ó, bem no rosto dele, por favor.
Corte. Close lateral do rosto do possuído. Ele está vesgo, com o rosto contorcido, em um sorriso. Da boca sai uma espécie de substância gelatinosa grená.		
2.	BISPO:	((Off)) Olha aqui. Levanta a cabeça dele. ((o possuído ergue a cabeça)) Olha aqui. Vira ali prali ((empurra o rosto do possuído para ficar de frente para a câmera)) Vira pra lá. Vira a cabeça dele prali.
3.	POSSUÍDO:	((vira a cabeça em direção à câmera. Seus olhos estão completamente brancos, sem a íris))
4.	BISPO:	((Off)) Levanta a cabeça dele. ((Mão do bispo continua na nuca do possuído, movimentando-a)) Olha aqui. Olha como a pessoa fica. Olha aqui. Cês tão vendo aí? Sabe o que que é isso? Isso daqui é uma hora que a pessoa perde a imagem e semelhança de deus e toma o formato de quem tá dentro dela. Olha só. ((sai mais da substância da boca do possuído)) Olha o estado desse garoto. Você que tá me assistindo aqui, quem tá me assistindo pela IURDTV. E repito. Se você não manifestou, mas a sua vida tá indo mal a pior e até naquilo que você tem tudo pra dar certo tá dando errado. Olha o que tá dentro de você. A resposta é essa aqui, ó. ((vira-

		se para o possuído, ainda em off)) Presta atenção, espírito.
Zoom out, voltamos a ver o rosto do Bispo Guaracy.		
5.	BISPO:	Você tá proibido de fazer ele sangrar. ((possuído vira o rosto, abre a boca em expressão de contrariedade. Bispo ergue o corpo dele pela nuca, que continua segurando)) Seja qual for a origem deste sangramento. Com ordem do espírito que está dentro de mim. ((empurra o possuído para baixo, saindo do campo)) PARA DE SANGRAR!
Zoom out.		
6.	BISPO:	((tira a mão da nuca do possuído e aponta para o chão)) Para de sangrar ele agora! Pode parar! Parou e parou. Agora. ((com voz branda)) Porque ele vai descer do meu altar curado. Ele vai descer curado. Então o desgraçado ((vira-se para o possuído, que o olha de lado)) /a desgraçada e o desgraçado do sangramento eu interrompo pelo poder da fé ((aponta o dedo no rosto do possuído enquanto fala; nesse momento o possuído desvia o rosto)) AGORA! Pode parar! O que tá cortado dentro dele. Para. Cicatriza AGORA. É agora, desgraçado. ((possuído dá um solavanco e volta))
Corte na imagem. Plano geral do estádio, com o altar no centro, ao longe.		
7.	BISPO:	((se aproxima do possuído, colocando a mão na nuca dele novamente)) Olha aqui. Pra você entender.
Corte na imagem, câmera anterior. Bispo Guaracy com a mão na nuca do possuído.		
8.	BISPO:	O motivo da sua dor e da sua angústia. Seu nome. ((aproxima microfone da boca do possuído))
9.	POSSUÍDO:	((voz gutural)) Ogum de Ronda! ((há gritos ao fundo))
10.	BISPO:	Shhh! ((para alguém fora do quadro)) Deixa amarrados aí por favor, obreiros. Amarrado e em silêncio. Usa a autoridade que deus deu a vocês. Amarrado e em silêncio. ((volta-se ao possuído)) Quem tá aí?
11.	POSSUÍDO:	((voz gutural)) Ogum de Ronda!
12.	BISPO:	Ogum de Ronda. Como é que você entrou nele? ((abaixa as costas, pressionado o possuído para baixo))
13.	POSSUÍDO:	((grunhido))
14.	BISPO:	Como é?
15.	POSSUÍDO:	((grunhido; voz gutural)) Abicum.
16.	BISPO:	Ele é abicu?
17.	POSSUÍDO:	...sagrado dentro do ventre.
Corte na imagem. Imagem frontal. Bispo tira a mão da nuca do possuído, se aproxima da beirada do altar.		
18.	BISPO:	Você ouviu o que ele falou? Ele é abicum. Sabe o que que significa isso? É uma linguagem ((corte na imagem, permitindo o enquadramento do bispo e da plateia que o observa atenta)) /dialeto zúlu. Pra justificar a pessoa que já nasceu feita de berço. O abicu ele não precisa desenvolver. Ele só por exemplo quando cresce. Eles escolhem a hora certa dele colocar roupa e começar a trabalhar. ((grito ao fundo. Bispo se volta para o possuído e coloca a mão no ombro dele))
Corte na imagem. Bispo com a mão no ombro do possuído.		
19.	BISPO:	((voltado para a plateia)) Geralmente, quem são as pessoas que eles chamam de abicu. Olha pra mim, por favor. ((corte da imagem, close no bispo, que tira a mão do ombro do possuído)) São crianças que pertencem ao terreiro. E que nascem com o cordão ((faz círculos com o dedo sobre a própria cabeça)) umbilical enrolado no pescoço. Is/ muito perto da morte. O diabo pra enganar trouxe diz que elas não MORRERAM porque ela vieram feitas de berço. Só precisam desenvolver. O crescimento humano delas pra começar a trabalhar. O abicu, por exemplo, não precisa raspar. O abicu não precisa catular. Não precisa borilar. Ele só precisa. Colocar roupa e começar a dar consulta. ((volta-se para o possuído)) Quer dizer que ele já veio do ventre?
20.	POSSUÍDO:	((voz gutural)) Isso.
21.	BISPO:	Ele já veio feito de berço?
22.	POSSUÍDO:	((voz gutural; fazendo que sim com a cabeça)) Foi.
23.	BISPO:	Quando ele saiu do ventre materno quem veio nele de frente?
24.	POSSUÍDO:	((riso gutural))
25.	BISPO:	Quem veio nele de frente?
26.	POSSUÍDO:	Foi eu mesmo.
27.	BISPO:	((vira-se para a plateia, afastando-se do possuído)) Você tá vendo. É aquilo que eu

		falei pra você da autoridade. Ele não tava sangrando sem parar?
28.	PLATEIA:	((Off)) Ta:va.
29.	BISPO:	((apontando para o possuído)) Parou ou não parou de sangrar? ... Por que o diabo trabalha até que ele recebe ((aponta para cima)) ordem superior pra sossegar o facho dele. Amém?
30.	PLATEIA:	((Off)) Amém.
31.	BISPO:	Por isso que eu sempre digo. Que nem um milagre do cristianismo acontece antes da libertação. ((aponta para a plateia)) Não deixa o diabo te enganar a ponto de fugir. Das reuniões de terça e sexta. Só interessa a ele te ver longe dessas reuniões. ... Não adianta nada você ir na nação segunda, na terapia quinta, pegar receita de uma vida nova ((aponta possuído)) com isso aqui dentro de você. ((pausa longa, se aproxima do possuído)) Quantos vocês são ao todo?
32.	POSSUÍDO:	((voz gutural)) Vinte e sete mi.
33.	BISPO:	((volta-se para a plateia)) Escuta isso aqui, por favor, pessoal. Não olha pra lá não ((aponta rapidamente para a frente)). Dá atenção aqui. Dá atenção aqui, por favor. Quantos vocês são? ((leva o microfone à boca do possuído, sem se voltar para ele))
34.	POSSUÍDO:	((grunhido, voz gutural)) Agora só tem vinte e sete mil.
35.	BISPO:	Agora só tem vin-te-se-te mil. ((volta-se para o possuído)) Quem é o chefe de todas as falanges?
36.	POSSUÍDO:	((voz gutural)) Sou eu.
37.	BISPO:	((bate com o dedo no alto da cabeça do possuído)) Eu quero aquele que tem o trono firmado na coroa. ((possuído volta-se para ele rapidamente; pausa, finca o dedo no alto da cabeça do possuído)) Aquele que tá sentado na coroa. QUEM TÁ SENTADO NA COROA DELE?
38.	POSSUÍDO:	((grunhido; se sacode, abrindo os braços))
39.	BISPO:	Rá. Já. Já. ((possuído sacode o corpo, como que dançando e cruza os braços diante do peito)) Aquele que tá sentado/fincado na coroa. ((possuído bate com uma mão no peito)) Isso. Já. Rá. Já. Já. ((possuído para de se sacudir e para de braços abertos, com as mãos em garra)) Isso. Já. Quem tá aí?
40.	POSSUÍDO:	((grunhido))
41.	BISPO:	Quem tá aí?
42.	POSSUÍDO:	((voz gutural)) Eu sou Xangô::
43.	BISPO:	Qual Xangô?
44.	POSSUÍDO:	((grunhido, voz gutural)) Xangô da pedreira das sete cascata.
45.	BISPO:	((para plateia)) Xangô da pedreira das sete cascatas. Esse é o orixá chefe de todas as falanges. Entenda. Cada falange tem um chefe ((põe a mão na cabeça do possuído)) E esse é o patrono de todos os chefes de falange. Esse aqui é chefe. De chefe.
Corte na imagem. Bispo e possuído de costas, com plateia à frente. Bispo ainda com a mão sobre a cabeça do possuído.		
46.	BISPO:	Você tá vendo Xangô, não tá vendo? Não tá vendo Xangô?
Corte na imagem. Bispo e possuído visto de frente. Bispo tira a mão da cabeça do possuído.		
47.	BISPO:	Pra te provar que eles são farinha do mesmo saco. ((volta-se ao possuído)) Todo orixá macho vem casado com um orixá fêmea dentro duma matéria. ((bota palma da mão na cabeça do possuído)) E geralmente é um orixá macho e um orixá fêmea que brigam pela cabeça ((tira a mão da cabeça do possuído, bate rápido no ombro do possuído)) Sai o Xangô da pedreira e vem um orixá feminino que briga contigo pelo domínio dessa matéria. Manifesta. Não quero pombagira, não quero cabocla, eu quero um orixá feminino. O que briga contigo pelo domínio dele.
48.	POSSUÍDO:	((sacode-se de lado, com os braços abertos e gira))
49.	BISPO:	Rá! Pode deixar, pode deixar. Não cai não. Pode deixar que não cai não. ((possuído para de se mover e fica com as pernas arqueadas, os braços abertos e as mãos em forma de garra)) Quem tá aí?
50.	POSSUÍDO:	((grunhido; com voz gutural)) Inhansã.
51.	BISPO:	((coloca a mão nas costas dele e o puxa para a frente do altar)) Traz ele pra cá, aqui pra frente. Coloca a câmera aqui, no rosto dele. Olha aqui. Olha aqui.
Corte. Close no rosto do possuído.		
52.	BISPO:	((Off)) Qual Iansã tá aí? Qual das duas?
53.	POSSUÍDO:	((grunhido; com voz gutural)) Inhansã do fogo.
54.	BISPO:	((Off)) Iansã do fogo. ((afasta-se do possuído)) Você vê. Num único corpo você viu

		um Ogum de Ronda, um Xangô da pedreira e uma Inhasã do fogo. Três orixás. Três orixás. Aí a pessoa inocente faz o seguinte. Eu preciso mexer com a ala da esquerda porque é mais forte pra desfazer isso. Pelo amor de deus. Se você já tinha um encosto na sua vida por conta da sua desproteção, quando você procura uma casa pra desfazer, você passa a ter outro com a sua própria autorização. Só pra você entender. ((volta para perto do possuído e dá duas batidas no seu ombro, ainda sem seu rosto aparecer)) Vem agora o chefe da ala da esquerda. Dentre as falanges de exu, o principal dentro desse corpo, o que tava fazendo ele sangrar até agora. ((possuído começa a se sacudir novamente)) O que tava fazendo ele sangrar até agora. Rá. Xuá. Isso, o que tava fazendo
Corte na imagem. Possuído de frente, com os braços para trás, boca aberta.		
55.	BISPO:	((Off)) ele sangrar até agora. ((possuído move a cabeça de um lado para o outro)) Quem tá aí?
56.	POSSUÍDO:	((voz gutural)) E:-xu ().
Zoom out. Bispo se aproxima do possuído e coloca a mão nas suas costas.		
57.	BISPO:	Olha os olhos do rapaz. Levanta a cabeça dele, segura a matéria
Corte. Zoom lateral no rosto do possuído.		
58.	BISPO:	((Off)) dele aí parada. Vira ele pra câmera. ((possuído volta o rosto para a câmera)) Vira ele. Olha aqui. Olha como é que a pessoa fica. Porque essa é uma hora em que ela perde a imagem e semelhança de deus e toma a forma de Satanás. Quem tá aí?
59.	POSSUÍDO:	((voz gutural)) Exu Tranca Rua.
60.	BISPO:	((Off)) Como é que você atua nele?
61.	POSSUÍDO:	((grunhido; voz gutural)) Trancando os caminho dele.
62.	BISPO:	((Off; afasta-se do possuído)) Todo exu quando
Corte. Possuído e bispo de frente.		
63.	BISPO:	entra no corpo casa com uma pombagira dentro da pessoa. Daí a entender-se o conflito sentimental dela. Longe da pessoa amada sente saudade, perto sente nojo. Quando ama, não é amada. Quando é amada, não ama. Encontra um cafajeste, se apaixonava. Encontra uma pessoa bacana, não sente nada por ela. ((aproxima-se do possuído)) A pombagira que tá casada com ele dentro dessa matéria. A pombagira que tá casada com Tranca Rua neste corpo. Rá. Já.
64.	POSSUÍDO:	((sacode os ombros, depois bota as mãos na cintura e sacode os braços como asas, rindo agudo. Fica com os braços apoiados na cintura))
65.	BISPO:	Olha só. Quem tá aí?
66.	POSSUÍDO:	((voz fina)) Padilha.
67.	BISPO:	Num homem ((aponta para o possuído)). Como é que você atua na vida amorosa dele?
68.	POSSUÍDO:	((voz fina)) É fazendo ele se separar daquela rabo de saia que ele tá.
69.	BISPO:	Como é que é?
70.	POSSUÍDO:	Desgraçada da mulher dele.
Corte.		
71.	BISPO:	Mas geralmente ele não aparece pra ninguém do jeito que ele é. Ele não é bobo de dizer que é diabo. Ele se apresenta como anjo. ((se aproxima do possuído)) Manifesta agora o espírito que dentro da curimba
Corte. Close em perfil do possuído.		
72.	BISPO:	((Off)) se passa por um espírito de luz. O de luz. Um anjo de luz.
Zoom out. Possuído começa a sacudir os ombros, tira as mãos que estavam apoiadas na cintura, se verga. Um braço vai para as costas e o outro para frente, tremendo e movendo a mão de um lado a outro, estalando os dedos.		
73.	BISPO:	((Off)) O que apare/O que/O que costuma dizer que é anjo de luz? ((se abaixo ao lado do possuído)) Quem tá aí?
74.	POSSUÍDO:	((com voz tremida, fina e frágil)) Gi preto gi véio. ((mais alto, andando para a frente com as pernas dobradas e as costas vergadas)) Gi preto gi véio. Gi Pai Joaquim de Angola.
75.	BISPO:	Pai Joaquim da Angola.
Corte na imagem. Altar de frente.		
76.	BISPO:	((para a plateia)) Ele se apresenta como espírito de quê? ((breve pausa)) De luz. ((aproxima-se do possuído)) Repete. Quem tá aqui?
77.	POSSUÍDO:	Gi Pai Joaquim di Jangola.

78.	BISPO:	Você é da ala da esquerda ou é anjo de luz?
79.	POSSUÍDO:	Gi go gi véi da direita. Gi anji/gi anjo de luz.
80.	BISPO:	Como?
81.	POSSUÍDO:	Gi/di anjo de luz.
82.	BISPO:	((sorrindo)) Anjo de luz. ((afasta-se do possuído e fala para a plateia, aproximando-se da beirada do altar)) Ele é bobo de dizer pra alguém que ele é diabo? Se ele disser pra alguém que ele é um capeta quem é que fica no terreiro?
83.	PLATEIA:	((Off)) Ninguém.
84.	BISPO:	A primeira coisa que a pessoa faz é disparar em direção à saída.
Corte. Visão da lateral do possuído, vergado ainda.		
85.	BISPO:	((Off)) Sim ou não?
86.	PLATEIA:	Sim.
Corte na imagem. Altar de frente.		
87.	BISPO:	((apontando para a frente)) E agora atenção, Goiânia. Atenção, Goiás, estado mais ludibriado pelo diabo com os dons. Pelo excesso de doutrina de Balaão que tem nessa terra. ((aproxima-se do possuído e bate no ombro dele)) Coloca ele de pé agora direitinho. ((braço que estava nas costas do possuído treme)) Direitinho. Não vai embora, permanece aí. ((possuído começa a se erguer)) Mas devolve a forma natural do corpo dele e do semblante dele.
Corte. Visão lateral do possuído e do bispo.		
88.	BISPO:	SEM SAIR. Sem sair. ((coloca a mão no ombro do possuído, que está quase de pé)) Sem sair. ((dá dois toques no ombro do possuído, já de pé, e afasta o braço)) Agora levanta os braços dele, simula uma adoração a deus, quando você quer usar uma pessoa pra enganar alguém e muitas vezes levantar um obreiro endemoniado
Corte. Visão frontal do altar. Possuído de pé com os braços abertos e as palmas das mãos voltadas para cima.		
89.	BISPO:	por achar que ele tem o espírito santo só porque ele fala em línguas. Levanta as mãos e adora a deus primeiro. Na hora que eu der a ordem, você vai falar em línguas. Devolve normalidade ao rosto dele. ((possuído tem um solavanco e fica com a expressão normal)) Isso. Adora deus aí agora.
90.	POSSUÍDO:	((com voz suave)) Alelu:ias. Aleluias. Aleluias. Glórias. Glórias. Glórias.
Corte. Visão lateral do possuído.		
91.	POSSUÍDO:	((com voz suave)) Glórias. Glórias. Eu te amo. Eu te ado:::ro. Eu te adoro.
92.	BISPO:	Agora sem ironia e com voz de maneira que a gente possa entender. Fala na língua dos anjos.
93.	POSSUÍDO:	((com voz suave)) Maricanta labalaias. Ô siriandari candalaricandalabalaia. Laricanta labalaia. Soricanta. Laricanta. Aleluia.
Corte. Visão frontal do altar.		
94.	BISPO:	((para plateia)) É brincadeira? ((possuído se verga rapidamente, como estava antes)) Se o pastor também não for batizado com o espírito santo e tiver discernimento, hein? Aí termina o culto de quarta ou domingo ((se aproxima do possuído e toca rapidamente nas costas dele)). Ô senhor, passa ali no final do culto pra mim te dar uma autorização pra comprar o uniforme que a partir de hoje o senhor é obreiro. ((se aproxima da beira do altar, para a plateia)) A partir de hoje o senhor é obreiro. Já pensou? Olha o estrago que vai ser feito na obra de deus lá na frente.
Corte. Bispo segurando o braço que está na costas do possuído, vergado e com as pernas arqueadas.		
95.	BISPO:	Tava falando em línguas, não tava? Há um minuto atrás? Levanta a cabeça dele. Olha pra câmera e mostra quem você realmente é. MOSTRA. MOSTRA.
Corte. Close no rosto do possuído. Bispo com a mão na nuca do possuído.		
96.	BISPO:	((Off)) Mostra a tua face. Olha aí. Olha aí. E há minutos atrás tava falando em línguas. Traz na tua companhia, com todas as tuas forças quebradas, a legião inteira que te acompanha.
Corte. Visão frontal. Possuído dá um solavanco, bispo acompanha com a mão na sua nuca. Ele começa a bater no peito.		
97.	BISPO:	Rá. Já. Toda falange. Traz um amarrado no rabo e no chifre do outro. Rã. Já. Já. ((possuído para de tremer)) Eu quero todas as falanges aqui.
Corte. Visão lateral. Bispo com a mão na nuca do possuído, de pé, com as mãos em forma de garra cruzadas nas suas costas.		
98.	BISPO:	Pode botar as tuas duas patas lá atrás que eu não te dou confiança. Se no terreiro você tira onda, aqui você não tira não, porque aqui tem dono. E NÃO É VOCÊ.

		VAMO LÁ. Traz a falange inteira que te acompanha.
99.	POSSUÍDO:	((voz sussurrada)) Te odeio.
100.	BISPO:	((entrega o microfone para alguém e abraça o possuído)) A falange inteira que te acompanha. Toda cambada que te acompanha. ((dá chave na nuca do possuído)) Toda. Toda cambada. ((possuído se sacode com força)) Oba. Com a força quebrada. ((força mais a nuca do possuído)) Sem palhaçada. Sem frescura comigo, diabo, que eu não te dou confiança. Pode trazer a falange inteira. TODA FALANGUE QUE TE ACOMPANHA. ((pega o microfone e se afasta do possuído)) Finda a conversa por colocar os seus dois joelhos curvados diante do meu redentor. JÁ PODE COMEÇAR. Começa pelos teus joelhos cravados aqui. ((aponta para o chão)) Diante do meu redentor.
Corte. Visão frontal do altar.		
101.	BISPO:	Porque ele vive. ((possuído se ajoelha)) Pro meu redentor porque ele vive.
102.	PLATEIA:	((aplaude))
103.	BISPO:	((coloca a mão na nuca do possuído, pressionando para baixo)) E agora prepara a tua trouxa.
Corte. Visão de trás do altar, com a plateia aparecendo. Aplaudem ainda.		
104.	BISPO:	((se ajoelha do lado do possuído)) Porque com toda falange que te acompanha. E antes eu vou ouvir o teu grito de dor. Calma, fí::: EU VOU OUVIR
Corte. Visão frontal do altar.		
105.	BISPO:	CADA AI, CADA UI QUE ESSE MENINO DEU EM VIDA, COVARDE, QUEM VAI DAR AGORA É VOCÊ. PORQUE EU REMETO A VOCÊ, EU TRANSFIRO PRA VOCÊ TODA A DOR DESSE GAROTO. ((enquanto isso, possuído se contorce de joelhos))
Corte. Visão lateral.		
106.	BISPO:	Seja queimado. Seja queimado.
107.	POSSUÍDO:	((grita e se verga para trás, trazendo o bispo para junto de si))
108.	BISPO:	Escuta, volta aqui. Não vou fazer contigo, palhaço. ((puxa o possuído)) Volta aqui ((abraça o possuído pela nuca)), queimado. Queimado. Até que eu ouça teu grito de dor. ((possuído se sacode)) EU QUERO OUVIR O GRITO DE DOR. EU QUERO OUVIR TEU GRITO DE DOR, COVARDE.
109.	POSSUÍDO:	((grita alto))
110.	BISPO:	Grito de dor.
111.	POSSUÍDO:	((grita alto))
112.	BISPO:	E em o nome de Jesus. Pra nunca mais volta. ((empurra o possuído para trás, afastando-o de si)) Zut. ((possuído cai no chão, se tremendo)) Seu covarde do inferno. ((Bispo se levanta)) Pronto, levanta o garoto.
113.	POSSUÍDO:	((com expressão confusa, se levanta com auxílio de um obreiro))
114.	BISPO:	Levanta o garoto. Olha pra mim, rapaz. Olha pra mim, homem. Cabô. Respira, rapaz. Diga assim: a partir de hoje.
115.	POSSUÍDO:	A partir de hoje.
116.	BISPO:	Começa.
117.	POSSUÍDO:	Começa.
118.	BISPO:	Uma vida nova pra mim.
119.	POSSUÍDO:	Vida nova pra mim.
120.	BISPO:	((com voz suave)) Acabou, rapaz.
121.	POSSUÍDO:	Eu tô decidido.
122.	BISPO:	((coloca a mão espalmada sobre a cabeça do rapaz)) Sê tu uma fortaleza. E o lugar que o diabo ocupava em você, a partir de hoje é exclusivo do espírito santo. Amém?
123.	PLATEIA	((aplausos))

SD-2: Bispo Guaracy Libertação como você nunca viu antes (IURDTV, 2017b)

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VXsohx2DjZw>. Acesso em 28 jan. 2018.

Postado em 23 de dezembro de 2017, o vídeo apresenta trecho do programa de televisão *Duelo dos deuses*, apresentado pelo Bispo Guaracy Santos.

No culto de libertação, o bispo está inteiramente vestido totalmente de branco (sapato, calça e sapato), enquanto indivíduo masculino que chamaremos de “possuído” aparece com o rosto desfocado, vestido inteiramente de preto (camiseta e calça) com sapato marrom.

O bispo se aproxima do possuído, segurando o microfone sem fio. O possuído está com a mão esquerda apoiada na cintura e sacode o corpo.

1.	POSSUÍDO:	((com voz fina, rápido)): Num terreiro aqui dentro, desgraça, dentro da Bahia, desgraça.
2.	BISPO:	(ao microfone): Você gosta da Bahia? ((dirige o microfone à boca do possuído))
3.	POSSUÍDO:	((com voz fina)) É claro.
Corte no vídeo, mesma imagem: bispo agora em posição mais frontal para a plateia, perto do possuído		
4.	POSSUÍDO:	Aqui é terra de ninguém, moço.
5.	BISPO:	Como é que é?
6.	POSSUÍDO:	((com voz fina, falando mais devagar)) Aqui é terra de ninguém. ((respira com esforço))
7.	BISPO:	Você gosta da Bahia?
8.	POSSUÍDO:	((com voz fina)) Claro.
9.	BISPO:	Quer sair daqui não.
10.	POSSUÍDO:	((respiração grossa, depois com voz fina)) Não.
11.	BISPO:	((com chicote curto na mão, diante do possuído. Verga o corpo em direção ao chão)) Eu vou dar uma chicotada aqui. ((Vira-se para a plateia)) E ela vai soar nos ouvidos do principal, do chefe, como uma ordem pra vir pra fora. ((Pequena pausa. Prepara o chicote, colocando-o às suas costas)) Em o nome glorioso de Jesus, o Nazareno. ((pausa breve)) Eu não quero conversa fiada com empregado. ((pausa breve)) Aquele que comanda a falange. O espírito chefe que tem seu trono fincado nas regiões celestes da Bahia, o maiorial. ((dobra o corpo em direção ao chão, dando chicotada no chão))
12.	POSSUÍDO:	((Sacode o corpo, respirando de forma grossa, pula para trás e se joga de joelhos no chão, com os braços para trás. Deita-se e rasteja movendo as pernas, com os braços ao longo do corpo. Rapidamente, ele cruza o palco))
13.	BISPO:	((Segue, em pé, o possuído, de frente para a plateia)) Sabe o que que é isso? ((aponta para o possuído, aproxima-se da boca de cena)) Tá filmando aí? ((aponta para frente)) Estão filmando? Olha aí?
Câmera dá zoom no possuído, que continua rastejando pelo palco		
14.	BISPO:	((Off)) Caboclo Cobra-Coral. Olha só. ((Entra em quadro, a frente do possuído, apontando para ele)) Hã? ((Passa um obreiro correndo. Bispo vira-se para a plateia)) Vocês tão vendo?
Corte no vídeo.		
15.	BISPO:	((Toca a nuca do possuído, deitado, depois ergue o braço)) Coloca ele de pé, Cobra Coral. Coloca ele de pé. ((O possuído se ajoelha, com as mãos cruzadas nas costas, os dedos das mãos tortos)) De pé. ((O possuído levanta-se)) De pé. Olha pra mim. Abra os teus olhos. ((De perfil para a plateia, o bispo se aproxima do possuído. Ele toca na nuca do possuído, colocando-o de frente para a plateia e também se coloca frontalmente)) Olha só, gente. ((O bispo sorri)) Não é brincadeira não. É assustador. ((Aproxima-se, levando o possuído, para a boca de cena. Ele fica atrás do possuído)) Olha aqui. Porque isso aqui é uma hora em que a pessoa perde a imagem e semelhança de deus e toma forma do diabo. Bota as tuas garras lá na frente, ((possuído abre os braços, com os dedos das mãos curvados como garras)) as garras. Olha aqui. ((O pastor pega o pulso do possuído, aproxima-se da boca de cena, postando-se ao seu lado e apoia o braço do possuído no seu ombro)) Por isso que às vezes você vê um único homem quebrar um lugar todinho, matar várias pessoas ao mesmo tempo. Você fala mas como é que pode. Não era ele que tava ali, ó. ((Tira o braço do possuído do seu ombro. Aproxima-se dele)) O que é que você já tirou dele, seu desgraçado? ((Coloca o microfone na boca dele))
16.	POSSUÍDO:	((respiração grossa))
17.	BISPO:	Fala.
18.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Muita coisa.
19.	BISPO:	Que que você já levou dele?
20.	POSSUÍDO:	((respiração grossa; com voz gutural)) O pai. Irmão. Tia. Tio.
21.	BISPO:	Você já matou quantos na família dele?
22.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Dezessete.
23.	BISPO:	Quanto?!

24.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Dezesete.
25.	BISPO:	((com a mão na cintura, para a plateia)) Dezesete pessoas. ((breve pausa, para o possuído)) Como é que tá programa a morte dele?
26.	POSSUÍDO:	((respiração forte))
27.	BISPO:	De que jeito você quer matá-lo?
28.	POSSUÍDO:	((respiração forte, com voz gutural)) É suicídio. Porque no suicídio. Ele não terá mais. Vida.
29.	BISPO:	((para plateia)) Vocês ouviram isso? No suicídio, porque no suicídio ((para possuído)) ele não terá o quê?
30.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Mais salvação, mais vida.
31.	BISPO:	((para plateia)) Como é que o diabo sabe, né? ((coloca a mão no ombro do possuído)) Levanta a cabeça dele, abre os olhos. Fala em línguas, quando você enganar alguém fazendo se passar pelo espírito santo.
32.	POSSUÍDO:	((fala uma série de sílabas, depois ri, jogando o corpo para trás))
33.	BISPO:	((acena positivamente com a cabeça para a plateia)) Desgraçado, né?
34.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Amanhã, desgraça, tem muita gente que eu vou enganar.
35.	BISPO:	Não vai não, não vai não. De joelho. Vamo lá, vamo pro confronto. Agora, de joelho aqui atrás. De joelho aqui atrás. De joelho aqui atrás. ((grita)) DE JOELHO! De joelho.
36.	POSSUÍDO:	((se joga de joelho no chão, diante do bispo, com os braços para trás e as mãos em garra))
37.	BISPO:	Traz ele pra cá. ((aponta para lugar no chão)) Traz ele pra cá.
38.	POSSUÍDO:	((Caminha de joelhos até o local indicado))
39.	BISPO:	Traz ele pra cá. ((fica de frente para a plateia, enquanto possuído fica de costas)) Junta contigo agora aí a falange inteira. Traz na sua companhia agora a cambada inteira ((toca com o chicote nas costas do possuído)) Um amarrado no rabo do outro. Um amarrado no chifre do outro. ((possuído abre os braços, com as mãos em garra, ainda ajoelhado)) Eu quero a falange inteira. Traz todos eles na tua companhia. A falange inteira! Opa! Riá! Sus! Já! Já!
40.	POSSUÍDO:	((abraça o próprio tronco e abre os braços, seguidamente, algumas vezes))
41.	BISPO:	((erguendo o chicote)) Traz! Vamos lá, vamos lá, Flávio! ((um obreiro se aproxima, com outro chicote. Fala com a plateia)) Cada chicotada que eu der aqui é um sofrimento sentido por ele que esse demônio vai sentir, cada ai, cada ui, cada gemido que esse garoto deu em vida quem vai dar é esse desgraçado agora. ((se ajoelha ao lado do possuído, de perfil para a plateia. Dá uma chicotada, Flávio dá outra em seguida. Repetem a ação várias vezes)).
42.	POSSUÍDO:	((grita))
43.	BISPO:	((dando chicotadas no chão, para plateia)) Até eu ouvir o grito de derrota dele, até ele pedir pra sair!
44.	POSSUÍDO:	((grita)) Nãããão! ((o corpo do possuído, de joelhos, se sacode, durante toda o resto da cena, enquanto o bispo e o obreiro dão chicotadas no chão))
45.	BISPO:	Sofra, desgraçado. Sofra. Sofra. Tudo que você brigou contra ele aqui é quebrado, toda obra de bruxaria, toda obra de feitiçaria, todo ritual de magia, toda quizila, toda demanda, toda uruca, todo trabalho feito no cemitério, na calunga, no lodo, na lama, em água corrente, na cachoeira, na cascata, na mata virgem, no roncó, no gongá do terreiro, no cruzeiro das almas. Queima, Jesus, queima! Queima! Queima! Queima! Queima! Queima! QUEEEEEIMA!
46.	POSSUÍDO:	((para de se contorcer e fica ajoelhado no chão, com o tronco vergado sobre os joelhos))
47.	PLATEIA:	((manifesta-se com um grito))
48.	BISPO:	((se aproxima do possuído, ajoelhado, com as costas vergadas e um dos braços para o alto, as mãos em forma de garras, retorcidas)) Agora, seu desgraçado. Para que a Bíblia se cumpra e a glória de deus seja vista. ((abaixa o braço do possuído)) Levanta a cabeça dele. Diga ((abaixa-se ao lado do possuído, que continua de costas para a plateia)). Eu. ((coloca o microfone na boca do possuído))
49.	POSSUÍDO:	((sibila rapidamente, depois com voz gutural)) Eu.
50.	BISPO:	Cobra Coral.
51.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Cobra Coral.
52.	BISPO:	Sou.

53.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Sou.
54.	BISPO:	Um frouxo.
55.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Um fracassado.
56.	BISPO:	((com voz gutural, depois normaliza)) É isso mesmo. ((levanta-se e olha para a plateia)) Pra ficar claro que Jesus Cristo é o senhor. ((afinando gradativamente a voz)) Não não não não não não. ((faz não com a cabeça e com voz normal)) A Bíblia diz: todo joelho.
57.	PLATEIA:	Será dobrado.
58.	BISPO:	((aponta para o possuído)) Dobrou. E toda língua confessará que Jesus é o senhor. Que ele é fracassado eu já sei. ((se abaixa ao lado do possuído))
Corte no vídeo.		
59.	BISPO:	((Possuído está ajoelhado, com as costas erguidas e os braços abertos para trás. Bispo ajoelhado diante dele)) Fala.
60.	POSSUÍDO:	((respiração profunda, grossa))
61.	BISPO:	((fala fora do microfone)) Jesus Cristo.
62.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Não posso falar isso não.
63.	BISPO:	((dá um tapa no rosto do possuído))
64.	POSSUÍDO:	((berra com voz normal)) Desgraça!
65.	BISPO:	Jesus Cristo.
66.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Homem de branco.
67.	BISPO:	Jesus Cristo.
68.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Homem de branco.
69.	BISPO:	Jesus Cristo.
70.	POSSUÍDO:	((respira forte, com voz grossa))
71.	BISPO:	((berra)) Jesus Cristo!
72.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) Nazareno.
73.	BISPO:	((levantando o queixo do possuído)) Jesus Cristo.
74.	POSSUÍDO:	((com voz gutural, com dificuldade)) Jesus Cris--to.
75.	BISPO:	É.
76.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) É.
77.	BISPO:	O senhor.
78.	POSSUÍDO:	((com voz gutural)) O senhor.
79.	BISPO:	((com voz gutural)) Amém. ((levanta-se))
80.	PLATEIA:	((aplaudindo, até o final do vídeo))
81.	BISPO:	Agora sim. Eu tô satisfeito. Amém? Agora sim.

SD-3: Demônio da pomba gira influenciador do homossexualismo é desmascarado (IURDTV, 2015)

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a3Y9KZl6UIs>. Acesso em 11 mai. 2017.

Postado em 14 de agosto de 2015, o vídeo apresenta trecho do programa *Duelo dos deuses*, apresentado pelo Bispo Guaracy Santos.

No início do vídeo, o pastor, de camiseta branca e calça preta, segura um microfone com a mão esquerda enquanto está com a mão direita na nuca de um rapaz descalço, de bermuda e camiseta, meio curvado com os braços esticados para trás.

1.	BISPO:	((soltando o rapaz)) A pombagira que tá casada com Tranca Rua aí. Rá!
2.	POSSUÍDO:	((o rapaz se dobra para trás, quando volta para frente, coloca as mãos em formato de garras nas ancas. Solta um grito longo e agudo dobrando-se para frente e volta a ficar ereto, com as mãos na mesma posição. Joga a cabeça para trás, soltando uma risada no mesmo tom agudo))
3.	BISPO:	((virando-se para a plateia do culto)) Olha aí. ((virando-se para o rapaz e direcionando o microfone para ele)) Quem tá aí?
4.	POSSUÍDO:	((solta um suspiro, sacudindo-se. Fala suspirando)) A pombagira rainha, desa () ((sibila e volta a falar de maneira mais lenta)) A pombagira rainha, desgraçado.
5.	BISPO:	((para a plateia)) Pombagira rainha. ((para o rapaz)) Ele é gay há quanto tempo? Há quanto tempo esse rapaz é gay? Há quanto tempo ele é homossexual?
6.	POSSUÍDO:	Desde os nove anos de idade.
7.	BISPO:	((para a plateia)) Desde os nove. ((para o rapaz)) A primeira relação sexual homo

		dele foi com nove anos?
8.	POSSUÍDO:	Nove anos.
9.	BISPO:	((de frente para a plateia)) A última relação sexual que ele teve. Quando foi?
10.	POSSUÍDO:	((resfolega))
11.	BISPO:	A verdade.
12.	POSSUÍDO:	((continua resfolegando))
13.	BISPO:	A última relação sexual dele com homem. Foi há quanto tempo?
14.	POSSUÍDO:	((ainda resfolegando))
15.	BISPO:	Há quanto tempo?
16.	POSSUÍDO:	((ainda resfolegando))
17.	BISPO:	Há quanto tempo?
18.	POSSUÍDO:	((suspira fundo)) Já tem trinta dias. Desgraça.
19.	BISPO:	((para a plateia)) Já tem não. Há apenas. Trinta dias atrás. ((rapaz ri, jogando-se para trás. Pastor aponta para rapaz, enquanto se dirige à plateia)) Ele ainda estava deitando com homem. ... Se esse menino não se voltar para deus de coração e se libertar. Morre com vírus HIV antes dos trinta anos.
20.	POSSUÍDO:	()
21.	BISPO:	((indo para perto do rapaz)) Como é que é?
22.	POSSUÍDO:	Ele já tá:
23.	BISPO:	Já com quê?
24.	POSSUÍDO:	Com vírus HIV. Desgraça. ((burburinho da plateia))
25.	BISPO:	... Mas ele sabe disso?
26.	POSSUÍDO:	Sabe. Desgraça.
27.	BISPO:	Ele já fez os exames?
28.	POSSUÍDO:	Já.
29.	BISPO:	Ele descobriu quando?
30.	POSSUÍDO:	No carnaval lá no Pelourinho.
31.	BISPO:	((para plateia)) Tá vendo?
32.	POSSUÍDO:	((gritando)) Ele estava com tanto [ódio. Desgraça
33.	BISPO:	[((para plateia)) Ou seja, ele tá/ele tá com os dias contados. É fato. Nada com que ele tenha que se desesperar. Se ele se voltar para Jesus de coração. Senão. Empacota antes dos trinta.
34.	POSSUÍDO:	((gargalha, jogando-se para trás. Começa a falar com voz mais firme)) Antes dos vinte.
35.	BISPO:	((para o possuído)) Você quer levar ele quando?
36.	POSSUÍDO:	Antes dos vinte anos.
37.	BISPO:	((para plateia)) Falou. Antes dos trinta, não. Quero levar ele antes dos vinte. ((burburinho da plateia))
38.	POSSUÍDO:	((com voz bem aguda)) Vinte e cinco. ((fica mais agitado))
39.	BISPO:	((para o rapaz)) Quem é o mais forte aí dentro?
40.	POSSUÍDO:	Tranca Rua das Almas.
41.	BISPO:	Mentira. Quem foi confirmado na cabeça dele quando ele serviu a você?
42.	POSSUÍDO:	Oxóssi Mutalambô.
43.	BISPO:	Fala direito. Fala direita. Oxóssi o quê?
44.	POSSUÍDO:	Oxóssi Mutalambô ((e com voz baixa)) e Oxum Apará.
45.	BISPO:	((para a plateia)) Tá vendo? E você vê que ele tá falando em linguagem. Em dialeto. Do: candomblé. Oxóssi Mutalambô ((para o rapaz)) traçado com quê?
46.	POSSUÍDO:	Com Oxum Apará desgraça. ((alguém na plateia grita “não”))
47.	BISPO:	((para plateia, enquanto rapaz se agita)) Olha só que desgraça. Ele foi raspado em Oxóssi Mutalambô. Traçado com Oxum Apará. Para quem não sabe. Oxum Marê e Oxum Apará, os encostos da bissexualidade. Os espíritos metá-metá. Por isso que a pessoa que carrega uma Oxum passa seis meses sentindo atração por homem e seis meses com mulher. ((rapaz grita com voz aguda)) Ou seja, a cabeça desse menino é uma confusão só. Ele passa períodos do ano querendo homem e períodos do ano querendo...
48.	PLATEIA:	Mulher.
49.	BISPO:	Mulher. ((aproxima-se do rapaz)) Manifesta. Oxóssi Mutalambô, chefe de cabeça. Rápido. Rápido. Xua.

50.	POSSUÍDO:	((joga-se para trás, faz um bamboleio com o corpo e abaixa-se e solta algo como um ilá de Oxóssi que começa com um trinado)) Kiu kiu ((ergue-se com a mão no adô))
51.	BISPO:	((para a plateia)) Olha aí. Perfeito, gente. Do jeitinho que Oxóssi manifesta no terreiro. Quem já serviu os encostos conhece, né? ((para o rapaz)) Dê joelhos. Só porque você é forte e bom de briga. Dê joelhos. ((pastor grita)) Dê joelhos, já! Dê joe-lho. ((rapaz se ajoelha com um joelho só)) Agora, só de raiva ((aponta para o chão)) Os dois joelhos ((rapaz bota os dois joelhos no chão e o pastor bota a mão nas suas espáduas)) Toda humilhação que ele e esse povo passou na tua mão, você vai passar agora. Porque, dentre outras coisas, a Bíblia diz que, na cruz, Jesus te expôs à vergonha. Anda de joelho aí agora. Anda ((grita)) DE JOELHO! ((rapaz dá dois passos de joelho)) Aí. Oxóssi Mutalambô, orixá chefe de cabeça na quimbanda e na/ no candomblé. Pro Jesus vivo anda de joelho.
52.	PLATEIA:	Amém::
53.	BISPO:	Vão ficar () que só Jesus é o senhor. Amém. Amém? ((plateia aplaude))
Corte no vídeo. Bispo se abaixa próximo ao possuído.		
54.	BISPO:	Fala. Eu, Oxóssi. ((rapaz sibila)) Eu.
55.	POSSUÍDO:	((sussurrando)) Eu::
56.	BISPO:	Oxóssi.
57.	POSSUÍDO:	((sussurrando)) Oxóssi Mutalambô.
58.	BISPO:	Sou.
59.	POSSUÍDO:	Sou.
60.	BISPO:	Um fraco. ((rapaz não responde)) Um fraco. ((diante do silêncio do rapaz, o pastor grita)) UM FRACO! ((rapaz em silêncio)) Um fraco. Um fraco. ((mais firme)) Um fraco! Um fraco. Um fra-co:
61.	POSSUÍDO:	Um.
62.	BISPO:	Fraco: ((rapaz em silêncio respira forte)) Fraco. Fraco.
63.	POSSUÍDO:	FRACO!
Corte no vídeo. A plateia está com os braços erguidos. Homens estão próximos ao palco, na mesma posição, apreensivos. O bispo está envolvendo o pescoço do rapaz ajoelhado, numa espécie de gravata.		
64.	BISPO:	() vai lutar, covarde. Com tudo que recebeu pra destruí-lo, destruído. Acabado. Zut! E não volte mais.
65.	POSSUÍDO:	Eu não vou sair.
66.	BISPO:	Vai! Eu não preciso te pedir favor.

ANEXO B– Transcrição de Pontos-Cantados

Esses pontos foram coletados ao longo de nossa experiência de mais de 17 anos em casas de candomblé e de umbanda. Ainda que haja muitos pontos-cantados disponíveis na internet ou em livros, nos mantivemos apenas àqueles que vimos serem utilizados nas festas de exu, pombagira e malandro a que fomos, devido aos princípios assumidos por nós na organização do córpus (cf. capítulo 2).

SD-4: Ponto de exu e pombagira (geral)

O meu pai se chama Caco,
Minha mãe Caca-Maria,
Pelo jeito que eu estou vendo,
Eu tô no meio da cacaria.

Mas que família é essa?
É a família do Diabo.
Que família é essa?
É a família do Diabo.

(Nome de exu ou pombagira) é da família do Diabo.
(Nome de outro exu ou pombagira) é da família do Diabo.
(Nome de outro exu ou pombagira) é da família do Diabo.
Mas que família é essa? É a família do Diabo.

SD-5: Ponto de pombagira (geral)

É uma casa de pombo.
É de pombogira!
Auê, auê, auê, auá.
É pombogira, mojubá!

SD-6: Ponto de pombagira (geral)

A minha casa não tem porta nem janela
É lá que o vento gira, é lá que o vento leva!
Ô ô ô ô, a dona da casa chegou!

SD-7: Ponto de pombagira (Maria Padilha, podendo ser usado também para Maria Molambo ou outras, substituindo-se o nome)

Na beira da estrada,
Num toco de palha,
Numa casinha pequena,
Dando gargalhada,
Quem é? Quem é?
É Maria Padilha, com seus camaradas.
Quem é? Quem é?

SD-8: Ponto de pombagira (geral)

Pombagira é mulher de sete maridos
Pombagira é mulher de sete maridos
Não mexa com ela, pombagira é um perigo!

SD-9: Ponto de pombagira (geral)

Pombagira trabalha de segunda a segunda,
Pombagira trabalha de segunda a segunda,
Na boca de quem não presta, pombagira é vagabunda.

SD-10: Ponto de exu (Tranca-Rua)

O sino da igrejnha faz Belém-blém-blom
 O sino da igrejnha faz Belém-blém-blom
 Deu meia-noite, o galo já cantou
 Seu Tranca-Rua, que é dono da gira,
 Oi corre gira, que Ogum mandou.

SD-11: Ponto de exu (Tranca-Rua)

Tranca-Rua ganhou um marafo e levou na capela pro padre benzer
 Perguntou pro sacristão se na batina do padre tem dendê
 Tem dendê, na batina do padre tem dendê
 Tem dendê, na batina do padre tem dendê

SD-12: Ponto de exu (geral)

Rá, rá, rá
 Me valei sete diabos!
 Rá, rá, rá
 (Nome de exu) é um diabo!

SD-13: Ponto de exu e pombagira (geral)

Diabo velho, eu vou pegar seu chifre
 Vou cortar seu rabo pra exu comer
 Da língua vou fazer chicote
 Pra bater nas costas de quem fala mal de mim.

SD-14: Ponto de exu e pombagira (geral)

Fala mal de mim, mas não fala por detrás
 Fala mal de mim, mas não fala por detrás
 Pega ela, diabo, pega ela, Satanás

SD-15: Ponto de exu e de pombagira (geral)

Santo Antônio pequenino, amansador de burro brabo
 Vai buscar (nome do exu ou da pombagira) com 70 mil diabos.
 Rodeia, rodeia; rodeia, meu Santo Antônio, rodeia.
 Rodeia, moço.
 Rodeia, rodeia; rodeia, meu Santo Antônio, rodeia.

SD-16: Ponto de exu e de pombagira (geral)

Exu ri, exu ri, exu ri pra não chorar
 Exu ri, exu ri, oi que linda risada que exu vai dar

SD-17: Ponto de exu (geral, mas privilegiadamente Exu Lucifer)

Exu, que tem duas cabeças
 Ele olha sua banda de fé.
 Exu, que tem duas cabeças
 Ele olha sua bande de fé.
 Mas uma é Satanás dos infernos,
 A outra é de Jesus Nazaré.

SD-18: Ponto de exu (Lucifer)

Como caminha caminhar
As sete léguas da calunga
Como caminha caminhar
As sete léguas da calunga
Se ele é Lucifer da Guiné
Se ele é Lucifer da Guiné

SD-19: Ponto de exu (Lucifer)

Ele é um anjo que caiu do céu.
Ele não é homem, ele não é mulher
Ele é do dia, ele é da noite
Que anjo é esse? É seu Lucifer.

SD-20: Ponto de malandro (geral)

Se a rádio patrulha chegasse aqui agora,
Seria uma grande vitória,
Ninguém poderia correr.

Agora que eu quero ver,
Quem é malandro não pode correr.