

A CONVERSÃO RELIGIOSA E A REINTEGRAÇÃO SOCIAL SOB A ÓTICA DE UM EGRESSO DO SISTEMA PRISIONAL¹

THE RELIGIOUS CONVERSION AND SOCIAL REINTEGRATION FROM THE PERSPECTIVE OF A PRISON SYSTEM EGRESS


*Nilton César Ferreira*²

*Alexandre Sebastião Ferrari Soares*³

*José Artur Teixeira Gonçalves*⁴

Resumo: o presente artigo analisa os efeitos de sentidos do discurso de um pastor de denominação cristã-pentecostal egresso do sistema carcerário que vincula fortemente sua reintegração social à experiência de conversão religiosa por ele vivenciada. A metodologia adotada é a da Análise do Discurso de orientação francesa. O trabalho divide-se em duas partes: na primeira, apresentamos uma

-
- 1 Este trabalho foi iniciado durante a graduação em Direito realizada no Centro Universitário "Antônio Eufrásio de Toledo" de Presidente Prudente e concluído durante a pós-graduação em Letras na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, sob a orientação conjunta dos professores José Artur Teixeira Gonçalves e Alexandre Sebastião Ferrari Soares, com bolsas, respectivamente, do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC/CNPq (processo 00875/2016-8) e do Programa de Demanda Social – CAPES/DS.
 - 2 Discente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Letras, área de concentração em linguagem e Sociedade, nível de mestrado, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE.
 - 3 Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.
 - 4 Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). Professor da Faculdade de Direito do Centro Universitário "Antônio Eufrásio, de Toledo" de Presidente Prudente



abordagem teórica da Análise de Discurso e as especificidades do discurso religioso; na segunda, analisamos um depoimento produzido por um sujeito religioso, que apresenta a proposta soteriológica de conversão como mais eficaz na ressocialização do condenado do que a prestação estatal. Concluimos que a religião é um domínio privilegiado para se verificar o funcionamento da ideologia, dado, entre outras coisas, o lugar atribuído à “Palavra de Deus”. Observamos, ainda, que o relato enunciado pelo sujeito não se encontra em um estado neutro, e os seus interlocutores são interpelados a crerem em Deus e a mudarem em direção à “salvação”.

Palavras-chave: Análise do Discurso; conversão religiosa; sistema carcerário; controle social; ideologia.

Abstract: The present article analyze the meaning effects following the speech of a minister of Christian Pentecostal Church, egress from Brazilian Prison System, who strongly binds his social reintegration to the religious conversion experienced by him. The adopted methodology is the Discourse Analysis based on French orientation. The paper is organized as the following: firstly, we have presented a theoretical approach of the Discourse Analysis and the singularities of the religious speech; secondly, we have examined a testimonial produced by a religious individual, who has proposed that soteriological conversion is the most effective way to achieve the social rehabilitation of the convicted people, when compared with the state service. Then, we can conclude that religion is a privileged field to check the functioning of a given ideology, due to, among other things, the place given to the “Word of God”. We have also noticed that the testimonial reported by the subject is not in a neutral state and their interlocutors are persuaded to have faith in God and to move toward “salvation”.

Keywords: Discourse Analysis; religious conversion; prison system; social control; ideology.

1 Introdução

O título deste artigo surge, em parte, de um jogo parafrástico de um estudo que abriu um lugar possível para se observar os efeitos de sentidos construídos no discurso de ex-condenados prestado à CPI Carcerária, que seguiu publicado (GONÇALVES; FERREIRA, 2014). O diferencial do presente trabalho, por sua vez, está justamente





na coleta do testemunho de um pastor de uma congregação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, mais precisamente do Ministério do Belém, da cidade de Presidente Prudente, no interior do Estado de São Paulo, egresso do sistema carcerário, que vincula fortemente sua reintegração social à experiência de conversão religiosa por ele vivenciada. Assim sendo, o testemunho consiste em uma oportunidade fecunda para verificarmos as percepções do sujeito sobre a sua própria história.

Com isso, analisamos o relato como uma abordagem ainda exploratória, buscando compreender como funciona o discurso produzido através de um sujeito que enuncia sob uma ótica caracteristicamente pentecostal; e como a conversão religiosa é significada como uma prática ressocializadora mais eficaz que a prestação estatal. Em outra oportunidade, esperamos aprofundar a temática por meio de pesquisa sistemática com outros pastores cujas experiências também foram atravessadas pelo cárcere e que tributam sua reinserção social à vivência religiosa.

Para tanto, trabalhamos na perspectiva de um sujeito cristão, interpelado por um Outro Sujeito⁵, que fala de um lugar historicamente determinado. Esse sujeito só pode falar, pois, ao assumir posições diferenciadas, desloca-se e descentra-se. Tal possibilidade é denominada, de acordo com Foucault (2002: 58-9), como “dispersão”.

No momento em que a entrevista foi realizada – especificamente, em 02 de abril de 2015 –, os debates acerca do Projeto⁶ de *redução da maioria penal* geravam grande repercussão. Assim, a proposta soteriológica de conversão religiosa, enquanto contraponto ideológico ao endurecimento punitivo, é apresentada como mais eficaz na ressocialização do condenado do que a prestação estatal. A metodologia adotada, por sua vez, no enfrentamento do problema, foi a Análise de Discurso de orientação francesa (doravante, AD)⁷.

Nesse diapasão, o artigo está organizado da seguinte maneira: na próxima seção, examinamos alguns dos pressupostos teóricos sobre o discurso religioso; na seção 3, apresentamos uma breve abordagem sobre a atual condição do segmento pentecostal no país; na seção 4, procedemos a análise propriamente dita, buscando refletir acerca dos efeitos de sentidos que circulam sobre a “conversão” religiosa de um egresso do sistema carcerário; na seção 5, temos as considerações finais.

5 Este novo e singular “Sujeito” é designado com a inicial maiúscula para distingui-lo dos demais, em minúscula.

6 A Proposta de Emenda à Constituição de n.º 33, de 2012, de autoria do senador Aloysio Nunes (PSDB-SP), abria a possibilidade de penalização de menores de 18 anos e maiores de 16 anos pela prática de crimes graves.

7 Cabe ressaltar que o trabalho foi submetido à análise do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Oeste Paulista (Unoeste), tendo sido aprovado pelo parecer n.º 1713932, em 06 de setembro de 2016.



2 Sobre o discurso religioso

De acordo com Maingueneau (2008: 201), o discurso religioso, embora seja um tipo de material para uma análise de prestígio, vem sendo pouco estudado. Cabe ressaltar, por sua vez, que esse discurso serve como “fiador” para os diversos textos que circulam socialmente e, para tanto, a sua compreensão exige que se interaja com um vasto campo (inter)discursivo, o que muitas vezes não se encontra facilmente acessível (idem). Nesse aspecto, a árdua tarefa do analista é fazer vir à tona, através de um trabalho *na* e *pela* palavra, a cadeia de significantes latente que se repete e interfere no discurso efetivo (MUSSALIM, 2000: 107).

O discurso religioso é, por si só, autoritário, visto que a relação de (inter)locução que o constitui não decorre necessariamente da alternância de turnos, nem da possibilidade de se falar diretamente com Deus. O sujeito cristão, embora possa se relacionar diretamente com o sagrado, não é capaz de modificar o lugar de onde fala. Ora, a própria fala é ritualizada, é dada de antemão. Logo, a dissimetria que situa o falante (o Sujeito, Deus) e o ouvinte (os sujeitos, os homens) em lados opostos mantém a mesma qualidade da relação: “de um lado, temos sempre a onipotência divina, de outro, a submissão humana” (ORLANDI, 2009: 247).

Nesse sentido, a relação de (inter)locução, que constitui o discurso religioso, configura-se a partir de um desnivelamento, visto que o locutor e o ouvinte pertencem a duas ordens de mundo distintas e afetadas por um valor hierárquico. O locutor é Deus, considerado como “imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso” (ORLANDI, 2009: 243). Em contrapartida, os ouvintes são humanos e, logo, “mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo”. Sendo a assimetria uma tendência para a não-reversibilidade, os homens não podem ocupar o lugar “próprio” do locutor, que é da divindade. Dessa forma, a relação locutor/ouvinte, aqui apresentada, “é dada e fixada, segundo a assimetria” (idem).

A *ilusão da reversibilidade*, por sua vez, é o que permite a passagem de um mundo ao outro: “se dá pela *visão*, pela *profecia*, pela *performatividade* das fórmulas religiosas, pela *revelação*” (ORLANDI, 2009: 251). Entre as formas de *ultrapassagem*, destacamos duas direções. O caso em que o homem se alça até à divindade e, então, adquire os seus atributos atemporais, dentre os quais, a onisciência, a onipresença, a onisciência, etc. Inversamente, o movimento de cima para baixo é aquele em que a divindade desce até os homens e partilha com eles suas qualidades divinas. Assim, o milagre é a confirmação da ilusão da reversibilidade, pois “nele se juntam a interferência divina e a inexplicabilidade da ciência humana”.



De acordo com Orlandi (2010: 28), “o que funciona na religião é a onipotência do silêncio divino”⁸. Mais precisamente, isso significa que, na ordem do discurso religioso, “Deus é o lugar da onipotência do silêncio”. Assim, o homem precisa desse espaço, desse silêncio, com o intuito de se colocar uma sua fala específica, a saber, a de sua “espiritualidade”. Isso não significa que a religião deixa de lhe ser fundamental, pois, nesse discurso, não é tão somente o mesmo sempre-homem enunciando. Com efeito, a religião institui um outro lugar, dando um *estatuto* (e, logo, um *sentido*) diferente a essa fala: “diferença à qual o homem não é indiferente”.

Contudo, a relação do homem com a voz divina “é regulada pelo texto sagrado, pela Igreja, pelas cerimônias” (ORLANDI, 2009: 245). Uma vez que há *obscuridade* significativa, as diferentes interpretações das palavras do texto observam um regulamento categórico, pois, além de um certo limite, são consideradas “transgressões”. A assimetria entre os planos temporal e espiritual, então, é o que mantém o distanciamento entre a significação divina e a linguagem humana. Assim sendo, o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, visto que a fala do sujeito pastor constrói-se como verdade não sua, mas do Outro, do inconsciente⁹ (MUSSALIM, 2000: 109).

Nessa confluência, Deus é o Outro Sujeito do discurso religioso, devido a ser considerado como “Único” e “Absoluto”. Isto pois, é em nome Dele que funciona toda a ideologia religiosa: “Deus se define a si mesmo, portanto, como Sujeito por excelência, aquele que é por si e para si” (ALTHUSSER, 2010: 101). Em vista disso, Deus é quem nomeia, mas que nunca deve ser nomeado, enquanto que, de outra parte, os homens não nomeiam nem a si próprios, quem dirá a Deus. Assim, o Sujeito distingue-se dos demais sujeitos vulgares, de tal maneira que, sob a ótica cristã, Deus é esse Sujeito e os homens são os seus interlocutores-interpelados, os seus reflexos.

Com base nisso, Althusser (2010) aduz que a estrutura da ideologia religiosa, ao interpelar os indivíduos¹⁰ em nome de Deus, é especular, assim

8 Orlandi (2009) define o discurso religioso, *a priori*, como “aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, de qualquer representante seu – é a voz de Deus” (idem: 242-3), o que é reconsiderado, num outro momento, de modo que essa noção, justifica a autora, dada de antemão, “pode ser interessante para o teólogo, mas não o é para o analista do discurso” (ORLANDI, 2010: 28).

9 O inconsciente é conceituado como “o lugar desconhecido, estranho, de onde emana o discurso do pai, da família, da lei, enfim, do Outro e em relação ao qual o sujeito se define, ganha identidade” (MUSSALIM, 2000, p. 107). Assim, o sujeito é visto como “uma representação – como ele se representa a partir do discurso do pai, da família etc. –, sendo, portanto, da ordem da linguagem” (idem).

10 Embora o indivíduo seja sempre e antecipadamente sujeito, empregamos este termo, pelo efeito de contraste que produz.



como um espelho, e duplamente especular. Assim sendo, o funcionamento da ideologia, sobretudo, cristã, *interpela* os sujeitos (os homens) “livres” para que *livremente* se submetam ao Sujeito (Deus) e, sob a condição deles se reconhecerem mutuamente, proporciona a garantia absoluta de que tudo irá bem: “assim seja” (p. 102). O discurso religioso, portanto, constitui-se a partir de uma “contradição”, visto que a noção de “livre arbítrio” traz, em si, a de “coerção” (ORLANDI, 2009: 242).

Em se tratando do termo “coerção”, não é preciso nem destacar que a sua noção não remete ao sentido “físico”, visto que a ideologia determina o espaço de sua racionalidade pela língua(gem), pelo discurso: “o funcionamento da ideologia transforma a força em direito e a obediência em dever” (ORLANDI, 2009: 242). A partir daí, entre os objetivos do presente trabalho, buscamos examinar esse funcionamento de uma ideologia evangélica dado, entre outras coisas, o lugar atribuído à “Palavra de Deus”.

3 Sobre “a força do Senhor”, uma breve abordagem

A AD considera, como parte constitutiva do sentido, as condições em que, por exemplo, o nosso objeto de análise – um testemunho de conversão religiosa de um pastor da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, mais precisamente do Ministério do Belém, da cidade de Presidente Prudente, no interior do Estado de São Paulo, e egresso do sistema carcerário – foi produzido. Contextualizado num momento em que os debates acerca do Projeto de *redução da maioria penal* geravam repercussão, nada mais representativo, como contraponto ideológico, que a proposta soteriológica de conversão como mais eficaz na ressocialização do condenado do que a prestação estatal.

Conforme o Censo Demográfico de 2010, realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), as transformações do campo religioso brasileiro caracterizam-se, em especial, pela vertiginosa expansão dos evangélicos pentecostais. De 1980 a 2010, os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, com acréscimo de 15,6 pontos percentuais, com destaque para os evangélicos pentecostais que cresceram de 3,2% para 13,3%. Neste interregno, o segmento católico, declinou de 89,2% para 64,6% da população, com queda de 24,6 pontos. Se mantido esse ritmo, em menos de 25 anos, o maior país católico do mundo deverá se tornar majoritariamente evangélico (PRADO, 2016: 42).



Apenas as Assembleias de Deus¹¹, com um pouco mais de um século no Brasil, abrange um total de 12,3 milhões de fiéis, o que equivale a mais da metade dos evangélicos no país (IBGE, 2010: 143). Há quem diga que esse número seja ainda maior. Tal fenômeno pode ser explicado devido à natureza do proselitismo religioso dos pentecostais e ao tipo de publicidade realizada por essas igrejas (JACOB *et al.*, 2003: 39). Na avaliação do deputado federal e pastor evangélico Ronaldo Fonseca¹², é tendência que a sociedade brasileira se torne mais conservadora, com o crescimento desse segmento religioso e com a defesa da proposta de “família natural” (PRESSE, 2012).

A observação do perfil dos pentecostais brasileiros, por sua vez, tem mostrado que grande parte de seu contingente está alocado, sobretudo historicamente, nas fronteiras agrícolas e nas periferias metropolitanas (DUARTE, 2015). Essa corrente do cristianismo, então, pode ser percebida como um modelo religioso que nasceu e se desenvolveu no contexto de sociedades que sofreram os impactos da expansão do capitalismo. Devido à sua proposta de investir no aumento da autoestima dos convertidos, especialmente entre grupos marginalizados, o pentecostalismo, como afirmam Mariz e Gracino Jr. (2013: 171), “especialmente, continua sendo a opção religiosa dos pobres”.


Nesse sentido, as igrejas pentecostais, em meio a um contexto de insegurança social e instabilidade econômica, tornaram-se um espaço apropriado para, através da religiosidade, os sujeitos buscarem uma “nova vida” e conquistas de reconhecimento social, desde o tratamento equitativo da expressão “irmão” entre os membros dessas comunidades (NIEBUHR, 1992: 71). Com efeito, a “cura divina” consiste numa alternativa à população abandonada, em lugares onde o Estado não atua, como aduz Rolim (1985: 90), “tentando alcançar através do poder divino, aquilo que a sociedade se recusou” a oferecê-las.

De acordo com Cunha (2008: 26), “o grande investimento nas cidades é uma característica marcante do movimento, refletindo num maior investimento institucional-religioso nas pastorais urbanas, que assumem papel na ‘difusão e pregação da fé’”. A razão pela qual isso ocorre justifica-se, pois, devido ao meio urbano ser visto, entre os pentecostais, como um ambiente onde a presença do “mal” é mais impetuosa e, assim, deve ser combatida em

11 A denominação “Assembleia de Deus” corresponde a muitas igrejas e conjuntos de igrejas pentecostais distintas. Contudo, os dados apresentados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) consideram o todo contingente relacionado à referida denominação religiosa.

12 Ronaldo Fonseca é pastor evangélico da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Ministério Missões e, assim, vinculado à Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil (CGADB), sob a presidência de José Wellington Bezerra da Costa, que é o representante maior da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Ministério do Belém.





intensas e cotidianas “batalhas espirituais”. Assim, as lideranças e os demais adeptos devem estar “em oração” constante, dado o tamanho “desafio” que essa oposição entre o “bem” e o “mal” representa.

Em vista disso, a comunicação entre o *ethos* pentecostal e o *ethos* da guerra presente nas favelas, como aduz Cunha (2008), é “um fator essencial para a compreensão do grande número dessas igrejas nessas localidades” (idem: 26). Num espaço social como o das favelas, onde a insegurança e o sentimento de desrespeito e de baixa confiança em si mesmo e nas instituições são tão intensos, os que vivem próximos a esta realidade, não só os que se filiam a essas igrejas evangélicas, “percebem neste meio uma possibilidade de buscar “acolhimento” em momentos de necessidade” (idem: 27).

No plano religioso, os evangélicos “passaram a desfrutar de um lugar privilegiado em termos políticos e sociais” nas áreas das favelas (CUNHA, 2008: 32). Num período em que o próprio Estado legitimava esta variante religiosa em detrimento das afro-brasileiras e mesmo da católica, os evangélicos ocuparam cada vez mais espaços sociais e físicos nessas localidades. A liderança dos evangélicos no campo religioso local e seu papel de mediador entre a população e a associação de moradores e o tráfico, por sua vez, adquiriu cada vez mais força. Com efeito, não apenas os mais necessitados de apoio espiritual e material passaram a recorrer aos evangélicos, mas também os “bandidos” em busca de proteção.

Para Birman (2001), “o crescimento pentecostal, no interior de uma “onda” mais ampla de desregulamentação das grandes instituições religiosas”, funciona também como um “instrumento privilegiado de demandas de integração e de reivindicação de direitos sociais por parte de seus fiéis” (p. 59). Alinhamo-nos, então, com Mariz (1996: 133), na sua rejeição em aceitar que a alienação seja o fator determinante na relação do pentecostalismo com a pobreza, sendo um modelo de religiosidade capaz de oferecer suportes comunitários alternativos para os sujeitos socialmente vulneráveis, motivando a estes para o enfrentamento das condições de miséria, discriminação e exclusão em geral.

Nesse diapasão, o discurso religioso, como qualquer outro, é uma das instâncias onde a materialidade ideológica se concretiza. A partir daí, o nosso trabalho consiste em compreender os efeitos de sentidos veiculados no testemunho de conversão religiosa produzido por um pastor evangélico de uma igreja pentecostal e egresso do sistema penitenciário. Trabalhamos, pois, na perspectiva de um sujeito cristão que é definido como “lugar”, ou a posição que ocupa para ser sujeito daquilo que enuncia, cujo espaço situa-se igualmente em uma posição ideológica e sócio-histórica (ORLANDI, 2000: 49).



4 Análise da conversão religiosa e da ressocialização sob a ótica de um egresso do sistema carcerário

Antes de iniciarmos a exposição desta seção, é necessário esclarecermos que a abordagem teórica adotada é a da Análise de Discurso de orientação francesa, cuja edificação atribui-se a Michel Pêcheux, durante a década de 1960, na França. Tal corrente teórica é produto de uma inquietação que transita entre a linguística, as ciências sociais e a psicanálise (ORLANDI, 2000: 19). Em vista disso, a escolha pelo referido aporte teórico justifica-se devido ao fato de investigar a ordem dos enunciados, permitindo-nos uma reflexão sobre os recursos cristalizados no discurso religioso.

Nesse sentido, analisamos um depoimento, coletado em 02 de abril de 2015, de um egresso do cárcere¹³ que é pastor de uma congregação da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, especificamente do Ministério do Belém, da cidade de Presidente Prudente, no interior do Estado de São Paulo, e atuante na prestação de assistência religiosa no sistema prisional, cuja ressocialização é atribuída à “conversão” religiosa. Com efeito, a religião surge entre os mecanismos de controle social capazes de levar à “reintegração” do indivíduo à sociedade.

Eu sou o Marcos. Ainda criança, me envolvi com pessoas do tráfico, das drogas. Passei a viver também do tráfico. Passei a tomar drogas na veia. Tudo isso trouxe uma grande preocupação para a minha família. Nem comia mais. Deixei de tomar banho. Já tinha até aquele mau cheiro. A minha família estava desesperada. A minha irmã veio me perguntar, o que estava acontecendo comigo? Se havia algum problema íntimo comigo? O que se passava comigo? A minha mãe pediu para que todos virem me ver, porque eu poderia não amanhecer mais vivo. Eu também comecei a traficar. Estava tão envolvido nas drogas. Eu também já fui preso, por três vezes. E comecei a viver a vida mesmo no tráfico.

No início da entrevista, o testemunhante identifica-se por seu prenome, o qual preferimos modificar, e relata que se envolveu com “más companhias”, quando ainda criança (“me envolvi com pessoas do tráfico, das drogas”), o que contribuiu para que, em seguida, passasse à condição de dependente químico (“passei a tomar drogas na veia”). O interlocutor, então, é influenciado a se deparar com a causalidade entre “andar com pessoas do tráfico”, “usar drogas” e “viver na criminalidade” (“eu também comecei a traficar”, “comecei a viver a vida mesmo no

13 No momento da coleta do relato testemunhal, o pastor tinha 45 anos de idade. Em seu depoimento, relatou uma infância pobre vivida em área periférica de Presidente Prudente, a saber, uma cidade média do Estado de São Paulo.



tráfico”). Com isso, esse sujeito, que fala de um lugar instituído, assume posições diferenciadas, desloca-se e descentra-se (FOUCAULT, 2002: 58-9).

Nesse sentido, a relação de causalidade, embora produzida pelo senso comum, sobretudo ratificado pelo discurso religioso, associa a “vida no crime” com as “más companhias”. Isto porque o relato em voga se constitui a partir de um conjunto de enunciados cujas regras de formação são marcadas, tendo em vista um modelo de conversão clássica, por alguém que já está fora do tráfico. Aliás, o surgimento de verbos que remetem ao passado (como, por exemplo, “envolvi”, no pretérito do indicativo, em primeira pessoa) é o que demarca a fronteira entre esse “outro momento” da vida do sujeito pastor e a ruptura salvífica por ele experimentada.

A seguir, o testemunhante (re)produz uma degradação física que comprometia a sua vida, a ponto de ele não mais realizar a sua higiene pessoal (“deixei de tomar banho”, “já tinha até aquele mau cheiro”) e nem se alimentar (“nem comia mais”), e, por deslizamento, a vida de sua família (“tudo isso trouxe uma grande preocupação para a minha família”, “a minha família estava desesperada”). Tal envolvimento com as drogas rendeu ao testemunhante o aprisionamento (“eu também já fui preso, por três vezes”) e, assim, ele passa a apontar exaustivamente a “condição humana”, considerada sob o ponto de vista cristão como “pecaminosa” (NIETZSCHE, 2009: 142-3).

Ao narrar a sua vida pregressa, relacionada ao mundo do crime, o sujeito vai se constituindo na intersecção. Ocorre que essa intersecção, materializada na alternância das posições ocupadas pelo locutor, “antes” e “depois” da conversão religiosa, é característica de um encadeamento entre a natureza (“o mundo exterior”), que se apreende como realidade objetiva, e a importância de uma relação do homem com Deus, enquanto “puro espírito”, independente do “mundo material” (ORLANDI, 2009: 249). A intersecção, então, é entendida, aqui, como princípio fundador da alteridade, o que exige ser compreendida no seu modo de funcionamento discursivo.

Neste aspecto, o relato testemunhal não incide num conjunto de enunciados marcados por posições ideológicas conflitantes. Ao contrário, é um espaço de discursos convergentes, cujas fronteiras se intersectam. Aliás, a própria existência do sujeito surge a partir de um complexo dualismo religioso que caracteriza o “velho homem”, o qual vivia segundo a “natureza humana”, e a “nova criatura”, que passou a existir com Deus. Em vista disso, o testemunhante “não esquece nem abandona o seu passado, ele o rememora continuamente, isto é, revive o passado em sua narrativa, atualizando e negando a tentação dos erros anteriores” (DULLO, 2016: 97).



Contudo, é importante lembrar que nenhum texto (re)produz fielmente a realidade, sendo, pois, esta, construída por meio de discursos (GONÇALVES; FERREIRA, 2014: 197). Há de se considerar, então, que o nosso *corpus* de análise consiste em algo já (re)significado pelo sujeito pastor, de modo que este só pode ser religioso devido a já ocupar outro lugar, quer dizer, o lugar de ex-criminoso. Com isso, a história (re)contada pelo sujeito, ao passo que é atualizada de acordo com este novo lugar, precisa ser deslocada. A partir daí, podemos observar que aquela história, que é tida como “real”, não mais existe.

O sujeito pastor, devido a não ter acesso às reais condições de produção de seu discurso, quanto à inconsciência de que é atravessado e ao próprio conceito de discurso com o qual trabalha a AD – o curso da língua(gem) entre sujeito, tempo, espaço e posição social –, representa essas condições de forma imaginária (MUSSALIM, 2000: 136). Cabe ressaltar, porém, que esse jogo de imagens, embora estabeleça aquilo que o sujeito pode/deve ou não dizer, a partir do lugar que ocupa e das representações que faz ao enunciar, vai se estabelecendo apenas à medida que se constitui o próprio discurso.

As imagens que foram instituídas, historicamente, acerca do homem que possui fé, em detrimento do que é oposição ao considerado “infiel”, permanecem na memória discursiva do sujeito-locutor e têm efeitos de poder. Se o homem com fé tem muito mais poder, o mesmo não ocorre com o homem que é desprovido dela. Ao retratar a sua vida pregressa, o pastor apresenta um exemplo dessa asserção (“eu nem comia mais”, “deixei de tomar banho”, “já tinha até mau cheiro”, “estava envolvido nas drogas”, “já fui preso por três vezes”, etc.). Assim, dada a condição humana em relação a Deus, bem como a separação indicada por essa condição, a fé é a disposição de mudar em direção à salvação (ORLANDI, 2009: 250).

Vistos nessa perspectiva, os sujeitos distinguem-se, no discurso religioso, de acordo com as práticas, determinadas pela igreja e por suas leis, o que equivale a dizer que a igreja é o espaço onde se dá a exclusão, colocando em lados opostos os ouvintes que pertencem a ela, o “nós” (eu + vós), e “aqueles que” não creem (*idem*). A partir disso, o sujeito do objeto em análise passa a rejeitar, para fins de ressocialização e de obtenção da salvação, qualquer via que não seja por meio de Jesus¹⁴.

Um certo dia, eu estava tão entregue. Eu vendo a televisão. Eu lembro que eu falava que era eu quem estava lá dentro. Estava entregue mesmo. Muitas vezes, eu almejava me libertar, mas não tinha força. Lembro que, certo dia, eu queria vir de ônibus, para vir à igreja. Quando eu cheguei no ponto de ônibus, eu

14 João 14.6.



vi aquele bicho preto. Entendeu? Uma pessoa preta, com uma algema muito preta, me algemando. E aquela corrente muito grossa. E aquela bola de escravo muito grande. Me anestesiando. Eu não tive força para me levantar. E, no outro domingo, também eu vim da mesma maneira. E, no meu pensamento, eu dizia que o jeito era morrer nas drogas mesmo. Meus parentes já estavam todos desesperados. Eu lembro quando eu andava armado. Colocava bastante balas, tinha até aquela explosiva. Colocava em um saquinho de leite vazio e saía armado. As pessoas muitas vezes corriam, voltavam novamente para a escola. E eu me lembro que, naquele domingo. No meu pensamento, o melhor seria morrer daquele jeito nas drogas. Mas, para a glória de Deus, naquela tarde, estava tendo um culto, ao ar livre, em cima de um caminhão. Eu lembro que a carroceria era aberta. Havia bastante aparelho de som. E eu ia descendo. Quando ouvi o hino da Harpa Cristã, o meu coração já sentiu aquele quebrantamento. E quando a pessoa perguntou, se alguém queria tomar uma decisão, de seguir a Cristo, de viver uma nova vida. Eu levantei a minha mão. E o Senhor colocou um gozo na minha alma, que nunca mais saiu. Mas, eu lembro que, quando eu fui me aproximar do lugar, onde estava sendo realizado esse culto, eu escutei um estalo muito grande, muito alto, daquela algema se quebrando. Quando eu me decidi, que eu pus o meu rosto até o pó. Que eu lembro, era uma rua até de terra. Quando eu cheguei, senti um gozo na alma. Quando descí, que eu cheguei em casa, eu olhei para a minha mamãe. E falei: “mãe, de hoje em diante a senhora não vai sofrer mais”. Aí, ela disse: “mas, do que você está falando, meu filho?”. Falei: “porque, hoje, eu tive um encontro com Jesus, ouvi a Palavra de Deus, tomei uma decisão e hoje realmente quero servir a Deus e seguir esse caminho”.

No trecho em análise, não há outra forma de se explicar uma nova vida, sem que se recupere discursivamente a “vida pretérita”. Assim, o testemunho de conversão do sujeito egresso do sistema carcerário, ao (re)produzir um discurso sob uma ótica pentecostal, divide a história do sujeito em dois grandes períodos, a saber, “antes” e “depois” de sua ruptura salvífica. O relato testemunhal, por sua vez, aparece na fala do sujeito como uma “contradádiva”, ou seja, “o reconhecimento público do trabalho amoroso de Deus em sua vida” (REINHARDT, 2016: 48). Tudo isso funcionando permite induzir o interlocutor a fazer um juízo de valor, de modo a concluir que a vida do homem com Deus é melhor (“tomei uma decisão”, “e o senhor colocou um gozo na minha alma”).

Nesse sentido, o testemunhante não pode romper com o passado em absoluto, pois o que é passado individual para ele é presente (e talvez mesmo futuro) para muitos de seus interlocutores (DULLO, 2016: 91). Assim, o objetivo do testemunho consiste em promover a disposição para que os seus ouvintes mudem em direção à “salvação”, bem como intensificar a fé destes (REINHARDT, 2016: 48). Com isso, o relato em análise, ao mobilizar uma vida na criminalidade, não se trata binariamente de um ou outro discurso, mas da relação constitutiva entre eles, entre a *velha* e a *nova* criatura.



O conceito de *formação discursiva* (FD), para a AD, é utilizado para designar “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 na conjuntura social” (PÊCHEUX, 2009: 147), o que não se confunde com a *formação ideológica* (FI), entendida como “um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem “individuais” e nem “universais”, mas que se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classe em conflito umas em relação às outras” (HAROCHE; PÊCHEUX; HENRY, 2011: 27).

Assim sendo, uma FI comporta mais de uma posição, de modo que as forças não precisam estar necessariamente em confronto, podendo manter entre si relações de aliança ou de dominação (MUSSALIM, 2000: 124). Ora, se os diversos setores da sociedade costumam restringir a figura do ex-criminoso, o mesmo não ocorre entre os pentecostais. Afinal, quanto maior o grau de periculosidade do condenado (“eu andava armado”, “bastante bala”, “até aquela explosiva”, etc.), maior será o “milagre” advindo de sua conversão religiosa. Diante disso, é plenamente aceitável que o sujeito, ao enunciar no interior da FD pentecostal, ocupe o lugar de pastor e, ao mesmo tempo, de egresso do sistema carcerário.

Ao rememorar a sua vida pregressa, o sujeito alega que ele almejava a sua libertação do uso de drogas e da vida na criminalidade, mas não tinha força bastante (“muitas vezes, eu almejava me libertar, mas não tinha força”). Como se vê, o interdiscurso é “todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos” (ORLANDI, 2000: 33), o que nos permite remeter – considerando-se a noção de *interdiscurso* – os dizeres do sujeito à literatura bíblica, quando diz: “pela graça sois salvos, por meio da fé, e isto não vem de vós, é dom de Deus”¹⁵. Assim, o discurso em análise significa a salvação do crente como uma obra divina, operada por meio da “Palavra de Deus”, de modo que homem algum pode alcançá-la, se não através da fé (ORLANDI, 2009: 250).

Não diferente dos “contos de fadas”, em que o antagonista ocupa a centralidade do conflito, o “chamado de Deus” é significado a partir de certas adversidades, em que até o “Diabo” se manifesta. O discurso em análise, então, organiza-se de forma a criar, nessa recontagem, a visão deste ente e, depois, a visão daquele como o ponto mais alto da conversão. Tudo o que o sujeito ouve ou vê contribui, por deslizamento, para que outras pessoas, em situação semelhante, enxerguem ali a salvação, o que é próprio dos relatos testemunhais caracteristicamente pentecostais (REINHARDT, 2016: 49). Com isso, os discursos sobre o “bem” *versus* o

15 Efésios 2.8.



“mal” constroem, de maneira bastante convincente, o único lugar possível com o qual o interlocutor deve se identificar e ser movido a ocupar, o lugar do “herói” – no nosso caso, o “lugar do crente”.

Como se vê na sequência discursiva em análise, as representações imaginárias acerca do “Diabo” como “uma pessoa preta” permanecem na memória do sujeito religioso e têm relação de poder (“eu vi aquele bicho preto”, “uma pessoa preta”). Isto pois, o funcionamento do discurso pentecostal passa pela memória, mais especificamente pelas representações que assinalam o preto como a cor da morte, do caos, do mal, da angústia, da condenação, entre outros (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009: 740-4). A partir daí, o locutor atribui a responsabilidade pelo seu vício a uma ordem sobrenatural, o que permite a ele passar à condição de vítima (“me algemando”, “me anestesiando”, “não tive força para me levantar”).

Nos textos bíblicos, o “Diabo” é figurado como um ladrão que “não vem, senão roubar, matar e destruir”¹⁶. Se não bastassem, os discursos (re)criados após o período da escravidão e que (re)significavam o tema do cativo e das figuras diabólicas vestidas de preto (VELHO, 1995) já funcionavam, quando o pentecostalismo acostou no país, em meados do século XX. Assim, a insistência do racismo pode ser vista à luz da assimilação do preto a uma figura do “mal” e associado à imagem da “escravidão”. Tudo isso contribui para o imaginário do sujeito acerca desse ente sobrenatural, o demônio (“uma pessoa preta”, “um bicho preto”, “aquela corrente muito grossa”, “aquela bola de escravo muito grande” etc.).

Em seguida, o sujeito relata que, num certo dia (“naquele domingo”, “naquele tarde”), deparou-se com um culto, realizado em local público (“um culto, ao ar livre, em cima de um caminhão”, “havia bastante aparelho de som”), que permitiu a ele ouvir os apelos (“havia bastante aparelho de som”, “ouvi o hino da Harpa Cristã”¹⁷, “quando a pessoa perguntou se alguém queria tomar uma decisão”) e, então, se decidir por uma nova vida com Deus (“levantei a minha mão”, “tive um encontro com Jesus”, “tomei uma decisão”). O momento da ruptura, então, advém da conversão religiosa, quando a divindade se alçou até ele, por meio da Palavra (“eu ouvi a Palavra de Deus”), e religou-o ao seu elo perdido (ORLANDI, 2009: 251).

Considerando-se a noção de interdiscurso, o discurso em análise funciona de modo que a trajetória do pastor se assemelha com a do apóstolo Paulo¹⁸, que

16 João 10.10.

17 A Harpa Cristã é o hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil, lançada em 1922.

18 Atos 9.



antes se chamava Saulo e era perseguidor de cristãos. De acordo com a narrativa bíblica, a divindade se revelou, a tal personagem, por meio de uma estrada, deixando-a cega. Após esta experiência, Saulo se converteu, mudou o nome e tornou-se seguidor de Jesus Cristo. Trata-se, neste caso, “da atribuição testemunhal desta descontinuidade temporal a um “Deus vivo”, cuja existência pode ser verificada no cotidiano de forma direta” (REINHARDT, 2016: 49). Com isso, o discurso pentecostal configura-se a partir das noções de revelação (“eu tive um encontro com Jesus”) e conversão (“quero seguir a Deus”, “seguir esse caminho”).

Como se vê, o testemunho em análise é uma narrativa da ruptura (DULLO, 2016: 97). A experiência decorrente da conversão religiosa é o que serve para a libertação do sujeito e, por deslizamento, a de sua família (“mãe, de hoje em diante a senhora não vai sofrer mais”). Desde então, a fala é remetida ao episódio em que o apóstolo Paulo, cerrado na prisão, experimenta as correntes se quebrarem com um grande terremoto¹⁹ (“eu escutei um estalo muito alto”, “daquela algema se quebrando”). A expressão “quebrar correntes”, dado o seu efeito metafórico, marca a ruptura do sujeito convertido e a figura do criminoso, o que permite ressignificar o cárcere, no sentido de estar preso à vida antiga.

O meu pai era separado da minha mãe. Eu cuidava dos meus familiares. Tinha sete irmãos pequenos e a minha mãe. Eu não tinha como cuidar. Então, eu cuidava com a venda de drogas. Eu lembro que eu tinha alguns objetos roubados. Quando eu comecei a ir para a igreja, conversei com o pastor sobre a minha situação, pois eu sentia aquele desejo de devolver tudo aquilo que não era meu. Mas, eu fiquei preocupado também de chegar na delegacia e eles não entenderem de eu estar devolvendo esses aparelhos roubados. Inclusive, uma pessoa marcou uma ocorrência, como objeto achado e eu lembro que eu devolvi tudo. Depois, eu conversei com o pastor, explicando a minha situação, porque eu mexia com tráfico, eu cuidava da minha família com isso, eu nunca havia trabalhado em um emprego registrado. Os irmãos me ajudaram muito. O pastor disse: “oh, enquanto você não arrumar um emprego, nós vamos te dar uma cesta básica e, se precisar, você vem e fala com a gente, estamos aqui para te ajudar, você faz parte dessa família”. E eu lembro que os irmãos me deram um apoio maravilhoso. Me senti parte de uma família. Que me agregou. E eu louvei a Deus por isso. Pouco tempo depois, Deus me abriu uma porta de emprego. Foi numa empresa de transportes. Como eu sempre estava testemunhando, muitas pessoas passaram a conhecer a minha história. Quando as pessoas que me conheciam olhavam para mim, que antes andava cabeludo, com um semblante feio, abatido e portando armas, elas ficavam admiradas com a minha mudança de vida. Elas me diziam: “rapaz, você está diferente”. Eu falava: “realmente, tomei uma decisão, Cristo me libertou”. O único vício que demorou um pouquinho, uma média de uns seis meses, para eu me libertar, foi o cigarro. Em relação à maconha e à cocaína, a libertação foi de uma hora para a outra. No momento em que eu me decidi pelo Senhor, eu senti essa

19 Atos 16.25-26.



libertação. Só o cigarro que demorou um pouco. Mas, eu tive muito apoio. Depois de seis meses, eu me libertei por completo do cigarro. Deus me deu muita força para vencer. Desci às águas batismais. Tomei uma decisão de seguir a Cristo para sempre. Então, o Senhor fez uma obra maravilhosa. Nessa empresa, eu comecei a trabalhar. Até o encarregado, que era uma pessoa que ministrava a Palavra de Deus, me deu muito apoio, muito conselho, me ajudou muito. Deus me abençoou ricamente nessa empresa. Quando eu saí de lá, Deus fez uma obra maravilhosa.

Nesse trecho, o sujeito relata que, na ausência do seu pai (“o meu pai era separado da minha mãe”), sustentava a sua família com o lucro decorrente do tráfico de drogas (“eu cuidava dos meus familiares”, “com a venda de drogas”) e da apropriação indevida de objetos alheios (“tinha objetos roubados”). Não obstante, uma fonte de renda pautada na ilegalidade era incompatível com a uma nova vida com Deus (“sentia o desejo de devolver tudo”). Então, o sujeito dirigiu-se à Delegacia de Polícia, com a intervenção pastoral (“conversei com o pastor”), e restituiu os objetos em questão (“eu devolvi tudo”). Tão logo, ele passou a considerar uma fonte de renda que fosse reputada pela sociedade como legítima (“uma porta de serviço”, “numa empresa de transportes”).

Com efeito, o espaço interdiscursivo é o que caracteriza a defasagem entre uma e outra FD (MUSSALIM, 2000: 131), de modo que as sequências discursivas possíveis de serem enunciadas, pelo sujeito em questão, já estão “dadas”. Ora o sujeito fala a partir de um lugar ideológico de ex-criminoso (“eu tinha alguns objetos roubados”, “eu mexia com tráfico”). Ora é o representante de uma igreja evangélica (“eu sempre estava testemunhando”, “o Senhor fez uma obra maravilhosa”). A partir daí, o sentido do discurso, que significa como eficaz a prática ressocializadora, por meio da conversão religiosa, vai se constituindo na medida que se constitui o próprio discurso.

Cabe ressaltar, porém, que a marca de conversão religiosa, como aduz Cunha (2008), devido aos discursos de continuidade, teve passado por outros índices. Um exemplo é o fenômeno dos “traficantes evangélicos”, os quais se “converteram”, mas ainda estão associados ao crime. A explicação, segundo eles, é que estão na “vida do crime” provisoriamente, “estão ajudando a família, estão acumulando riqueza para poderem se sustentar mais tarde, estão ajudando parentes e/ou amigos, mas que crêem em Deus” (idem: 34). Assim, embora a narrativa em análise consista num modelo de conversão clássica, é importante salientar que nem todos os discursos evangélicos estão pautados por essa “previsibilidade” de transformação “total” da figura do criminoso.

Tal como ocorre nos “contos de fadas” acerca da figura do “antagonista”, a nova vida com Deus é marcada por alguns obstáculos. Num primeiro momento, houve um temor de que os policiais civis não interpretassem bem a devolução dos



objetos subtraídos (“eu fiquei preocupado”, “chegar na delegacia e eles não entenderem”). Num outro momento, o fato de ele não ter tido uma experiência profissional, comprovada em carteira de trabalho, poderia ser um empecilho para que ele conseguisse um emprego (“nunca havia trabalhado em um emprego registrado”). Contudo, é através da assistência religiosa que os obstáculos vão sendo superados (“nós vamos te dar uma cesta básica”, “estamos aqui para te ajudar” etc.).

Segundo Cunha (2008), as redes evangélicas são promotoras de “ajudas” ou de um apoio, cuja função é envolver o sujeito em circuitos de reciprocidade. Em outras palavras, as ações conjuntas empreendidas por essas redes têm como objetivo “enraizar” o fiel na igreja e/ou “ganhar novas almas para o Senhor”. Os benefícios de integração da “rede de irmãos” a um número de “simpatizantes” que dela se aproxima, assim, são motivados pela máxima “ide e pregai”. Assim, “as redes evangélicas tendem a ser mais coesas, restringindo a circulação de informações e de benefícios a um grupo específico, o que gera, portanto, inclusão e ao mesmo tempo exclusão de indivíduos” (idem: 28).

Os integrantes da rede evangélica, à qual pertence o enunciador, por sua vez, são mobilizados como “irmãos” (“os irmãos me ajudaram”). Tal expressão é o que identifica os sujeitos – no caso, evangélicos – entre si (“se precisar, você vem e fala com a gente”, “você faz parte dessa família”, etc.), uma vez que eles se reconhecem na igualdade (ORLANDI, 2009: 258). A característica desse processo de identificação pode ser observada no exórdio do sermão evangélico-pentecostal, cujo início é “saúdo, aos irmãos, com a paz do Senhor” e se distingue de outros discursos mobilizados, por exemplo, a partir de “caríssimos irmãos” ou “meus camaradas”.

Se aplicarmos a estrutura proposta por Althusser (2010: 102-3), teremos a interpelação de um criminoso, através da “Palavra de Deus”, em sujeito evangélico. Sua submissão ao Sujeito (Deus) é o que torna possível todas as “maravilhas” por ele experimentadas (“eu senti essa libertação”, “em relação à maconha e à cocaína”, “eu me libertei por completo do cigarro”, “eu comecei a trabalhar”, etc.). O reconhecimento mútuo entre os sujeitos (“eu tive muito apoio”, “os irmãos me deram um apoio maravilhoso”) e o Sujeito (“Deus me deu muita força”, “Deus me abençoou ricamente”, etc.). Desse modo, o (inter)locutor cristão tem a garantia absoluta de que tudo irá bem (“assim seja”).

Tal como ocorre nos “contos de fadas”, onde o antagonista é sempre derrotado e o final é sempre feliz, a narrativa em análise situa-se à beira do fantástico. Observe, por exemplo, que bastou escutar a “Palavra de Deus” para que as algemas se quebrassem e o “Diabo” deixasse à personagem. Assim, a subjetividade do sujeito é “apagada” e o discurso é marcado por uma “estabilidade”, o que reitera constan-



temente o imaginário em relação ao conflito entre o “bem” e o “mal”. Tudo isso permite um diálogo com o interlocutor, para que este considere os apelos acerca de uma vida “melhor” e independente do mundo material (“a minha mudança de vida”, “me libertei do cigarro”, “Cristo me libertou” etc.).

Com efeito, a religião enquanto prática ressocializadora é significada como mais “eficaz” que o próprio Estado (“antes andava cabeludo, com um semblante feio, abatido e portando armas”, “em relação à maconha e à cocaína, a libertação foi de uma hora para a outra”). Sob uma ótica pentecostal, o Estado não oportuniza a “salvação” da alma. A partir daí, o testemunhante passa a assinalar constantemente em favor da reinserção do condenado na sociedade a partir de uma via religiosa (“desejo de devolver tudo”, “arrumar emprego”) e, ao mesmo tempo, por uma ruptura salvífica (“eu sempre estava testemunhando”).

A ideologia, de acordo com Pêcheux e Fuchs (2010), reflete a ilusão de um homem como criador absoluto de seu discurso, dizendo as primeiras palavras e significando-as exatamente como se pretende, quando, na verdade, retoma sentidos já existentes (idem: 177). A partir disso, a forma como a ideologia nos afeta é o que permite apagar as vozes que nos constituem histórica e ideologicamente. O sujeito pastor, então, devido a ser interpelado por uma ideologia cristã, considera como “evidente” que a única solução para todos os males da vida de seu interlocutor depende apenas deste “aceitar a Jesus”.

Os meus familiares, que me viram nas drogas, começaram a vir e passaram a servir a Deus, a buscar mais a Deus, a ter o temor do Senhor, a amar mais as sagradas escrituras. Muitos deles foram transformados pelo poder de Deus, porque eles ficaram admirados ao verem a transformação que Deus me fez. A minha esposa trabalha na Secretaria de Saúde. Quando nós estávamos namorando, ela contou o meu testemunho para uma senhora de lá, que também trabalha no INSS. Essa senhora me perguntou, se eu poderia dar um testemunho da vida que eu levei para um jornal da região. Eu falei que sim. Então, eu contei tudo o que aconteceu, como eu tive essa libertação maravilhosa, como Deus fez essa obra maravilhosa na minha vida. Que todos os familiares admiram a nova vida que eu tenho. Esse testemunho saiu no noticiário. Inclusive, eu tenho esse jornal em casa. Fiz um quadro. Falando da vida miserável que eu levei. Que eu dei muito trabalho para a minha família. Hoje, a minha mamãe me vê com uma vida transformada, com a natureza calma, um amor genuíno no meu ser. Deus me deu muitas bênçãos. Até hoje, graças a Deus, o Senhor teve me abençoado. Já faz vinte e sete anos que estou nesse caminho maravilhoso. E, graças a Deus, sirvo ao Senhor. Tive ajudado muitas vidas também. A gente vai às casas de recuperação (de dependentes químicos). E eu louvo a Deus. Para quem foi preso, os policiais dali me perguntaram, se eu poderia dar uma palavra em uma reunião deles, em um jantar que eles realizam à noite. Eles também ficaram sabendo do meu testemunho, que havia saído no jornal. E eu falei: “estou disposto, porque assim como eu fui ajudado, eu desejo

ajudar muitas vidas”. Eu agradeço a Deus, pois muitas pessoas que viviam comigo, no mundo das drogas, dos vícios, vieram a Cristo por verem a minha transformação. E sabe o que eu admiro? As pessoas muitas vezes falam: “Marcos, eu tiro o chapéu para você, pois quem te viu e quem te vê”. E eu louvo a Deus porque eu tive sido um canal de bênçãos para ajudar muitas vidas, ajudar a levantar vidas. E, enquanto eu viver, quero estar aqui, servindo ao Senhor e ajudando vidas.

No trecho acima, a transformação do sujeito contribuiu para que a sua família enxergasse ali a salvação (“os meus familiares, que me viram nas drogas, começaram a vir e passaram a servir a Deus”). Se não bastasse, a trajetória dele serviu como inspiração para que outras pessoas, na mesma condição, fossem igualmente transformadas (“a gente vai às casas de recuperação”, “pessoas que viviam comigo no mundo das drogas, dos vícios, vieram a Cristo”). Assim, as “maravilhas” decorrentes da narrativa de conversão religiosa, no sentido de que outras pessoas encontrem a salvação, só são possíveis devido à capacidade do sujeito de ocupar o lugar de quem, outrora, foi um condenado (“quem te viu, quem te vê”).

No *corpus* em análise, o discurso religioso produz um efeito de sedução tão forte, dada a “perfeição” das bênçãos, que não há espaço para que o interlocutor diga “não” às “dádivas” advindas da salvação. Isto porque o sujeito utiliza a técnica de supervalorização do objeto que está sendo apresentado (“libertação maravilhosa”, “abençoado”, “caminho maravilhoso” etc.), visando seduzir e convencer, ao interlocutor, de que a conversão religiosa é a única “solução” para todos os males. Tudo isso funcionando permite construir, então, de maneira bastante convincente, o único lugar possível com o qual o interlocutor deve se identificar e ser movido a ocupar, a saber, o lugar do crente.

Para tanto, a nova vida do sujeito é mobilizada a partir de verbos que expressam ações positivas (“foram transformados”, “ficam admirados”, “ajudar vidas”, “levantar vidas”). Tudo isso funcionando nos permite observar a mudança de estado do narrador de uma condição insatisfatória (“vida miserável”, “dava trabalho à mãe”, “mundo das drogas”) para o estado de felicidade (“vida transformada”, “natureza calma”, “amor genuíno”), o que é típico de discursos utilizados nas estratégias de *marketing*. A partir daí, o interlocutor não tem outra opção a não ser aquela que está sendo oferecida (“a transformação que Deus me fez”).

Em dado momento, o sujeito alega que até a sua “natureza” foi mudada (“com a natureza calma”). Assim, a força argumentativa é direcionada para a construção de um discurso de uma “vida perfeita” (“a nova vida que eu tenho”) e “cheia de bênçãos” (“Deus me deu muitas bênçãos”) à espera daqueles que se converterem. Ao demarcar entre a “nova” e a “velha” natureza, o sujeito sempre volta às mesmas instâncias do dizer (“vida transformada”, “obra maravilhosa”, “ajudando vidas” etc.). O discurso religioso constitui-se, então, por meio da tensão entre os

apelos para uma vida que priorize o espírito, em que morrer (“aceitar a Jesus”) é a condição para a “felicidade eterna” (“nova vida”) (CITELLI, 1990: 51).

Como se vê, o discurso em análise objetiva a transformação (“muitos deles foram transformados”, “eu desejo ajudar muitas vidas”, etc.) e, ao mesmo tempo, promover a fé em seus interlocutores (“enquanto eu viver, quero estar aqui, servindo ao Senhor”, “eu louvo ao Senhor”, etc.). Contudo, não se traz à tona um contexto de injustiça social (como, por exemplo, a ausência de educação, a desigualdade socioeconômica etc.). Toda essa problemática se apaga sob um discurso que significa a modificação e o controle do “eu” como oriundos de forças exógenas (ROCHA; TORRES, 2016: 260). A partir daí, a narrativa se presta a localizar “bodes expiatórios” (como, por exemplo, as “más companhias”), os quais podem ser responsabilizados pela mobilização da influência de “demônios”.

A seguir, o sujeito relata que os policiais, seus antigos perseguidores, convidaram-no para que testemunhasse acerca da sua experiência religiosa, durante um jantar (“para quem foi preso, os policiais dali me perguntaram, se eu poderia dar uma palavra”, “em um jantar que eles realizam à noite”). Tudo isso funciona como uma catarse poderosa na mente de um interlocutor que, inclusive, encontra-se envolvido com a criminalidade. Com isso, a fala do sujeito religioso é uma apologia, no sentido de mostrar o sucesso da ressocialização, sob a proposta soteriológica de conversão (“faz vinte e sete anos que estou nesse caminho maravilhoso”).

Por fim, o sujeito responde, ao convite dos policiais, para que ele testemunhasse sobre da sua conversão, da seguinte forma: “assim como eu fui ajudado, eu desejo ajudar muitas vidas”. Tal expressão remete o (inter)locutor, considerando-se a noção de interdiscurso, aos dizeres de Jesus: “de graça recebestes, de graça dai”²⁰. No contexto bíblico, o “mestre” reuniu os seus discípulos, dando a estes a missão de testemunharem acerca do “reino dos céus” e o poder de expulsar os “espíritos imundos”. Com isso, a criminalidade é significada como um reflexo das maldades do “Diabo” – o que permite passar o criminoso para o lugar de “vítima” – e o pastor como alguém instituído, pela divindade, para expelir o “mal”.

5 Considerações finais

No discurso religioso, o funcionamento da ideologia, ao interpelar os indivíduos concretos, “*submete*” os sujeitos em nome de um Outro Sujeito – no caso,

20 Mateus 10.8.



Deus –, a quem é considerado como “Único” e “Absoluto” (ALTHUSSER, 2010: 102-3). Assim, o *corpus* analisado, a saber, um relato testemunhal produzido por um pastor de uma congregação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, precisamente do Ministério do Belém, e egresso do sistema carcerário, constitui-se pela contradição, de modo que o conceito de “livre-arbítrio” traz, em si, o de “coerção” (o sujeito é “livre”, mas precisa se assujeitar). Nesse sentido, a religião incide num domínio privilegiado para se observar esse funcionamento da ideologia, dado, entre outras coisas, o lugar atribuído à “Palavra de Deus” (ORLANDI, 2009: 242).

A partir daí, examinamos quais eram os efeitos de sentidos que circulavam no discurso sobre a experiência de conversão religiosa, significada como “decisiva” para o processo de reintegração social, frente à superpopulação carcerária e à reincidência delituosa. O que apreendemos foi que a existência do sujeito ocorre por meio do dualismo religioso acerca da nova criatura (“canal de bênçãos”, “vida transformada”), que passou a existir com Deus, em detrimento do “velho homem” (“envolvido nas drogas”, “andava armado”, “preso por três vezes”), o qual representa a inclinação ao “pecado”. Com isso, observamos que é plenamente justificável que o sujeito, ao relatar o seu testemunho no interior de uma FD cristã-pentecostal, ocupe o lugar de pastor e, ao mesmo tempo, de egresso do sistema carcerário (DULLO, 2016: 97).

Nessa confluência, o sujeito religioso reproduz a degradação física que comprometia a sua vida (“eu não comia mais”, “deixei de tomar banho”, “tinha mau cheiro”) e, por deslizamento, a de sua família (“a minha família estava desesperada”, “fazia a mãe sofrer”, etc.). Diante disso, ele aspirava por uma vida melhor, mas não tinha forças para mudar (“muitas vezes, eu almejava me libertar, mas não tinha força”). Em vista disso, a ruptura salvífica é significada como uma obra divina, operada por meio da “Palavra de Deus”, de modo que ninguém poderá alcançá-la, senão por meio da fé (ORLANDI, 2009: 250).

Em dado momento, o interlocutor é induzido a se deparar com a causalidade, pautada no senso comum, sobretudo no discurso evangélico, entre andar com pessoas do tráfico, usar drogas e viver na criminalidade (“me envolvi com pessoas do tráfico, das drogas”), o que revela a FD de alguém que experimentou o processo conversão religiosa, considerando-se uma acepção mais clássica desta, e que, assim, já está fora do tráfico. Os verbos na forma pretérita (como, por exemplo, “envolvi”) demarcam esse momento obscuro na vida de quem foi criminoso e, assim, o sujeito passa a localizar “bodes expiatórios”, dentre os quais as más companhias, que podem ser responsabilizadas pela mobilização da influência de “demônios”.

Nesse sentido, o “chamado de Deus”, não diferente dos “contos de fadas”, em que o antagonista ocupa certa centralidade do conflito, é marcado comumente



pelas adversidades. O discurso analisado, então, é organizado de forma a estabelecer as “visões”, respectivamente, do Diabo e de Deus, como o ponto mais alto no processo de conversão. Tudo o que o sujeito ouve ou vê contribui, por deslizamento, para que outras pessoas enxerguem ali a salvação, o que é comum aos relatos testemunhais de ordem pentecostal (REINHARDT, 2016: 48). Os discursos que significam, então, o conflito entre o “bem” e o “mal” constroem, de maneira convincente, o único lugar possível com o qual o interlocutor deve se identificar e ser movido a ocupar, o lugar do “herói” – no caso, o “lugar do crente”.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos de Estado: nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado*. 7.^a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva. 24.^a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- CITELLI, A. *Linguagem e persuasão*. São Paulo: Ática, 1990.
- CUNHA, C. V. da. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Revista Plural*, São Paulo, v. 15, n. 1, 2008, p. 23-46. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/plural/article/view/75226/78991>>. Acesso em: 01 nov. 2017.
- DUARTE, L. Como a ascensão evangélica está mudando as relações sociais e políticas no país. In.: *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre, 14 abr. de 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/2jTknHP>>. Acesso em: 01 nov. 2017.
- DULLO, E. Testemunho: cristão e secular. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, jul./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v36n2/0100-8587-rs-36-2-00085.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2017.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- GONÇALVES, J. A. T.; FERREIRA, N. C. Testemunhos de conversão de egressos do sistema prisional: discurso, religião e ideologia. *Revista Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, v. 22, n. 2, p. 195-217, jul./dez. 2014.
- HAROCHE, C.; PÊCHEUX, M.; HENRY, P. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. In: BARONAS, R. (org.) *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. 2.^a ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011, p. 13-32.

IBGE. Censo Demográfico 2010. *Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Disponível em: <<http://bit.ly/1Jn9CYt>>. Acesso em: 01 nov. 2017.

JACOB, R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2003.

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

MARIZ, C. L. Pentecostalism and Confrontation with Poverty in Brazil. In: *In the Power of the Spirit*. SMITH, D. A.; GUTIERREZ, B. F. (orgs.). Drexel Hill: Aipral/Celep, 1996, p. 129-146

MARIZ, C. L.; GRACINO JR., P. As Igrejas Pentecostais no Censo de 2010. In: *Religiões em Movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 161-174.

MUSSALIM, F. Análise de Discurso. In.: _____; BENTES, A. C. (orgs.). *Introdução à linguística II: domínios e fronteiras*. 3.^a ed. São Paulo: Cortez, 2000, p. 101-142.

NIEBUHR, H. R. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo: Aste, 1992.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. 3.^a ed. São Paulo: Escala, 2009.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2000.

_____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 5.^a ed. Campinas: Pontes, 2009.

_____. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Unicamp, 2010.

PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi et al. 4.^a ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. A propósito da Análise Automática do Discurso. In.: GADET, F.; HAK, T. (org). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010, p. 159-249.

PRADO, T. Ele é só o começo. *Revista Veja*, São Paulo, n. 2503, p. 38-44, 9 nov. 2016.

PRESSE, F. A ascensão dos evangélicos no Brasil, o país mais católico do mundo. In.: *O Globo*, Rio de Janeiro, 16 jul. 2012. Disponível em: <<http://glo.bo/LsGJSH>>. Acesso em: 01 nov. 2017.

REINHARDT, B. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n.

2, p. 44-70, jul./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v36n2/0100-8587-rs-36-2-00044.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2017.

ROCHA, E.; TORRES, R. O crente e o delinquente. In.: SOUZA, J. (org.). *A ralé brasileira: quem é e como vive*. 2.^a ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2016, p. 239-279.

ROLIM, F. C. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

VELHO, O. O cativo da Besta-Fera. In: _____. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 13-43.