



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRO-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

DALEXON SÉRGIO DA SILVA

**"NASCESTE DA DIVISÃO E ELA TE DIVIDE MAIS": ANÁLISE
DO DISCURSO RELIGIOSO DE MEMBROS DE RAMIFICAÇÕES
DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL E EM PORTUGAL**

RECIFE,

2019

DALEXON SÉRGIO DA SILVA

**"NASCESTE DA DIVISÃO E ELA TE DIVIDE MAIS": ANÁLISE
DO DISCURSO RELIGIOSO DE MEMBROS DE RAMIFICAÇÕES
DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL E EM PORTUGAL**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora na Universidade Católica de Pernambuco no Brasil, como parte integrante para obtenção do título de Doutor em Ciências da Linguagem do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem da UNICAP, na linha de pesquisa 2 - Processos de organização linguística e identidade social. Essa pesquisa foi desenvolvida como Bolsista-CAPES e também no regime de Doutorado-sanduíche no Exterior, no processo de internacionalização executado em Lisboa - Portugal, no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL) e na Cátedra Infante Dom Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização (CIDH) da Universidade Aberta de Lisboa – Portugal.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Nadia P. Gonçalves de Azevedo.

Coorientador em Portugal: Prof. Dr. José Eduardo Franco.

RECIFE

2019

S586n

Silva, Dalexon Sérgio da.

“Nasceste da divisão e ela te divide mais”: análise do discurso religioso de membros de ramificações da Assembléia de Deus no Brasil e em Portugal / Dalexon Sérgio da Silva, 2019.

221 f. : il.

Orientador: Nadia P. Gonçalves de Azevedo

Coorientador em Portugal: José Eduardo Franco

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem.
Doutorado em Ciências da Linguagem, 2019.

1. Análise do discurso. 2. Religião - Análise do discurso. 3. Assembléia de Deus. 4. Identidade. I. Título.

CDU 801

Ficha catalográfica elaborada por Pollyanna Alves CRB/4-1002

**"NASCESTE DA DIVISÃO E ELA TE DIVIDE MAIS": ANÁLISE DO
DISCURSO RELIGIOSO DE MEMBROS DE RAMIFICAÇÕES DA
ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL E EM PORTUGAL**

DALEXON SÉRGIO DA SILVA

ORIENTADORA: PROF.^a DR.^a NADIA PEREIRA G. DE AZEVEDO

COORIENTADOR: PROF. DR. JOSÉ EDUARDO FRANCO

DATA: 18/02/2019

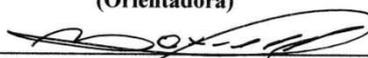
BANCA EXAMINADORA:



Prof.^a Dr.^a Nadia. P. G. de Azevedo

Universidade Católica de Pernambuco

(Orientadora)



Prof. Dr. Maxwell Pinheiro Fajardo

Faculdade Unida

(Examinador Externo)



Prof. Dr. Francisco Vieira da Silva

Universidade Federal Rural do Semi-Árido - UFERSA

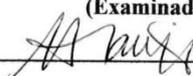
(Examinador Externo)



Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Universidade Católica de Pernambuco

(Examinador Interno)



Prof. Dr. André Luis de Araújo

Universidade Católica de Pernambuco

(Examinador Interno)

AGRADECIMENTOS

Para mim, agradecer é reconhecer que somos constituídos pela alteridade. Eu não chegaria aonde cheguei e da forma que cheguei sem vocês. Por isso, sou grato:

A Deus, que me fez esse sujeito cindido e clivado entre as minhas posições-sujeito de poeta, professor, pesquisador, escritor e doutorando (quase doutor).

A minha querida orientadora no Brasil, Dr^a Nadia Azevedo, por estar sempre presente como *o grande outro* nas minhas produções acadêmicas e a *grande outra* amiga que tive durante esses anos acadêmicos e ainda terei, pois uma verdadeira amizade “nunca morre, apenas adormece nos braços da esperança”.

Ao meu coorientador em Portugal, Dr. José Eduardo Franco, que me fez experimentar o sabor da heterogeneidade acadêmica lusitana e me proporciona um assento como membro pesquisador do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – CLEPUL e também como membro investigador da Cátedra Infante Dom Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização, da Universidade Aberta de Lisboa.

À CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa completa de estudos no PDSE – Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior, onde pude aprofundar minhas pesquisas científicas ao morar e estudar durante o período de um ano no centro de Lisboa – Portugal.

A minha mãe, Maria de Lourdes e a todos os meus queridos irmãos, que sempre me auxiliaram nesta vida acadêmica que trafeguei desde cedo, pois a minha família é a base da minha formação discursiva e eu só pude ir morar e estudar na Europa por isso. Eu só fui pra lá, porque o meu irmão Adilson Sérgio e o meu cunhado Leonildo Tavares assumiram como legítimos procuradores as minhas obrigações aqui, no Brasil. Eles também são parte desta tese.

Aos oito sujeitos da minha pesquisa pelas entrevistas gentilmente concedidas. Essa tese fala na voz de vocês.

À família Chagas que tão bem me hospedou em Belém do Pará, quando fui pesquisar na igreja-mãe das Assembleias de Deus e fui bem recebido pelo Pr. Samuel Câmara. À família Campelo, que bem me recebeu ao ir pesquisar no Amazonas e a família Verçosa e Pereira que me auxiliaram em Portugal. Suas vozes me constituem...

A Assembleia de Deus no Brasil é brasileira? Brasileiríssima. Ela pode não ser “a cara” do Brasil, mas é um retrato fiel. E um dos principais. É uma das sínteses mais próximas da realidade brasileira. Como o Brasil, é moderna, mas conservadora; presente, mas invisível; imensa, mas insignificante; única, mas diversificada; plural, mas sectária; rica, mas injusta; passiva, mas festiva; feminina, mas machista; urbana, mas periférica; mística, mas secular; carismática, mas racionalizada; fenomenológica, mas burocrática; comunitária, mas hierarquizada; barulhenta, mas calada; omissa, mas vibrante; sofredora, mas feliz. É brasileira. É uma igreja híbrida. Presente em todos os centros urbanos, mas ausente da questão urbana; visível em todas as periferias, mas indiferente nas decisões sobre as mesmas; vanguardista no espaço que dá aos pobres e as mulheres na atuação dentro da congregação, mas repete e ajuda a perpetuar os mecanismos de opressão contra os mesmos; com grandes patrimônios nos templos sedes, repetindo o modelo de concentração de renda, enquanto os da periferia continuam com pouca ou nenhuma infraestrutura; barulhenta em suas reuniões, mas calada sobre o país. Como o Brasil que não é apenas um, mas vários brasis; as Assembleias de Deus - ADs também são várias. O Brasil, como unidade federativa, é um só, mas na realidade são vários brasis. As ADs, da mesma forma, são uma só, e, simultaneamente, várias. Muitas. São muitas as assembleias¹. Diversas, distintas, plurais, contraditórias e concorrentes. Como o país (“o melhor país do mundo”), ela também sofre da mesma síndrome: é o centro do mundo. Visada e amada. É a maior igreja pentecostal do país e a maior Assembleia do mundo.

(Gedeon Alencar).

RESUMO

Nesta tese, analisamos o discurso religioso de membros de ramificações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal. Atualmente, é a maior igreja evangélica nesses dois países. Originada, com menos de vinte membros, em 18 de junho de 1911, em Belém do Pará, por uma divisão desse grupo dissidente da Igreja Batista, em adesão à mensagem pentecostal pregada por dois missionários suecos: Gunnar Vingren e Daniel Berg. Hoje, segundo o Censo brasileiro de 2010, esta igreja encontra-se presente em todo o território brasileiro, com 12.314.410 membros. Ela se presentifica também em Portugal, através de diversas ramificações em ministérios. Por sua expressiva representatividade social, com sujeitos inseridos, em importantes segmentos destes países, é importante analisá-la, na produção do seu objeto simbólico, o discurso assembleiano. Para tal, questões de pesquisas foram mobilizadas. Assim, investigamos de que posição-sujeito enuncia cada membro entrevistado dessas ramificações no Brasil e em Portugal e formações discursivas geradas das ramificações da Igreja Precursora. Também objetivamos investigar os efeitos de sentido produzidos a partir do que há em comum e diferente entre os membros dessas ramificações nestes países e as modalidades discursivas de funcionamento subjetivo, cotejando o processo de identificação, contra-identificação e desidentificação desses sujeitos entrevistados em relação à *Formação Discursiva (FD) Precursora de crença assembleiano*. Nessa diretriz, analisamos o discurso religioso de quatro sujeitos pertencentes a duas ramificações assembleianas no Brasil e de quatro sujeitos pertencentes a duas ramificações assembleianas presentes em Portugal, perfazendo um total de oito sujeitos entrevistados. Posteriormente, as entrevistas foram transcritas e analisadas pelo viés da Análise do Discurso de linha francesa pecheutiana (AD). As análises também dialogam com autores das Ciências da Religião e apontam para o surgimento de um *assembleianismo heterogêneo*, que subverte a percepção da Assembleia de Deus, como inscrita no *pentecostalismo clássico*. Ainda, em diálogo, numa interface com autores dos Estudos Culturais, propomos que a identidade assembleiana não se mostra mais como *fixa*, todavia, encontra-se presente na atualidade, de três formas: *identidade fixa desejante*, *identidade assembleiana em deslocamento* e *identidade assembleiana heterogênea*. Com efeito de fim, a pesquisa aponta que, dos sujeitos assembleianos, aqui, analisados, os da *Assembleia de Deus da Convenção Pernambuco (Recife)*, mostraram-se os mais identificados aos saberes inscritos à *FD dos primeiros crentes assembleianos*.

Palavras-chave: Análise do Discurso; Assembleia de Deus; discurso religioso; formações discursivas; identidade.

ABSTRACT

In this thesis, we analyze the religious discourse of members of branches of the Evangelical Church Assembly of God in Brazil and Portugal. Today, it is the largest evangelical church in these two countries. It originated, with less than twenty members, on June 18, 1911, in Belém do Pará, by a division of this dissident group of the Baptist Church, in adherence to the Pentecostal message preached by two Swedish missionaries: Gunnar Vingren and Daniel Berg. Today, according to the Brazilian Census of 2010, this church is present in the whole Brazilian territory, with 12,314,410 members. It also presents itself in Portugal, through various ramifications in ministries. Because of its expressive social representation, with subjects inserted, in important segments of these countries, it is important to analyze it, in the production of its symbolic object, the assembly discourse. To this end, research questions were mobilized. Thus, we investigate from which position-subject each member of these ramifications in Brazil and in Portugal enunciates and discursive formations generated from the ramifications of the Precursor Church. We also aim to investigate the effects of meaning produced from what is common and different between the members of these branches in these countries and the discursive modalities of subjective functioning, comparing the process of identification, counter-identification and disidentification of these subjects interviewed in relation to the Precursor Discursive Formation (DF) of congregational believer. In this guideline, we analyze the religious discourse of four subjects belonging to two congregational branches in Brazil and four subjects belonging to two congregational branches present in Portugal, making a total of eight subjects interviewed. Later, the interviews were transcribed and analyzed by the bias of the Discourse Analysis of the French Psephic Line (DA). The analyses also dialogue with authors of the Sciences of Religion and point to the emergence of a heterogeneous congregationism, which subverts the perception of the Assembly of God, as inscribed in classical Pentecostalism. Also, in dialogue, in an interface with authors of Cultural Studies, we propose that the Assembly identity does not appear to be fixed anymore. However, it is currently present in three ways: desiring fixed identity, disjointed assembly identity and heterogeneous assembly identity. Finally, the research shows that the ones from the Assembly of God of the Pernambuco Convention (Recife) were the most identified with the knowledge inscribed in the DF of the first congregational believers.

Keywords: Discourse Analysis; Assembly of God; religious discourse; discursive formations; identity.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS

RESUMO

ABSTRACT

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....09

CAPÍTULO 1 - AS TRÊS ÉPOCAS DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL.....15

1.1 A primeira época das Assembleias de Deus no Brasil - O discurso fundador - 1911 - 193018

1.2 A segunda época das Assembleias de Deus no Brasil: o discurso intitucional-denominacional 1930 - 198928

1.3 A terceira época das Assembleias de Deus no Brasil: o discurso heterogêneo à deriva - 1989 em diante37

1.4 – A constituição histórica da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Portugal.....45

CAPÍTULO 2 - A ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA FRANCESA E AS INTERFACES DA AD COM OS ESTUDOS CULTURAI.....56

2.1 Discurso, ideologia, sujeito e posições-sujeito.....62

2.2 As condições de produção do discurso, as formações discursivas e ideológicas.....71

2.3 As formações imaginárias e a memória discursiva/interdiscurso.....78

2.4 A heterogeneidade enunciativa e a discursiva.....82

2.5 Das concepções de metáfora para os efeitos metafóricos.....84

2.6 O Discurso religioso na perspectiva da Análise do Discurso de Linha francesa.....90

2.7 O Conceito de identidade nos Estudos Culturais.....98

CAPÍTULO 3 - ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	101
3.1 Tipologia do estudo.....	101
3.2 Seleção da igreja	102
3.3 Seleção dos sujeitos.....	104
3.4 Coleta para o <i>corpus</i> discursivo e técnicas de pesquisa.....	106
3.5 Procedimentos de análise e considerações éticas.....	108
CAPÍTULO 4 - TRABALHO ANALÍTICO NUM <i>CORPUS</i> DISCURSIVO.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	180
REFERÊNCIAS	186
APÊNDICES.....	201
ANEXO.....	219

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao longo dos anos, em convivência com sujeitos evangélicos, entre amigos, alunos e familiares, observamos que membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus utilizam em seus discursos cotidianos metáforas que se remetem à ativação do texto fonte: os textos bíblicos. Há uma forte presença da heterogeneidade discursiva nas suas falas diárias, que provocam efeitos metafóricos, conforme a compreensão dos efeitos metafóricos defendida por Pêcheux em seus estudos. A título de exemplificação, podemos citar a seguinte proposição: “- Você é um vaso de Deus”, fazendo-se uma referência ao texto bíblico do livro de Jeremias 18, no qual, segundo a narrativa bíblica, Deus diz a Jeremias ser o oleiro e Jeremias ser o vaso nas mãos divinas. Ou ainda, “- Falei línguas de fogo”, “- Sou crente de fogo”, fazendo-se uma referência ao livro de Atos 2, sobre o Dia de Pentecostes, relatado na Bíblia.

Essa curiosidade inicial nos fez desenvolver no mestrado em Ciências da Linguagem questões de pesquisa acerca do modo como se apresentam esses efeitos metafóricos entre os crentes assembleianos e a qual formação discursiva eles se encontram identificados. Para tal, pudemos pesquisar a representatividade social dessa igreja, que possui a maior doutrina evangélica ocidental em termos de seguidores no Brasil, conforme atesta, no apêndice 3, a tabela do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística no censo 2010, com doze milhões, trezentos e quatorze mil e quatrocentos e dez membros assembleianos no Brasil. De acordo com Carreto (2010), ela também é a maior igreja evangélica em Portugal em número de membros e de falantes da língua portuguesa.

Continuamos as pesquisas acerca dessa igreja e, ao sermos aprovado no Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior - PDSE, com a bolsa CAPES, fomos morar em Portugal, durante o período de um ano (maio de 2017 a abril de 2018), sob a orientação no exterior do Prof. Dr. José Eduardo Franco, no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL) e na Cátedra Infante Dom Henriques para os Estudos Atlânticos Insulares e a Globalização, da Universidade Aberta de Lisboa, onde pesquisamos que, de acordo com os autores portugueses, Branco (2003; 2010; 1981) e Barata (1999), o movimento das Assembleias de Deus em Portugal iniciou-se no ano de 1913, com a chegada do missionário José Plácido da Costa, cidadão português emigrado no Brasil, país que aceitou a mensagem pentecostal após contato com os primeiros missionários

pentecostais suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, com os quais passou a trabalhar de forma intensa na divulgação do Evangelho.

Assim, José Plácido da Costa desloca-se a Portugal e desenvolve a sua atividade missionária, primeiro em Valezim-Seia onde batizou a crente Maria dos Prazeres Mendes Corveira e, mais tarde, na cidade do Porto. Em 1927, vai para a Argentina, depois, ao Brasil, e regressa novamente a Portugal, entre 1932 e 1933, para ajudar o missionário sueco Daniel Berg, que havia chegado ao Porto em 1932 para estabelecer a Assembleia de Deus. Há versões que apontam para a existência de pentecostais no Porto desde 1925.

Do exposto, ampliamos o nosso projeto de tese inicial de *Análise do discurso religioso de membros de ramificações da Assembleia de Deus no Brasil*, para "*Nasceste da divisão e ela te divide mais*": *Análise do discurso religioso de membros de ramificações da Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal*. Desse modo, no doutorado-sanduiche em Portugal, realizamos pesquisas acerca de ramificações da Igreja Assembleia de Deus neste país, originárias a partir do fenómeno pentecostal no Brasil, que fizemos com que esta pesquisa se destinasse a refletir acerca de como se mostra o fenómeno pentecostal assembleiano em Portugal e no Brasil, em detrimento ao pentecostalismo nos dias atuais. Tais questionamentos inquietaram-nos ainda mais, para seguirmos em busca de uma profunda investigação que respondesse às seguintes questões de pesquisa:

- (i) Como o discurso religioso desses assembleianos brasileiros e portugueses funciona?
- (ii) A que Formação Discursiva (FD) os sujeitos assembleianos brasileiros e portugueses entrevistados pertencem?
- (iii) Que posições são assumidas por esses sujeitos, quando indagados sobre suas práticas sociais?
- (iv) Como o interdiscurso a respeito da *FD precursora de crente assembleiano* se mostra no discurso desses sujeitos assembleianos entrevistados?
- (v) Que efeitos de sentido são produzidos a partir do que há em comum e diferente entre os membros dessas ramificações da Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal?
- (vi) Como se mostra a identidade dos sujeitos assembleianos entrevistados nesta tese? Será que possuem uma identidade fixa?

Dessa forma, evidenciamos como principal questão a ser respondida neste trabalho, o modo como o discurso dos sujeitos assembleianos e portugueses funciona, pois para a Análise do Discurso de linha francesa, teoria e procedimento analítico deste trabalho, importa como o discurso funciona, por meio das marcas da historicidade presentes nele, pelo atuar da ideologia na exterioridade que é constitutiva de todo o enunciar, de todo o dizer. Desse modo, não nos interessa observar num texto o que o autor quis dizer, como vemos, noutras teorias da Linguística, por exemplo, na Análise de Conteúdo, na Linguística Textual ou na Análise da Conversação. Nesse viés, levantamos a hipótese de que membros de ramificações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal encontram-se em processo de identificação, contra-identificação e desidentificação à *FD precursora de crente assembleiano*.

Nesse ponto, convém marcarmos o lugar de ineditismo desta tese, pelo fato de, com base nas nossas pesquisas feitas, acreditarmos não haver no Brasil nenhum trabalho em Análise do Discurso de linha francesa que mostre o modo como funciona e produz sentidos, o discurso religioso de membros de ramificações da Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal. Do que foi dito, salientamos que ao analisarmos o discurso de membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, em suas ramificações, não pretendemos falar de crenças ou descrenças, nem de valores morais ou espirituais, mas de objeto de conhecimento, que é o processo de identificação, contra-identificação e desidentificação desses sujeitos assembleianos em relação à *formação discursiva (FD) precursora de crente assembleiano*, que foi observada e caracterizada como resultado da nossa pesquisa de dissertação de mestrado em Ciências da Linguagem pela Universidade Católica de Pernambuco, no Brasil¹.

É pertinente ressaltarmos que o processo de identificação, contra-identificação e desidentificação do sujeito em relação a uma determinada formação discursiva foi profundamente estudado e defendido por Pêcheux (1975), na França e demais estudiosos da Análise do Discurso no Brasil, tais como Orlandi (1987, 1989, 2001, 2003, 2005, 2006, 2007, 2008, 2010, 2011, 2012, 2014, 2017), Indursky (1997, 2000a, 2000b; 2001, 2005, 2007) e Indursky *et al* (2013).

¹ O modo como a *formação discursiva precursora de crente assembleiano* se caracteriza encontra-se presente numa tabela, que está no capítulo das análises, na página 112, para ser usada como teoria e método.

Assim, analisamos o discurso religioso de membros de ramificações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal, investigando de que posição-sujeito enuncia cada membro entrevistado dessas ramificações da Assembleia de Deus nesses dois países, bem como investigando formações discursivas geradas das ramificações da *Igreja Precursora* e cotejando o processo de identificação, contra-identificação e desidentificação desses sujeitos entrevistados em relação à *FD Precursora de crente assembleiano*. Também investigamos as heterogeneidades discursivas presentes no discurso desses sujeitos assembleianos.

Desta feita, o direcionamento deste trabalho consiste em estabelecer uma relação estreita entre a pesquisa teórica e a atividade prática², por meio do acionamento da memória discursiva constitutiva nas marcas da historicidade presentes no discurso religioso desses crentes assembleianos por meio também das relações de heterogeneidade discursiva apresentada, principalmente sob um atravessamento do discurso da Bíblia e de Deus (Jesus – Espírito Santo), como bem compreende Orlandi (2005).

Também é pertinente destacar que, para obtermos as respostas³ às questões de pesquisa presentes nesta tese, foi necessário procedermos a um processo de entrevista a quatro sujeitos, que fossem membros de duas ramificações da Assembleia de Deus, que atuassem em Portugal e a quatro sujeitos que fossem membros de duas ramificações da Assembleia de Deus, que estão presentes no Brasil, perfazendo um total de oito sujeitos entrevistados, analisados numa parceria interdisciplinar entre a Análise do Discurso de linha francesa, as Ciências da Religião e os Estudos Culturais.

Desse modo, o primeiro capítulo se propõe a situar o leitor acerca da movência de sentidos desse discurso assembleiano, a que chamamos de *As três épocas das ADs – Assembleias de Deus no Brasil*. Aqui, o leitor verá a origem assembleiana, constituída pelo atravessamento do discurso coronelista do Nordeste brasileiro, pelo discurso machista e a forte presença do divisionismo, pois à medida que as Assembleias de Deus crescem, elas trazem em si, a fragmentação, que também cresce em suas ramificações, fazendo valer a alcunha que lhe é sagrada por Fajardo (2014), ao dizer que:

² Esclarecemos que não julgamos ser necessário trazer a metodologia para a Introdução, porque este trabalho já possui um capítulo consolidado sobre a metodologia, onde se pode observar o passo a passo metodológico desta pesquisa.

³ As perguntas feitas aos sujeitos entrevistados estão num roteiro de entrevistas com oito questões sobre a prática social religiosa desses sujeitos. O roteiro de entrevista se encontra no apêndice 1 desta tese e as entrevistas completas encontram-se transcritas no apêndice 2.

não é possível compreender as Assembleias de Deus no Brasil sem destacar seu processo de fragmentação, que longe de ser uma contingência históricarecente, remonta à década de 1930. A fragmentação é um elemento constitutivo das Assembleias de Deus apresentou-se em todo o processo de expansão da denominação por todas as partes dopaís. A Assembleia de Deus é uma igreja que cresce enquanto se fragmenta (FAJARDO, 2014, p. 161).

É interessante pontuarmos que o título convidativo do primeiro capítulo *As três épocas das Assembleias de Deus no Brasil*, inscreve-se numa rede de memórias ao produzir um efeito de semelhança ao clássico texto de Michel Pêcheux, intitulado *Análise de Discurso: Três Épocas*, no qual, ele situa a origem e o desenvolvimento da Análise do Discurso de linha francesa nessas três épocas. Nessa diretriz de sentidos, buscamos mostrar que as Assembleias de Deus, vistas pela nossa ótica, também podem ser observadas em três épocas, aproximando-se em identificações (AD: Análise do Discurso e ADs: Assembleias de Deus). Ambas possuem a divisão em épocas e também mostram-se pelo viés discursivo, pois falam de unidades de sentido em relação à situação, que envolvem sujeito e memória.

O primeiro capítulo também apresenta os *Aspectos cronológicos sobre a Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Portugal em sua constituição histórica*. O leitor terá contato como esse discurso assembleiano, tocado pelo expansionismo e pelo divisionismo, migrou para as terras lusitanas e de como, ao chegar lá, também favoreceu a fragmentação dessa igreja em ramificações. Logo, podemos afirmar que, hoje, em Portugal, há Assembleias de Deus da *Convenção Portuguesa*, com suas especificidades, mas também muitas Assembleias de Deus que não pertencem a convenção portuguesa, como é o caso da igreja que vimos no bairro de Arroios, em Lisboa, chamada *Assembleia de Deus Poço de Jacó*.

Desse modo, há Assembleias de Deus consideradas independentes e outras vinculadas às suas convenções no Brasil, numa instigante caça aos fiés entre as próprias ADs, já que, se no nascedouro e implantação, as Assembleias de Deus tiveram por “inimigas” a Igreja Católica, as Igrejas tradicionais e a Igreja Universal (neopentecostais) também, hoje, podemos perceber que as maiores *inimigas* das Assembleias de Deus parecem ser as próprias Assembleias de Deus, que amplamente ramificadas chegam a duelarem entre si.

No segundo capítulo apresentamos a *Análise do Discurso de linha francesa (AD)*, seu surgimento e como se constitui essa disciplina da interpretação, ao longo dos anos. Apresentamos os seus postulados teóricos e analíticos, ao definirmos o que entendemos, nesta tese, por discurso, ideologia, sujeito, posições-sujeito, condições de produção do discurso, formações discursivas e imaginárias, interdiscurso/memória discursiva⁴, efeitos metafóricos e o discurso religioso na Análise do Discurso de linha francesa. Mostramos ainda, o conceito de identidade presente nos Estudos Culturais. Saberes, que serão retomados no capítulo que analisará o *corpus* discursivo, contendo as entrevistas feitas aos sujeitos assembleianos de ramificações no Brasil e em Portugal.

No terceiro capítulo, apresentamos os *aspectos metodológicos* que possibilitaram a inserção dos sujeitos entrevistados. Como se deu o passo a passo da pesquisa. Desse modo, explicitamos a tipologia do estudo, a pesquisa qualitativa, Nessa diretriz, mostramos como se procedeu a coleta de dados para o *corpus* discursivo e as técnicas de pesquisa efetuadas aqui, bem como os procedimentos de análise e as considerações éticas necessárias a uma pesquisa que envolve o ser humano.

Como efeito de fim, no quarto capítulo trazemos as análises trabalhadas por meio do cotejamento do discurso religioso assembleiano mobilizado por quatro sujeitos assembleianos membros de duas ramificações da Assembleia de Deus, que atuam em Portugal e de quatro sujeitos de ramificações assembleianas membros de duas ramificações da Assembleia de Deus, que estão presentes no Brasil, perfazendo um total de oito sujeitos entrevistados, numa análise feita que se constitui numa parceria interdisciplinar entre a Análise do Discurso de linha francesa, as Ciências da Religião e os Estudos Culturais.

⁴ Em relação à memória discursiva/interdiscurso, assumimos nesta tese os postulados teóricos defendidos por Orlandi, em todas as suas obras ao tomar a memória discursiva como sinônimo de interdiscurso. Segundo Orlandi (2005, p. 31): “a memória, por sua vez, tem suas características, quando pensada em relação ao discurso. E, nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso”.

CAPÍTULO 1 - AS TRÊS ÉPOCAS DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL

De início, pontuamos que neste trabalho mobilizamos fontes de história oficial da denominação Assembleia de Deus, por exemplo, Conde (2008), Araújo (2011, 2012, 2014), Vingren (1982) e Berg (1960, 2000) e fontes acadêmicas científicas de trabalhos sobre essa igreja, tais como: Freston (1993, 1994), Mariano (1996, 2011, 2014) Alencar (2010, 2012) Fajardo (2014, 2016, 2017) e Marina (2006, 2013, 2014).

Neste capítulo, propomos discutir como se mostra o discurso assembleiano ao longo dos anos, a partir de um *discurso fundador* que tende unificar a igreja em diferentes cidades do país até se chegar aos diversos discursos assembleianos, numa heterogeneidade que divide e fragmenta a igreja em várias ramificações das Assembleias de Deus.

De um *discurso fundador*, que ao trazer o cunho pentecostal, inicialmente provoca a perseguição da Igreja Católica e o confronto direto, principalmente com as igrejas tradicionais Batista e Presbiteriana, depois num *discurso institucional e denominacional*, que traz um efeito de concorrência para com os novos pentecostalismos que surgem no Brasil, até chegar ao momento atual com o *discurso discurso heterogêneo à deriva*, no qual as igrejas Assembleias de Deus se perseguem entre si, em busca de auto-afirmação na *briga santa* numa empolgante *caça* aos fiéis.

E, se de um lado a luta é para conduzir as almas humanas à salvação, por outro, não se pode esquecer de que o crente é um capital humano de muito valor ao contribuir com os dízimos e as ofertas, que adornam os diversos imponentes templos assembleianos espalhados em território nacional e internacionalmente promovem as viagens dos pastores-presidente aos países de *Primeiro Mundo*, em busca de novos fiéis e tudo isto feito em *nome de Deus*, mas também *a favor dos homens*.

É importante pontuarmos que este capítulo deter-se-á em apresentar de forma mais detalhada a constituição, formulação e circulação do *discurso fundador*, pois este será retomado durante todo o capítulo das análises feitas dos discursos dos sujeitos entrevistados neste trabalho em cotejamento aos diversos dizeres assembleianos para com este *discurso fundador* que ainda apresenta suas marcas características em muitas Assembleias de Deus espalhadas pelo Brasil. Logo, justifica-se um maior olhar para ele em sua constituição histórica desta igreja.

De início, é pertinente pontuarmos que a divisão do pentecostalismo com foco nesta tese, na Igreja Evangélica Assembleia de Deus, visto em fases, eras ou épocas, é feita efetivamente por fins didáticos, para que se perceba melhor o fenômeno pesquisado deste imenso e diversificado universo assembleiano. Assim. Rolim (1995, p. 89): propôs uma divisão tríplice do pentecostalismo em: “1º Implantação (1910-35), 2º Expansão (1935-50) e 3º Enclausuramento na esfera social e variadas práticas sociais (1964-1985)”.

Já Alencar (2010, p. 47), ao estudar o pentecostalismo assembleiano, propõe a divisão do mesmo em três fases: “1ª fase: A implementação da “Seita pentecostista” – 1911-1930, 2ª fase: A institucionalização da igreja – 1930 – 1946 e 3ª fase: A oficialização da denominação – 1946 em diante”.

Acerca do exposto, Fajardo (2017, p. 133), em sua tese de doutorado, propõe compreender as principais mudanças ocorridas no meio assembleiano, a partir de suas origens, por meio de uma periodização que ele estabelece em quatro períodos e resolve denominá-los de “eras”. A saber: “1ª Era - A era Vingren (1911-1932), 2ª Era - A era Nystrom (1932-1946). 3ª Era - A era Canuto/Macalão (1946-1980) e 4ª Era - A era Wellington (1980 a seguir)”.

Deste modo, Fajardo (2017) parte da observação das características presentes na igreja em cada era destes principais líderes assembleianos, para dividir a história das Assembleias de Deus no Brasil a partir destes cinco personagens emblemáticos (Vingren, Nystrom, Canuto, Macalão e Wellington), que são considerados dirigentes ícones da igreja em cada um desses períodos propostos.

A partir de tais estudos citados, é importante inferirmos que toda mutação e migração de sentidos ocorridos na linha do tempo nunca são fixos, não há algo estanque para mostrar exatamente o dia, a hora e o local onde hove a mudança, como se, de fato, as mudanças se dessem, apenas, naquele exato momento social, como num passe de mágica. O que há, realmente, são datas que se marcam a eclosão de algo que já vinha num contínuo processo de modificação paulatinamente e no trascorrer das mudanças, chega a eclodir em tal momento histórico, passando a significar que ali houve uma modificação em algo ou alguém, conforme podemos observar ao estudarmos os citados autores e, principalmente nos estudos acerca do pentecostalismo, observados por Rolim (1979, 1980. 1995b) e Campos Jr (1995).

Dito de outro modo, numa outra possibilidade de leitura, os estudiosos de determinados fenômenos sociais também recorrem ao viés didático, pois pedagogicamente falando, a divisão de um acontecimento em fases ou eras, pode favorecer o processo de compreensão desse evento social. Desse modo, ocorre uma didatização desses acontecimentos sociais, visando ao favorecimento do entendimento de quem se propõe a estudar esses fenômenos, de modo que, a divisão em eras ou fases, possa possibilitar a compreensão do pensamento que vigora em determinados momentos sociais.

Seguindo essa linha de raciocínio que adotamos, procedemos, aqui, a uma analogia ao fundador da Análise do Discurso de linha francesa, teoria a qual nos encontramos filiados. Nesse ponto, efetuamos uma correlação ao que Pêcheux (1969, 1975, 1997, 2009) produz em relação a maior crítica do próprio trabalho dele, que é o texto chamado: *Análise de Discurso: três épocas*, no qual ele marca alguns pontos que fecham cada época da Análise do Discurso de linha francesa, por exemplo, da primeira época para a segunda, Pêcheux mostra que houve a explosão da *maquinária discursiva*.

Depois de mostrar isso, ao falar sobre a segunda época da Análise do Discurso de linha francesa, influenciado por Foucault (2011a, 2011b, 2010), Pêcheux percebe haver a porosidade nas formações discursiva e que elas são atravessadas por outras formações discursivas. Já na terceira época, por exemplo, influenciado por Lacan (1957, 1992, 1985a, 1985b, 1985c), com as contribuições da Psicanálise, após Pêcheux assistir a vários seminários de Lacan e, também sob a influência da psicanalista Authier-Révuz (1990, 2004), Pêcheux mostra o “outro” constitutivo do sujeito e dos sentidos, dentro da AD pecheutiana, numa perspectiva da heterogeneidade do sujeito, do discurso e das formações discursivas.

A partir do exposto, propomos nesse momento deslocar essa percepção de época, de Pêcheux, da Análise do Discurso de linha francesa, para pensar as Ciências da Religião, objetivando pensar as mudanças de sentidos ocorridas na historicidade assembleiana. Nesse viés, projetamos a divisão do discurso assembleiano em três épocas, numa perspectiva discursiva, também com fins didáticos, visando à pedagogização na compreensão dos acontecimentos sociais que marcaram os acontecimento epocais assembleianos. Assim, pelo observar de como se desloca o discurso assembleiano no decorrer dos anos, essas três épocas, são, assim, apresentadas e cognominadas:

1ª Época: Discurso fundador⁵ (por ser o momento fundante em cada território brasileiro aonde chega. É fundador não apenas por ele ser a origem, mas principalmente, porque os posteriores estudiosos do discurso assembleino sempre fazem referências a ele, a esse momento sócio-histórico, retomando-o) - 1911 - 1930

2ª Época: Discurso intitucional-denominacional (por ser o momento da igreja estruturada como uma instituição, denominacionalmente - 1930 - 1989.

3ª Época: Discurso heterogêneo à deriva (por ser o momento no qual há várias ramificações das Assembleias de Deus e o surgimento de novas ADs sem se saber para onde vão as Assembleias de Deus após a criação. Primeiro, da Convenção Madureira (CONAMAD), em 1988 e o seu rompimento da CGADB em 1989 e depois da Convenção das Assembleias de Deus no Brasil (CADB), criada em 05 de dezembro de 2017, daí em diante).

1.1 A primeira época das Assembleias de Deus no Brasil - o *discurso fundador* – 1911 – 1930

A primeira época do embrionamento do discurso assembleiano no Brasil se dá, com a chegada do navio *Clement*, que traz os missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg, ao porto de Belém, em 19 de novembro de 1910:

o velho *Clement* aportou na capital do Pará numa tarde ensolarada de verão. Era o dia 19 de novembro de 1910. Belém, a *Petite Paris*, respirava ainda o final de sua *Belle Époque*, período áureo da riqueza advinda da extração da borracha. Teatros, cafés e lojas grã-finas importavam o modo de vida europeu. A cidade, de arquitetura riquíssima, fora planejada para ser a Paris da América. Nobres mandavam passar suas roupas de baile em Lisboa (RAIOL, 2011, p. 29).

Belém vivenciava duas grandes realidades sociais, pois o luxo e a pobreza eram características díspares bem presentes e fortes entre sua população. Neste período sócio-histórico, os efeitos de sentido no *discurso fundador assembleiano* trazidos pelos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg apresentaram-se, constituídos

⁵ Esclarecemos que pelo viés da perspectiva teórica e analítica da Análise do Discurso de linha francesa, baseados nos estudos de Pêcheux, retomados no Brasil, principalmente por Orlandi, tomamos por empréstimo o termo *discurso fundador*, não necessariamente por vim primeiro, mas principalmente por ser um discurso frequentemente retomado por diversos estudiosos do pentecostalismo, pelas sempre constantes referências feitas a esse momento discursivo sócio-histórico das Assembleias de Deus no Brasil.

principalmente pela literalidade. Em seus estudos, Alencar (2010, p. 49) diz que nesta época havia a “interpretação teológica literal das escrituras”. Logo, é uma marca presente neste discurso fundador a compreensão do sentido literal da Bíblia, por isso, o que está escrito na Bíblia deve ser seguido e cumprido conforme o que está escrito. Assim, por exemplo, se na Bíblia diz no livro de Atos 2 que há *Línguas de Fogo*, todos os crentes precisam falar *Línguas de Fogo*, em obediência ao que está dito.

Deste modo, podemos compreender que advém desta época a necessidade que muitos crentes assembleianos têm, de ao dialogar com seu interlocutor, procurar sempre trazer ao seu discurso de forma literal, os textos bíblicos como reforço de verdade para fundamentar o que eles dizem no diálogo. Assim, a literalidade do texto bíblico se presentifica no discurso assembleiano, para assegurar a fidelidade àquilo que entendem ser a vontade de Deus. Embora se possa observar que há pastores e ministros que trazem o texto em suas pregações e procurem trazer à comunidade assembleiana possíveis aplicações desses textos, contudo, para muitos assembleianos, a literalidade do texto bíblico e do testemunho ali relatado é visto como fato e não como interpretação.

O *discurso fundador assembleiano* em foco se apresenta também nesta época identificado à marginalidade, ou seja, às pessoas que vivem à margem da sociedade e que sofrem perseguições por suas condições sociais, tais como, seringueiros, ex-escravos, negros, pobres, imigrantes nordestinos e nortistas. Eles seguiam nesta conjuntura sócio-histórica a rota econômica do país em busca de melhoria social por meio do trabalho para o seu sustento e de suas famílias, como por exemplo, a rota do ciclo da borracha, o êxodo rural para o Sul do Brasil, pois são estas pessoas que se tornam crentes assembleianos nesta época e que reproduzem este *discurso fundador* composto por seus elementos sócio-históricos.

E nessa conjuntura social as Assembleias de Deus se constituem de pessoas que viviam à margem da sociedade e que passam a promover a sua expansão territorial:

assim, a Assembleia de Deus (inicialmente Missão da Fé Apostólica) nasce em um grupo protestante composto majoritariamente por estrangeiros residentes em um bairro de destaque na Belém dos anos 1910. No entanto, em poucos meses se encontraria com o grupo que permitiria sua expansão inicial para além do estado do Pará: o grupo dos migrantes seringueiros, oriundos principalmente do catolicismo popular. Tais migrantes ex-católicos impulsionados pela crise da borracha acabaram levando as ADs para outros estados do Norte e Nordeste, consolidando um modelo comum de estabelecimento das ADs em suas primeiras décadas: a criação por parte dos leigos de

núcleos que posteriormente se transformariam em igrejas, que apenas depois de estabelecidas receberiam obreiros devidamente ordenados. Tal modelo também permitiu a expansão da Igreja nas regiões Sul e Sudeste, sob o fluxo migratório da industrialização a partir das décadas de 1940 e 50, quando as ADs experimentaram seu maior período de crescimento (FAJARDO, 2017, p. 118).

Assim, a Assembleia de Deus surge e é vista por muito tempo, como uma igreja marginal. Isto é, uma igreja composta por pessoas que estão à margem da sociedade, na marginalidade da pobreza, do não-acesso à educação enciclopédica, de pessoas com subempregos e baixa escolaridade. Segundo Freston (1993, p. 68) “A Assembleia de Deus⁶ tem um *ethos* sueco/nordestino. Começou com os nórdicos e passou para os nordestinos”. As Assembleias de Deus surgiram com os suecos e, tanto os suecos fundadores, quanto os seus membros eram pessoas pobres, marginalizadas. A Suécia não era o país desenvolvido dos nossos dias atuais. Vivia numa estagnação e era forçada a exportar grande parte da sua população e o padrão escandinavo era de uma igreja estatal luterana, não havendo aceitação para o pentecostalismo, mas sim, perseguição religiosa.

Deste modo:

os missionários suecos que tanto influenciaram os primeiros quarenta anos da Assembleia de Deus no Brasil vieram de um país religioso, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam a insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano (FRESTON, 1993, p. 69).

Logo, podemos perceber nas palavras deste autor, que os missionários já estavam acostumados em seu país ao ambiente de perseguição e à margem, que eles vivenciariam no Brasil. Ao contrário do que se vê, hoje, nos dias atuais com uma nova geração de *pastores ontentação*, os missionários fundadores não demonstraram possuir a preocupação com a ascensão social. Eles tinham uma postura de sofrimento, pois se mostraram envoltos num martírio acarretados pela marginalização cultural de onde vieram e que vivenciaram também ao chegarem ao Brasil, em *19 de novembro de 1910*:

⁶ Salientamos que o referido autor usou a abreviação AD para designar a Assembleia de Deus, como é de costume dos autores das Ciências da Religião, contudo para evitar ambiguidades com a AD (Análise do Discurso), tomamos a iniciativa de escrevermos o nome desta igreja por extenso toda vez que algum autor das CRs (Ciências da Religião) proceder de tal modo.

naquela época a Suécia passava por uma tremenda depressão financeira. Como consequência dessa crise, muitas fábricas e casas comerciais faliram. Aqueles que ainda se conservavam nos empregos sabiam que podiam ficar desempregados de uma hora para outra. A produção nacional era cada vez menor, em razão de não se encontrar mercado para os produtos. Nós, os jovens, naturalmente, seríamos os primeiros a ser despedidos dos empregos. E ninguém sabia quando aquela situação se normalizaria. Por essa razão concluímos que era melhor nos anteciparmos aos acontecimentos e procurar um país onde pudéssemos ganhar a vida. (BERG, 2000, p. 15)

Conforme podemos observar nas palavras extraídas do próprio diário de um dos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil, o missionário Daniel Berg, é desta conjuntura de marginalização trazida por eles (Daniel e Vingren) e vivenciada também pelos crentes assembleianos, muito marcados neste período de início da igreja, que os assembleianos são chamados, principalmente pelos batistas, presbiterianos e católicos, de seguidores da *Seita pentecostista*. Isto contribuiu como reforço para a manutenção dos traços que identificaram as Assembleias de Deus nesta época, conforme nos aponta Berg (2000, 2011, 1960). Ser assembleiano, nesta época, significava para os crentes assembleianos, ser perseguido por servir a Cristo, dito muito frequente no falar dos assembleianos neste momento epocal, pois

[...] a Assembleia de Deus foi produto do esforço missionário de um grupo pequeno e marginalizado de um país ainda relativamente pobre. Os missionários não tiveram condições de inundar a igreja com dinheiro, criando instituições poderosas que permanecessem nas suas próprias mãos ou que se tornassem palco de brigas internas. Forçosamente, suas vidas pessoais foram marcadas pela simplicidade, um exemplo que ajudou a primeira geração de líderes brasileiros a ligar pouco para a ascensão econômica. Assim o *ethos* da Assembleia de Deus evitou um aburguesamento precoce que antecipasse as condições oferecidas pela própria sociedade brasileira aos membros da igreja (FREESTON, 1994, p. 79).

Deste modo, o *discurso fundador assembleiano* se relacionou bem com as pessoas menos favorecidas da sociedade brasileira, a partir de 1910, com a chegada dos missionários ao Brasil. Neste momento do *discurso fundante*, os crentes pentecostais das periferias assumiam, juntamente com os missionários suecos, uma religiosidade fervorosa e um tanto anti-intelectualista. Assim, as Assembleias de Deus foram originadas de um pequeno grupo marginalizado num país pobre e que teve como fundadores duas pessoas marginalizadas também.

Não havia ainda surgido as outras igrejas pentecostais. Só existiam a Congregação Cristã do Brasil, que surgiu em São Paulo, em 1910 e a Missão da Fé Apostólica em *18 de junho de 1911*, que recebe oficialmente o nome de Assembleia de Deus, em *11 de janeiro de 1918*. Mas havia uma diferença que marcava, favoravelmente em apoio a esta igreja.

Em 1910, a Igreja Católica celebrava missas em latim, a Igreja Luterana, cultos em alemão, a Igreja Anglicana em Inglês. Até mesmo a única igreja pentecostal da época, a Congregação Cristã do Brasil, celebrava seus cultos em Italiano. O espiritismo ainda era caso de polícia e os cultos afro, como referencial religioso, nem sequer eram nomeados ou reconhecidos. Qual, então, o espaço para a expressão de religiosidade popular da época? Oficialmente, nenhum (ALENCAR, 2010, p. 19).

Tais fatores expostos nas palavras de Alencar (2010) deixam evidenciados que havia um ambiente favorável à aceitação deste *discurso fundante assembleiano*, pois se tornara um discurso que promovia a identificação dos ouvintes a ele num momento no qual as igrejas existentes apresentavam um dizer intelectualista demais para as camadas menos favorecidas. Deste modo, como ainda não havia nesta época no meio religioso brasileiro as outras igrejas (neo) pentecostais, as Assembleias de Deus só disputavam a concorrência no meio evangélico brasileiro com os demais protestantismos históricos existentes.

Assim, é natural que os elementos mais destacados pela igreja neste tempo sejam o batismo com o Espírito Santo, a *glossolalia* e a contemporaneidade dos dons espirituais, seus principais elementos distintivos em relação aos protestantismos. Neste momento, a pergunta é “O que têm as ADs de diferente em relação às demais igrejas protestantes? (FAJARDO, 2017, p. 135).

É interessante observarmos nas palavras de Fajardo (2017), que esse *discurso fundador* das Assembleias de Deus no Brasil traz em si a proposta de ser diferente. Logo, o que é apresentado nesse *discurso fundante assembleiano* nesta época são características não encontradas nas grandes igrejas protestantes tradicionais existentes, muito menos na Igreja Católica Apostólica Romana. Ou seja, *o batismo com o Espírito Santo, a glossolalia e a contemporaneidade dos dons espirituais*. Deste modo, o *discurso fundante* apresenta como elementos convidativos a possibilidade de se experimentar algo *novo*. O ser diferente e o ser perseguido por ser diferente funcionam

muito bem como estratégias que ajudam a promover o crescimento desta igreja nesta época.

Acerca disso, vemos em Alencar (2010), que:

a Assembleia de Deus tem em seu *ethos* uma natureza de “aversão ao mundo” que se justifica por *razões internas*: sua escatologia iminente não lhe dá tempo para pensar no presente, seu purismo moral afasta-se das manifestações culturais do povo, e a perseguição como legitimação coletiva se faz “necessária” para ela se sentir verdadeira, ademais, seu nascente rol de membros é composto de extratos sociais inferiores, portanto, já acostumados com a marginalização (ALENCAR, 2010, p. 49).

É possível observarmos nas palavras de Alencar (2010) que o *discurso fundador assembleiano* traz em si também estes elementos de purismo moral e de promoção da separação das *coisas do mundo*, numa determinada “aversão ao mundo”. Marca identitária que tornou as ADs bem conhecidas nos mais variados lugares onde elas se estabeleceram e que serviu como motivo de santidade para os crentes assembleianos por representar simbolicamente uma diferença do povo do mundo (termo usado pelos assembleianos para se referir ao não-assembleiano), mas também servia de motivos de estereótipos pelas pessoas pertencentes aos outros credos religiosos.

Alencar (2012) também corrobora com os estudos de Freston (1993) ao mostrar que os missionários eram marginalizados em sua terra natal Suécia e perseguidos, pelo fato de não seguirem aos ensinamentos da Igreja Luterana, que detinha o poder nas escolas e nas igrejas suecas por ser uma igreja estatal deste país. Logo, os próprios missionários já sentiam na pele esta *síndrome de perseguição* por terem se identificados ao pentecostalismo, contrário aos ensinamentos luteranos. Eles eram de uma Igreja Batista na Suécia que se pentecostalizou e se tornou a *Igreja Filadélfia de Estocolmo*, uma igreja muito perseguida pela Igreja Luterana da Suécia, nesta época.

Foi deste modo que o *discurso fundador assembleiano* apresentado pelos missionário Gunnar Vingren e Daniel Berg favoreceu, principalmente neste momento, à identificação a ele de pessoas no Brasil que se encontravam em situações de modo semelhante. Este elemento de perseguição bem presente nesta época serviu de *marketing* para atrair os fiéis à igreja precursora, advindo de forma proveitosa desta perseguição advinda, principalmente, das igrejas evangélicas tradicionais e da Igreja Católica Apostólica Romana, um mote que se criou e que se consagrou nas Assembleias

de Deus, como uma espécie de *síndrome da perseguição*. Ou seja, *o crente é perseguido na terra, mas Jesus já preparou um lugar no céu pro seu povo perseguido*.

Neste discurso fundador se perfilera a metáfora: *falar Línguas de fogo*. Esta expressão depois se amplia com o passar dos anos e reverbera para, *crente de fogo, sapato de fogo, o crente tem que ter fogo* e, demais expressões que se ramificaram desta metáfora de *Línguas de fogo*. É desde modo, que os assembleianos identificados a este *discurso fundador* defendiam que os assembleianos iriam para o céu e era preciso sempre *falar em Línguas estranhas* para se santificar e se revestir do poder de Deus e, assim, projetavam-se socialmente.

Ainda convém dizermos que este discurso fundador se projeta como um discurso autoritário, pois é divulgado para ser obedecido e não questionado. Segundo Freston (1993, p. 72): “a mentalidade da Assembleia de Deus carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural. E da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60”. Freston ainda acrescenta que “o sistema de governo da Assembleia de Deus é oligárquico e caudilhesco”.

Além do que diz Freston, é preciso entendermos também que todo esse autoritarismo se reveste ainda mais de força, por ser um discurso que se projeta por aqueles que falam em nome de Deus. Afinal, é um discurso composto pelo *Mito Fundante assembleiano*, no qual os assembleianos acreditam que Daniel Berg e Gunnar Vingren receberam uma profecia vinda de Deus para evangelizarem e levarem o pentecostalismo ao povo de Belém do Pará. Logo, acredita-se que é o próprio Deus quem está a mandar e portanto, Deus é o discurso da verdade, inquestionável. E é Deus quem fala tanto pelos missionários, quanto pelos demais pastores, isto, segundo creem os assembleianos identificados a este *discurso fundante* das Assembleias de Deus.

É indispensável reforçarmos que as Assembleias de Deus nascem e se proliferam no Norte e no Nordeste no Brasil neste momento em que dominava a ideologia coronelista nordestina. Desse modo, eram os coronéis detentores do poder quem escolhiam os santos católicos para suas fazendas e quem conduziam os seus empregados à veneração por meio da imagem escolhida de cada santo como protetor, numa forte relação de mandar e obedecer, neste regime coronelista presente nesta época,

na qual a Igreja Católica e o Estado caminhavam em apoio mútuo numa relação passional para com o poder.

É nessas condições sócio-históricas que o discurso fundante assembleiano no Brasil se projeta. A figura imponente de santidade do padre católico e o autoritarismo no poderio dos coronéis (caciques) nordestinos e nortistas se deslocam rapidamente para a posição dos pastores assembleianos que passam a ser vistos como *os portadores da verdade divina pentecostal*.

Desse modo:

o pentecostalismo se estabeleceu em uma região caracterizada pelo latifúndio com uma população campesina e pré-industrial que tinha como único meio de sobrevivência o cultivo da terra. Terra que estava na mão do fazendeiro que dispunha da mesma de forma vitalícia e absoluta. Era o fazendeiro quem construía a capela, escolhia o santo de sua devoção e mandava trazer o padre para rezar a missa. Num contexto como esse, o pastor, muito além de ter e exercer o poder, ele representa o poder; ele é, em si, símbolo de poder. E na religião, especialmente no pentecostalismo, um símbolo passa à realidade (MELLO, 2011, p. 11).

É nessa compreensão que, de acordo com Freston (1994), podemos perceber que o sistema de governo das Assembleias de Deus pode ser caracterizado como *oligárquico* tendo se originado para facilitar o controle pelos missionários suecos e depois, foi reforçado pelo coronelismo nordestino. Assim:

a sociedade e cultura nordestinas impregnaram um autoritarismo quando a liderança passou às mãos dos obreiros nacionais. Os “caciques” nordestinos deixaram o seu estilo de liderança. É importante também compreender a postura dos missionários suecos e sua influência na liderança brasileira (MELLO, 2011, p. 12).

Havia, naquele momento, uma sociedade afetada pelo autoritarismo. Em 1930, no início do governo de Getúlio Vargas, o Brasil passava pelo período das oligarquias e por um clima de favorecimento ao patriarcalismo visto também na figura dos líderes da Assembleia de Deus. É nessa conjuntura sócio-histórica que o pastor assembleiano passa a ser visto como um homem escolhido Deus e que detém o discurso da verdade pentecostal profética, o discurso que não deve ser questionado, mas sim, obedecido. Se o povo devia obediência aos padres e aos coronéis, essa obediência se transfere de modo mais *natural* aos pastores das Assembleias de Deus.

Conforme já dito, convém lembrarmos que este *discurso fundador* se projeta nesta época constituído por todos esses fatores expostos, bem como, pela interpretação teológica literal, que concede aos homens um elevado e irretocável poder social, seguindo também o regime patriarcal descrito na antiguidade pela Bíblia. É desse modo que surge esse discurso, que é entendido, hoje, como um discurso machista assembleiano e, que, no transcorrer do tempo em território brasileiro relegou e silenciou na História oficial das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil, muito do que se foi feito pelas mulheres dessa igreja no decorrer dos anos.

Desse modo, houve o apagamento de muitas coisas produzidas pelas mulheres assembleianas, mas por não ser contado com profundidade nos livros oficiais da sua maior editora, a Casa Publicadora das Assembleias de Deus, e de outras editoras assembleianas menores que destacam o trabalho masculino nas igrejas, houve um considerável silenciamento da voz feminina. Nessa perspectiva, podemos ressaltar que prevalece essa visão, que conta a história oficial da igreja e atribui os grandes méritos de sua história aos homens, relegando um papel secundário às mulheres da igreja. Assim, convém pontuarmos que esse discurso que prevalece até hoje nas Assembleias de Deus é originário desta época.

É interessante aqui, também desmistificarmos a crença de que os missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg são enviados por alguma missão evangélica dos Estados Unidos da América. Na realidade, eles eram autônomos e, embora tenham chegado ao Brasil, oriundos dos EUA, não foram enviados por nenhuma missão ou igreja norte-americana. Gunnar Vingren foi pastor batista, mas de acordo com Alencar (2012), Vingren diz em seu diário que, ao se despedir de sua igreja, não é mais membro de nenhuma denominação, portanto, ele chega a Belem do Pará em 19 de novembro de 1910, como pastor autônomo, sem vínculos com nenhuma instituição americana.

Outro ponto a ser esclarecido e que também gera dúvidas acerca da Assembleia de Deus é pontuado por Alencar (2012, p. 88), ao dizer que: “a ligação e sustento oficial registrado é da Filadélfia. Igreja Filadélfia de Estocolmo”. Assim, o referido autor marca que foi forte a influência mantida pela Suécia e não pelos EUA aos missionários:

a participação da igreja sueca na história da Assembleia de Deus no Brasil tem início a partir da visita de Daniel Berg, em 1914 a Suécia, onde estabeleceu contato com Lewi Petrus, seu amigo de infância e pastor da 7ª Igreja Batista de Estocolmo, que poucos anos antes se tornara pentecostal e se organizou em 1913 como a Igreja Filadélfia

de Estocolmo, na época com 500 membros aproximadamente. A partir deste ano, Daniel Berg e Gunnar Vingren passaram a constar nos registros da igreja Filadélfia como seus missionários em terras brasileiras. A partir daí, esta igreja sob a extraordinária liderança do pastor Lewi Pethrus começou a preparar e enviar missionários ao Brasil. No ano seguinte (1915), Vingren também viajou para a Suécia. Era a sua primeira viagem a terra natal depois que veio para o Brasil. Ali conheceu Frida Strandeberg, com quem se casou em 16 de outubro de 1917. Berg casou-se com a jovem sueca por nome Sara, em 31 de julho de 1920. Oficialmente, Samuel Nyström e Lina Nyström foi o primeiro casal de missionários enviados para o Brasil pela Igreja Filadélfia de Estocolmo. Samuel e Lina Nyström chegaram a Belém, no Estado do Pará em 18 de agosto de 1916, para se somarem aos missionários Daniel Berg, Gunnar Vingren e Otto Nelson e esposa Adina Nelson [este casal sueco já estava no Brasil desde 1914, vindo dos Estados Unidos] (PAIXÃO, 2011, p. 127).

Do exposto, observamos que a Igreja Filadélfia de Estocolmo foi uma igreja batista que se pentecostalizou, mas nunca veio a ser Assembléia de Deus. Ela continuou como uma *igreja livre*, congregacional, pentecostal, até hoje. Assim, os missionários têm suas decisões influenciadas pela Igreja Filadélfia de Estocolmo, que é quem os mantêm. Logo, a grande influência na Assembleia de Deus no Brasil e nos missionários vêm da Suécia e não dos EUA⁷.

Agora, na passagem para a segunda época das Assembleias de Deus no Brasil, convém pontuarmos que, de acordo com Berg (2000), o movimento assembleiano rapidamente chegou ao interior da Amazônia, principalmente entre os migrantes seringueiros, que, marginalizados, ali se encontravam estabelecidos. Segundo Fajardo (2017), a expansão das Assembleias de Deus deu-se crescentemente nesta época, pelo fator de que houve a migração de retorno de seringueiros nordestinos assolados pela crise da borracha. O ciclo da borracha se deu no Amazonas de 1870 até 1912, mas já em 1910 se observa em solo amazonense o forte declínio deste ciclo. Assim:

em termos de expansão geográfica, o crescimento notável alcançado pela Assembléia de Deus deveu-se, principalmente, ao refluxo de migrantes nordestinos que se desiludiram com a crise do ciclo da borracha e o fluxo de migrantes nortistas e nordestinos para o sudeste do país. Em 1920 a Assembléia de Deus estava estabelecida em nove estados, sendo três no norte e seis no nordeste. Já em 1931 estava presente praticamente em todo o país, em quatro Estados do Norte,

⁷ É importante aqui afirmarmos que Samuel Nyström e Lina Nyström Samuel também constituíram o *discurso fundador* das Assembleias de Deus no Brasil juntamente com os missionários.

nove do nordeste, quatro do sudeste e três do sul (MELLO, 2011, p. 5).

Nesse ponto, os migrantes ao retornarem aos seus locais de origem, principalmente, os nordestinos, agora, ex-seringueiros, são os responsáveis por estender o raio de ação das Assembleias de Deus por todo o Nordeste do país, onde a instituição ganhou força e se consolidou. É o período em que as Assembleias de Deus eram eminentemente rurais, conforme compreende Fajardo (2016), ao falar do imaginário assembleiano e da transição do rural para o urbano em território brasileiro.

1.2 A segunda época das Assembleias de Deus no Brasil: o *discurso intitucional-denominacional* 1930 – 1989.

De início, é pertinente pontuarmos que por se tratar de uma época maior, serão apresentadas cronologicamente as principais nuances do discurso assembleiano. Assim, nesta época, a partir da segunda metade de 1930, podemos perceber que ocorre um deslocamento do discurso fundador dessa igreja apresentado neste trabalho num recorte histórico entre a época de 1911 até 1930 (primeira metade), para o discurso institucional-denominacional assembleiano, pois é o período no qual este movimento pentecostal assembleiano já possui uma geração de crentes formada nele. Assim, firmá-se como igreja-denominação. Logo,

Esta fase, que começou com a Convenção Geral em 1930, em Natal-RN, e se consolidou com o registro estatutário da CPAD, foi definitiva para a Assembleia de Deus se firmar como igreja/denominação. Foi um período de muitas tensões internas (Convenção em Natal e todas as demais, relação suecos x brasileiros x norte-americanos. Semente do divisionismo ministerial e expansão da igreja em todo o país etc.) e externas (crise nas bolsas, Getúlio Vargas, Estado Novo, Segunda Guerra Mundial), mas, resolvendo bem ou mal todos os desafios que ela teve, a Assembleia de Deus alcançou todos os Estados e se fortaleceu por todo o país (ALENCAR, 2010, p. 90).

A primeira Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil – CGADB, realizada como uma reunião de âmbito nacional ocorreu em Natal de 5 a 10 de setembro de 1930. É importante observarmos o papel da CGADB, pois permite-nos mostrar como o discurso institucional-denominacional assembleiano vai se modificando desde a primeira Convenção Geral até a atualidade. Fajardo (2017) diz que é com a 1ª Convenção Nacional em 1930 que se tem início ao processo de institucionalização desta

igreja e Alencar (2010) defende que também tem início a consequente e natural luta pelo poder dentro das igrejas Assembleias de Deus.

Desse modo, percebemos que é a partir da realização desta primeira convenção assembleiana que o discurso intitucional-denominacional nas Assembleias de Deus começa a se mostrar, mais marcadamente, constituído pelo sentido de cisão. Assim, pode-se perceber que o tão conhecido divisionismo que com o transcorrer dos anos fragmentou as Assembleias de Deus em diversas e incontáveis ramificações de igrejas, por vezes, com ideias opostas entre si, a partir das inúmeras cisões ocorridas, têm como principal elemento contribuidor as convenções da CGADB, que, dito de outro modo, poderia ser chamada de *reunião pela luta do poder assembleiano*.

Acerca disto, define Alencar:

convenção é o palco mais tenso – desde a primeira em 1930 até o presente – de suas articulações políticas. A primeira Convenção, por sinal, foi convocada por brasileiros contra a vontade dos suecos. Todas as demais, parece, mantêm a sina: são sempre contra algo ou alguém. Os muitos e diversos nomes de convenções no Brasil demonstram toda a confusão que elas têm em sua natureza (ALENCAR, 2012, p. 32).

Do exposto, observamos que se as convenções representam o *discurso intitucional-denominacional* das Assembleias de Deus, elas também fazem eclodir os ecos que ressoam em divisionismos. No que se refere à primeira Convenção, a iniciativa partiu dos pastores brasileiros das regiões Norte e Nordeste, que insatisfeitos queriam ascender ao poder maior na igreja em busca de uma autonomia dos pastores assembleianos brasileiros, que se consideravam insatisfeitos com a liderança das Assembleias de Deus, principalmente, nas regiões do Norte e do Nordeste brasileiro concentradas nas mãos dos suecos.

De acordo com Melo:

isto porque, até 1930, eram os missionários suecos que lideravam ou supervisionavam todas as Assembleias de Deus no país. Nenhum trabalho aberto pelos missionários havia recebido autonomia, mesmo sendo boa parte das igrejas do Norte e Nordeste dirigidas por pastores nacionais. Os missionários suecos já haviam tomado conhecimento da proposta dos obreiros nacionais. Inclusive durante a Conferência Pentecostal de 1929, em Recife, ocorrida oito meses depois do encontro preliminar dos obreiros nacionais e haviam conversado entre si em busca de uma solução harmoniosa (MELLO, 2011, p. 7).

Conforme o exposto, até 1930, o líder natural dos missionários era o pastor Gunnar Vingren, que, desde 1924, liderava a Assembléia de Deus no Rio de Janeiro, então capital do Brasil. Na ausência de Vingren, Samuel Nyström, também liderava. Nesse jogo de lideranças entre o domínio de poder dos suecos e a ânsia de poder dos pastores brasileiros assembleianos, a primeira Convenção Geral reuniu a maioria dos pastores nacionais e todos os missionários suecos para juntos decidirem questões relativas às seguintes temáticas: (i). O relatório do trabalho realizado pelos missionários; (ii). A nova direção do trabalho pentecostal do Norte e Nordeste; (iii). A circulação dos jornais Boa Semente e O Som Alegre; (iv). O trabalho feminino na igreja.

Nesse momento, o efeito de unidade visto no *discurso fundador* já começa a deixar de ressoar de forma uníssona em detrimento ao *discurso institucional-denominacional* trazido principalmente pela primeira reunião da CGADB como já dito. Neste ponto, os motivos principais de discórdias começam a ganhar força em torno das opiniões diversas no que concerne principalmente à nova direção do trabalho pentecostal do Norte e do Nordeste e do trabalho feminino na igreja.

De acordo com Mello (2010) e Araújo (2012, 2014), a Convenção de 1930 contou com os seguintes presentes: os missionários Gunnar e Frida Vingren, Daniel Berg, Otto Nelson, Samuel Nyström, Nels Julius Nelson, Algot Svenson, Anders Johanson, Joel Carson e Nils Kastberg; o pastor Lewi Petrus, e os pastores brasileiros Cícero Canuto de Lima, Francisco Gonzaga, Josino Galvão, Juvenal Roque de Andrade, José Felinto, José Amador, Napolão de Oliveira, Manoel Higinio de Souza, Antônio Lopes Galvão, Ursulino Costa, Manoel César, Manoel Leão e Diomedes Pereira.

O *discurso institucional-denominacional assembleiano* materializado na Convenção de 1930 terminou por decidir pela não aceitação de mulheres *consagradas* ao cargo de pastora e por determinar que as igrejas do Norte e do Nordeste fossem entregues para serem lideradas sobre a autoridade dos pastores brasileiros e os pastores suecos se destinaram na intenção de criar novas igrejas nas regiões Sudeste e Sul do Brasil.

Desse modo, podemos perceber que houve uma interdição institucionalizada para com o trabalho feminino na igreja, pois embora uma mulher pudesse ter habilidades e vocação para exercer a função de pastora, como era o caso da Frida Vingren (única mulher presente nesta Convenção), que assumia esta função na prática, pelo fato do seu esposo Gunnar Vingren ter problemas frequentes de saúde, ela ocupava essa posição sem o devido reconhecimento oficial de pastora pela liderança da igreja. Mas, o que fica evidenciado é que a decisão dos pastores parece-nos, hoje, preconceituosa ao dizer: “- Não ao reconhecimento da ascensão do trabalho feminino na igreja”. Assim, de acordo com Gandra (2015, p. 19): “a historiografia assembleiana criou então um estereotipo de Frida Vingren que não lhe fazia justiça. Silenciada e descaracterizada”.

Gunnar Vingren registra em um dos seus diários a declaração que foi homologada depois dos debates acerca do ministério feminino nas Assembléias de Deus:

as irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e a sua salvação, e também ensinando quando for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou de ensinadora, salvo em casos excepcionais mencionados em Mateus 12.3-8 [uma referência ao princípio do estado de necessidade]. Isso deve acontecer somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear e ensinar (VINGREN, 1982, p.168).

É preciso pontuarmos que este discurso não é algo constituído apenas pela presença masculina brasileira. Isso quer dizer que, embora os pastores brasileiros presentes nesta reunião tenham feito parte do coro que decidiu pela não aceitação do trabalho feminino oficializado no cargo de pastora, tal adesão também contou com o apoio do *pastor sueco Samuel Nyström*. Desse modo:

torna-se necessário ressaltar que Gunnar Vingren era um ardoroso defensor do ministério feminino, mas Nyström não compartilhava com o posicionamento de Vingren. Portanto, havia divergência de opiniões entre os convencionais, e os principais líderes da igreja no Brasil, Gunnar Vingren e Samuel Nyström, tinham opiniões diferentes sobre o assunto já havia muito tempo. Durante os trinta anos em que trabalhou no Brasil, Nyström ajudou a lançar e consolidar os fundamentos doutrinários das Assembléias de Deus no Brasil e exercia grande liderança espiritual e eclesiástica entre os missionários e os pastores nacionais. Gunnar Vingren defendeu o ministério da mulher na Convenção de 1930, enquanto Samuel Nyström, por sua

vez, se opôs à proposta. Em sua agenda, Vingren registra, em 27 de setembro de 1929, que recebera “uma carta dura de Samuel Nyström” contrária à sua posição favorável ao ministério da mulher. Por esse motivo, no mesmo dia, no culto à noite, resolveu realçar sua posição ensinando em São Cristóvão “concernente aos dons espirituais e ao direito de a mulher falar na igreja”. Gunnar também respondeu à carta de Nyström posteriormente, sustentando sua posição (MELLO, 2010, p.42).

Ora, se de um lado tinha o pastor sueco Gunnar Vingren que defendia que uma mulher pudesse ser oficializada no pastorado, do outro havia os pastores brasileiros e o pastor sueco Samuel Nyström que foram terminantemente contra tal ascensão feminina ao poder eclesiástico assembleiano. Dentre outros aspectos, isto nos mostra, hoje, que o machismo não é algo puramente herdado dos coronéis (caciques) do Nordeste e do Norte do Brasil, mas que o machismo está presente em toda e qualquer sociedade manifestado na postura de determinados grupos sociais.

Assim, na conjuntura desta época compreendida pelo que resolvemos chamar de *discurso institucional-denominacional assembleiano*, é possível observarmos que o machismo patriarcal também se faz presente como um dos componentes deste discurso circulado nesta época. Contudo, é importante marcar a diferença deste discurso para a época anterior, na qual o machismo se apresentava majoritariamente, mas agora já aparece no meio dos pastores quem se posiciona contra o mesmo.

Samuel Nyström, como um dos principais opositores ao pastorado feminino nas Assembleias de Deus, tinha grande influência no meio pentecostal assembleiano e entre os anos de 1932 e 1946 liderou a igreja do bairro de São Cristóvão no Rio de Janeiro, que nesta época era considerada a igreja assembleiana de maior influência entre as igrejas Assembleias de Deus no país. Observamos que:

neste período as principais igrejas do Sul e do Sudeste estão começando a ganhar força e o processo de institucionalização das Assembleias de Deus é acelerado principalmente por conta da criação da CPAD em 1940 e da transformação da CGADB em pessoa jurídica em 1946 (FAJARDO, 2017, p. 136).

Do exposto, conforme podemos observar em Fajardo (2017), houve um processo de expansão das Assembleias de Deus para as regiões do Sul e do Sudeste do Brasil. Assim, é possível percebermos que este referido processo permitiu que o

discurso institucional-denominacional assembleiano pudesse chegar a um novo ambiente em território brasileiro. Isto é, às zonas urbanas em formação. Neste momento sócio-histórico, a igreja começa, além de estar presente nas zonas rurais brasileiras, a se deslocar para as zonas urbanas do país. Neste período de 1940-1946, do mesmo modo como ocorreu na época do *discurso fundador assembleiano*, as igrejas protestantes continuam a ser oponentes em confronto direto para com as Assembleias de Deus.

No que se refere à presidência das Convenções Gerais das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB) nessa conjuntura, é possível observarmos nos estudos de Alencar (2010, p. 51), que “em 1947, um brasileiro assumiu pela segunda vez (em 1937, Paulo Macalão foi presidente) o cargo de presidente da Convenção, até agora nas mãos dos suecos e somente a partir de 1953 os brasileiros assumiriam definitivamente esta função”. Deste modo, pela institucionalização da CGADB, o autor defende que o movimento religioso assembleiano passa a ser visto com o seu peso institucional. É nesta época que as Assembleias de Deus se dividem em ministérios e, por isso:

começa uma luta fratricida pelo poder político e financeiro dessa igreja, não apenas enquanto local e espaço de reuniões mas, sobretudo, uma luta ideológica entre os “pentecostalismos” e a “pentecostalidade fundante” (Campos, 1996), onde cada ramo requer para si “originalidade e verdade”, e nega o outro grupo. Nos anos anteriores, os problemas externos (perseguição da Igreja Católica e das denominações protestantes, a pobreza dos membros, a dificuldade de locomoção etc.) mantiveram a igreja coesa e estimulada. Agora, ela está envolta em problemas internos (o peso e a riqueza da instituição, e ironicamente, o *status* que os títulos e cargos das Convenções e da CPAD) lhe são o maior desafio (ALENCAR, 2010, p. 51).

Neste momento, além do poder dado a quem era da direção das Convenções das Assembleias de Deus e da direção da Casa Publicadora das Assembleias de Deus, a criação dos ministérios nas Assembleias de Deus também favoreceu a forte presença do divisionismo no *discurso institucional-denominacional assembleiano* que circulava nesta época. A igreja deixa de se denominar apenas *Assembleia de Deus* e passa a ser chamada de *Assembleia de Deus de determinado ministério*, uma igreja como *Templo Central*, que passa a organizar as demais igrejas pequenas pertencentes a este campo de atuação administrativa-religiosa:

historicamente, em meados dos anos 1940, as igrejas ADs criaram as Igrejas-sede e/ou Ministérios, e os batizaram com a nomenclatura interna de Campo. Campo, nas Assembleias de Deus, refere-se à área de atuação de um Ministério ou Igreja-sede (chamada também de

igreja-mãe), e mantém suas congregações e pontos de pregação agrupados em um determinado local. Essas congregações e os pontos de pregação pertencentes a um Ministério são desterritorializados, construídos em bairros, cidades em um ou mais estados. Constituem uma rede de `congregações-satélite`, dependentes de um Ministério, liderado por um pastor-presidente que conta com um forte vínculo administrativo, doutrinário e litúrgico, entre ele, as congregações e os pontos de pregação (CORREA, 2014, p. 144).

É interessante observarmos que essa mudança no nome da igreja funciona como um modo de assinalar um determinado pertencimento. Conforme compreende Correa (2014), a formação de uma igreja assembleiana tem início com um ponto de pregação que é frequentemente ligada a uma congregação mais próxima. A exemplo do ocorrido com a irmã Celina de Albuquerque, que cedeu sua casa como ponto de pregação para Gunnar Vingren e Daniel Berg, as atividades assembleianas começam nas casas dos convertidos, que após algum tempo de prática nas congregações resolvem iniciar um ponto de pregação em sua casa, na garagem, etc., com poucas pessoas, que, na maioria das vezes, são vizinhos e amigos. A chamada congregação.

No que se refere à lógica de organização interna dos ministérios das Assembleias de Deus:

no Brasil, embora a proposta tenha sofrido várias contestações por alguns líderes (entre outros, o pastor Paulo Leivas Macalão também se posicionou sobre os perigos de se ter uma igreja com maiores poderes em torno das pequenas, pois dessa maneira as igrejas estariam sob uma organização rígida), venceu a escolha do sistema único de ministérios, no qual os ministérios teriam como missão funcionar como um pólo único, em cada cidade ou estado, para facilitar os trabalhos das igrejas locais, evitando-se, dessa maneira, a invasão de campo (CORREA, 2013, p.131).

Do exposto, é possível constatar que o futuro contradita tal compreensão de um polo único, que viria a facilitar os trabalhos das igrejas locais, sem a invasão de campo, pois a criação dos ministérios com a lógica das igrejas menores enviarem o dinheiro dos dízimos e das ofertas dos crentes para uma liderança numa Igreja Templo Central administrar e repatriar o dinheiro. Mas, na verdade, favoreceu a desigualdade entre as igrejas. Assim, por vezes, muitos ministérios favorecem a exuberância de uma igreja sede na qual cada detalhe é luxuosamente pensado em detrimento das igrejas menores, que, por muitas vezes, só conseguem ter um ventilador de teto se os pastores

locais fizerem campanhas com os crentes locais ou se os mesmos doarem o dinheiro para compra de um simples ventilador de teto.

Desse modo, é preciso dizermos que a discrepância entre uma Igreja Assembleia de Deus Templo Central e uma igreja Assembleia de Deus de uma cidade mais afastada do centro é absurdamente irônica. Sem se falar nas Assembleias de Deus da zona rural. Isto se vê muito presente mesmo na atualidade. O mesmo se pode dizer dos pastores locais que precisam se locomover com muita dificuldade, sem transporte próprio, para pontos de pregação mais distantes, enquanto os pastores-presidentes, por vezes, como temos visto, ostentam num carro Mercedes nos Estados Unidos da América e tudo isto em nome da “evangelização” do Primeiro Mundo, enquanto no Terceiro Mundo, os pastores locais se locomovem para evangelizar de ônibus, fato visto por nós, durante as pesquisas no Brasil no período da coleta de dados para análises.

Dito isso, é preciso pensarmos no momento da criação dos ministério e dizemos que nesse momento, a principal concorrência em busca de fiéis pelas Assembleias de Deus ainda não era entre si e sim, para com as novas igrejas pentecostais que surgiram a partir da década de 1950. Isto é, a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962), e, posteriormente para com o fenômeno da *pentecostalização* das igrejas consideradas tradicionais que fez surgir muitas *Igrejas Renovadas*, como por exemplo, a Igreja Batista Renovada. Logo, o *discurso institucional-denominacional assembleiano*, mesmo constituído pelo divisionismo presente, posiciona-se em concorrência pelos fiéis num campo religioso acirrado pelo surgimento destes pentecostalismos.

É preciso redizermos que a primeira igreja pentecostal que surge é a Congregação Cristã do Brasil em 1910 em São Paulo, fundada sob orientação italiana. Em seguida, sob orientação sueca, surge a partir do cisma na Igreja Batista de Belém do Pará, o grupo que recebe inicialmente o nome de *Missão de Fé Apostólica* e depois, em 1914, toma conhecimento do termo *Assembleia de Deus*, usado pelos pentecostais nos Estados Unidos e decide adotar, oficialmente, em 1918 este termo e passa a adotar no Brasil o nome Assembleia de Deus, como um termo copiado dos Estados Unidos.

De 1950 até 1970, as Assembleias de Deus passam a conviver com um acirramento no meio pentecostal. Se antes, só havia a Congregação Cristã do Brasil e as Assembleias de Deus, há, agora, o surgimento de novos pentecostalismos, que se

apresentam com uma nova proposta em busca de fiéis, pois deixam de dar ênfase à *glossolalia* e passam a se posicionar com o foco principal na *cura divina*.

Assim, é possível percebermos como as Assembleias de Deus vão estabelecendo limites e de certa forma, recebem influências durante todo o seu processo discursivo, que resolvemos chamar de *discurso fundador* ao *discurso institucional-denominacional* até o *discurso heterogêneo à deriva*. É deste modo que na década de setenta, mas precisamente em 1977, surge no Rio de Janeiro outra forte concorrente para angariar fiéis no meio pentecostal brasileiro. Trata-se do surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus no Rio de Janeiro, liderada pelo bispo Edir Macedo. Desse modo, inaugura-se esta fase que Freston (1993) chama de “terceira onda do pentecostalismo”, Mariano (1996, 2011) denomina de “neopentecostalismo” e Siepiersky (1997, 2002) identifica como “pós-pentecostalismo”.

As Assembleias de Deus agora passam a ter mais concorrência em manter e conquistar novos fiéis, pois além da Igreja Universal do Reino de Deus, com ênfase principalmente no exorcismo e na Teologia da Prosperidade, do ano de 1980 em diante surgem também a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Renascer em Cristo, a Comunidade Sara a Nossa Terra e a Igreja Paz e Vida, dentre outras consideradas neopentecostais ou pós-pentecostais.

Mas é também na década de 1980 que as Assembleias de Deus enfrentam o seu primeiro forte impacto desestruturante e, se em seu discurso fundante proporcionaram a cisão à Igreja Batista de Belém do Pará, agora é a sua própria vez de vivenciar uma impactante divisão. É bem verdade que o divisionismo já era algo presente nas Assembleias de Deus, porém de forma leve a contra-gotas, mas a partir desta década ocorre uma grande divisão em seu meio.

E com a desfiliação das Assembleias de Deus do Ministério Madureira da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil - CGADB (única Convenção Nacional até esta década de 80) e a criação da Convenção Nacional das Assembleias de Deus de Madureira – CONAMAD, tem-se o início ao que chamamos de *discurso heterogêneo à deriva*, dando surgimento à terceira época das Assembleias de Deus no Brasil.

1.3 A terceira época das Assembleias de Deus no Brasil: o *discurso heterogêneo à deriva* – 1989 em diante

Até a primeira metade de 1930, ainda havia nas Assembleias de Deus uma ideia de unidade, todas as Igrejas eram da *Missão* sob a liderança sueca e logo, após, pela liderança brasileira, onde o *discurso fundante assembleiano* imperava, constituído principalmente pelo *Mito Fundante*, a crença na profecia divina que fez dar vida às Assembleias de Deus.

Apenas até a primeira metade de 1930, nesta época do *discurso fundante assembleiano* se consegue observar ainda na igreja este caráter de unidade. Não havia ainda o acréscimo do segundo termo, ou seja de vários termos ao nome *Assembleia de Deus*, como vemos hoje nos dias atuais. Todas as Assembleias de Deus no Brasil se chamavam assim e eram conhecidas como *as igrejas da Missão*.

Na segunda época das Assembleias de Deus no Brasil, constituída pelo *discurso institucional-denominacional*, quando as Assembleias de Deus já assumem um caráter realmente institucional consolidado, como defende Alencar (2010), começa a se estruturar a semente do divisionismo, mas em pequenas proporções, que não chegam a caracterizar um forte impacto nas estruturas da igreja, pois ainda se consegue visualizar um padrão em seu discurso.

Desse modo, é uma igreja que se firma intitucionalmente em território brasileiro, contemplando tanto a zona rural, quanto a zona urbana, nos grandes centros das principais cidades do Brasil, já havendo inclusive, enviado missionários para fora do país, como é o caso, por exemplo, de *José Plácido da Costa, enviado pela Missão a Portugal*.

Mas é nesta segunda época, que o paradoxo, como principal figura de linguagem que caracteriza as Assembleias de Deus, começa a se fazer presente de forma acintosamente. Com a criação dos ministérios na intenção, segundo os seus idealizadores, de favorecer a unidade nas igrejas, favoreceu-se de fato, o brotar da semente do divisionismo dentro dos ministérios. Assim:

a criação dos ministérios segundo os seus idealizadores foi criada com a ideia de unidade. O que era para funcionar como ponto de união passou a ser identificado como ponto de tensão. Os dirigentes organizadores das convenções buscavam estratégias coerentes e pacificadoras de unidade entre elas, mas mesmo assim não

conseguiram eliminar os conflitos ao longo dos anos. Com isso, aumentavam cada vez mais o processo de cisão dentro das ADs em muitas regiões do Brasil (CORREA, 2013, P. 150).

Os conflitos entre as lideranças nos ministérios não foram bem resolvidos nas reuniões da Convenção Geral das Assembleias de Deus – CGADB. Do contrário, a CGADB e a criação dos ministérios parecem ter fornecido um ambiente propício para as cisões assembleianas e é justamente a terceira época das Assembleias de Deus no Brasil, que é marcada pela forte presença dessas divisões em busca do poder nas igrejas, favorecendo várias ramificações assembleianas. É época que denominamos de *discurso assembleiano heterogêneo à deriva*, porque é marcada por grandes cisões dentro do meio das Assembleias de Deus. Logo, tais divisões proporcionaram nas Assembleias de Deus uma heterogeneidade em seu discurso, que se põe à deriva, sem se saber qual será o rumo das Assembleias de Deus no Brasil? Para onde caminham as Assembleias de Deus?

Esta terceira época das Assembleias de Deus no Brasil tem início em 1989 com a primeira grande cisão entre as Assembleias de Deus do Ministério Madureira e o rompimento com a CGADB, com a criação de uma nova convenção nacional chamada CONAMAD. É fato que já havia pequenas cisões, favorecidas pelas divergências entre os líderes dos ministérios, bem como de algumas igrejas independentes que surgem. Deste modo:

vale salientar que as cisões internas das ADs não se deram primeiramente entre o Ministério Missão e Madureira. Esse processo de autonomia já ocorria em algumas ADs antes dessa divisão, ou autonomia concedida, como os pastores preferem dizer. Havia ministérios que funcionavam com autonomia própria desde 1934, como é caso do Ministério de Santos. A questão entre Ministério Missão e Madureira foi o mais expressivo caso, que se deu entre São Paulo e Rio de Janeiro, dois grandes Ministérios da época, ou seja, além das questões políticas entre o pastor Macalão e os missionários suecos, oficiosamente ainda existia uma questão política entre os pastores-presidente Paulo Leivas Macalão e José Wellington Bezerra da Costa (CORREA, 2013, p. 150).

A proposta deste trabalho em marcar o início da terceira época das Assembleias de Deus no Brasil a partir desta divisão entre as Assembleias de Deus de Madureira e Missão em 1989 dá-se justamente pela grandiosidade dos envolvidos nestes dois expressivos ministérios nesta época, conforme se pode perceber nas palavras de Correa

(2013), além dos missionários suecos, há a força política nas muitas igrejas destes dois pastores, Paulo Leivas Macalão e José Wellington Bezerra da Costa.

É desse modo que o o *discurso heterogêneo à deriva* é constituído pelas dissensões, que favorecem a todo o momento o surgimento de uma nova Assembleia de Deus em alguma parte do país e do mundo, favorecendo um verdadeiro diversificar de ramificações das Assembleias de Deus para todos os gostos. Ainda sobre este cisma entre Madureira e Missão (CGADB), é pertinente entender que:

à medida que os anos passavam, os pastores do Ministério de Madureira, sob a liderança do pastor (hoje bispo) Manoel Ferreira, distanciavam-se das normas eclesásticas da CGADB. Por essa razão, foi realizada uma Assembleia Geral Extraordinária em Salvador, BA, em setembro de 1987, onde esses pastores foram suspensos até que aceitassem as decisões aprovadas. Por não concordarem com as exigências que lhes eram impostas, organizaram-se numa nova entidade, hoje com cerca de 2 milhões de membros no Brasil e exterior. Dessa forma surgiu a Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil — Ministério de Madureira — CONAMAD, fundada em 1988. Conseqüentemente, ocorre a primeira desconstrução interna no meio pentecostal da Assembleia de Deus no Brasil, causando um grande estremecimento em suas bases. A razão do acontecimento foi originada pela busca por pessoas menos favorecidas, realizada pelo pastor Paulo Leivas Macalão no Rio de Janeiro, em detrimento da pregação elitista da igreja em São Cristóvão (ALMEIDA, 2007, p. 91).

Conforme vemos nas palavras de Almeida (2007), percebemos que o impacto desta primeira grande tensão nacional entre as Assembleias de Deus em 1988 promove a primeira grande divisão nas Assembleias de Deus. Até 1989, o Ministério de Madureira, mesmo já possuindo sua convenção nacional de igrejas filiadas, permanecia filiado à *Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB*.

Neste mesmo ano, em razão do estatuto da CGADB não permitir que os ministérios a ela filiados possuíssem entidade de abrangência nacional, os membros do Ministério de Madureira efetuaram os seus desligamentos da Convenção Geral - CGADB, fortalecendo assim a CONAMAD. Agora, não se trata mais de uma luta ou de uma perseguição da Igreja Católica, nem tampouco das igrejas evangélicas tradicionais como já ocorrera, nem ainda de um acirramento dos vários pentecostalismo ou de uma luta em busca de fiés promovido pelas igrejas ditas neopentecostais (ou pós-pentecostais).

Nesta época, as Assembleias de Deus passam a vivenciar esse grande conflito entre os ministérios. Madureira, como expressivo ministério grandioso em números de igrejas, rompe com a CGADB em 1989. Acerca disto, convém ressaltarmos que:

o mais expressivo dos ministérios independentes originários da CGADB é o Ministério de Madureira, cuja igreja já existia desde os idos da década de 1930, fundada pelo pastor Paulo Leivas Macalão e que, em 1958, serviu de base para a estruturação nacional do Ministério por ele presidido, até a sua morte, no final de 1982. A cisão final entre “Madureira” e “Missão” ocorreu no final da Convenção Geral em Salvador, no ano de 1987, em razão da derrota de seu líder, o pastor Manoel Ferreira, na eleição para presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (cujo mandato seria de dois anos). Ele foi vencido pelo pastor José Wellington Bezerra da Costa, representante da ala assembleiana chamada “Missão” (ALMEIDA, 2007, p. 90).

A cisão promovida pelo *Ministério das Assembleias de Deus de Madureira* em 1989 é apenas o desencadear de novas cisões assembleianas. A partir deste momento, as Assembleias de Deus no Brasil deixam de ter apenas uma convenção nacional chamada de CGADB e passam a contar com outra convenção que se posiciona de forma antagônica à primeira convenção em determinados aspectos. Mas o que leva um grupo de Assembleias de Deus a fundar uma nova convenção? Parece que a resposta está no próprio modo de funcionamento das Assembleias de Deus. A atual dinâmica de ministérios nos traz, em si, a resposta, pois permite que as igrejas pequenas enviem todo o dinheiro dos dízimos e das ofertas de todos os crentes para uma igreja sede, chamada de Templo Central, faz com que seja concentrado nas mãos de um pequeno grupo de líderes muito dinheiro e poder.

Desse modo, concentram-se dois principais pecados nas mãos de homens que podem ter determinadas posturas com tanto dinheiro e poder em seus domínios, pois se no plano dito espiritual a briga nas cisões é pela salvação dos fiéis, criando um ambiente na igreja “favorável” aos crentes, no plano terreno, a briga parece ser pelos crentes como capital humano, que podem ser compreendidos como a principal fonte de renda que mantém o luxo de alguns pastores e igrejas nos *Templos Centrais* assembleianos e favorecem a pobreza dos pastores e das igrejas periféricas assembleianas.

Assim, a criação dos ministérios assembleianos e do cargo de pastor-presidente parece ter quebrado a ideia de unidade que se podia observar nas Assembleias de Deus,

de 1911 a 1930, os ministérios, atualmente, parecem se posicionarem num duelo entre si, de modo que:

um ministério não emprega suas finanças ou parte delas em benefício de outro ministério. Se uma igreja Assembleia de Deus pertence a um ministério com recursos limitados e estiver enfrentando problemas financeiros e, em função disso, não consiga realizar seus projetos, não deve esperar que uma igreja coirmã lhe forneça algum bem que a ajude a sair das dificuldades. Na verdade, o que se tem visto é um ministério com forte poder aquisitivo abrir outra igreja próxima com uma estrutura mais aconchegante e acabar definitivamente com aquela que já estava manquejando e, em alguns casos, vangloria-se por levar os poucos membros da igreja pioneira como se estivesse tirando almas do inferno (SOBRINHO, 2012, p. 43-44).

Este sistema de organização das Assembleias de Deus em ministérios, a partir também da criação do cargo de pastor-presidente, concentrou nas mãos de um pequeno grupo de líderes mais de um poder. Podemos lembrar de que este poder eclesiástico é também capitalista, político e “*divino*”. Poderes que fazem o lugar social ocupado por este pequeno grupo de liderança ser visto como um lugar de disputa e cisões.

O pastor-presidente fala de um lugar privilegiado na sociedade, que atrai vários tipos de *aproximações*. Haja vista, o que vemos comumente são os governadores e demais políticos, em época de candidaturas às eleições brasileiras, correrem para dentro dos templos assembleianos, principalmente para receberem *orações* e posarem em fotos ao lado das principais lideranças das Assembleias de Deus no Brasil e, não é incomum, vê-se, depois de vencidas as eleições, estes mesmos políticos *naturalmente* e de *bom coração* abençoarem os assembleianos ao empregar alguns pastores e alguns parentes dos pastores-presidente em cargos comissionados nas prefeituras e nas esferas públicas estaduais e até federais, como temos visto, principalmente no Estado de Pernambuco.

Logo, além do pastor-presidente falar de um lugar que lhe estabelece também o poder político e capitalista (é ele e sua diretoria que administram todo o dinheiro da igreja e escolhem onde investir o dinheiro), ele ainda assume a força na sua posição por falar *em nome de Deus*. Este falar deste lugar, garante-lhe um poder ainda maior perante a sua comunidade, pois suas decisões assumem um caráter de ser algo feito sob a vontade divina, cabendo aos crentes, simplesmente, acatar tais decisões em obediência ao *servo de Deus*, ao homem *escolhido por Deus*, para conduzir suas ovelhas rumo ao

que *a Bíblia diz*, embora, em muitos casos, basta um olhar mais atento para percebermos que tais decisões podem refletir uma postura por vezes, contraditória.

Regressando agora ao perfil histórico sobre as três épocas das Assembleias de Deus, após 1989, conforme já dissemos, vive-se a época do *discurso assembleiano heterogêneo à deriva*. A cada ano, surgem novas ramificações das Assembleias de Deus para todos os gostos. Atualmente, também se convive com o surgimento de novas convenções estaduais e até de cunho nacional. As Assembleias de Deus se ramificaram em seus ministérios e se tornaram igrejas fragmentadas, dispersas, heterogêneas, opostas entre si. Acerca disso, desses diversos ministérios, afirma Corrêa (2006, p.80): “de fato, os denominados Ministérios acabam favorecendo a sobrevivência de uma sigla geral – Assembleia de Deus – com suas ramificações e divergências ao longo de sua história”.

É desse modo que suas ramificações são mantidas pelo primeiro nome *Assembleia de Deus*, que aponta para uma rede de memórias, mas os seus líderes, ao se dividirem, logo acrescentam um segundo nome, que aponta para uma atualidade, que faz com com o novo nome acrescentado oculte a ideia da cisão que ali houve e aponte para mudanças:

há Ministérios locais cujos líderes são filiados a convenções nacionais, embora suas igrejas tenham autonomia administrativa. Assim, é possível encontrar na mesma cidade, mesmo bairro, e em alguns casos na mesma rua Assembleias de Deus de diferentes Ministérios: Belém, Madureira, Perus, Santos, Ipiranga, Santo Amaro, Bom Retiro, Vitória em Cristo, Manancial, Nova Aliança, Deus Forte, Nova Esperança, entre centenas de outros (FAJARDO, 2014, p. 163).

Do exposto, acerca dessa diversidade de ministérios que representam as mais variadas ramificações assembleianas, podemos citar, por exemplo, na cidade de Paulista em Pernambuco, a *Igreja Assembleia de Deus Harmonia* e a *Igreja Assembleia de Deus Excelência*, ambas oriundas da igreja de Abreu e Lima - Pernambuco, com seus respectivos ex-pastores da Convenção da Assembleia de Deus Abreu e Lima - pernambuco, mas que agora, após desentendimentos com a direção desta Assembleia de Deus, desfilaram-se desta convenção e pertencem à liderança desses novos ministérios assembleianos que se tornaram independentes.

Assim, os ex-pastores da Convenção da Assembleia de Deus de Abreu e Lima, ao se tornarem líderes destas igrejas independentes, passam a controlar a *vida espiritual* dos seus membros e o *capital humano crente*. Muitos crentes advindos da antiga igreja, contudo, mesmo após o cisma, as novas igrejas independentes conservaram o primeiro nome: *Assembleia de Deus*, que dá seqüência a novas ramificações das Assembleias de Deus, mas que criam barreiras que impedem, por exemplo, que um crente da Assembleia de Deus de Abreu e Lima possa ir assistir a um culto nessas novas igrejas independentes, o que ocasionaria uma severa punição a quem fosse.

É neste ambiente de cismas, brigas, divisões, intrigas e indiferenças que as Assembleias de Deus vivenciam a sua atualidade. E para reforçar ainda mais este campo minado das ramificações das Assembleias de Deus, que por vezes, duelam arduamente entre si em seus ministérios, que no dia 05 de dezembro de 2017 surge mais uma cisão com o aparecimento da Convenção das Assembleias de Deus no Brasil – CADB, a mais nova convenção nacional, que ao surgir diversifica ainda mais o que já tão diversificado campo atual das Assembleias de Deus. A Convenção do Amazonas, filiada à CDAB, promove a ordenação de mais de mil e duzentas mulheres ao cargo de ministra do evangelho. Segundo o referido site, todas elas passaram por uma preparação e treinamento que foi realizado pela mesa diretora da Convenção Estadual da Assembleia de Deus no Amazonas – CEADAM, onde foram ministradas pelo presidente da igreja pastor Jônatas Câmara⁸.

Deste modo, podemos observar no site oficial desta nova Convenção que já constam com mais de vinte e sete mil pastores, que se desfilaram da CGADB e se filiaram à CADB, a exemplo da CEADAM – Convenção Estadual da Assembleia de Deus no Amazonas (vide apêndice 4). Agora, as Assembleias de Deus no Brasil contam com três grandes convenções nacionais. Ou seja: a CGADB – Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (a primeira a surgir e durante muito tempo a única), a CONAMAD - Convenção Nacional das Assembleias de Deus de Madureira (a segunda, que surge em 1988, como maior cisão nas Assembleias de Deus até o momento) e, agora, a atual CADB – Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil, que

⁸ Informação extraída do site da Convenção Estadual das Assembleias de Deus no Amazonas, disponível em: <http://ieadam.com.br/blog/consagracao-de-pastoras-da-ieadam-2018/> e acessado em 18 de setembro de 2018,

surge no dia 02 de dezembro de 2017⁹ e já se posiciona com grande impacto no seio assembleiano por trazer o diferente no Capítulo I, Art. 2º, da pág. 3 do seu estatuto o seguinte:

Art. 2º - São propósitos desta Convenção:

I - Reviver e continuar a história da Assembleia de Deus, iniciada em Belém do Pará, tendo a Bíblia como regra de fé e prática e os princípios éticos, morais e espirituais do Evangelho Pentecostal;

II - Ser um fórum fraterno e voluntário de reflexão, estratégias e cooperação, priorizando a evangelização e missões no Brasil e até os confins da Terra, respeitando o papel e missão da Igreja;

III - Congregar, congregar e promover o ministério cristão, sem distinção da vocação e chamada divina de homens e de mulheres;

IV - Promover a responsabilidade social da Igreja, especialmente nas áreas da educação, cultura e comunicação;

V - Registrar convenções estaduais e ministérios de igrejas Assembleia de Deus que solicitarem registro.

Deste modo, antes de um mês do seu surgimento, a CADB já promoveu a execução da ordenação de mais de novecentas mulheres como pastoras no mês de dezembro de 2017. Agora, observamos melhor o *discurso heterogêneo à deriva* neste momento atual das Assembleias de Deus, principalmente por meio das suas grandes três convenções nacionais, que apresentam o seu dizer bem marcado.

Ou seja, a CGADB permanece identificada ao discurso machista patriarcal e só permite que homens possam ocupar o carpo de pastor e de pastor-presidente (cargo mais alto) nos ministérios das Assembleias de Deus inscritos nesta convenção. A CONAMAD permitiu que, apenas, mulheres de pastores pudessem ser pastoras também, o que nos faz perceber que, apesar de inovar na cisão como a segunda convenção nacional a surgir nas Assembleias de Deus, a convenção de Madureira fez

⁹ A nova Convenção (CADB) surge juridicamente em 29 de novembro de 2017 e é oficializada no dia 02 de dezembro de 2017, no Templo-central da Assembleia de Deus, de Belém do Pará.

refletir a posição de poder dos homens nas mulheres de outra forma, pois quem credenciava a mulher ao cargo do pastorado era a posição do marido dela. Logo, foi uma inovação neste ponto, repleta de equivocidade.

De acordo com Freston (1993, p. 66) “grupos novos podem inovar com muito mais liberdade. Assim, a Assembleia de Deus dos anos 80 não é a mesma dos anos 10”. Agora, podemos ampliar a fala deste autor e dizermos que a Assembleia de Deus dos anos 10 e dos anos 80 não é a mesma de 2017 e dos anos atuais. Com o cisma no surgimento da CADB, independente da posição do marido na igreja, esta terceira convenção nacional das Assembleias de Deus ao surgir, passou a ordenar mulheres assembleianas a partir da vocação e preparo da própria mulher. Logo, neste ponto, a convenção CADB é a que realmente parece promover uma ruptura nas demais, como forte opositora ao discurso, hoje, criticado por algumas ramificações assembleianas que possuem outro olhar para o trabalho feminino na igreja e que se opõe a esse tipo de discurso que impera abertamente na CGADB e disfarçadamente na CONAMAD.

1.4 A constituição histórica da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Portugal

Aqui, buscamos mostrar de forma cronológica, como este grupo que teve origem numa divisão e exclusão, articula-se e consegue enviar um missionário para Portugal, objetivando alargar as fronteiras do pentecostalismo assembleiano.

De acordo com Santos (1991), podemos afirmar que o avivamento de cunho pentecostal, chamado também por alguns de “Movimento Pentecostal” ou “Novo Movimento” é o rebuscar de uma velha experiência da Igreja primitiva, principalmente no que concerne à cura divina e à glossolalia (o falar em Línguas estranhas), e que estava a ser fortemente vivenciada na atual conjuntura sócio-histórica da primeira década do século XX, em alguns países, com destaque para os Estados Unidos da América, Suécia, País de Gales, Alemanha, Dinamarca, Rússia, Búlgaria e Índia. Depois, ainda baseado nas contribuições do autor lusitano Santos (1991, p. 12), “seguir-se-ia o Brasil e logo depois Portugal que foram evangelizados por dois grandes homens (além de muitos outros) de nome, Daniel Berg (sueco) e José Plácido da Costa (português)”.

As Assembleias de Deus em Portugal têm sua veia embrionária com o missionário português chamado José Plácido da Costa, que de acordo com os estudos de Branco (2013):

foi um português natural de Valezim-Seia, nascido a 25 de dezembro de 1869, casado com Maria da Piedade Silva Costa e pai de Maria dos Prazeres Costa, tendo emigrado de Portugal para o Brasil, onde se converteu ao evangelho em 1903 na Igreja Batista de Belém do Pará, onde foi batizado no dia 1º de novembro do mesmo ano nesta igreja (BRANCO, 2013, p. 28).

Posteriormente, com a chegada dos missionários pentecostais suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, dos Estados Unidos da América, para Belém do Pará – Brasil e com as pregações pentecostais feitas por estes dois missionários na Igreja Batista de Belém do Pará, José Plácido aderiu ao movimento pentecostal e deixou os ensinamentos batistas, inserido nessa conjuntura sócio-histórica.

Ainda de acordo com Santos (1991) e Branco (2008), ao se identificar a esses ensinamentos pentecostais, José Plácido da Costa decidiu fazer parte do grupo de crentes que saiu da Igreja Batista de Belém do Pará-Brasil em 18 de junho de 1911 e, depois, formou uma congregação chamada de “Missão de Fé Apostólica”, liderada pelos missionários pentecostais suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Deste modo:

em 18 de junho de 1911 resolvem fundar uma nova Igreja com o nome Missão de Fé Apostólica. Deste grupo faziam parte Ana Silva, António Mendes Garcia, Celina e Henrique de Albuquerque (brasileiros), Emília Dias Rodrigues, Isabel, João Domingues, Joaquim e Benvinda Silva, Maria e José Batista de Carvalho, Piedade e José Plácido da Costa (portugueses), Jerusa e Manuel Maria Rodrigues (portugueses), Maria de Nazaré, Manuel Dias Rodrigues (português) e Tereza Silva de Jesus (BRANCO, 2008, p. 03).

Foi pertinente retornarmos ao Brasil para ratificarmos que este grupo que se identificou com os ensinamentos pentecostais assembleianos foi excluído do rol de membros da Igreja Batista de Belém do Pará - Brasil, por abandonarem alguns valores tradicionais apregoados pela doutrina batista e por darem ênfase à glossolalia, termo compreendido na Assembleia de Deus como o falar em Línguas estranhas, mas bastante questionado por noutras perspectivas teóricas, como sendo um distúrbio psiquiátrico, histórico.

De acordo com Brandão et al (1986), ao tomarem conhecimento da expulsão desse grupo da igreja, outros crentes membros desta igreja Batista de Belém do Pará resolveram se juntar em adesão a este grupo, pois também encontravam-se identificados com os ensinamentos pentecostais apregoados pelos missionários suecos- Assim, “aos

expulsos, juntaram-se outros que não haviam comparecido ao templo”, no dia da reunião na qual esses membros foram afastados da igreja.

Do exposto, convém pontuarmos que foi após o relatado acontecimento que esse grupo passou a se organizar, inicialmente na casa da irmã Celina de Albuquerque. De acordo com Araújo (2011), ela foi a primeira crente a receber o batismo com o Espírito Santo no Brasil, pois segundo Araújo (2011, p. 9): “ela passou a buscar a promessa de Deus, vindo a receber no dia 8 de junho de 1911”.

Identificada aos ensinamentos pentecostais assembleianos, a irmã Celina de Albuquerque, por meio deste acontecimento, acabou por contribuir para precipitar a sessão extraordinária do dia 13 de junho de 1911, da Igreja Batista de Belem do Pará, que excluiu todos os crentes que se mostraram identificados à crença pentecostal.

Posterior à exclusão, a irmã Celina e os crentes excluídos do rol de membros da Igreja Batista de Belém vieram a fundar uma congregação, que com o transcorrer do tempo passaria a ser chamada de *Missão de Fé Apostólica* e que viria no futuro, mais precisamente, de acordo com Câmara (2011), em 18 de junho de 1911, a ser chamada de Assembleia de Deus. Logo, pontuamos que de acordo com Costa (1985), esta igreja só passaria a receber o nome de “Assembleia de Deus” em território brasileiro em 11 de janeiro de 1918.

Acerca do exposto, no que concerne ao grupo expulso e à implantação da nova congregação que passaria a surgir, Baptista (2002) ainda destaca a grande importância de José Plácido da Costa neste momento sócio-histórico, ao atestar que “o irmão Plácido e a esposa sempre abriram a sua casa aos missionários suecos, que encontraram neles amigos fiéis e cheios de compreensão”. Deste modo, é pertinente ressaltar que José Plácido da Costa teve um importante papel, tanto no início da implantação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil, quanto em Portugal.

É importante destacar que o nome *Assembleia de Deus* como denominação surge pela primeira vez na cidade de *Arkansas*, nos Estados Unidos da América, no dia 02 de abril de 1914. Segundo Branco (2008), anteriormente a esta data, em 1910 surgiu uma das grandes Associações Pentecostais que possuía duas fraternidades: uma no *Texas* e *Arkansas*, dirigida por *E. M. Beel* e a outra em *Alabama* e *Missisipi*, dirigida por *H. A. Gross*.

Branco (2008) ainda destaca que devido a este avivamento pentecostal entre as igrejas evangélicas e protestantes surgiram muitas igrejas independentes com diversificadas doutrinas. Para o autor, foi isso que fez com que alguns pastores fossem excluídos do rol de membros de suas igrejas às quais pertenciam inicialmente, por aderirem aos ensinamentos pentecostais, que de início, eram ensinamentos considerados por muitos como sendo de uma seita. Foi nessa conjuntura que:

o pastor Bell editou um jornal chamado “A Fé Apostólica”, que mais tarde passou a chamar-se “Palavra e Testemunho”, desde Fort Wort no Texas. Foi assim que a 20 de Dezembro de 1913, E. M. Bell publicou um anúncio convocando todas as Igrejas do recente “Movimento Pentecostal” para uma Convenção que se realizaria a partir do dia 2 de Abril de 1914 na cidade de *Hot Springs* no *Arkansas*. Na mesma estiveram presentes cerca de 300 líderes, homens e mulheres de 20 Estados da América e do estrangeiro. Foram analisados cinco aspectos: unidade doutrinária, conservação da obra, interesses em missões estrangeiras, reunir as igrejas sob um nome comum para propósitos legais e a necessidade de uma Escola de treinamento Bíblico. Foi aí que ficou decidido enviar uma fraternidade Pentecostal com o nome de “Assembleia de Deus” (BRANCO, 2008, p. 04).

Aqui, esclarecemos que tal assertiva mostra que o nome *Assembleia de Deus* outrora já circulado e produzindo sentidos no solo americano, desmistifica a crença de alguns pesquisadores de que a alcunha *Assembleia de Deus*, como denominação evangélica pentecostal, tenha sido originada no Brasil. Ocorre que este nome *Assembleia de Deus*, ao surgir nos Estados Unidos da América em 1914, foi tomado de empréstimo pelos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, que propuseram que as igrejas intituladas *Missão de Fé Apostólica* em Belém do Pará no Brasil, passassem a serem chamadas de *Assembleia de Deus*.

Deste modo, segundo Branco (2008, 2013) e Costa (1985), por escritura pública, em 11 de janeiro de 1918, têm-se início, assim, ao surgimento do nome institucionalizado *Assembleia de Deus* no Brasil. Depois, com o passar dos anos e devido às múltiplas ramificações que se originaram na Assembleia de Deus, não se pode mais falar no singular em *Assembleia de Deus*, mas sim, de forma plural em *Assembleias de Deus*, devido aos seus mais diversificados ministérios existentes no mundo.

Do exposto, ainda no que se refere ao missionário José Plácido da Costa, convém pontuarmos que ele foi efetivamente o primeiro missionário pentecostal

assembleiano enviado pela Assembleia de Deus do Brasil para Portugal. José Plácido chega do território brasileiro em Portugal em 1913. É pertinente destacarmos que neste momento sócio-histórico no Brasil, ainda não se tinha adotado o nome *Assembleia de Deus* para esta denominação evangélica, mas sim, o nome outrora já citado de *Missão de Fé Apostólica*.

José Plácido chega no dia 04 de abril de 1913, com a sua esposa Maria da Piedade Silva e sua filha Maria dos Prazeres Costa. Eles chegam à localidade natal dele, chamada de Valezim-Seia, que fica numa zona serrana, na parte central de Portugal. É neste local que ocorre o primeiro batismo de uma crente portuguesa que se identifica à doutrina pentecostal assembleiana, a irmã Maria dos Prazeres Mendes Corveira, que foi batizada por meio de imersão nas águas, pelo missionário português José Plácido. Por tal acontecimento, Maria dos Prazeres entrou para os relatos históricos da igreja portuguesa ao ser considerada como o primeiro membro da Assembleia de Deus em Portugal.

Vale ressaltarmos, entretanto, que este primeiro trabalho missionário pentecostal assembleiano realizado por Plácido, apesar de deixar suas marcas em contribuições para a divulgação desta doutrina pentecostal, foi um trabalho que não prosperou, porque a filha de José Plácido da Costa morreu e ele entrou numa tristeza profunda após tal acontecimento. Por tal fato, ele recebeu muito apoio dos crentes batistas portugueses e decidiu evangelizar e trabalhar com os batistas portugueses, pois a Igreja Batista já estava organizada em Portugal e bem estruturada, enquanto a Assembleia de Deus ainda estava a se iniciar com graus de dificuldades, por tal motivo exigia um enorme esforço para quem acabara de perder a sua filha, conforme destaca Branco (2008).

Além disso, como ele já havia sido anteriormente um crente batista no Estado de Belém do Pará no Brasil, ele volta a se identificar aos ensinamentos batistas e passa a ser membro da Igreja Batista em Portugal, onde com o passar do tempo e com a sua intensa dedicação ao trabalho ministerial na Igreja Batista portuguesa, José Plácido da Costa chega a ocupar o alto cargo de 2º Vice-presidente da Convenção Batista em Portugal.

Ao chegar o ano de 1921, a Igreja Assembleia de Deus no Brasil decide enviar outro missionário pentecostal para evangelizar em Portugal, chamado José de Matos Caravela. Ele havia se convertido ao pentecostalismo assembleiano no Brasil, como

imigrante português e também de acordo com Branco (2008, 2013) é considerado como sendo o fundador da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Estado do Amapá no Brasil. José de Matos Caravela é, então, é considerado o segundo missionário da Assembleia de Deus no Brasil, que é enviado para disseminar os ensinamentos pentecostais assembleianos em solo português.

José de Matos Caravela funda uma Igreja Assembleia de Deus numa cidade chamada de Tondela, muito perto de Valezim-Seia, distrito de Viseu. Com a criação desta igreja houve muita polêmica e desentendimentos entre os crentes desta região, porque o surgimento dela acabou por contribuir para dividir a Igreja Batista na qual o José Plácido trabalhava, pois alguns crentes batistas começaram a se identificar aos ensinamentos pentecostais assembleianos trazidos pelo missionário José de Matos Caravela e passaram a se perceber como pentecostais assembleianos, contrariando, deste modo, a liderança da Igreja Batista local. Por motivo desta desavença entre os crentes, José de Matos Caravela decidiu sair desta região e partir rumo ao Sul de Portugal em 1923, mais precisamente, para a cidade de Portimão, onde ele fundou a Assembleia de Deus.

Dito isso, baseados principalmente nos estudos de Barata (1999); Baptista (2002) e Branco (1981, 2008, 2013) convém destacarmos que é a partir da chegada da Assembleia de Deus a Portimão, que haverá realmente uma maior expansão pentecostal assembleiana em Portugal. Antes desse momento sócio-histórico, o que havia era apenas um trabalho evangelístico pentecostal assembleiano e com poucas pessoas participantes. Mas a partir deste acontecimento histórico, a Igreja Assembleia de Deus em Portugal estende-se para atingir, com o transcorrer do tempo, grandes dimensões no território português. De início, a Assembleia de Deus em Portugal sofreu forte rejeição, pois os portugueses estranharam inicialmente a doutrina pentecostal. Acerca disto, atesta Lourenço:

não resisto a citar Fernando Pessoa que, procurando uma definição para um novo produto alimentar, disse: *primeiro estranha-se, depois entranha-se!* Acho que tem sido um pouco isso que tem definido o Movimento Pentecostal em todo o mundo e também em Portugal (LOURENÇO, 2006, p. 21).

De fato, os primeiros contatos dos portugueses com a doutrina pentecostal causou estranheza, mas também causou muita curiosidade noutras pessoas, que

desejaram conhecer o que era apregoado pelos missionários advindos, primeiramente, do Brasil e depois, pelos suecos acerca desse movimento pentecostal assembleiano. É importante destacar estes dois marcos históricos na expansão da Assembleia de Deus em Portugal, a propagação de sua doutrina pentecostal em 1924 na cidade de Portimão e a chegada dos missionários suecos a Lisboa e Porto na década seguinte, como podemos observar nas palavras de Barata:

só na década seguinte se implantaria, cresceria e se constextualizaria na cidade de Lisboa, sob uma bandeira sueca. A bandeira sueca a que nos referimos, em sentido metafórico, indicava tão-só a nacionalidade ou a procedência de alguns dos pioneiros, os quais em conjunto com os primeiros portugueses levaram a mensagem evangélica e pentecostal às suas origens, à Igreja Primitiva do livro dos Actos dos Apóstolos (BARATA, 1999, p. 07).

Assim, nos anos de 30, chegaram a Portugal os primeiros missionários suecos com a linha pentecostal assembleiana. Em primeiro lugar a capital do país, Lisboa, onde se implanta mais uma Assembleia de Deus. Em 1933, o missionário sueco Daniel Berg chega a Portugal e funda a Assembleia de Deus no Porto. É importante ressaltar que a presença dos missionários suecos em Portugal, defensores da doutrina pentecostal assembleiana contribuiu consideravelmente para a expansão da Assembleia de Deus neste país.

Outra marca sueca que se destacou foi a consolidação na igreja da implantação de traços identitários, que durante muitos anos se tornaram vistos como uma das principais características de identificação dos crentes assembleianos tanto em Portugal, quanto no Brasil. Esses traços são chamados socialmente por “usos e costumes” (marca identitária da contribuição dos suecos à Assembleia de Deus, principalmente no modo de se vestir dos crentes), conforme podemos perceber neste relato acerca da esposa do missionário sueco Daniel Berg, presente nas palavras de Santos (1991, p. 15):

os irmãos antigos recordam que a senhora Berg vestia de uma forma muito simples, fazia diversos trabalhos e estava sempre pronta a ajudar os necessitados. A simplicidade e a humildade desta senhora (crente no Senhor Jesus), tocou no coração dos crentes primitivos (SANTOS, 1991, p. 15).

Acerca do exposto sobre o perfil histórico assembleiano no que se refere a forte presença dos suecos, é necessário esclarecermos ainda baseado principalmente nas

contribuições de Branco (1981, 2008, 2013), que desde a origem do Movimento Pentecostal até o tempo mais atual, nunca este movimento na Suécia se chamou *Assembleia de Deus*, já que esta alcunha foi originada, de fato, nos Estados Unidos da América e retomada para nomear a Assembleia de Deus no Brasil. Desse modo, o que existiu de fato e o que ainda existe na Suécia até a atualidade é um *Movimento Pentecostal* que possui uma identificação doutrinária de modo semelhante à Assembleia de Deus originada no Brasil.

Outro fator importante a se destacar é que em 1939 ocorre a primeira Convenção da Assembleia de Deus em Portugal. Acerca do poder e da atuação da Convenção, Barata (1999) esclarece:

dentro da Assembleia de Deus como comumente é designado o Movimento em Portugal, há uma verdade bíblica de imenso valor: a independência e a integridade da igreja local. Na Bíblia não se encontra mencionada qualquer autoridade humana com seu domínio sobre a igreja local. (...) Não é numa Convenção que se determina o futuro da Obra. Há coisas indispensáveis que necessitamos ventilar, e unidos poderemos mais e melhor do que separados, por exemplo no que diz respeito à nossa literatura, missão, etc., mas não é das atribuições da Convenção determinar sobre estas coisas. O alvo da Convenção é mais espiritual, para não dizer absolutamente espiritual (BARATA, 1999, p. 17).

Nas palavras desse autor percebemos que a característica da Convenção de Portugal é de reconhecer a autonomia local de cada Igreja Assembleia de Deus portuguesa, não fazendo interferências em seu domínio local e assumindo, prioritariamente, a função de ordem espiritual. Para tal, Barata (1999) retoma a Bíblia para dizer que ela atesta a independência e a integridade da igreja local, não havendo a necessidade de uma interferência humana externa para com a igreja local.

No que se refere ainda ao primeiro propagador da doutrina pentecostal assembleiana, de acordo com Branco (2013) e Barata (1999), José Plácido da Costa volta ao Brasil e depois vai para Buenos Aires, na Argentina (entre 1926 e 1934). José Plácido regressa ao Porto, em Portugal, por volta de 1934/35, desta feita, novamente identificado aos ensinamentos pentecostais assembleianos. Assim, segundo Branco (1981, 2008, 2013) ele regressa como missionário pentecostal assembleiano. Sobre isso, Santos ainda acrescenta:

desde 1935 que o irmão José Plácido da Costa desempenhava funções de co-pastor, para além de presidente da junta administrativa (as leis

do nosso país só admitiam cidadãos portugueses como presidentes das corporações). Porém, a partir de 1939, após a saída de Holger Backström, Plácido da Costa assume as funções de pastor-presidente. José Plácido da Costa viria a ter como adjuntos os pastores Jaime Figueiredo e Augusto Henriques (SANTOS, 1991, p. 31).

Desse modo, José Plácido deu assistência às igrejas em Esgueira, Águeda, Recardães e Carvalhal Redondo, vindo a ocupar o cargo de co-pastor na Assembleia de Deus no Porto, no período de tempo de 1935 a 1939, chegando ao maior cargo eclesiástico assembleiano na região, de acordo com Santos (1991) e Branco (2013), ao se tornar o pastor-presidente no período de 1939 a 1950. Depois desse período, ele regressou a Valezim-Seia, local onde continuou a dar assistência ao evangelismo pentecostal assembleiano, vindo a falecer em 11 de abril de 1965.

Segundo Barata (1999, p. 08), “[...] a existência dos pentecostais tem dependido da pregação do Evangelho”. Do exposto até aqui, fica evidenciado que a principal estratégia de crescimento da Igreja Evangélica Assembleia de Deus foi em seu início o forte evangelismo pentecostal assembleiano apregoado, principalmente, por meio dos crentes missionários que fizeram com que a doutrina pentecostal assembleiana pudesse tomar grandes dimensões tanto no território do Brasil, quanto no solo de Portugal. Assim,

mantendo este padrão, José Plácido da Costa (um ex-batista), Manuel José de Matos Caravela, Daniel Berg, Jack Härdstedt (auxiliado por um jovem vindo de Évora), que se baptizara em 1934, o pregador Rogério R. Pereira), Samuel Nyström e Tage Ståhlberg, apesar de oriundos de culturas diferentes, com raízes sociológicas diversificadas, mas experiências comuns dentro da doutrina pentecostal, tendo conhecido sobretudo o evangelho na Suécia e no Brasil, influíram enormemente na implantação e edificação do evangelho[...] (BARATA, 1999, p. 08).

Deste modo, segundo Carreto (2010) e Branco (2013), a Assembleia de Deus portuguesa cresceu, continua em processo de crescimento e está presente em todas as províncias de Portugal. Deste modo, por atingir tal expansão territorial e humana, é considerada a maior denominação evangélica em Portugal. Este crescimento da igreja também é reconhecido nos estudos de Parreira (2009) e Branco (1999), ao atestarem que, apesar da doutrina pentecostal da Assembleia de Deus ter enfrentado muitas dificuldades em seus primeiros passos estabelecidos em solo português, o passar dos

anos Ihe trouxe o crescimento de membros e de templos espalhados em todas as províncias portuguesas. Assim:

tomando como ponto de partida o triângulo Suécia, América do Sul e Portugal, este ainda que com números diminutos, o que temos desde a primeira década do século XX, isto é, desde 1910, até a década de 90, é, sem dúvida um crescimento na ordem dos milhões de comungantes nas Assembleias de Deus, ao qual não será alheio o que sociólogos evangélicos já chamaram de compartilhar de um Pentecostes não apenas doutrinal e histórico, mas sobretudo existencial ou, se preferirmos outro vocábulo descomprometido com a filosofia, um Pentecostes vivencial (CARDOSO, 2014, p. 28).

É pertinente destacarmos esse pentecostalismo vivencial que se tornou uma marca fortemente presente e impulsionadora do crescimento da Assembleia de Deus, principalmente em suas origens, tanto no Brasil, quanto em Portugal, sempre marcada pela característica do testemunho da fé vivenciada pelos seus crentes membros participantes deste processo de evangelismo e propagação da doutrina pentecostal assembleiana, ao relatarem, incessantemente, para as outras pessoas, principalmente, para quem pertencia a outro credo religioso, as suas experiências e visões espirituais que despertavam a curiosidade destas pessoas não-crentes e atraíam a presença delas para os cultos com a finalidade de ouvirem as pregações pentecostais assembleianas.

Acerca deste crescimento, no que concerne ao papel da importante contribuição dos crentes pentecostais assembleianos representados principalmente pelos seus missionários, Cardoso (2014) esclarece que:

como todo o crescimento das igrejas evangélicas pentecostais, o da portuguesa de um modo geral, e o lisboeta em particular, deveu-se ao desenrolar de uma força centrífuga, característica das igrejas pentecostais, onde cada crente é um embaixador do evangelho. O padrão de crescimento, em Lisboa da Assembleia de Deus Pentecostal está no quadro do que afirmam alguns historiadores do crescimento das igrejas na América Latina, numa obra publicada há mais de trinta anos e que é válido também para Portugal: “O esforço evangelístico pentecostal não depende da atividade profissional dos ministros, mas, antes, da responsabilidade e do privilégio de cada crente”. Está de igual modo no funcionamento da fé de cada membro, por mais simples que socialmente ele fosse (CARDOSO, 2014, p. 27).

Deste modo, podemos perceber que o papel ocupado por cada crente assembleiano em sua posição social é quem contribui e continua a contribuir para a socialização da doutrina pentecostal, tanto no Brasil, quanto em Portugal, países onde

essa denominação continua a ser na atualidade a maior denominação evangélica e pentecostal em termos de seguidores e de expansão territorial.

Todavia, Branco (2008, 2013) salienta que nos anos de 1980, a Assembleia de Deus em Portugal sofreu uma grande divisão e muitas igrejas pentecostais em Portugal passaram a surgir a partir da Assembleia de Deus, como por exemplo, A Igreja Centro Cristão Vida Abundante, A Igreja Manancial de Águas Vivas, a Igreja Vida Vitoriosa, a Igreja Nova Aliança. Desse modo, por divergências, várias igrejas se desfiliam da Convenção da Assembleia de Deus em Portugal e fundaram outros nomes.

Mesmo com este impacto sofrido nos anos de 1980, pontuamos que a Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Portugal continua em constante processo de crescimento, conforme já citado, havendo sempre a necessidade da ordenação de novos pastores ao cargo ministerial da igreja. Acerca dessa prática, ainda convém dizermos, baseado principalmente nas contribuições de Branco (2003, 2010) que os primeiros poucos portugueses pentecostais assembleianos começaram a ser consagrados ao ministério da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Portugal no ano de 1938.

Contudo, é importante destacarmos que foi com a criação da Convenção da Assembleia de Deus em Portugal no ano de 1939, que foram consagrados vários pastores e duas mulheres ao ministério da igreja, sendo Portugal um dos primeiros países a atribuir a consagração de mulheres ao ministério da igreja, o que, de acordo com Branco (2008, 2013), causou bastante polêmica para com os líderes religiosos de outras igrejas que se chocaram com tal acontecimento histórico. Outro acontecimento importante para esta igreja em Portugal, ocorreu nos anos de 1942/1943 com o surgimento e consolidação da Casa Publicadora da Convenção das Assembleias de Deus em Portugal - CAPU.

CAPÍTULO 2 – A ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA FRANCESA E AS INTERFACES DA AD COM OS ESTUDOS CULTURAIS

Nesse capítulo apresentamos a *Análise do Discurso de linha francesa (AD)* em sua constituição e o modo como se consolida essa disciplina da interpretação com o transcorrer dos anos. Assim, mostramos os seus postulados teóricos e analíticos, ao definir o que entendemos, nesta tese, por discurso, ideologia, sujeito, posições-sujeito, condições de produção do discurso, formações discursivas e imaginárias, interdiscurso/memória discursiva, efeitos metafóricos e o discurso religioso na Análise do Discurso de linha francesa. Mobilizamos ainda, uma interface com os Estudos Culturais para trabalharmos o conceito de identidade. Esses postulados serão retomados no capítulo que analisará o *corpus* discursivo, contendo as entrevistas feitas aos sujeitos assembleianos de ramificações no Brasil e em Portugal.

De acordo com Baronas e Miotello (2011, p. 11): “a Análise do Discurso irrompeu na geografia francesa no final dos anos sessenta com os trabalhos pioneiros de Michel Pêchêux”. Assim, em sua veia embrionária, é no cenário da intelectualidade francesa, no decorrer dos anos sessenta e setenta que emergem na França importantes discussões aprofundadas e rupturas em torno do Materialismo Histórico de Althusser, da Linguística Estrutural de Saussure e da Psicanálise, com a releitura lacaniana de Freud. Desse modo:

de um lado, com o progresso da Linguística, era possível não mais considerar o sentido apenas como conteúdo. Isto permitia à análise de discurso não visar o que o texto quer dizer (posição tradicional da análise de conteúdo face a um texto) mas como um texto funciona. De outro, nesses mesmos anos, há um deslocamento no modo como os intelectuais encaram a “leitura”. Este fato pode ser pensado a partir de trabalhos como os de Althusser (*Ler Marx*), de Lacan (*a Leitura de Freud*), de Foucault (*a Arqueologia*), de Barthes (*a Relação leitura/escrita*). Há o que designo como suspensão da noção de interpretação. A leitura aparece não mais como simples decodificação mas como a construção de um dispositivo teórico. [...] um sentido preciso que leva em conta a materialidade da linguagem, isto é, sua não-transparência e coloca a necessidade de construir um artefato para ter acesso a ela, para trabalhar sua espessura semântica – linguística e histórica – em uma palavra, sua discursividade (ORLANDI, 2001, p. 21-22) (grifos originais).

É nessa diretriz que a Análise do Discurso (AD) é vista como uma *desdisciplina*, pois é articulada no entremeio de três regiões do conhecimento científico: o

Materialismo Histórico, a Linguística e a Psicanálise. Orlandi (2007) a alcunha assim para substituir *interdisciplinaridade*. A autora recusa essa noção, pois uma disciplina precisa ser dominante em relação à outra para que a interdisciplinaridade se estabeleça, o que não se configura na Análise do Discurso de linha francesa, na qual as três teorias referenciadas a constituem, de forma paritária. Logo, a AD é de *entremeio* porque se move no espaço entre a Linguística e as ciências das formações sociais, trabalhando conceitos exteriores ao domínio da Linguística, interrogando-os:

interroga a Linguística pela historicidade que ela deixa de lado, questiona o Materialismo perguntando pelo simbólico e se demarca da Psicanálise pelo modo como trabalha a ideologia como materialmente relacionada ao inconsciente sem ser absorvida por ele (ORLANDI, 2007, p. 20).

Desse modo, conforme vemos em Orlandi (2007), a AD é uma disciplina de entremeio, que reterritorializa noções externas na elaboração de seus pressupostos norteadores, promovendo uma releitura de conceitos trazidos da Linguística (mecanismo de enunciação), Teoria Materialista Histórico-dialética (formações sociais/Marxismo) e da Teoria do Discurso (semântica de base materialista), todos esses pressupostos atravessados por uma teoria da subjetividade de base lacaniana. Dito de outro modo, de uma teoria não-subjetiva da subjetividade, preocupando-se com o funcionamento do processo de significação de sentidos e de sujeitos.

Nesse aspecto, embora a Análise do Discurso pecheutiana tenha a Linguística em sua formação, dela se afasta por estar filiada a outras regiões do conhecimento, conforme compreende Malidier (2003). Essa teoria pressupõe a Linguística, pois compreende a língua como um sistema significante. Para Orlandi (2007) não se pode não estar sujeitos à Linguística, isto é, aos seus equívocos, a sua opacidade, pois não existe neutralidade nem no uso mais cotidiano do símbolo. A autora compreende o discurso como o movimento dos sentidos, lugares provisórios de junção e dispersão, de unidade e de diversidade, de indistinção, incerteza, de hábitos, de ancoragem e de vestígios.

No que concerne à ideologia, Althusser (1980), ao fazer uma releitura de Marx, sob o viés da concepção materialista da história, formulou a teoria das ideologias com base nas formações sociais, corrigindo, assim, a falha marxista de ter ignorado as formações imaginárias. De acordo com Orlandi (2005, 2006a) a ideologia retrata a

relação imaginária dos sujeitos com suas condições reais de existência, como bem atesta Indursky (1997, p. 19): “a relação imaginária com mundo real é que é o objeto da representação ideológica”. Nesse ponto, ao observar uma existência material à ideologia, Althusser (1980) defende que só há prática através e sob uma ideologia, bem como, que só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito.

Dentre essas contribuições, ainda se destaca a figura de Harris, com a publicação de um artigo intitulado *Discourse Analysis*, publicado em 1952, embora ele tenha excluído de suas perspectivas um dos principais legados que viria a servir de base para o estudo da Análise do Discurso de linha francesa, que é o contexto sócio-histórico de produção, contudo, há uma compreensão consensual entre os primeiros estudiosos da Análise do Discurso de linha francesa, que defende ser a obra de Harris considerada o marco inicial da Análise do Discurso pecheutiana, pois, coube-lhe atribuir a alcunha *Análise do Discurso* à nova perspectiva teórica que se embrionara na Europa, conforme compreende Conein *et al* (2016).

Contudo, foram os debates acerca da tríade, *Saussure-Marx-Freud*, que favoreceram a publicação em 1969, do livro: *Análise Automática do Discurso*, de Michel Pêcheux, que procurava mostrar que o estruturalismo deixava brechas ao analisar as frases. Atento a essas brechas, ele pesquisou um dispositivo que pudesse abarcar essas lacunas e escreveu seu primeiro texto voltado a essas interrogações feitas pela Linguística, pelo Materialismo e pela psicanálise. A necessidade de publicação do texto de Pêcheux foi externada pelos seus seguidores e em 1969 foi editada a *Análise Automática do Discurso* (AAD) inaugurando definitivamente a AD na França.

Esta obra defende uma ruptura epistemológica, apresentando o discurso como cerne nas questões teóricas relativas à ideologia e ao sujeito, principalmente porque ocorre a rejeição da concepção de sujeito enquanto entidade homogênea e estimula-se a valorização da compreensão de sujeito numa visão díspare do consciente e do inconsciente. De acordo com Charaudeau e Maingueneau (2006, p. 202): “tratava-se de fazer o texto parecer uma plenitude enganadora cuja análise devia revelar a ‘incoerência’ fundamental, relacionando-a ao trabalho de forças inconscientes”.

Do exposto, visando definir o seu campo de atuação, a AD procurou analisar, sobretudo, discursos políticos de esquerda e textos impressos. De início, a AD foi definida como o estudo linguístico das condições de produção do enunciado, tendo

como apoio conceitos e métodos da Linguística. A AD procura enfatizar o estudo da língua em funcionamento para a produção de sentidos e análise do texto. De acordo com Silva (2018, p. 141): “o sujeito fala a partir de uma posição, de um lugar social. Nessa guisa, o sujeito está sempre interpretando e ao interpretar produz sentidos, identificado à formação discursiva a partir da posição-sujeito que enuncia”. É desse modo que a Análise do Discurso pecheutiana considera o homem na sua história, considera os processos e as condições de produção da linguagem, pela relação estabelecida da língua com os sujeitos que a falam e as situações em que produz o dizer, como compreende Magalhães (2011).

É preciso pontuarmos que, na Análise do Discurso pecheutiana, o linguístico e o histórico não são campos díspares, mas se complementam. Eles são campos constitutivos no processo de significação dos sentidos, por tal motivo, é que existem os deslocamentos de sentidos e, de acordo com Grigoletto (2013), existe uma concepção de sujeito cindido em sua estrutura. Essa compreensão permitiu à Análise do Discurso de linha francesa não trabalhar com o que o texto quer dizer (posição tradicional da análise de conteúdo), mas sim, com o como o texto funciona (posição assumida pela AD).

Nessa guisa, é preciso considerar que a Análise do Discurso de linha francesa é constituída por três épocas. De acordo com Pêcheux (1969), são, de fato, três momentos distintos, a saber: a primeira época (AD-1), compreendida no período que se estende de 1969 a 1975, é chamada de *Período das Máquinas Discursivas*, no qual as posições ideológicas e os lugares sociais são vistos menos conflitantes.

De fato, são, exatamente, as relações que ocorrem entre as máquinas discursivas que se constituem objeto de análise nessa fase. A proposta foi criar um dispositivo de análise de textos baseado num modelo de uma máquina de ler que arrancaria a leitura da subjetividade. Tratava-se de um método de análise por computador e foi, juntamente com os programas de lexicometria, um dos primeiros programas operacionais no domínio da análise de textos por computador.

Nessa primeira época, o sujeito é concebido numa perspectiva que o compreende como assujeitado à maquinária, submetido às regras determinadas que delimitam a produção do discurso enunciado por ele. Logo, quem, de fato, fala, é uma instituição ou uma dada teoria, ou ainda a ideologia.

Podemos dizer também que a formação discursiva e a formação ideológica aparecem com mais intensidade nas análises de Pêcheux, nesta primeira época (AD- 1),

pois representam a relação entre o discurso e o sujeito e a relação entre o histórico e o político; juntas são também responsáveis pelos sentidos produzidos no discurso. Além disso, esses elementos visam a teorizar sobre as possibilidades discursivas, verificando como um determinado enunciado significa.

A segunda época da AD, período que se estende de 1976 a 1979, é concebida como o *período das formações discursivas (FD)*, na qual tem-se a compreensão de que aquilo que determina o que pode/deve ser dito está relacionado e compreendido a partir de um dado lugar social que o sujeito ocupa. Ainda de acordo com Mussalim (2003, p. 120), “adota-se a perspectiva segundo a qual os diversos discursos que atravessam uma FD não se constituem independentemente uns dos outros para serem, em seguida, postos em relação, mas se formam de maneira regulada no interior de um interdiscurso”.

A autora ainda argumenta que é nessa época que a visão acerca da ‘maquinaria discursiva’ será realmente desconstruída, pois as máquinas passam a ser vistas por Pêcheux como relação de forças desiguais entre os processos discursivos. Assim:

fica evidente, portanto, que o conceito de formação discursiva aparece como elemento fundamental a partir da segunda fase da Análise do Discurso, elemento este que possibilita justamente a compreensão de que um discurso se mostra sempre irredutivelmente heterogêneo (GRIGOLETTO, 2002, p. 31).

Além do conceito de formações discursivas sofrer alterações, é preciso pontuarmos que, nesta segunda época, a noção de sujeito sofre alteração, pois se deixa de conceber a noção de sujeito como uma ideia de unidade. Ele passa a ser compreendido, como disperso, como aquele que passa a ocupar diversos papéis, conforme as variadas posições-sujeito que ocupa no espaço interdiscursivo.

Na AD-2, para Pêcheux (1969), uma das mudanças referentes às máquinas discursivas relaciona-se diretamente com as formações discursivas. Assim:

[...] é possível observar que o conceito de formação discursiva formulado inicialmente por Michel Pêcheux como ‘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 numa conjuntura dada` (1971) se desloca, principalmente, a partir das contribuições de Jean-Jacques Courtine (1980) [...] (BARONAS, 2011, p. 11).

Assim, de acordo Baronas (2011), diferente da primeira época da Análise do Discurso de linha francesa, na qual a formação discursiva era vista agindo diretamente sobre a enunciação do sujeito, nesse segundo momento, por conta do caráter heterogêneo da discursividade, ela precisou ser (re) vista como “a descrição do deslocamento realizado pelos sujeitos, de sua passagem de um lugar enunciativo para outro”. Assim, para que se possa entender uma formação discursiva recorre-se sempre a outras formações discursivas, fazendo-nos entender que sempre estaremos significando um texto partindo de outros textos já significados/existentes/cristalizados.

A terceira época, conhecida por AD-3, para Pêcheux (1969) historiciza o período correspondido entre 1980 a 1983. De acordo com Nascimento (2008, p. 29), pode-se dizer que “a memória discursiva é trazida para a AD, através de Courtine (2009, 2017), a partir do conceito foucaultiano de *domínio de memória*. Courtine (1981) lembra que *há sempre já um discurso*, ou seja, o enunciável é exterior ao sujeito enunciador. É através da memória discursiva que é possível perceber a circulação de formulações anteriores, sendo ela quem possibilita perceber, no intradiscurso, elementos do interdiscurso que aparecem ressignificados.

Essa terceira época recebeu, também, a influência da linguísta Jacqueline Authier-Revuz que, a partir dos estudos de Bakhtin, na confluência com Lacan apresentou a noção de heterogeneidade marcada e não marcada. Noção que faz explodir a ideia de maquinaria discursiva estrutural, visto que há o primado teórico do outro sobre o mesmo. A autora defende a tese de que a homogeneidade do discurso é uma ilusão, sendo o mesmo atravessado por discursos outros que anunciam a presença de diversas vozes em uma só voz. Aqui, a noção de sujeito da Análise do Discurso de linha francesa sofre um deslocamento, que inaugura uma nova vertente, pois o sujeito passa a ser constituído pela heterogeneidade, afetado pelo primado do interdiscurso (memória discursiva). Logo, vê-se, assim, um sujeito heterogêneo, dividido, clivado e cindido em sua estrutura, pois o *eu*, não é o senhor de si, agora, ele é atravessado pelo “outro”, pelo “Outro” (Deus, inconsciente), pelo desconhecido, que passa a constituir o sujeito em sua identificação à uma formação discursiva.

Além de refletir sobre a própria história das ciências humanas, coube a Pêcheux o mérito de ter analisado as bases epistemológicas que possibilitaram o surgimento da AD, tendo em vista que suas pesquisas direcionavam-se no papel da Linguística no âmbito das ciências humanas, nas suas crises, conquistas e contribuições que a ciência

da linguagem traz ao campo da AD. Advindo daí, o que ele convencionou chamar de: “*a tripla entente*”- *Saussure-Marx-Freud*, que alicerçam toda a sua obra. Assim:

[...] esse triplo assentamento traz consequências teóricas: a forma material do discurso é linguístico-histórica, enraizada na História para produzir sentido; a forma sujeito do discurso é ideológica, assujeitada, não psicológica, não empírica; na ordem do discurso há o sujeito na língua e na História (GREGOLIN, 2003, p. 08).

É desse modo que, de acordo com Gregolin (2003, 2006), o sujeito da Análise do Discurso de linha francesa é cindido em sua estrutura, pois sentidos e sujeitos se constituem mutuamente pela exterioridade constitutiva, inscrita na historicidade. Assim se compreende, aqui, um sujeito afetado pelo inconsciente e interpelado por uma ideologia que o interpela a ocupar uma posição social inscrita numa formação discursiva e ideológica, que promovem no sujeito uma injunção à interpretação.

Algo também ressaltante de se pontuar é que Michel Pêcheux foi influenciado também pela tese desenvolvida pelo historiador Michel de Certeau. Assim, pelo viés de *A escrita da história*, principalmente no segundo capítulo, intitulado *A operação historiográfica*, Pêcheux observa no trabalho de Certeau, como se mostra o ofício do pesquisador, ao fazer história como uma operação historiográfica.

Isto é, uma pesquisa sobre outra pesquisa, um texto sobre o outro texto. Michel de Certeau mostra a Pêcheux que produzir história, desse modo, vai muito além de uma atividade de datação, de fidelidade aos fatos cronológicos, de registros datais. Esse modo de pensar contraria a história objetiva do século XIX, cujo objetivo principal, na História, era a busca da “verdade” dos fatos. Certeau defende, na ótica de Lira (2013, p. 305) que “[...] o historiador não fala e nem tem a ambição de falar verdades absolutas. O discurso da história, embora deseje um efeito de real, ele não outorga uma verdade sobre o passado”.

2.1 Discurso, ideologia, sujeito e posições-sujeito

Segundo Orlandi (2005), etimologicamente, a palavra *discurso* tem em si a ideia de curso, de percurso, de movimento. Assim, o discurso é a palavra em movimento, de modo que o estudioso do discurso observa o sujeito falando em um processo de historicização contínuo. O discurso para Pêcheux (1993, p. 82): “[...] é o efeito de sentidos entre locutores”, pois o que é encontrado no discurso é um complexo processo

de constituição de sujeitos e de produção de sentidos oriundos da tensão entre constituição e formulação.

Fernandes (2007, 2008) atesta que devido ao fato de os discursos terem sua legitimidade assegurada no já-dito, na memória, eles não são fixos, mas se transformam e assumem outros valores, de acordo com a época, o lugar e a ideologia vigentes. Já para Foucault (2011a), um discurso é um conjunto de enunciados que tem seus princípios de regularidade em uma mesma formação discursiva. Para ele, a análise de uma formação discursiva consistirá, então, na descrição dos enunciados que a compõem. E a noção de enunciado em Foucault é contraposta à noção de proposição e de frase, concebendo-o como a unidade elementar básica que forma o discurso, conforme apontam Piovezani *et al* (2014). O discurso seria concebido, dessa forma, como uma família de enunciados pertencentes a uma mesma formação discursiva, como também pontua Brandão (2004).

É relevante considerarmos que Foucault compreende que o discurso seria constitutivo da realidade e produziria, como o poder, inúmeros saberes. Ele falou acerca disso desde o início de suas investigações, em *Arqueologia do Saber* esse assunto aparece sob a forma de reflexão sobre o trabalho realizado e sobre projetos futuros:

gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva.(...) não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os tornam irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse "mais" que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 2010, p.54-55).

Nesse viés foucaultiano, percebemos que seu universo está imerso em relações de poder e saber, implicando-se mutuamente, ou seja, enunciados, visibilidades que se constituem em práticas sociais por definição permanentemente presas, amarradas às relações de poder, que as supõem e as atualizam. Nesse item, o discurso ultrapassa a simples referência a coisas, ele existe para além da mera utilização de frases, não pode ser entendido como um fenômeno de mera expressão de algo, pois apresenta

regularidades intrínsecas a si mesmo, através das quais é possível definir uma rede conceitual que lhe é própria. É a esse "mais" que o autor se refere, sugerindo que seja descrito e apanhado a partir do próprio discurso. Isto é, dentro de um determinado campo discursivo.

Do exposto, destacamos que Pêcheux amplia a definição do conceito de discurso passando por uma discussão dos conceitos de língua e de fala, conforme definidos por Saussure (2006) no *Curso de Linguística Geral*. Analisando a tese de Saussure de que a língua é social e exterior aos indivíduos, enquanto a fala é individual, o filósofo argumenta que esses conceitos não dão conta de toda a produção de linguagem. Defende o autor que seria necessário propor um "nível intermediário" entre a língua e a fala, que seria o nível do discurso:

parece indispensável colocar em questão a identidade estabelecida por Saussure entre o *universal* e o *extra-individual*, mostrando a possibilidade de definir um nível intermediário entre a singularidade individual e a universalidade, a saber, o nível da *particularidade* que define "contratos" linguísticos específicos de tal ou tal região do sistema, isto é, feixes de normas mais ou menos localmente definidos, e desigualmente aptos a disseminarem-se uns sobre os outros (PÊCHEUX, 1997 [1969], p. 73-74).

Desta feita, para se chegar à língua da AD é preciso sair do espaço da univocidade, da completude, da transparência, migrando para uma língua opaca, sujeita ao atravessamento do histórico e do social. Nesse ponto, língua, história, ideologia e sujeito convivem nos processos discursivos. Pêcheux (1969) sugere pensar a língua afastada da unicidade, da completude e procura mostrá-la como sendo atravessada pela falta, estando, portanto, muito próxima do sujeito, que é atravessado pelo inconsciente e pela ideologia. Logo,

o discursivo materializa o contato entre o ideológico e o linguístico à medida que ele representa, no interior da língua, os efeitos das contradições ideológicas e, inversamente, ele manifesta a existência da materialidade linguística no interior da ideologia (COURTINE, 1981, p. 102).

Nesse ponto, abandona-se um processo mecânico e automático por um processo dinâmico que permite a compreensão da história das transformações do sentido, com a finalidade de se chegar aos mecanismos de sua produção, fundado em determinações histórico-sociais. Nesse item, o discurso se define para Pêcheux (1969) como um

subconjunto, situado em um nível irreduzível tanto aos elementos individuais que a ele pertencem quanto ao conjunto mais amplo que o contém. Assim, em conformidade com Pêcheux, em Haroche (1992), o discurso é um fenômeno constituído não apenas por elementos linguísticos, mas por elementos “extralinguísticos”. Isso fica mais explícito na seguinte passagem de um dos primeiros textos de Pêcheux:

[...] os fenômenos linguísticos de dimensão superior à frase podem, efetivamente, ser concebidos como funcionamento, mas com a condição de acrescentar que esse funcionamento não é integralmente linguístico, no sentido atual deste termo, e que não se pode defini-los senão em referência à estrutura da formação social em que se encontram (PÊCHEUX, 1969, p. 218).

Do que foi dito, o discurso como pensado por Pêcheux está em íntima relação com uma série de conceitos da teoria marxista: estrutura da formação social, ideologias, posições de classe. Destes, o conceito de ideologia é aquele com que o discurso mantém uma relação mais direta. Assim, Pêcheux propõe que o discursivo seja entendido como uma das formas da materialidade das ideologias. Sendo assim, concebe as formações discursivas (FD) como elementos constitutivos das formações ideológicas (FI), as quais estão relacionadas à produção dos discursos.

Pêcheux (1969) chama a atenção à impossibilidade de analisar um discurso como um texto, como uma sequência linguística fechada sobre si mesma, com começo, meio e fim. Logo, é preciso referir o texto ao conjunto de discursos possíveis, tomá-lo como discurso. Assim, a relação entre texto e discurso não é biunívoca. Isto é, um discurso não é igual a um texto e vice-versa. O texto (a parte) é a manifestação material do discurso (o todo). Nesse foco, o discurso não é um conjunto de textos, mas sim um fenômeno social, a linguagem em interação.

Nessa compreensão, o texto é visto como o lugar de produção de sentidos. Ele é mais que uma simples unidade, é uma unidade complexa de significação. É um espaço simbólico, não fechado em si mesmo, estabelecendo, sempre, contato com o intertexto, a exterioridade.

É dessa forma que Orlandi (2005) vê o texto, não apenas como um dado linguístico, mas como um fato discursivo. O fato da língua na Análise de Discurso traz em si a ótica da historicidade. Assim, o texto funciona como unidade de sentido em relação à situação, desse modo, importa o seu funcionamento. É nesse ponto que a

Análise de Discurso pecheutiana, segundo Orlandi (2007), observa que a língua é afetada pela ideologia, e tal atributo a faz significar muitas coisas diferentes. Assim, a língua é vista pela AD como uma mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social e a mediação é o discurso. Dito de outro modo, a língua é o lugar de inscrição do discurso, pois o discurso se materializa na língua, inscreve-se nela e determina o seu funcionamento.

Logo, conforme Olandi (2017), é através do sentido do discurso que sua inscrição na história se realiza, pois a historicidade nos concede pistas para entendermos a constituição ideológica do sujeito e das palavras, seus atos, suas ações, e seu ideal de luta, que muito contribui para a compreensão dos objetos simbólicos ao produzirem sentido. Sendo a língua ideológica, logo temos um sujeito ideológico – “eu” – que dialoga com outro sujeito – “tu”; então ideologia e história são as propriedades que atuam com o real do discurso, permitindo que se trabalhe a interpretação para entender o que se passa nele.

Deste modo, sendo o discurso a materialidade específica da ideologia e a materialidade do discurso é a língua, constitui-se, então, uma tríade língua-discurso-história. Nesse ponto, o que a Análise do Discurso tenta compreender é como se produz o trabalho simbólico e ideológico na língua, fazendo com que nela se produzam sentidos. Por esse motivo, para Orlandi (2005), o discurso é entendido como um objeto sócio-histórico, em que o linguístico intervém como pressuposto, que aponta para a exterioridade constitutiva. Assim, o discurso funciona como um lugar de mediação, já que os sentidos são produzidos nele.

Nesse ponto, de acordo com Mariani (2012), Mariani *et al* (2012) e Goeppert (1973) vem da psicanálise a contribuição para que se perceba o deslocamento que ocorre da noção de homem para a de sujeito, que por sua vez, constitui-se na relação com o simbólico, na história. Pêcheux (1969) compreende que não há discurso sem sujeito, como não há sujeito sem ideologia e é assim que a língua faz sentido. Esse sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia, pois ele é descentrado e afetado pelo real da história, não podendo controlar o modo como ela o afeta, como bem compreende Orlandi (2017).

Vale ressaltar que com a publicação de *Análise Automática do Discurso*, em 1969, Michel Pêcheux introduz, a partir da releitura de Saussure, uma nova perspectiva

para o sentido, o sujeito e a história, trazendo para o centro da discussão, o discurso como objeto de análise, visto que, para Pêcheux, o instrumento da prática política é o discurso. Para isso, recusa a concepção de linguagem como instrumento de comunicação, pois para ele a linguagem tem relação com o político e o histórico e sua preocupação nesse momento era estabelecer uma ligação entre o discurso e a prática política que passa pela ideologia.

Acerca disso, Orlandi (2007) e Gregolin (2003) compreendem que para a AD, não há uma linearidade nos elementos de comunicação, como se a mensagem fosse um processo que obedeça a um serial. Por exemplo: “Ele fala alguma coisa e o outro (receptor) vai captar a mensagem e a decodificar”. Na AD não existe essa separação entre emissor e receptor. O processo de significação ocorre simultaneamente. Assim, de acordo com Fernandes (2011), o que se tem é um complexo processo de constituição dos sujeitos e de produção de sentidos, não havendo, unicamente, transmissão de informações. Sendo assim, a linguagem só faz sentido porque se inscreve na história, pois de acordo com Lagazzi (1988, p. 51): “é na linguagem que o sujeito se constitui, e é também nela que ele deixa as marcas desse processo ideológico”.

Nesse viés, destaca-se que o sentido não está preso aprioristicamente às palavras, do contrário, ele gera sentidos diversos. Assim, no lugar da ideia de que língua funciona como código de transmissão de informações ou sistema de signos, a Análise do Discurso pecheutiana propõe que esta se configura como um lugar de inscrição do discurso, ou seja, a cadeia material na qual se inscreve o que é da ordem do discurso, Gadet e Pêcheux (2010).

Dessa forma, a língua constitui um campo material que só funciona porque é afetado por algo que não é tão somente da ordem da língua, mas como cadeia material que significa, porque nela se inscrevem sentidos de práticas sociais que se processam historicamente, discursivamente.

Nessa percepção, os sentidos não estariam, dessa forma, no sistema linguístico, como propôs Saussure com a noção de valor e significado, mas no processo de produção simbólica ininterrupta, isto é, nas práticas sociais que realizam um trabalho de simbolização deslizando no tempo e no social, construindo, reconstruindo, interditando e reativando sentidos.

Para Pêcheux (1969) a *Análise Automática do Discurso* aparece formalizada sob duas perspectivas: epistemológica e operacional que permite obter resultados empíricos, de maneira a propor uma alternativa teórica e metodológica à análise de conteúdo, cujo método de análise foi inspirado na linguística harrisiana. Pêcheux (1969) começou a tecer reflexões sobre o discurso quebrando com o paradigma de língua, forma e objeto, de linguagem e de forma de comunicação. Sobre o exposto, é conveniente destacar que:

Pêcheux propõe um esquema formal que permite chegar a uma definição operacional do estado das condições de produção de um discurso e descrever os requisitos teóricos e metodológicos do processo de produção do discurso (NASCIMENTO, 2008, p. 24).

Pêcheux (1969) rejeita o esquema da comunicação de Jakobson de mensagem como transmissão de informação para atuar com a noção de “efeito de sentido”, trazendo à tona o discurso como efeito de sentido entre discursos distintos. Dessa maneira, a AD compreende o sujeito como sendo atravessado tanto pela ideologia quanto pelo inconsciente, assim seu sujeito não é *uno* ou do *cogito*, mas é considerado um sujeito descentrado, cindido, clivado. Ele não se constitui na fonte e origem dos processos discursivos que enuncia, pois esses processos são determinados pela formação discursiva na qual o sujeito falante se inscreve, embora esse sujeito possua a ilusão de ser a fonte ou origem do seu discurso. De acordo com Mussalim (2003), inscreve-se num terreno em que intervêm questões teóricas relativas à ideologia e ao sujeito. Sendo assim,

o sujeito laciano, clivado, dividido, mas estruturado a partir da linguagem, fornecia para a AD uma teoria do sujeito condizente com um de seus interesses centrais, o de conceber os textos como produtos de um trabalho ideológico não-consciente. Calcada no materialismo histórico, a AD concebe o discurso como uma manifestação, uma materialização da ideologia decorrente do modo de organização dos modos de produção social. Sendo assim, o sujeito do discurso não poderia ser considerado como aquele que decide sobre os sentidos e as possibilidades enunciativas do próprio discurso, mas como aquele que ocupa um lugar social e a partir dele enuncia, sempre inserido no processo histórico que lhe permite determinadas inserções e não outras. Em outras palavras, o sujeito não é livre para dizer o que quer, mas é levado, sem que tenha consciência disso (...), a ocupar seu lugar em determinada formação social e enunciar o que lhe é possível a partir do lugar que ocupa (MUSSALIM, 2003, p.111).

Do exposto, a AD entende o sujeito, a linguagem e os sentidos como partes de um todo interacional e indissociável. O sujeito da AD é clivado porque é dividido entre o “eu” e “o outro”, e nisso o discurso se configura como a relação entre sujeitos e sentidos entendidos como aquilo que insere o linguístico em articulação com a história, com a ideologia. Nessa compreensão, baseado em Courtine (1981), vemos que a AD concebe a linguagem como um lugar de conflito e opacidade que, com a conjunção da história, constitui, por sua vez, um sujeito descentrado, dividido, incompleto.

Nesse viés, retomando Pêcheux (2014, p. 163): “quando o sujeito diz “eu”, o faz a partir de uma inscrição no simbólico e inserido em uma relação imaginária com a “realidade”, (...) algo produzido após a entrada do sujeito no simbólico e impede que o sujeito perceba ou reconheça sua constituição pelo Outro (...)” É dessa forma que pela inscrição no simbólico o sujeito se mostra em sua inserção na história, em outras palavras, é afetado ideologicamente.

Neste ângulo, podemos dizer que o ponto de partida do sujeito da AD é “o outro”, ou seja, o *outro* da linguagem e da historicidade. O *Outro* de acordo com Lacan (1998, p. 193): “é o campo... onde o sujeito tem que aparecer.” É, pontualmente, nessa perspectiva que Lacan (1957) evidencia que em relação ao sujeito, não se trata de um fenômeno e sim, de algo que é estrutural, um sujeito que é marcado pela linguagem, articulado à cadeia dos significantes, sendo no ato da fala que ele pode surgir, o que fica claro quando ele se pergunta no Seminário 5 (cinco): “*As Formações do Inconsciente*”:

o que é um sujeito? Será alguma coisa que se confunde, pura e simplesmente, com a realidade individual que está diante de seus olhos quando vocês dizem o sujeito? Ou será que, a partir do momento em que vocês o fazem falar, isso implica necessariamente uma outra coisa? (...) quando há um sujeito falante, não há como reduzir a um outro, simplesmente, a questão de suas relações como alguém que fala, mas há sempre um terceiro, o grande Outro, que é constitutivo da posição do sujeito enquanto alguém que fala (LACAN, 1957, p.58).

Para Lacan (1957), é a partir da fala e do modo como esta é endereçada ao outro que podemos escutar e identificar o sujeito e, na medida em que o sujeito é falante, sua relação com “o outro” não se fecha numa relação dual, já que inclui um terceiro, o “grande outro”. Do exposto, fica pontuado que o sujeito do discurso é um termo usado para especificar o estatuto, o lugar e a posição do sujeito que fala com relação ao seu ato de linguagem.

Diante dessa concepção exposta, Indursky ainda acrescenta:

para a AD, a categoria de sujeito não é idealista por ser interpelado ideologicamente, (...), o sujeito, ao produzir seu discurso, o faz a partir de determinadas posições de sujeito, igualmente ideológicas. Tais posições, contudo, não transformam esse sujeito em uma figura que decide livremente seu discurso, pois se trata de um sujeito socialmente constituído. No entanto, por não ter consciência de seu assujeitamento, mantêm fortemente arraigada a ilusão de ser plenamente responsável por seu discurso e suas posições (INDURSKY, 1997, p. 27-28).

Do externado, evidenciamos que para a Análise do Discurso de linha francesa, o sujeito, de fato, não é origem do sentido nem elemento de onde se origina o discurso, pois, ressalta-se a compreensão de que ele não é único, pois há diversas posições-sujeito que estão relacionadas com determinadas formações discursivas e ideológicas. Nessa guisa, o sujeito está sempre interpretando e ao interpretar produz sentido.

Se o sujeito, na Análise do Discurso pecheutiana, é posição entre outras, à medida que se posiciona no seu discurso, passa a subjetivar-se diante da posição na qual está inserido. Todavia, Pêcheux (1969) entende que essa subjetivação é regulada pela língua, levando ao equívoco da impressão idealista da origem em si mesmo do sujeito. Nesse entendimento acerca da subjetivação, do assujeitamento, compreende Orlandi:

a subjetivação é uma questão de qualidade, de natureza: não se é mais ou menos sujeito, não se é pouco ou muito subjetivado. Não se quantifica o assujeitamento. Com isto estou dizendo que quando se afirma que o sujeito é assujeitado, não se está dizendo totalmente, parcialmente, muito, pouco ou mais ou menos. O assujeitamento não é quantificável. Ele diz respeito à natureza da subjetividade, à qualificação do sujeito pela sua relação constitutiva com o simbólico: se é sujeito pelo assujeitamento à língua, na história. Não se pode dizer senão afetado pelo simbólico, pelo sistema significante. Não há nem sentido nem sujeito se não houver assujeitamento à língua. Em outras palavras, para dizer, o sujeito submete-se à língua. Sem isto, não tem como subjetivar-se (ORLANDI, 2001, p.100).

Nesse viés, compreendemos que a subjetividade é regulada pela língua. Nessa formulação o equívoco se instala e o sujeito se centraliza, constituindo-se, desta forma, pela e na linguagem. É desse modo que a partir de uma dada posição-sujeito, a subjetividade assume uma forma material específica, constituída pela historicidade. Daí, ser possível observar e analisar os sentidos, através dos mecanismos e estratégias

empregados pelas diversas práticas discursivas para instituir e legitimar processos de subjetivação.

Nesse horizonte, por possuir uma forte relação com a exterioridade, a Análise do Discurso de linha francesa contraria as perspectivas teóricas que veem a linguagem como expressão do pensamento ou como instrumento de comunicação, levando-se em consideração que a linguagem deve ser percebida como ação, transformação. Para Orlandi (1998, p. 17): “tomar a palavra é um ato social com todas as suas implicações, conflitos, reconhecimentos, relações de poder, constituição de identidade etc.”

2.2. As condições de produção do discurso, as formações discursivas e ideológicas

O conceito de condições de produção é o que (re)formulará os procedimentos de análise e o objeto de estudo da AD, assim, as condições de produção é o que caracteriza o discurso e o constituem como objeto de análise. Orlandi (2005) aborda em seus estudos que, os diferentes sentidos encontrados em diferentes enunciados remetem às memórias e às circunstâncias externas, mostrando que o sentido não está apenas nas palavras e no texto propriamente dito, mas na tensão das relações de forças, pois,

os dizeres não são, como dissemos, apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender. São pistas que ele aprende a seguir para compreender os sentidos aí produzidos em relação ao dizer com sua exterioridade, suas condições de produção. Esses sentidos têm a ver com o que é dito ali, mas também em outros lugares, assim como com o que não é dito, e com o que poderia ser dito e não foi. Desse modo, as margens do dizer, do texto, também fazem parte dele (ORLANDI, 2005, p. 30).

Orlandi (2005) salienta que as condições de produção compreendem fundamentalmente os sujeitos e a situação. Também a memória faz parte da produção do discurso. A maneira como a memória ‘aciona’, faz valer as condições de produção, tornando-se fundamental. Podem-se considerar as condições de produção em sentido estrito e têm-se as circunstâncias de enunciação: é o contexto imediato. E se as considerarmos em sentido amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio-histórico-ideológico.

É nesse ponto que o sentido não existe em si, sendo parte constitutiva do contexto-histórico-social. Ele é determinado pelas posições ideológicas em que as

palavras são produzidas e de que as palavras mudam de sentido de acordo com as posições dos sujeitos que as empregam, sendo através da formação discursiva (FD) que se consegue compreender o processo de produção de sentidos, a sua relação com a ideologia, sendo a formação discursiva que determina o que pode e deve ser dito.

Nesse ponto, as condições de produção imediatas passam a interferir nas produções discursivas dos sujeitos e na constituição de seus imaginários, de forma a gerar deslocamentos em seus discursos,

pela natureza incompleta do sujeito, dos sentidos, da linguagem (dosimbólico), ainda que todo sentido se filie a uma rede de constituição, ele pode ser um deslocamento nessa rede. Entretanto, há também injunções à estabilização, bloqueando o movimento significante. Nesse caso, o sentido não flui e o sujeito não se desloca. Ao invés de se fazer um lugar para fazer sentido, ele é pego pelos lugares (dizeres) já estabelecidos, num imaginário em que sua memória não reverbera. Estaciona. Só repete. Daí termos proposto a distinção de três formas de repetição: a repetição empírica (mnemônica) que é a do efeito papagaio, só repete; b. a repetição formal (técnica) que é um outro modo de dizer o mesmo; c. a repetição histórica, que é a que desloca, a que permite movimentos porque historiciza o dizer e o sujeito, fazendo fluir o discurso, nos seus percursos, trabalhando o equívoco, a falha, atravessando as evidências do imaginário e fazendo o irrealizado irromper no já estabelecido (ORLANDI, 2005, p.54).

Nesse enfoque, a linguagem possibilita o aparecimento de deslocamentos em condições de produção específicas. No entanto, pela natureza incompleta do sujeito, dos sentidos, da linguagem, não há garantia de uma determinada produção de sentidos, ou da geração de um deslocamento específico (ou mesmo de qualquer deslocamento) nessa produção.

No segundo quartel dos anos sessenta, Foucault consagrou-se como um dos pioneiros a fazer uso do termo *formação discursiva (FD)*, termo presente em um de seus livros, intitulado: *Arqueologia do Saber*. Nele, o autor faz a aproximação de objetos como discurso, sujeito, ideologia. Assim:

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, 2010, p. 43).

O conceito de *formação discursiva (FD)* foi criado por Foucault e deslocado com outros vieses por Pêcheux. Em suas concepções teóricas acerca da formação discursiva, Pêcheux busca centralizar suas pesquisas, focando o elemento ideológico, já que na compreensão dele, a ideologia é materializada no discurso. Assim, para Pêcheux, a FD está, pelo menos em seu início, intimamente relacionada à noção de formação ideológica, decorrente da leitura que ele fez da obra *Aparelhos Ideológicos do Estado*, de Althusser, o que, por conseguinte, explica o seu estreito laço com o marxismo. Assim, Pêcheux expõe seu conceito:

chamaremos, então, formação discursiva aquilo que, em uma formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina "o que pode e o que deve ser dito", articulado sob a forma de uma alocução, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc (PÊCHEUX, 2014, p. 147).

Desta forma, ao chegar a essa concepção de formação discursiva, o autor compreende que a diferença entre duas formações discursivas está contemplada no elemento ideológico, nas lacunas que favorecem a movimentação e impedem a cristalização dos sentidos. Assim,

as formações ideológicas de que acabamos de falar comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias formações discursivas que determinam o que pode e deve ser dito (articulando sob a forma de uma arenga, um sermão, um panfleto, uma exposição, um programa, etc) a partir de uma posição dada numa conjuntura, isto é, numa certa relação de lugares num interior de um aparelho ideológico, e inscrita numa relação de classes (PÊCHEUX e FUCHS, 1993, p. 166).

Do que foi dito, podemos observar nas palavras de Pêcheux a presença da heterogeneidade da formação discursiva. O autor prossegue com essas reflexões e comprova que no interior de uma FD coexistem discursos provenientes de outras formações discursivas, o que implica no favorecimento da diferença e da contradição, como características constitutivas de uma FD, na compreensão de que os discursos fazem parte de formações ideológicas e discursivas, associadas, sempre, a uma memória social.

Pêcheux (1993) amplia seus estudos e destaca que as formações discursivas sempre se correspondem com outras formações discursivas para a sua concepção. Isto é,

baseiam-se em outras formações discursivas para elaborarem seu próprio discurso. Nessa perspectiva, uma formação discursiva é atravessada pelo pré-construído, definição dada por Pêcheux, na qual ele a define como discursos que vieram de outro lugar e que são incorporados por ela em uma relação de confronto ou aliança. Compreende-se, assim, que uma formação discursiva é constituída por paráfrases, já que é um espaço onde enunciados são retomados e reformulados.

Pêcheux (1997) compreende que a formação discursiva é o lugar de articulação entre língua e discurso. Assim, as palavras, expressões, proposições etc, possuem sentido a partir da formação discursiva na qual são produzidas. O autor explica como funciona a relação do sujeito com o discurso e a ideologia. É nesse trâmite que o conceito de formação discursiva é utilizado pela AD para designar o lugar onde se articulam discurso e ideologia. Logo, uma FD é governada por uma formação ideológica e como uma formação discursiva é um dos componentes de uma formação ideológica específica, ela é um espaço de embates, de lutas ideológicas. Isso significa que os discursos são governados por formações ideológicas, pois a formação ideológica é composta por uma ou várias Formações Discursivas interligadas.

É diante dessa concepção que se compreende a noção da interpelação ou do assujeitamento, levando-se em consideração, como já exposto, que o sujeito não é o senhor de sua vontade, tendo em vista que sofre as coerções de uma formação ideológica e discursiva, ou é submetido à sua própria natureza inconsciente. Desse modo, sem que tenha consciência disso, cada sujeito passa a ter a impressão de que é senhor de sua própria vontade.

Pêcheux (2014) afirma que é através da identificação do sujeito com a FD que o domina que a interpelação (assujeitamento) se dá e transforma-o em sujeito de seu discurso. Assim, o sujeito não pode ser concebido como um indivíduo que fala, pois quem, de fato, fala é uma instituição, ou uma teoria, ou uma ideologia, pois o sujeito passa a ser concebido como aquele que desempenha diferentes papéis de acordo com as várias posições que ocupa no espaço interdiscursivo.

Nesse enfoque, por sofrer as coerções da formação discursiva do interior do qual já enuncia, o sujeito, para a AD, não é o centro de seu dizer. Esta afirmação retoma as observações sobre os esquecimentos 1 (um) e 2 (dois) que foram formuladas por Pêcheux e Fuchs (1993):

a) Esse primeiro esquecimento, também se tornou conhecido como “esquecimento ideológico”. Nesse ponto, produz no sujeito a ilusão de ser a origem do que diz, fato que não é verdadeiro, pois ele está retomando sentidos pré-existentes;

b) O segundo esquecimento, chamado de “esquecimento enunciativo”, produz no sujeito a impressão de que o que ele diz só pode ser dito daquela maneira e não de outra forma. Entretanto, esse esquecimento não é total, porque, ao recorrer às famílias parafrásticas, o sujeito reconhece que o dizer poderá ser sempre outro. O sujeito se subjetiva na medida em que se projeta de seu lugar no mundo para sua posição no discurso. Nessa medida, sujeito e sentido se constituem ao mesmo tempo na articulação da língua com a história.

Isso posto, esse sujeito passa a ser conduzido a, pelos diferentes modos, identificar-se ou, de acordo com Courtine (1981) contra-identificar-se com o saber de uma FD, cujas fronteiras se deslocam para acomodar saberes que migram, que vêm de fora, do interdiscurso, fronteiras cujo fechamento é extremamente instável. Nesse foco, para se alinhar o entendimento dessa contra-identificação, é procedente, retomar-se Pêcheux (1969) no ponto em que ele diz que o funcionamento da ideologia, em geral como interpelação dos sujeitos, acontece por meio do complexo das formações ideológicas e atribui a cada sujeito a sua realidade, enquanto sistema de evidências e de significações percebidas, aceitas e experimentadas.

Ao discutir os desdobramentos entre sujeito da enunciação e sujeito universal, Pêcheux afirma que é possível constatar que esse desdobramento pode assumir diferentes modalidades: *identificação plena, contra-identificação e desidentificação*.

No que se refere à *identificação plena*, Pêcheux (1969) compreende que o sujeito permanece indenticada a uma formação discursiva sem questionar os saberes pertencentes a essa FD. Essa identificação plena do sujeito do discurso com a forma-sujeito da FD que o afeta, faz com que se tenha aí, o discurso do bom sujeito.

Quanto à *contra-identificação*, Pêcheux (1969) entende que nessa modalidade de identificação o discurso do sujeito da enunciação se volta contra o sujeito universal por meio de uma tomada de posição. O sujeito se contra-identifica na formação discursiva que está incrito.

Além da *identificação plena* e da *contra-identificação*, Pêcheux (1969) acrescenta uma terceira modalidade, na qual o sujeito, ao desidentificar-se de uma formação discursiva, desloca sua identificação para outra formação discursiva, tendo-se assim um mau-sujeito. Destaca-se que quando Pêcheux fala de *bom* e *mau-sujeito*, ele fala a partir da concepção de sujeito proposta pela Análise Automática do Discurso ou seja, pela AD-1, na qual a concepção de maquinaria discursiva era preponderante.

O olhar de Pêcheux sobre a noção de sujeito vai evoluindo gradativamente em seus estudos, com a introdução da ideia de tomada de posição, que origina o desdobramento do sujeito. Nesse ponto, aos poucos, a homogeneidade e unicidade do sujeito são relativizadas, culminando na fragmentação da forma-sujeito em diferentes posições-sujeito, nomenclatura criada por Courtine (2009) para definir um sujeito heterogêneo, polissêmico, fragmentado e disperso. Assim, as diferentes posições-sujeito são resultado das contradições, descontinuidades, lacunas presentes em uma formação discursiva heterogênea, que é materializada na língua. Trata-se de um movimento inconsciente e que sofre determinações sócio-históricas e ideológicas.

Dentro dessa perspectiva da fragmentação da forma-sujeito, o sujeito cindido da AD se desloca para além dos limites da sua FD na busca de completude. Courtine (1981) fornece novos contornos à noção de FD que passa a ser compreendida como matriz de sentidos que regula o que o sujeito pode e deve dizer e, também, o que não pode e não deve ser dito. De acordo com Mariani (1998), o sujeito ganha sentido para si próprio e se constitui nesse processo identificatório com a formação discursiva, todavia, falar em identificação do sujeito em uma dada formação discursiva implica dizer que ao mesmo tempo em que ocorre a interpelação em sujeito são apagadas, para ele, as outras formações discursivas que figuram em relação umas às outras, no todo complexo das formações ideológicas. Desse modo, o emergir do sujeito numa dada formação discursiva promove o apagamento das outras formações discursivas, provocando para ele o efeito de unicidade.

Nessa percepção defendida pela autora, podemos apreender que a identidade não é algo definitivo. Esse processo de identificação é inacabado e acompanhado ininterruptamente de outros processos de identificação, ou seja, o sujeito se desidentifica de formações discursivas se identificando a outras e se contrai-identificando a outras ainda.

Dessa maneira, há sempre algo que falha na cadeia significativa, que resiste aos rituais ideológicos que deveriam promover a uniformidade do semântico. Essa resistência possibilita que o sentido inesperado possa insurgir, que o *non sense* possa significar ou mesmo que o silêncio possa fazer sentido ou ainda que um outro sentido possa surgir

Indursky (2005), ao estabelecer um contraponto entre Foucault e Pêcheux, chama a atenção para o fato de que a formação discursiva é concebida, por Pêcheux, sempre como ideológica e contraditória, constituída de saberes provenientes de outro lugar, de uma outra formação discursiva. Assim, mais do que o desdobramento da *forma-sujeito* em duas tomadas de posição, ter-se-ia a fragmentação da *forma-sujeito* em várias posições-sujeito desiguais entre si.

Para a autora, aí, residiria a contradição:

a existência da diversidade contraditória, instaurada pela entrada de saberes diferentes e muitas vezes divergentes, no interior da FD. Ou seja: tais saberes não se originam todos no interior da mesma FD, nem fazem parte de um subsistema no interior do sistema. Tais saberes são provenientes do exterior e, num determinado momento histórico passaa poder ser ditos no âmbito da FD. É isto que entendo por uma FD heterogênea em relação a ela mesma (INDURSKY, 2005, p. 192).

Assim, ao observar a existência dessa diversidade contraditória no interior da FD, Indursky (2000) afirma que a modalidade de *contra-identificação* traz para o interior da FD o *discurso-outro*, a *alteridade* e, isto resulta em uma *FD heterogênea*. Para Indursky (1997, p. 233), “uma FD autoriza a divisão sob a aparência da unidade, a qual é garantida pela identificação ideológica e a divisão sendo decorrente das diferentes posições de sujeito possíveis no interior de uma FD”. É por isso que a coerência de uma FD é relativa, pois contém, em si mesmo, espaço para a diferença e para contradição. Nesse direcionamento, um discurso é heterogêneo porque sempre comporta, constitutivamente, em seu interior, outros discursos.

Nesse item, Indursky (2000) pontua que a identificação ocorre atravessada por determinações inconscientes e ideológicas. Nessa compreensão, o sujeito se *identifica* com uma matriz de sentido (formação discursiva), com dizeres de uma FD, atravessada por outros dizeres de formações discursivas distintas, o que possibilita filiações sócio-históricas de identificação. Assim, ideologia e inconsciente trabalham simultaneamente nesse processo. Para a autora, pode-se falar de identificação ou de processos de

identificação. Isso equivale a falar de uma tomada de posição, que é atravessada pela ordem da ideologia e do inconsciente. Desse modo, desde sempre, o sujeito é interpelado pela ideologia. Nesse ponto, a identificação do sujeito é marcada por uma singularidade, que vai determinar o seu assujeitamento à ideologia, processo que é inconsciente.

2.3 As formações imaginárias e a memória discursiva/interdiscurso

Orlandi (2005) e Brandão (2004) tecem importantes considerações em relação à forma como o sujeito atribui imagens do interlocutor, do referente e de si. Assim, essas imagens constituem o processo de elaboração discursiva, pois se remetem a mecanismos de funcionamento da linguagem. Isto é, as relações de sentido, as relações de força e de antecipação condicionados pelas formações imaginárias:

no discurso, as relações entre esses lugares, objetivamente definíveis acham-se representadas por uma série de “formações imaginárias” que designam o lugar que destinador e destinatário atribuem a si mesmo e ao outro a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro (BRANDÃO, 2004, p.44).

Do exposto, como compreendem Orlandi (2005) e Brandão (2004), no mecanismo da antecipação, o sujeito coloca-se no lugar do destinatário e, dessa maneira, o sujeito representa, em suas formações imaginárias, *o outro*, prevendo o efeito de suas palavras. O locutor regula seu discurso conforme os efeitos que espera reproduzir no interlocutor. Deste modo, na relação de forças, o sentido das palavras é regulado de acordo com o lugar social ocupado pelo sujeito-falante.

Nessa perspectiva, a posição social ocupada pelo sujeito falante é inerente ao seu dizer. Nesse item, Pêcheux (1990) tece seus estudos observando que certos dizeres dominam outros dizeres, segundo a representação que se faz do lugar social ocupado por aquele que enuncia – variação de dominância das palavras.

Com relação ao imaginário, vale reproduzir o que escreve Orlandi:

segundo o mecanismo da antecipação, todo o sujeito tem a capacidade de experimentar, ou melhor, de colocar-se no lugar em que seu interlocutor ‘ouve’ suas palavras. Ele antecipa-se assim a seu interlocutor quanto ao sentido que suas palavras produzem. Esse mecanismo regula a argumentação, de tal forma que o sujeito dirá de um modo, ou de outro, segundo o efeito que pensa produzir em seu ouvinte. Este espectro varia amplamente desde a previsão de um

interlocutor que é seu cúmplice até aquele que, no outro extremo, ele prevê como adversário absoluto. Dessa maneira, esse mecanismo dirige o processo de argumentação visando seus efeitos sobre o interlocutor (ORLANDI, 2005, p.39).

Nessa perspectiva, o sujeito diz aquilo que espera que faça sentido para seu interlocutor. Amossy (2008) nos mostra que esse jogo está a interpretação, ou a imagem do sujeito com relação ao seu interlocutor e ao objeto do discurso. Nesse direcionamento, o sujeito, quando enuncia, mobiliza um funcionamento discursivo, que remete às formações imaginárias.

Assim, aquilo que o sujeito espera que faça sentido para o interlocutor é também uma interpretação de um discurso anterior que faz parte da formação imaginária do sujeito falante. O mecanismo imaginário acessa esse sentido já dado em discursos anteriores e produzido em condições em que fazia sentido. O mecanismo imaginário produz imagens dos sujeitos, assim como do objeto do discurso, dentro de uma conjuntura sócio-histórica.

A partir dos mecanismos de funcionamento da linguagem, pode-se concluir que não são os lugares empíricos, ocupados pelos sujeitos, que determinam os dizeres, mas a representação que o sujeito faz de si, do outro, do outro em relação a si e também do referente. Logo, é a representação que o sujeito faz desse interlocutor que direciona a produção de seu discurso. Vale ressaltar que a relação de sentido postula que não há discurso original - todo discurso faz parte de um processo: é determinado por dizeres prévios e aponta para dizeres não-ditos.

Outro elemento pertinente a este trabalho, que merece destaque é o papel da memória, observada e compreendida à luz da perspectiva da AD. Assim, nesta tese, assume-se o conceito de memória discursiva defendido por Pêcheux, ao apontar que:

a memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os 'implícitos' (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

Isso posto, para Pêcheux (1999, 1984) todo discurso se constitui a partir de uma memória e do esquecimento de outro. Nesse item, os sentidos vão se construindo no embate com outros sentidos. Assim, quando não se consegue recuperar a memória que

sustenta aquele sentido, temos o *nonsense*. Ainda que o falante não tome consciência desse movimento discursivo, ele flui naturalmente.

Assim, a memória é o saber discursivo, o já-dito, os sentidos a que já não se tem mais acesso, que foram constituídos ao longo de uma história e que estão nos sujeitos, sem pedir licença. A memória, compreendida por Orlandi (2001) em relação ao discurso, é tratada como interdiscurso e é esta concepção que nesta tese se adota. Isto é, a memória discursiva chamada também de interdiscurso.

Pêcheux (1999, 1984) também compreende a memória discursiva, nesse ponto, enfatizada como interdiscurso. De outro modo, é um saber que possibilita que nossas palavras façam sentido. Esse saber corresponde a algo falado anteriormente, em outro lugar, a algo “já dito”, entretanto, ainda continua alinhavando os nossos discursos.

Em razão disso, a memória e, conseqüentemente, o interdiscurso são responsáveis diretos pela constituição do sentido, como bem atenta Orlandi (2001, p. 33): “a constituição determina a formulação, levando-se em consideração que só se pode dizer (formular), colocando-se na perspectiva do dizível (memória, interdiscurso)”.

Nesse ponto, a memória surge, então, como questão efetiva que permite o encontro, por exemplo, entre o histórico e o sociológico. Foi essa compreensão quem:

conduziu a abordar as condições [mecanismos, processos...] nas quais um acontecimento histórico [um elemento histórico descontínuo e exterior] é suscetível de vir a se inscrever na continuidade interna, no espaço potencial de coerência próprio à memória (PÊCHEUX, 1984, p. 49).

Acerca disso, Pêcheux (1984) esclarece que a memória deve ser entendida como nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e de memória do historiador. Para o autor, o discurso, uma vez produzido, é objeto de retomada, que se esforça por estabelecer um deslocamento suplementar em relação ao modelo. Assim, Pêcheux afirma que:

o processo discursivo não tem, de direito, início: o discurso se conjuga sempre sobre um discursivo prévio, ao qual ele atribui o papel de matéria-prima, e o orador sabe que quando evoca tal acontecimento, ou já foi objeto do discurso, ressuscita no espírito dos ouvintes o discurso no qual este acontecimento era alegado, com as ‘deformações’ que a situação presente introduz e da qual pode tirar partido (PÊUCHEUX, 1997, p. 77).

É nesse viés que o interdiscurso (memória discursiva) é, para Orlandi (2001), o lugar em que os sentidos se constituem enquanto tradutor de um já-dito e esquecido pelo sujeito que o produz, conforme as condições de produção exigidas para o momento dado. Logo, o discurso não escapa à interdiscursividade para se constituir. Por toda sua existência, ele se obriga a esquecer que não nasce de um retorno às coisas, mas da transformação de outros discursos. Pêcheux (1997) afirma que o interdiscurso tem precedência sobre o discurso; desta sorte, será o espaço de trocas entre vários discursos.

Assim, a memória suposta pelo discurso é sempre reconstruída na enunciação, como, por exemplo, nesta presente tese, conforme se pode observar, nas análises e nos apêndices, quando um crente assembleiano produz seu discurso, ele sempre o remete por meio de uma memória social ao discurso proferido pelos seus fundadores, Daniel Berg e Gunnar Vingren, ou ainda, à memória do discurso produzido pelos seus líderes religiosos e do discurso sacro bíblico, marcado pela presença do divino, do Ser superior. Assim, os dizeres estão disponíveis, não no próprio sujeito, mas sim no outro, na memória discursiva.

Nessa guisa, é, pois, fundamental ressaltarmos que Pêcheux (1999) não dissocia memória do histórico e do político. Assim, o fato de que exista o outro interno em toda memória é a marca do real histórico como remissão necessária ao outro exterior. Isto é, ao real histórico como causa do fato de que nenhuma memória pode ser um frasco sem exterior. Contudo, para Pêcheux (1999) a memória é muito mais do que uma colagem, uma montagem, uma reciclagem, uma junção. Ela é tudo que pode deixar marcas dos tempos desjuntados que o sujeito vive e que lhe permite a todo o momento, fazer surgir e reunir as temporalidades passadas, presentes e que estão por vir.

Dito de outro modo, é na memória discursiva que se inscrevem todos os sentidos que já foram produzidos e historicizados socialmente. Isto é, tudo o que já foi simbolizado historicamente nas práticas sociais. Assim, o sujeito enuncia a partir da memória discursiva e desse modo, o que é dito se filia a essa memória, pois para que algo faça sentido, é preciso uma sustentação na historicidade do discurso. Logo, é preciso que alguma coisa fale antes, noutro lugar independente e diferentemente, conforme atesta Pêcheux (1969).

2.4 A heterogeneidade enunciativa e a discursiva

Orlandi (2001) destaca que o discurso é heterogêneo porque agrega em seu interior diferentes posições-sujeito, tendo em vista que a univocidade não é parte formativa de todo e qualquer dizer. Logo, ele é composto por diversas vozes que exprimem o dialogismo como componente presente. Nessa compreensão, todo dizer é determinado de fora, do exterior, do dialógico que lhe dá constituição. Por isso, crê-se que o que se enuncia estará sempre moldado por enunciados anteriores, aos quais eles estão respondendo, e, também, por subsequentes, que eles antecipam, pois, como atesta a autora, os enunciados serão sempre compostos por elementos de outros enunciados.

A exterioridade é parte constitutiva da linguagem, pois ela se imprime como elemento que determina historicamente a constituição dos sentidos. Nesse aspecto, como bem atesta Orlandi (2001, p. 32) “o que vem pela história, vem pela memória, pelas filiações de sentidos constituídos em outros dizeres, em muitas outras vozes, no jogo da língua que vai se historicizando aqui e ali”. Nessa linha de raciocínio, a autora destaca a heterogeneidade do discurso.

Do exposto, nesse aspecto, vários autores têm se direcionado a essa percepção acerca da heterogeneidade discursiva. Authier-Revuz (2004) em seus estudos relacionados à linguagem efetua a distinção de dois tipos de heterogeneidade: a heterogeneidade mostrada (marcada ou não-marcada) e a constitutiva da enunciação. Nesse ponto, podem-se observar, abaixo, as distinções feitas pela autora acerca da heterogeneidade mostrada e constitutiva, considerando-se sempre em perspectiva a produção da enunciação:

a) A heterogeneidade mostrada

Por heterogeneidade mostrada, Authier-Revuz (2004) compreende a presença do outro no discurso de um determinado locutor, ou seja, designando-o no ato de enunciação. Quando este outro é linguística e explicitamente notado, temos a heterogeneidade mostrada marcada. Como exemplos, podemos citar a glosa, as aspas, o itálico, as referências. Quando a heterogeneidade mostrada não é explicitamente detectável na materialidade da língua, a heterogeneidade mostrada é não marcada. Isso acontece no discurso indireto livre, na alusão, na imitação, na ironia, por exemplo.

b) A heterogeneidade constitutiva

A heterogeneidade constitutiva é característica essencial à enunciação. Ela possui o entrelaçamento de várias vozes e não depende de traços que sejam recuperáveis na superfície do texto, visto que o diálogo que ocorre entre os discursos não é definido, não é mostrado. Assim, por vezes, o autor do texto não tem o controle sobre essas vozes por causa das restrições sócio-histórico-culturais.

Orlandi (2006) afirma que o discurso é “caracterizado duplamente pela dispersão: a dos textos e a do sujeito” (p. 53). Com isso, a autora salienta que há várias posições-sujeito em um texto. Nesse aspecto, compreende-se que não há discurso nem sujeitos que não sejam heterogêneos, tendo essa heterogeneidade a característica de não ser localizável, nem representável no discurso que a constitui; por isso, é oposta à heterogeneidade mostrada como representação e delimitação de um sujeito/discurso na pluralidade dos outros.

Vale salientar que Authier-Revuz (2004) formula e desenvolve o conceito de heterogeneidade enunciativa; e Orlandi (2008) mobiliza a concepção de heterogeneidade discursiva, encontrando-se, portanto, em ordens diferentes: a enunciativa e a do discurso, já que a última enfatiza mais a constituição do sentido, ou seja, a própria historicidade. Para tanto, marca a sua posição, ao concluir que um texto pode ser atravessado por diferentes formações discursivas. Orlandi defende a concepção de heterogeneidade discursiva, ao verificar que, na primeira dimensão, a da enunciação, há um apagamento também, na ordem do silêncio.

É pertinente ressaltar que este trabalho assume a concepção de heterogeneidade discursiva proposta por Orlandi (2005), em que o outro sempre permanece no interdiscurso. Portanto, verifica-se a presença de diferentes discursos que constituem um determinado discurso que se pretende compreender.

Desta feita, entendemos que o discurso não se origina no momento de sua produção, e sim é uma retomada de dizeres que estão em outros lugares e nele se acomodam produzindo efeito de homogeneidade. Logo, no estudo do discurso, deve-se ter como pressuposto a noção de heterogeneidade, o que se torna compreensível a partir da seguinte consideração:

sob nossas palavras, ressoam palavras-outras, palavras de outros sujeitos, pois o discurso é da ordem do repetível e essa repetição não remete, apenas, àquilo que foi dito anteriormente pelo sujeito do discurso, no presente ou no passado. O repetível é da ordem de um já

dito mais amplo e disperso, que remete para o dizer de outros sujeitos, em outros discursos, em outros espaços e em tempos diversos, que tanto podem estar inscritos na mesma Formação Discursiva do sujeito que enuncia quanto em outra Formação Discursiva, seja ela “amigável” ou antagônica (INDURSKY, 2001, p. 27-28).

Indursky (2001) compreende que um discurso é heterogêneo porque sempre comporta, constitutivamente, em seu interior, outros discursos. Ele é heterogêneo, também, porque abriga em seu interior diferentes posições-sujeito. Logo, falar de heterogeneidade, na perspectiva discursiva, indica reconhecer o dialogismo de todo e qualquer discurso, questionando a unicidade de todo dizer. Para autora o que está em jogo em AD é o modo de organização interna dos elementos provenientes do exterior para que produzam o efeito de homogeneidade. Desta forma, o sujeito reúne e organiza os elementos externos e, na medida em que eles são inscritos no intradiscorso, apaga-se a sua genealogia. Esse efeito de homogeneidade é, desse modo, produto da ilusão de que tudo o que devia ser dito foi dito, configurando um espaço discursivo simbolicamente fechado, acabado e completo.

Ainda segundo Indursky (2001), a ilusão da superfície homogênea se desfaz, pois outras vozes constituem um espaço discursivo para que ele seja declarado heterogêneo. Dessa forma, o discurso mostra-se heterogeneamente constituído por uma “fala anterior”, em termo de AD, o interdiscorso (ou memória discursiva), conjunto do já-dito, afeta o intradiscorso, o fio do discurso. Essa heterogeneidade torna o discurso opaco, revelando que há algo que o sujeito não domina e que se faz presente em seu dizer, como atesta Laureano (2008, p. 120): “a opacidade do discurso revela osujeito em seu desejo de fazer-Um com a língua, (preencher sua falta, completando-se) e sua relaçãocom o “outro”.

2.5 Das concepções de metáfora para os efeitos metafóricos

Os termos metafóricos vêm sendo alvos de constantes investigações desde a Grécia antiga. Etimologicamente, a palavra "metáfora" vem do grego *metaphora*, derivada de *meta* ("sobre") e *pherein* ("carregar, transportar"). Ela se refere a um conjunto de processos linguísticos em que as características de um objeto são transferidas para outro, ao ponto de se falar do segundo como se fosse o primeiro.

Aristóteles e Platão já demonstravam interesse em estabelecer concepções acerca desse assunto. Para Aristóteles, a metáfora possuía um valor decorativo, que acontecia

pela semelhança entre dois ou mais objetos ou seres. Nesse aspecto, de acordo com Ricoeur (2005, p. 20): “não verã nela nada além de simples ornamento e puro deleite. Toda a condenação da metáfora como sofisma participa da condenação da própria sofística”.

Nesse sentido, Aristóteles defende que a metáfora tem por principal característica a transposição do nome de uma coisa para outra, transposição do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou ainda, de uma espécie para outra espécie por analogia. Tal afirmação leva-se a crer que é também a partir de Aristóteles, ou melhor, de sua teoria sobre a metáfora que se começa a delinear a dicotomia literal x figurado. Para ele, a metáfora implica numa substituição. Isto é, o termo metafórico poderia ser substituído pelo termo próprio àquele uso, ou mesmo, pelo termo corrente:

a ideia aristotélica de *allotrios* tende a aproximar três ideias distintas: a ideia de desvio em relação ao uso ordinário, a ideia de empréstimo a um domínio de origem, e a de substituição em relação a uma palavra comum ausente mas disponível. [...] É a ideia de substituição que parece a mais preta de conseqüências, pois se, com efeito, o termo metafórico é um termo substituto, a informação fornecida pela metáfora é nula, o termo ausente podendo ser restituído caso exista; e, se a informação é nula a metáfora tem somente um valor ornamental, decorativo. Essas duas conseqüências de uma teoria puramente substitutiva caracterizarão o tratamento da metáfora na retórica clássica (RICOEUR, 2005, p. 37):

Do exposto, podemos apreender que advém daí, a visão tradicionalmente consolidada que a metáfora vinha sendo estudada no âmbito das figuras de linguagem, por isso sendo vista tão somente como ornamento poético. A vinculação da metáfora com a retórica aristotélica fez com que ela fosse, por muito tempo, observada tão somente como uma figura:

antes, portanto, da taxionomia das figuras, existia a grande retórica de Aristóteles, mas, antes desta, existia o uso selvagem da palavra e a ambição de apreender por meio de uma técnica especial sua perigosa potência. A retórica de Aristóteles já é uma disciplina domesticada, solidamente saturada à filosofia pela teoria da argumentação, da qual a retórica em seu declínio foi amputada (RICOEUR, 2005, p. 19):

É notório que foi Aristóteles o primeiro a abordar o tema da metáfora, identificando-a como termo genérico que compreendia todas as figuras retóricas em geral. Essa visão aristotélica está presente em grande parte dos fundamentos que dão

sustentabilidade a dicotomia sentido figurado e sentido não figurado. Lakoff (2002) afirma que para Aristóteles o homem obtém o conhecimento das coisas por meio de suas essências, pois estas são intrínsecas àquelas. O autor ainda acrescenta que para Aristóteles o conhecimento sobre as coisas deve ser comunicado através da linguagem convencional e que as expressões linguísticas designam de forma apropriada, clara e objetiva as propriedades essenciais das coisas.

Ressaltamos que para o referido autor, o conhecimento científico não poderia ser comunicado se os termos não fossem usados no sentido próprio, ou seja, literal. Lakoff (2002) ainda afirma que havia quatro princípios norteadores da literalidade na visão de Aristóteles. Segundo ele, o primeiro princípio estava relacionado à concepção de mente independente do mundo. Isto é, para que se pudesse comunicar o mundo por meio da linguagem seria necessária a utilização de fórmulas lógicas e silogismo que explicitasse um caráter objetivo e inquestionável. O segundo princípio aristotélico consiste na assertiva de que o uso “*desviante*” das palavras consistia numa forma inadequada de se falar das coisas, pois as palavras em seus usos desviantes não poderiam ser aplicadas às coisas de forma apropriada. Já o terceiro princípio prega ser o sentido literal o único realmente existente para as expressões linguísticas. Por fim, como quarto princípio, pode-se observar a visão de que a utilização de uma coisa para designar outra tem sua motivação na semelhança entre elas.

Daí, o princípio da definição de metáfora que permeou durante muitos anos e permaneceu viva no discurso de muitos estudiosos. De acordo com Amora (*apud* Vila Nova, 1994, p. 156): “a metáfora é o emprego de uma palavra noutra sentido que não o próprio, com base numa semelhança de ideias, devendo ser considerada sempre uma imagem, pois toda ficção é, em sentido amplo, uma imagem da realidade”.

Essa visão de metáfora trazida por Aristóteles perdurou por cerca de vinte e três séculos. Aos poucos, a metáfora vai deixando de ser percebida como função ornamental da chamada tradição objetivista, evitada quando se queria expressar-se de forma precisa, e passa a ser percebida como essencial à condição humana, bem como um mecanismo de criação de novos sentidos e de novas realidades na vida humana.

De acordo com Zanotto (1998), houve uma virada paradigmática a partir de 1970, pois a metáfora deixa sua função meramente ornamental e objetiva para se tornar um importante instrumento de cognição, de cunho objetivista. Foi o retórico e crítico

literário inglês, *Ivor Armstrong Richards* (1893-1979), quem introduziu através de sua obra "*The Philosophy of Rethoric*" (1936), os primeiros passos para que, posteriormente, *Black* pudesse desenvolver o que chamou de *Teoria da Interação*. Sendo assim, as concepções de *Richards* foram posteriormente aprimoradas na sistematização de *Black*. *Richards* defendia, nos seus estudos, dois conceitos fundamentais: "*Teor*" e "*Veículo*", o teor é a ideia ou assunto principal e o veículo seria a ideia pela qual o teor é apreendido, advindo da interação entre teor e veículo a metáfora, nesse direcionamento a importância estará centrada naquilo que é construído de novo, na informação gerada dessa informação entre contextos semânticos.

Assim, para *Contenças* (1999), *Richards* centra-se contraditando a dicotomia *literal x figurada*, pois para ele, a metáfora é melhor compreendida em sua *Teoria da Interação*, levando-se em consideração que não há sentidos fixos anteriormente determinados, mas um sentido potencial revelado de forma diferente nos diversos contextos em que são usados. Segundo *Contenças* (1999, p.51): "Richards defende que o pensamento é em si metafórico e é dele que derivam as metáforas da linguagem".

Posteriormente, destacam uma visão mais interativa da metáfora, em que diferentes pensamentos são ativados conjuntamente e interagem para produzir um significado, neste sentido, uma sentença metafórica teria dois sujeitos distintos, um primário e um secundário. De acordo com *Lakoff* (2002), a metáfora faz parte do nosso sistema conceitual e, por isso permeia todos os nossos pensamentos, palavras e ações, conscientes ou inconscientes, veiculando através da linguagem o que está profundamente guardado no nosso sistema conceitual. Nesse sentido, *Lakoff* (2002, p. 55) afirma que "[...] as metáforas podem ter o poder de definir a realidade. Elas assim o fazem através de uma rede coerente de vínculos que enfatizam algumas feições da realidade e escondem outras". Dito isto, segundo *Goatly* (1997, p. 79): "a escolha de uma metáfora pode ter amplas consequências ideológicas e também cognitivas. A metáfora não seria, então, apenas uma variação no uso das palavras, mas seria um modo de expressão do significado".

Isto posto, *Charteris-Black* (2004) chama atenção para o fato de serem as metáforas instrumentos cognitivos, na medida em que a interação entre pensamentos de dois domínios da metáfora - leva a um novo entendimento e destaca a importância retórica do papel da metáfora na construção de avaliação implícita pelo autor. Ele afirma que a coerência de textos, re (construída) pelo leitor, é o resultado de uma

interação complexa de contexto lingüístico e conhecimento não-lingüístico. Logo, as metáforas podem ser usadas persuasivamente para expressar avaliação e, por isso, constituem parte da ideologia dos textos. Assim, Charteris-Black afirma que a metáfora é vital na criação dessa apresentação da realidade.

Diferindo-se das concepções apresentadas, nesse percurso que a metáfora caminhou, este trabalho adota como concepção a compreensão da metáfora como efeito metafórico tal qual foi defendida por Pêcheux:

chamaremos efeito metafórico o fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual para lembrar que esse “deslizamento de sentido” entre x e y é constitutivo do “sentido” designado por x e y; esse efeito é característico dos sistemas linguísticos “naturais”, por oposição aos códigos e às “línguas artificiais”: em outros termos, um sistema “natural” não comporta uma metalíngua a partir da qual seus termos poderiam se definir: ele é por si mesmo sua própria metalíngua (PECHEUX, 1990, p. 96).

Assim, diferentemente de Lakoff (2002), que entende a metáfora a partir do conhecimento do indivíduo (conforme proposta do método conceitual), Pêcheux (1990) traz outra perspectiva quando coloca a metáfora constitutivamente em relação à exterioridade. Tal relação leva a pensar a metáfora como efeito de sentido instaurado por uma posição do sujeito (social, cultural, histórico), da relação com a ideologia, a memória discursiva e a rede de sentidos tecida pelo interdiscurso. Esse efeito metafórico relaciona-se fortemente com o imaginário do sujeito do discurso que, por ser social, encontra-se ancorado na formação discursiva em que se inscreve o sujeito, e não em um imaginário individualizado, como é o da retórica. De modo que as transferências/ou superposições que estão na base do efeito metafórico refletem todo o jogo de possíveis desse discurso.

É a possibilidade do efeito metafórico, conforme afirma Pêcheux (1990) que permite que um efeito semântico possa ser substituído contextualmente por outro, sem que dele se desvincule totalmente. É, pois, esse efeito que traz a possibilidade de deslocamento dos sentidos, senão, o que ocorreria seria apenas uma reprodução dos sentidos, nos quais a interpretação, os deslizamentos, os deslocamentos não teriam lugar, pois seriam meras repetições do que, no caso deste trabalho, o discurso religioso já instaurou. O autor defende em seus estudos que todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, de se deslocar discursivamente de

seu sentido para se derivar para outro, assim, é o efeito metafórico que expõe a relação da língua e da historicidade no discurso, através dos deslocamentos de sentidos.

Logo, diferentemente do conceito linguístico de metáfora, que opõe o sentido literal (primeiro e natural) ao sentido metafórico interpretado como um desvio do sentido literal, Pêcheux (1990) postula um conceito de metáfora como o cerne da produção de sentidos. Enquanto que para a Linguística, a metáfora é um fenômeno local da linguagem, para Pêcheux os processos metafóricos são vistos como um mecanismo presente em todo processo de produção de sentidos.

Desta feita, a metáfora passa a possuir a noção de “*transferência*”, o modo como as palavras significam. Nessa compreensão, não há sentido sem metáfora, como bem defendeu Pêcheux:

o sentido é sempre uma palavra, uma expressão ou uma proposição por uma outra palavra, uma outra expressão ou proposição; esse relacionamento, essa superposição, essa transferência (meta-phora), pela qual elementos significantes passam a se confrontar, de modo que se “revestem de um sentido” não poderia ser predeterminado por propriedades da língua, pois isso seria admitir que os elementos já estão dotados de sentido, que têm primeiramente sentido ou sentidos, antes de ter um sentido. De fato, o sentido existe exclusivamente nas relações de metáfora (realizadas em efeitos de substituição, paráfrases, sinônimos), das quais uma formação discursiva vem a ser historicamente o lugar mais ou menos provisório: as palavras, expressões e proposições recebem seus sentidos da formação discursiva à qual pertencem (PÊCHEUX, 2014, p. 239-240).

De acordo com Orlandi (2005), é por meio da *transferência* de sentidos de uma palavra que percebemos a não-evidência, a não-literalidade desses sentidos, pois para ela palavras iguais podem significar diferentemente, porque se inscrevem em formações discursivas diferentes. A partir da formação discursiva, relaciona-se a questão do discurso com o próprio sujeito, ou seja, os enunciados não existem em “si mesmos”, mas são determinados pelas posições ideológicas ocupadas pelo sujeito, e assim a mesma palavra pode significar de forma diferente a partir da posição em que se inscreve.

É nesse ponto que o *efeito metafórico* visto como fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual provoca um “*deslizamento de sentido*” entre dois termos. Esse deslizamento ocorre, porque os sentidos de um discurso são

determinados pelo processo de produção e pelas condições de produção desse discurso, o que significa inscrever os sentidos na história

A possibilidade da metáfora entendida como transferência, substituição, não é um desvio ou um erro de interpretação da história, ela é constitutiva do próprio sentido, ela promove o sentido novo e, ao mesmo tempo, carrega nele a memória do que foi dito e do que se instituiu como a gênese dos interesses que inauguraram, no caso desse trabalho, uma aproximação/contraposição entre o sagrado e o profano, o divino e o satânico. Pêcheux (1969) ratifica que todo processo de produção de discursos se dá pelo constante deslizamento de sentidos, através do qual de um termo ou expressão se passa a outros, que os substituem. Nessa compreensão, as metáforas devem ser entendidas não como desvios, e sim como deslize ou transferência.

Dessa forma, a metáfora está, pois, na base do movimento dos sentidos. Logo, para que haja discurso é preciso que se passe constantemente de um sentido a outro. Dito de outro modo, todo novo processo de produção de um discurso vai sempre produzir deslocamentos ou deslizes, no sentido de passagem de um termo a outro, que são os efeitos metafóricos. Dito isso, ao se considerar a definição de metáfora proposta por Pêcheux (1990), pode-se perceber esse efeito metafórico presente nos discursos de membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, foco deste trabalho. Pode-se observar que sua manifestação pode ocorrer por meio de uma heterogeneidade mostrada, que é a incidência sobre as manifestações explícitas, recuperáveis a partir de uma diversidade de fontes de enunciação. Por exemplo, quando um assembleiano diz: - *Eu sou uma Ana, mulher de oração!* (heterogeneidade mostrada, referindo-se à personagem Ana da Bíblia, no livro de 1 Sm 2, que diz que Ana orou tanto a Deus, que foi tida pelo profeta Eli, como embriagada).

Nesse recorte discursivo, a heterogeneidade no discurso assembleiano é acionada por meio da memória discursiva, pois é a memória discursiva que torna possível a toda formação discursiva fazer circular formulações anteriores, já enunciadas. Ou seja, a memória discursiva diz respeito à recorrência de enunciados no discurso, ela separa e elege, dentre os elementos de uma determinada contingência histórica, aquilo que deve ser rejeitado e o que pode emergir e ser realizado num novo contexto, produzindo determinados efeitos.

2.6 O discurso religioso na perspectiva da Análise do Discurso de linha francesa

Em relação aos mais variados tipos de discursos, encontramos em Orlandi (2006 a) um estudo que distingue uma possibilidade de tipologia discursiva que está baseada em dois critérios principais: o da interação (o modo como os interlocutores se consideram e, o segundo, o grau de transparência ou de opacidade dos enunciados produzidos, a polissemia). É por meio desses dois critérios que os discursos podem ser classificados, de forma predominante e não exclusivamente, em: “*lúdicos*”, “*polêmicos*” ou “*autoritários*”. Assim:

nesse sentido, podemos caracterizar os três tipos de discursos da seguinte maneira: o discurso lúdico é 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 discurso polêmico mantém a presença do seu objeto, sendo que os participantes não se expõem, mas ao contrário, procuram dominar o seu referente, dando-lhe uma direção, indicando perspectivas particularizantes pelas quais se olha e se o diz, o que resulta na polissemia controlada. No discurso autoritário, o referente está ausente, oculto pelo dizer; não há interlocutores, mas um agente exclusivo, o que resulta na polissemia contida (ORLANDI, 2006a, p.15).

Nessa compreensão, o lúdico tem por característica o jogo aberto de interlocuções, tendo como dinâmica a relação dialógica entre locutor e interlocutor, sendo, portanto, bastante polissêmico. A título de exemplificação dessa modalidade discursiva, pode-se citar uma conversa entre amigos sem que haja uma verdade absoluta sendo defendida a toda prova, não ocorrendo, portanto, o cerceamento dos interlocutores.

Já no discurso polêmico, a relação dialógica entre os interlocutores torna-se mais restrita, pois os sujeitos envolvidos visam direcionar seus pontos de vista com um menor grau de interação e polissemia. Por exemplo, o discurso numa consulta médica, pois há um determinado momento em que a voz do médico deve ser ouvida e aceita pelo fato de ser considerada como detentora de um saber, sendo cabível ao paciente aceitá-la, tendo em vista que o paciente não tem o domínio da linguagem e dos procedimentos médicos.

Por fim, no discurso autoritário, ocorre uma acentuada, ou completa, restrição na relação dialógica entre locutor e interlocutor, o que proporciona a instauração de condições para que se efetue o exercício da dominação sobre o outro, havendo um quase

desaparecimento do “tu”. Isso posto, o discurso religioso é o exemplo de manifestação na qual existe a predominância do mecanismo desse autoritarismo discursivo. Assim:

[...] o paroxismo autoritário chega a tal grau de requinte que o eu enunciador não pode ser questionado, visto ou analisado; é ao mesmo tempo o tudo e o nada. A voz de Deus plasmará todas as outras vozes, inclusive daquele que fala em seu nome: o pastor (CITELLI, 1997, p. 48).

É nesse sentido que podemos perceber o paroxismo autoritário do discurso religioso, por exemplo, no caso do discurso dos assembleianos, apresentado trabalho, a partir da posição que o pastor fala aos seus membros em nome de Deus, de Jesus ou da posição de quem é cheio do Espírito Santo, tomado por esse Ser superior, quando dizem: - Deus mandou eu te dizer que ele é fiel em tua vida! (dirigindo seu discurso aos seus fiéis assembleianos).

Quanto à dinâmica própria a cada discurso, a partir da noção de reversibilidade, pode-se dizer, tomando as palavras de Orlandi (2006 a), que o polêmico a realiza sob certas condições, o lúdico pode suspendê-la e o autoritário busca anular essa possibilidade. No discurso autoritário, o ouvinte e o locutor são de tal forma capturados pela palavra que a reversibilidade é estancada.

Diante dessa compreensão discursiva, defendida por Pêcheux (1969) e assumida, no Brasil, por Orlandi (2005), Patriota e Turton (2004) e, demais representantes, entendemos a religião como o espaço institucional de uma discursividade estendida às várias práticas expressas e a igreja assume a função de significar o silêncio divino, pois é a igreja que faz confluir o espiritual sobre o temporal, os céus sobre a terra, e a hierarquia eclesiástica, sendo a igreja edificada pela discursividade religiosa. Ela é o lugar onde se concentram diferentes formas dessa discursividade.

É certo que os aspectos sociais e históricos constituem esse tipo de discurso religioso que circula em uma sociedade, sendo resultado, também, das perspectivas políticas e das configurações econômicas da comunidade na qual ele circula. Assim, o discurso religioso é permeado pelos dogmas, leis e éticas que representam a instituição que o circula.

Nesse ponto, o discurso religioso apresenta especificidade discursiva aos que o praticam. Para Orlandi (1987, p. 243), identificam-se como “aqueles em que fala a voz

de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, de qualquer representante seu”. Seguindo a linha de raciocínio da autora, são realizações marcadas pela anulação da reversibilidade, pois não há possibilidade de interlocução, de dialogismo entre locutor e ouvinte(s), tendo em vista que o papel do locutor, nesse tipo de discurso, resume-se a ser o porta-voz de Deus, o de mediador do plano celestial, o defensor do bem, o propagador da verdade.

Nesse trâmite, o discurso religioso propaga e instaura a crença num *Ser Superior*, como elemento transcendental que governa e controla o homem e tudo ao seu redor. Como define a autora, Deus é aquele que fala na voz do homem. Logo, o homem se posiciona, desse modo, como “*instrumento de Deus*” e permanece, desta forma, ao inteiro dispor divino. Assim, percebemos, nesse tipo de discurso que se instauram o plano espiritual e o plano temporal.

Acerca disso, Orlandi (2005) faz considerações sobre a noção de ilusão da reversibilidade para a distinção de discursos polêmicos, lúdicos e autoritários. Desse modo, a reversibilidade é em si mesmo, a troca de papéis na interação que constitui o discurso. No caso do discurso religioso, ocorre uma ilusão do elemento de reversibilidade do discurso, em que a troca de papéis se dá entre locutor e ouvinte,

todas as formas de discurso, entretanto, têm como parâmetro essa noção e, em se tratando do discurso autoritário, gostaríamos de observar que, embora não haja reversibilidade de fato, é a ilusão da reversibilidade que sustenta esse discurso (ORLANDI, 2005, p. 240).

Orlandi (2005) argumenta que, no discurso religioso, estar no “lugar de” não se constitui, exatamente, em estar no “lugar próprio”, pois existe um desnivelamento em relação ao mundo temporal e o mundo espiritual. Desse modo, o mundo espiritual se sobrepõe ao mundo temporal. É nesse aspecto que o discurso religioso apresenta uma grande tendência a ser monossêmico, haja vista haver uma polissemia estagnada, contida dentro de si. Na Bíblia, no livro de Ex 3,1-22, Deus se auto-define como o *Sujeito por excelência*, ou seja, como “*aquele que é*”. É a partir daí que ele interpela outros sujeitos, assujeitando-os a este Sujeito superior. Althusser (1980) afirma que Deus interpela seu sujeito em sujeito cristão e que, portanto, se existe uma multidão de sujeitos cristãos é porque existe o todo poderoso (Deus) que os assujeitou, clivando-

osna posição de sujeitos-cristãos. Logo, esses sujeitos assujeitados ficam numa condição passiva de serem doutrinados,

mas particularmente, isto quer dizer que, na ordem do discurso religioso, Deus é o lugar da onipotência do silêncio, e o homem precisa desse lugar, desse silêncio, para colocar sua fala específica; a de sua espiritualidade (ORLANDI, 1987, p. 30).

Nesse ponto, de acordo com Orlandi (1987), levando-se em consideração que o homem está assujeitado à voz do *Ser Superior*, que é Deus, já que no discurso religioso, o poder divino é sustentado, desde seu início e origem, pela desigualdade de papéis e de lugares, ocorre um elemento místico que se constitui na subjunção de uma voz pela outra, ou o “estar no lugar de”.

Desse modo, temos o “como se” instalado nestes discursos. É o homem falando “como se” fosse o próprio Deus. Nesses termos, para se apropriar da voz de Deus, o seu representante utiliza-se do texto sagrado, a Bíblia. Assim, o discurso religioso pode ser compreendido como o discurso da Bíblia, no qual o próprio Deus fala com seu povo acerca do plano divino e do Ser superior. Assim, a Bíblia é tida como a voz divina, o discurso ideal.

Do exposto, pode-se perceber que, na citação do livro de Êxodo, o discurso bíblico é baseado na história de fé de um povo, e quando se utiliza a fé como instrumento de facilitação de qualquer ato nas relações sociais, torna-se inviável contraditar, porque a fé é uma experiência pessoal e, como tal, ela é real para aqueles que a possuem e invenção para aqueles que não acreditam.

Assim, à medida que o sujeito participa de um processo de conversão religiosa, ele começa a usar essa fé para aproximar-se de Deus, passando a sentir a necessidade de evidenciá-la, de uma forma pacífica, por meio do seu comportamento social ou dos usos e costumes, assumindo uma posição submissa em relação a esse sujeito superior, não empírico. Nesse ponto,

como, na ordem do discurso religioso, o sujeito se marca pela submissão, isto propicia múltiplas espécies de manipulação. Mesmo porque podemos ver a religião como forma de controlar a agressividade desconhecida. E, nesse caso, converter é pacificar (ORLANDI, 1987, p. 15).

O discurso religioso possui uma assimetria entre o plano espiritual (Deus, como o sujeito que interpela, ordena, regula, salva etc.) e o plano temporal (Homens, como sujeitos que pedem, agradecem, desculpam-se, exortam etc.). Nesse ponto, o discurso religioso estabelece um distanciamento entre o campo do sagrado e o campo do profano, havendo um lugar de onde Deus fala e outro lugar onde o homem, na sua condição de pecador se encontra.

Orlandi (1987) assinala que nesse tipo de discurso é possível observar que há um desnivelamento fundamental que ocorre entre os interlocutores, assim, o locutor é do plano espiritual (o Sujeito, Deus, Jesus, o Espírito Santo) e o ouvinte é do plano temporal (os homens, os assujeitados). É dessa forma que resulta a ilusão do elemento de reversibilidade, pois não é possível ao homem ocupar concretamente o lugar de Deus, contudo, estando ele assujeitado, é por ele que fala a voz de Deus, é como se ele, realmente, falasse em lugar de Deus. Nesse caso, ocorre uma desigualdade elementar que instaura outras, como por exemplo, santo/profano, imortalidade/mortalidade, vida/morte e disso emerge a necessidade da salvação que, conforme a teologia cristã se dá pela fé.

Isso posto, para que se possa compreender melhor esse processo discursivo que impede a reversibilidade é fundamental a distinção entre os lugares sociais no discurso religioso. O lugar social de Deus é o espiritual e o lugar dos sujeitos-cristãos interpelados é o plano material. Acerca disso,

locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetados por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens (ORLANDI, 2006 a, p.243).

No que se refere a essas duas ordens de mundo totalmente diferentes, o que se pode aferir é que um dos efeitos de sentido do discurso religioso é esse reconhecimento do lugar de Deus e dos humanos (sujeitos-cristãos), conforme se pode observar no seguinte enunciado bíblico, em Jo 1: “no principio era o verbo e o verbo estava junto de Deus e o verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas pelo verbo e sem ele nada foi feito”. Esse enunciado comporta uma cosmologia cujo efeito é o reconhecimento, por parte do homem, interpelado, de que existe um poder que lhe é superior e ao qual ele

deve se submeter, o poder divino, transcendente. Nessa relação, Orlandi (1987) nos mostra a não-reversibilidade do discurso religioso.

Nessa diretriz, ao falar em nome de Deus, o discurso assembleiano é constituído por uma forte heterogeneidade bíblica, que respalda todo o seu dizer. Por exemplo: - “Ele é crente de fogo”, onde há uma referência à Bíblia, no livro de At 2, sobre o Pentecostes.

Nesse ponto, percebemos na autora que:

o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-lo de forma alguma (...) Há regras estritas no procedimento com que o representante se apropria da voz de Deus: a relação do representante com a voz de Deus, é regulada pelo texto sagrado, pela igreja e pelas cerimônias (ORLANDI, 2006a, p.245).

Logo, tomando o discurso como materialidade ideológica cujo objetivo é capturar o sujeito livre e assujeitá-lo a um poder superior, podemos afirmar que o sujeito livre é interpelado por Deus para que livremente aceite sua coerção a esse poder superior, sendo que ele próprio, Deus, é o poder superior. Orlandi (2006a) compreende que esse reconhecimento enquanto efeito de sentido, por parte do sujeito-cristão, torna-se consensual na comunidade à qual ele (sujeito) pertence. O consenso só pode ser entendido se for reconhecido o poder simbólico das palavras e que as palavras não falam por si mesmas, mas falam pelos homens que as utilizam e cujo uso se insere nas relações sociais, que são relações de poder entre os homens.

É possível observar no discurso religioso assembleiano, o uso da palavra “poder”. Por exemplo, quando um crente de alguma ramificação da Assembleia de Deus no Brasil ou em Portugal diz: -“Deus tem poder”, ou o seguinte enunciado: -“O poder da palavra de Deus”, ou ainda: -“O poder de Deus”, esses enunciados garantem o efeito de sentido no discurso religioso assembleiano.

Assim, fica garantido o reconhecimento, por parte do sujeito ouvinte, da existência de um poder *Superior* a ele e ao qual ele deve se submeter. Diante desse poder, o homem reconhece sua nulidade, reconhece não ser mais que uma criatura, evidencia-se o seu assujeitamento. O poder, reconhecido e, assim constituído, situa-se, na formação discursiva religiosa, no lado do plano espiritual (Deus). Assim, os ouvintes

reconhecem o enunciador (Deus) como aquele que os nomeou e criou e, perante o qual, devem se submeter. Dessa forma, fica garantida a contenção da polissemia, portanto, a não-reversibilidade na formação discursiva religiosa.

Nesses termos, tal característica do discurso religioso faz com que haja uma diferenciação do discurso religioso em detrimento aos demais tipos de discursos, uma vez que o *querer estar no lugar de*, não é função de outros discursos, dessa forma, a retórica utilizada é a *retórica de apropriação*, pois a *ilusão da reversibilidade* leva o representante a *estar no lugar de* e não a *estar no lugar próprio*.

Pêcheux (1997, p. 161) denomina que o processo discursivo é o “sistema das relações de substituição, paráfrases, sinonímias etc, funcionando entre elementos lingüísticos – “significantes” – em uma formação discursiva dada”. Para ele, tais funcionamentos da língua são marcados pelas diferentes posições dos sujeitos do discurso. Assim, a relação entre a língua e a ideologia é que explica a apropriação social dos conhecimentos pelos sujeitos. É o que Pêcheux resolve cognominar de *interpelação ideológica* que, segundo o autor, são formas que se materializam e se cristalizam por rituais que fazem renitência através dos aparelhos ideológicos, como bem defende Althusser (1980).

Acerca dessa compreensão de ritual, Pêcheux ainda contribui ampliando que não há ritual sem falha, desmaio ou rachadura: uma palavra por outra é uma definição (um pouco restritiva) da metáfora, mas é também o ponto em que um ritual chega a se quebrar no lapso ou no ato falho. Isto significa que, na estrutura, na sintaxe da língua há fendas, há brechas através das quais a memória discursiva faz irromper as dissidências, faz irromper o lugar de filiação do dizer. Nesta perspectiva, o referido autor afirma que as formações ideológicas:

comportam, necessariamente, como um dos seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição dada numa conjuntura’, isto é, numa certa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico, e inscrita numa relação de classes (PÊCHEUX, 1997, p.166).

Vale ressaltar a marca representativa da ideologia presente no dizer, pois de acordo com Orlandi (2005, p. 38), “todo dizer é ideologicamente marcado”. Segundo Pêcheux (1997, p. 92), “[...] todo processo discursivo se inscreve em uma formação

ideológica de classes”, ou seja, é a ideologia que fornece evidências de que uma dada palavra, expressão, proposição signifique aquilo que ela está significando em determinado momento sócio-histórico.

Nesse viés, podemos sugerir que o discurso religioso assembleiano sustenta-se nas oposições entre o plano espiritual e mortal, o sagrado e o profano, a salvação e o castigo, a fé e o pecado etc. Por meio desse discurso, todos aqueles que se destinam a transmitir a palavra de Deus, falam a partir de uma posição que pode nos permitir observar efeitos de sentido de controle e de persuasão.

2.7 O conceito de identidade nos Estudos Culturais

Orlandi (2005) nos apresenta a AD como uma disciplina de entremeio. Neste trâmite, reterritorializa noções externas, estabelecendo o diálogo com outras áreas. Logo, para discutirmos questões concernentes ao sujeito, ao discurso e à identidade, é possível trafegarmos acompanhados dos Estudos Culturais. De acordo com Silva (2014), a identidade se constitui pela diferença, sendo esta, pois, a condição de existência daquela. A identidade e a diferença são, portanto, produtos sociais, que são “fabricados” pela/na linguagem.

Neste aspecto, ele ainda acrescenta:

a identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem. [...] Somos nós que as fabricamos no contexto de relações culturais e sociais. (SILVA, 2014, p. 76 -78).

Nesse sentido, salientamos que a identidade só adquire sentido se relacionada ao outro, ao que está noutro lugar e nos discursos sociais em que é produzida, assim como mostra sua indissociável relação com a Historicidade. Do exposto, fica evidenciado que tanto a AD quanto os Estudos Culturais compreendem a identidade como uma construção discursiva, constitutiva na historicidade, o que permite e favorece o amigável diálogo entre a Análise do Discurso de linha francesa e os Estudos Culturais.

No que se refere, ainda, à identidade, é salutar destacar que na sociedade atual, contemporânea, pela ótica dos Estudos Culturais, não há mais a compreensão de uma identidade rígida, unificada, entende-se que as identidades estão em permanentes movimentos, são cambiantes.

Para o sociólogo Bauman (2005: p. 96), “nosso mundo fluido exige que as identidades não sejam permanentes”. Essa é uma condição da vida moderna. Logo, a identidade é sempre plural. É nesse ponto que, segundo o teórico em pauta, os sujeitos modernos, tornam-se consumidores de identidades. Ainda de acordo com Bauman (2005), a identidade se revela como invenção e não descoberta; é um esforço, um objetivo, uma construção. É algo inconcluso, precário. O refletir sobre se ter uma identidade não ocorre enquanto se acredita em um pertencimento, mas quando se pensa em uma atividade a ser continuamente realizada, desse modo, ele entende a identidade como mutação permanente, pois de acordo com Bauman (2007, 2009), as identidades circulam, atualmente, inseridas nos tempos líquidos, de uma modernidade líquida.

Do exposto, torna-se fundamental também ressaltarmos que não há identidade sem sujeito, assim como também não há sujeito sem discurso. Logo, tanto a Análise do Discurso de linha francesa, quanto os Estudos Culturais também dialogam na compreensão de um sujeito não individualizado, empírico, mas um ser do discurso.

Desse modo, um sujeito clivado, múltiplo, disperso, de semelhante modo às suas identidades. A identidade é um processo cultural, construída nos discursos sociais que circulam na sociedade. De acordo com Baracuhy (2010, p. 171), “em interface com os Estudos Culturais, a AD vai propor estudar a identidade como uma construção discursiva, histórica, sempre múltipla, heterogênea, instável”.

De acordo com Delgado (2008, p.), “as representações produzem significados que dão sentido a nossa existência. As representações incluem práticas com significações que portam sistemas simbólicos, a identidade é uma representação social”. Assim, é um processo que se dá nas interações sociais, é construída em sociedade por meio do processo de socialização.

É neste aporte que Hall (1997, p. 4), afirma que a identidade “é definida historicamente, e não biologicamente.” a identidade é uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam, isto é, as identidades são posicionamentos que assumimos, pois são históricas, materializadas em circunstâncias e experiências vividas. Desse modo, ela é relacional, pois ela existem em relação a algum algo, ou seja, em relação ao outro. Assim, a identidade se constitui no encontro com o diferente, depende de algo fora dela para ser percebida. Woodward (2000) afirma ser a

identidade e a diferença, componentes de um mesmo processo, são edificados através das representações coletivas.

Do exposto, o sujeito é interpelado em seu fazer histórico-social e a identidade é construída e cambiante. De acordo com Hall (1997, p. 13): “através de diferentes discursos, práticas e posições interligadas ou antagônicas.” Dessa forma, não são as (in)formações genéticas que fazem o sujeito ser ou sentir-se assembleiano, mas sua posição-sujeito marcada pela historicidade a partir da uma memória discursiva, tocada pelas formações imaginárias do que é ser um assembleiano.

CAPÍTULO 3 – ASPECTOS METODOLÓGICOS

É propósito, deste capítulo, destinar-se à exposição dos procedimentos metodológicos que propiciaram o passo a passo para o adequado seguimento desta pesquisa. Assim, seguem, abaixo, a classificação do tipo de estudo adotado, as motivações, os critérios e as variáveis qualitativas que contribuíram para a seleção dos sujeitos da pesquisa e da igreja. Ainda há a exposição da modalidade técnica escolhida para a coleta dos discursos, as técnicas da pesquisa, os procedimentos de análise e as considerações éticas propostas neste trabalho.

De início, relembramos que esta tese se desenvolve em continuidade, a partir do resultado da nossa dissertação de mestrado, que será retomada neste trabalho, no capítulo das análises, por meio de uma tabela, na qual se poderá observar a *FD precursora de crente assembleiano*. É importante tal compreensão metodológica, pois, analisar-se-á, nesta tese, como os sujeitos assembleianos atuais, inscritos nas ramificações das Assembleias de Deus no Brasil e em Portugal se encontram em relação à essa *FD precursora assembleiana*. Isto é, em identificados, contra-identificados ou desidentificados.

3.1 Tipologia do estudo

Como já citado, numa interface com as Ciências da Religião e os Estudos Culturais, será adotada a perspectiva teórica e analítica da Análise do Discurso de linha francesa (Análise do discurso pecheutiana, AD pecheutiana ou AD, apenas), sistematizada por Pêcheux (1969), na França e defendida no Brasil, por Orlandi (2005) e demais estudiosos.

Tal diálogo que, aqui, estabelecemos, visa à compreensão de como se encontra o sujeito religioso assembleiano na atualidade, analisando-o em sua produção discursiva, produzindo efeitos de sentido. Assim, busca-se estudar o discurso de membros de ramificações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil e Portugal, para observar como ele se encontra nas modalidades discursivas de funcionamento subjetivo. Isto é, se ele se encontra identificado, contra-identificado ou desidentificado da *FD precursora de crente assembleiano*, surgida em 1911.

Para atendermos ao caráter descritivo e interpretativo desta pesquisa, optamos pela abordagem qualitativa que, segundo Minayo (1999), trabalha com o universo de

significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, correspondendo a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. Assim, o método qualitativo permite ao pesquisador um aprofundamento no mundo dos significados das ações e relações humanas, o qual não é perceptível nem captável em equações, médias e estatísticas, próprias do método quantitativo.

Segundo Demo (1995), a pesquisa qualitativa se destaca entre si, de acordo com seus métodos, a forma e os objetivos porque se concentra na busca da compreensão dinâmica das relações sociais. Dito isso, vale ressaltar que a opção pelo método qualitativo também se deu, porque, de acordo com Triviños (1987), o método qualitativo requer como matéria-prima o discurso dos sujeitos que compõem o *corpus* da pesquisa, descrevendo, nos seus discursos, as situações e experiências vivenciadas. Neste ponto, o método qualitativo se harmoniza com a perspectiva adotada por este trabalho, que é a AD.

Segundo Neves (1996), o objetivo da pesquisa qualitativa é traduzir e expressar os sentidos dos fenômenos do mundo social. Logo, os pesquisadores que empregam o método qualitativo estão mais preocupados com o processo social do que com a estrutura social, buscando visualizar o contexto, como, também, salienta Ludke (1986, p. 13): “a pesquisa qualitativa ou naturalística envolve a obtenção de dados descritivos, obtidos no contato direto do pesquisador com a situação estudada, enfatiza mais o processo do que o produto e se preocupa em retratar a perspectiva dos participantes”.

Ainda de acordo com Triviños (1987), na pesquisa qualitativa, o pesquisador se apóia em uma fundamentação teórica geral, o que demanda uma revisão vertical da literatura sobre a questão estudada. A maior parte do trabalho se realiza durante o processo de investigação e a necessidade da fundamentação teórica vai surgindo à medida que as interrogações se apresentam.

Dito isso, orientando-se pelo enfoque qualitativo, o pesquisador tem ampla liberdade teórica e metodológica para realizar seu estudo e os limites de sua iniciativa particular se fixam exclusivamente pela exigência de um trabalho científico.

3.2 Seleção da igreja (ou seja, do objeto sócio-histórico discursivo)

Vale destacarmos que a escolha por pesquisar e analisar o discurso religioso de membros de ramificações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal, nessa pesquisa, deu-se por duas motivações:

1ª) Porque de acordo com o Censo 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, ela é a igreja evangélica brasileira que comporta o maior número de fiéis tanto no Brasil, cerca de 12.314.410 (doze milhões, trezentos e quatorze mil e quatrocentos e dez), quanto em Portugal, possuindo, assim, uma representação significativa de falantes brasileiros que se destacam, também, na política e no Congresso Nacional, bem como, nas mais diversas áreas do conhecimento e nos demais segmentos sociais.

É importante dizermos que fomos ao INE – Instituto Nacional de Pesquisa – Lisboa – Portugal (órgão oficial responsável pelo recenseamento português), em busca de informações sobre a quantidade de assembleianos neste país, contudo, o modo de elaboração da pergunta feita no Censo português não permite sabermos quantos são os assembleianos em Portugal, pois eles são agrupados aos demais evangélicos no Censo desse país, sem haver uma diferenciação entre eles, conforme se poderá observar na tabela oficial que se encontra no apêndice 5 dessa tese. O que há são autores portugueses que afirmam ser a Assembleia de Deus a maior igreja evangélica em Portugal, baseados em pesquisas acadêmicas não oficiais.

Assim, de acordo com Carreto (2010), a Assembleia de Deus é a maior igreja evangélica em Portugal em número de membros e de falantes da língua portuguesa nesse país. Logo, torna-se também interessante pesquisar uma igreja que possui uma representação muito expressiva em território brasileiro e português, sendo a única igreja evangélica brasileira que está presente do Oiapoque ao Chuí, de acordo com Costa (1985).

2ª) Porque desde a nossa inicial experiência pedagógica, em sala de aula, na rede pública municipal e estadual de ensino, mantivemos contato com muitos dos nossos alunos que frequentavam a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do campo de Abreu e Lima (hoje, chamada de Convenção), o que nos despertou a atenção por já percebermos no discurso desses assembleianos o fenômeno em foco deste trabalho, aguçando-nos a curiosidade e, por conta disso, o desejo de elaborarmos essa pesquisa, havendo,

portanto, uma identificação com ela, conforme salientou Byington, ao tratar de questões relativas à reunião da subjetividade e da objetividade num processo de pesquisa:

[...] se vocês querem uma pesquisa que reúna subjetividade com a objetividade, mas querem ao mesmo tempo fazer ciência, a primeira coisa é recorrer ao seu processo de individuação. É perguntar: Qual é sua relação emocional com sua pesquisa? Há um chamado para a sua pesquisa? [...]. Vocês sentem uma motivação? Vocês estão ouvindo alguma coisa dentro de vocês que dirige vocês à pesquisa, ou não? Se não tiverem, nós temos uma saída: vocês continuam e fazem uma pesquisa formal, para receber um título, permanecendo, exclusivamente, dentro da objetividade e na ilusão universitária antiga. Fazem mais uma pesquisa, daquelas que as estantes universitárias do mundo, as bibliotecas já estão locupletadas [...]. Se vocês quiserem uma vivência holística, se vocês quiserem fazer ciência à luz da modernidade, vocês têm de procurar essa ligação da pesquisa com os seus sonhos, suas emoções, com as suas esperanças, com seus interesses pessoais, com as suas motivações políticas, sociais, mas absolutamente únicas dentro de vocês [...] (BYINGTON *in* FAZENDA, 1995, p. 43).

Assim, essa motivação subjetiva foi ampliada com a conclusão da nossa dissertação de mestrado intitulada: *A heterogeneidade, as formações discursivas e os efeitos metafóricos no discurso religioso de membros da Assembleia de Deus*. E, posteriormente, com a publicação de um livro sobre o discurso assembleiano e novas publicações em artigos científicos voltados às temáticas discursivas assembleianas relacionadas a esta pesquisa de tese. Ainda, como já citado, de cunho investigativo, tivemos o nosso projeto de tese aprovado pela CAPES no Programa de Doutorado-Sanduíche no Exterior para morara em Portugal por um ano, para pesquisar o discurso assembleiano neste país.

3.3 Seleção dos sujeitos

É importante salientarmos que o universo da pesquisa foi constituído por oito sujeitos, apresentando idades entre trinta e seis e sessenta e sete anos, sendo três do sexo feminino e cinco do sexo masculino. Foram selecionados quatro sujeitos de ramificações da Assembleia de Deus no Brasil e quatro sujeitos de ramificações da Assembleia de Deus em Portugal, sendo entrevistados cinco sujeitos do sexo masculino e três sujeitos do sexo feminino.

Assim, pesquisamos no Brasil, dois crentes da Assembleia de Deus da Convenção Recife e dois crentes da Assembleia de Deus Vitória em Cristo e, em

Portugal, pesquisamos dois crentes da Assembleia de Deus da Convenção Portuguesa e dois crentes da Assembleia de Deus da Convenção Abreu e Lima – PE, presente na cidade de Braga – Portugal.

É pertinente ressaltarmos que a predominância do sexo masculino nesta pesquisa deu-se, porque nas Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus, tanto no Brasil, quanto em Portugal, os cargos de lideranças são exercidos, em sua maioria, por pessoas do sexo masculino.

Os sujeitos que participam desta pesquisa tiveram que atender aos seguintes critérios e variáveis abaixo:

- a) Aceitarem livremente a participação na pesquisa e assinarem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.
- b) Serem membros de alguma ramificação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil ou em Portugal.
- c) Serem maiores de 35 anos, para que se pudesse observar o discurso na fase mais adulta e de pessoas com mais vivências sociais.
- d) Terem, no mínimo cinco anos de membro em alguma ramificação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil ou em Portugal, para que o sujeito tivesse há mais tempo vivenciando o discurso assembleiano, pois os membros passam por um processo de formação religiosa ao longo desse tempo, no qual têm contato com as crenças e os dogmas assembleianos. Isto é, o discurso institucional assembleiano.
- e) Serem quatro sujeitos membros que ocupem algum cargo de liderança em ramificações assembleianas no Brasil e quatro sujeitos que ocupem cargo de liderança em ramificações que estão em Portugal, perfazendo um total de oito sujeitos de pesquisa. (esses critérios foram pontuados para que se pudesse observar os fenômenos pesquisados a partir de diferentes posições-sujeito dentro das ramificações das Assembleias de Deus nesses dois países).

O objetivo de ocuparem cargos de lideranças se deu, porque o cargo de liderança favorece um contato maior com o discurso institucional dessas ramificações, pois são os líderes os responsáveis em socializarem para os demais crentes assembleianos as

normas institucionais e o discurso bíblico entendido por cada instituição religiosa das Assembleias de Deus.

Ainda vale destacar que, por questões éticas, para que se preservasse e garantisse o respeito à identidade dos sujeitos envolvidos na pesquisa, os mesmos não serão identificados pelos seus respectivos nomes próprios.

3.4 Coleta do *corpus* e técnicas de pesquisa

Para a efetivação da pesquisa, no processo de constituição do *corpus*, no que se refere à modalidade técnica, a opção foi por entrevistas semi-estruturadas. Desta feita, realizou-se uma entrevista semi-estruturada com os sujeitos membros das ramificações assembleianas no Brasil e em Portugal. (vide anexo 1). De acordo com Morgan (1988), a entrevista é uma conversa que é dirigida por uma pessoa objetivando obter informações sobre a outra, sendo necessária a presença de um guia previamente preparado, servindo de orientação para o desenvolvimento da mesma.

A escolha da entrevista se deu, porque ela é uma das técnicas de coleta de dados que permite a obtenção de aspectos relevantes sobre referências e preocupações do entrevistado, pois supõe uma interlocução entre informante e pesquisador. Dito isso, de acordo com Ludke (1986, p. 34): “a grande vantagem da entrevista sobre outras técnicas é que ela permite a captação imediata e corrente da informação desejada, praticamente, com qualquer tipo de informante e sobre os mais variados tópicos”.

Desse modo, a escuta dos sujeitos assembleianos, desse universo de pesquisa, deu-se por meio de entrevista, por ser considerada um instrumento privilegiado de coleta de informações devido a:

[...] possibilidade de a fala ser reveladora de condições estruturais, de sistemas de valores, normas e símbolos (sendo ela mesma um deles) e ao mesmo tempo ter a magia de transmitir, através de um porta-voz, as representações de grupos determinados, em condições históricas, socioeconômicas e culturais específicas (MINAYO, 1999, p.109-110).

Desse modo, elaboramos um roteiro para entrevista contendo oito questionamentos relacionados à vivência religiosa desses sujeitos na Igreja Evangélica Assembleia de Deus. As oito questões elaboradas para essa entrevista versaram em torno da vivência religiosa desses assembleianos, por exemplo, o início da conversão, a

fé, os usos e costumes, o divino e o profano, a crença da Bíblia Sagrada como regra de práticas sociais, a concepção de pecado, as relações do assembleiano com os demais sujeitos na sociedade, dentre outras. Cada uma dessas temáticas foi introduzida por uma questão aberta, elaborada pelo pesquisador da entrevista¹⁰. Assim, de acordo com Triviños (1987) o propósito da entrevista é fazer com que o entrevistador se coloque dentro da perspectiva do entrevistado.

Depois, as oito perguntas foram analisadas, com base no campo teórico e nos procedimentos analíticos da Análise do Discurso de linha francesa, destacados nessa pesquisa. A saber: ideologia, sujeito, posições-sujeito, condições de produção do discurso, formações discursivas, ideológicas, formações imaginárias, memória discursiva/interdiscurso, heterogeneidade enunciativa, discursiva e os efeitos metafóricos presentes no discurso religioso de membros de ramificações da Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal.

Vale reforçar que optamos pela entrevista semi-estruturada, porque de acordo com Triviños (1987, p. 146): “ao mesmo tempo em que ela valoriza a presença do investigador, oferece todas as perspectivas possíveis para que o informante alcance a liberdade e a espontaneidade necessárias, enriquecendo a investigação”.

Do exposto, a entrevista foi feita, individualmente, gravada em áudio, por meio de um aparelho de gravação profissional e transcrita, posteriormente, para análise, respeitando e preservando, integralmente, o discurso dos sujeitos entrevistados, materializado em textos. Nesse trâmite, as entrevistas duraram cerca de trinta a cinquenta minutos, sendo comunicado, anteriormente, aos entrevistados acerca de sua liberdade de expressão e do direito de não responder a quaisquer questionamentos que os mesmos hesitassem em responder, bem como, da garantia do sigilo absoluto acerca de sua identidade nas referidas informações que seriam prestadas pelos mesmos na entrevista em pauta.

Os quatro sujeitos selecionados no Brasil foram entrevistados dentro do laboratório de Ciências da Linguagem no prédio da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP e os quatro sujeitos selecionados de Portugal foram entrevistados no laboratório do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – CLEPUL.

¹⁰ As perguntas constam no apêndice 1 desta tese para serem consultadas.

Durante as entrevistas, o entrevistador mencionou diversas temáticas relacionadas às práticas religiosas do universo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Tais temáticas foram baseadas nos contatos iniciais que o entrevistador já havia estabelecido com alguns crentes assembleianos, nesta feita, quando em suas pesquisas no mestrado em Ciências da Linguagem, na UNICAP.

3.5 Procedimentos de análise e considerações éticas

De acordo com Brandão (2002), atribuir aos materiais de pesquisa, informações e conhecimentos oriundos das entrevistas e do campo teórico, concedendo-lhe o estatuto de dados, só se torna realmente promissor por meio de um trabalho prévio derivado de um conjunto de escolhas teóricas que é indispensável para delimitar e conferir sentido aos materiais empíricos necessários ao desenvolvimento de uma determinada investigação.

É sob essa perspectiva que essa pesquisa se alicerça, por meio do campo teórico e dos procedimentos analíticos da Análise do Discurso de linha francesa, que foi sistematizada e defendida, na Europa, por Pêcheux (1969) e, assumida e rediscutida no Brasil, por seus principais representantes. Dentre eles, destacando-se: Orlandi (2005), Indursky (2001) e Brandão (2004).

Paulatinamente, essa pesquisa foi assumindo os postulados teóricos e analíticos da AD, analisando os discursos, de modo a trabalhá-los observando-os na relação da língua com a história, buscando na materialidade linguística as marcas das contradições ideológicas e, em diálogo, com os Estudos Culturais e as Ciências da Religião.

“Colocar o dito em relação ao não-dito”. Eis a proposição na construção de um dispositivo de interpretação, criada pela Análise do Discurso pecheutiana e assumida por essa pesquisa, conforme contribui Orlandi (2005), este dispositivo tem como papel colocar o dito em relação ao não dito, o que é dito pelo sujeito em um lugar com o que é dito em um outro lugar, o que é dito de um modo e, ainda, o que é dito de outro modo, sempre procurando ouvir naquilo que o sujeito diz, o que ele não diz, mas que constitui os sentidos de suas palavras.

Desse modo, a AD procura compreender o discurso no mundo, considerando as condições de produção e os sujeitos; não trabalha com a língua de forma estanque, acabada, mas com o dinamismo, com o discurso fazendo sentido no contexto social.

O analista do discurso procura perspectivar o caráter aparentemente opaco da linguagem, o que possibilita desconstruir a ilusão de transparência da linguagem. Ele não procura o sentido “único” e “verdadeiro”, mas a relação deste com a ideologia, com o meio social e histórico:

[...] o analista procura determinar que gestos de interpretação trabalham a discursividade que é objeto de sua compreensão. Ele procura distinguir quais gestos de interpretação estão na base da produção de sentidos de um texto. Como os sujeitos com suas posições se constituem ao mesmo tempo, o analista busca, assim, compreender os gestos de interpretação constitutivos dos sentidos e dos sujeitos (ORLANDI 2001, p. 27-28).

Orlandi (2005), também destaca que a AD não procura o sentido “verdadeiro”, sentido em sua materialidade linguística e histórica, como se o sentido estivesse colado no texto, mas compete ao analista explicitar os processos de identificação realizados pela sua análise, buscando observar a relação do texto com a exterioridade. Orlandi (2005) afirma que a interpretação está presente em dois pontos da análise. Isto é:

1º) No primeiro momento, precisa-se considerar que a interpretação é parte constituinte do objeto de análise, ou seja, o sujeito que fala interpreta e o analista deve procurar descrever essa interpretação do sujeito que é responsável por constituir o sentido submetido à análise.

2º) No segundo momento, é necessário entender que não pode existir descrição sem interpretação, sendo assim, o próprio analista está envolvido na interpretação, não sendo neutro. É devido a isso, que é necessário um dispositivo para intervir na relação do analista com os objetos simbólicos que ele analisa, produzindo um deslocamento em sua relação de sujeito com a interpretação.

Assim, dentre os procedimentos analíticos e o campo teórico da AD pecheutiana, essa pesquisa prioriza cotejar os discursos dos crentes assembleianos, privilegiando os conceitos que ficaram mais salientes nas análises, ou seja, como aparecem as posições-sujeito no discurso assembleiano, como se faz essa realização, que efeitos de sentido estão ali presentificados, em que condições de produção ele se realiza.

Da mesma forma, analisamos as formações discursivas/ideológicas em que estão identificados, contra-identificados ou, mesmo, desidentificados, os diferentes sujeitos

pesquisados, todos participantes de ramificações da Igreja Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal, em relação à *FD precursora de crente assembleiano*.

Destacamos também nesta pesquisa o papel da memória discursiva, como ela aparece no discurso assembleiano, como se dá o efeito de sentido provocado pelo acionamento da memória discursiva, de que modo ela significa, pois ela traz aspectos históricos ressignificados dos discursos dos fundadores da Assembleia de Deus (Gunnar Vingren e Daniel Berg), bem como, elementos do discurso institucional e do interdiscurso bíblico, cabendo ao analista observá-los. Assim, é, pois,

[...] impossível analisar um discurso como um texto, isto é, como uma sequência lingüística fechada sobre si mesma, mas [...] é necessário referi-lo ao conjunto de discursos possíveis a partir de um estado definido de condições de produção (PÊCHEUX, 1990, p. 79).

Logo, ao analista cabe questionar a transparência da linguagem, o efeito de evidência e, para isso, precisa considerar a historicidade, vendo-a não como um pano de fundo, mas como constitutiva na produção dos sentidos. Compreender a historicidade significa ir além do discurso, ou seja, observar os processos de constituição dos sentidos, desconstruindo as ilusões de clareza e certeza. Para isso, é importante seguir as pistas lingüísticas, traçando percursos que auxiliem na localização de deslocamentos e rupturas.

Nesse enfoque, buscamos, ainda, investigar os efeitos metafóricos produzidos pelo discurso desses crentes assembleianos, como eles significam, que efeitos de sentido produzem. Podemos dizer então que a AD se define como a teoria que trata do efeito metafórico, da interpretação, do “equivoco” (o efeito da falha da língua inscrevendo-se na história). Dito de outro modo, todo enunciado passa a ser compreendido na sua não-transparência, ou seja, na sua opacidade, buscando-se os pontos de deriva.

Levando-se em consideração que se trata de uma pesquisa envolvendo seres humanos, está prevista a devolução dos resultados através de palestras para os sujeitos envolvidos no projeto e demais religiosos dessa igreja. Vale ressaltar que o referido projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade Católica de Pernambuco¹¹.

¹¹ O documento do Comitê de Ética que autoriza a pesquisa de seres humanos nesta tese se encontra no anexo 1.

CAPÍTULO 4 – TRABALHO ANALÍTICO NUM *CORPUS* DISCURSIVO

Nesse momento da pesquisa, buscamos situar, isto é compreender o movimento da interpretação inscrito no objeto simbólico, ou seja, no discurso religioso assembleiano. Do explícito, atenta Orlandi:

a construção desse dispositivo resulta na alteração da posição do leitor para o lugar construído pelo analista. Lugar em que se mostra a alteridade do cientista, a leitura outra que ele pode produzir. Nesse lugar, ele não reflete, mas situa, compreende, o movimento da interpretação inscrito no objeto simbólico que é seu alvo. Ele pode então contemplar (teorizar) e expor (descrever) os efeitos da interpretação. Por isso é que dizemos que o analista de discurso, à diferença do hermeneuta, não interpreta, ele trabalha (n) os limites da interpretação. Ele não se coloca fora da história, do simbólico ou da ideologia. Ele em uma nova posição deslocada que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos em suas condições (ORLANDI, 2005, p. 61).

Nesse modo de considerar a interpretação na AD, pretendemos, agora, descrever e situar como se porta, no discurso religioso de membros de ramificações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal, a presença da ideologia, a constituição do sujeito e posições-sujeito do crente assembleiano. Para tal procedimento, analisamos as condições de produção do discurso, o interdiscurso/memória discursiva, os efeitos metafóricos, a presença da heterogeneidade discursiva, as formações discursivas, ideológicas e imaginárias em que esses sujeitos se encontram identificados, contra-identificados ou, mesmo, desidentificados da *formação discursiva precursora de crente assembleiano*.

Nessa diretriz, faremos a exposição também, por meio dos recortes discursivos dos sujeitos entrevistados via teorização à luz da AD e do diálogo com os Estudos Culturais e as Ciências da Religião, de como se encontra a identidade assembleiana na atualidade, levando-se em consideração de que lugar social cada sujeito membro dessas ramificações assembleianas, enuncia, pois de acordo com Silva e Azevedo (2017a): “enunciados mostram-se nos sujeitos e sujeitos enunciam de um lugar social, inscritos numa formação discursiva e se contituem numa posição-sujeito”. Desse modo, analisaremos os enunciados dos oitos sujeitos assembleianos de ramificações presentes nesta pesquisa, visando à compreensão de como esses sujeitos se constituem

ideologicamente e de como constituem sentidos, baseado também nos estudos de Silva *et al* (2015) e Silva (2012, 2015, 2018).

Assim, faz-se necessário apresentarmos o quadro que é o resgate do resultado da nossa dissertação de mestrado, onde apresentamos uma tabela com os principais saberes que marcam a *formação discursiva precursora de crente assembleiano*. Nela, mostraremos como são as principais características do crente assembleiano na época de surgimento desta igreja, no período de seu discurso fundador, de 1910 a 1930. Para isso, destacamos que alguns dos saberes presentes nesta tabela que são compreendidos como pertencentes a esse momento epocal, funcionam, na realidade, como uma analogia ao que Hobsbawm (2017, p. 8) chamou de “a invenção das tradições” ou “tradição inventada”. Para esse autor:

por tradição inventada entende-se o conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM, 2017, p. 8).

Ao desenvolver o conceito de *tradição inventada* ou *a invenção das tradições*, Hobsbawm (2017) estuda o contexto sócio-histórico do imperialismo, de como o imperialismo britânico forjou tradições na Índia e em outros países colonizados por ele. Isto é, a ideia de que foi criada uma tradição que não é natural do país colonizado.

É numa analogia aos estudos de Hobsbawm (2017), que entendemos que alguns saberes presentes na *FD precursora de crente assembleiano* funcionam como a invenção de uma tradição, pois, por exemplo, foi criado nas Assembleias de Deus, já depois que as ADs tinham mais de cinquenta anos de história, a ideia de que existe uma tradição doutrinária quanto aos usos e costumes dos crentes assembleianos, que vinha desde o início da igreja, contudo, esse não é, de fato, um elemento distintivo na primeira década das Assembleias de Deus, embora no discurso dos crentes assembleianos, eles os retomem como pertencentes a 1910.

Desse modo, os usos e costumes assembleianos presentes na *FD precursora de crente assembleiano* funcionam como uma tradição inventada, que circula com efeito de verdade nas Assembleias de Deus por meio do imaginário dos crentes como algo que está presente na origem desse movimento pentecostal. Foi esse tipo de tradição

inventada, que funciona como real, que Hobsbawm (2017) percebeu ao estudar o contexto da colonização britânica.

Agora, apresentamos a referida tabela:

FORMAÇÃO DISCURSIVA PRECURSORA DE CRENTE ASSEMBLEIANO

- O sujeito está assujeitado à autoridade do discurso divino, materializado na Bíblia e do discurso dos pastores fundadores.
- Muitos Efeitos metafóricos, principalmente associados ao fogo (A irmã Celina de Albuquerque, primeira convertida, relatou ter sido batizada com fogo, no Espírito Santo. (Crença baseada em Mt 3. 11 e Lc 3. 16, quando João diz que Jesus viria para batizar com o Espírito Santo e com fogo).
- Grande ênfase na atuação divina diretamente relacionada à vida das pessoas. (irmã Celina, os missionários).
- Forte presença da Fé vivenciada, portanto, com muita emoção, sentimentos (os primeiros convertidos relatavam suas experiências pessoais sobre a atuação do Espírito Santo em suas vidas e sobre as experiências com as curas divinas e com o batismo no Espírito Santo e com fogo, como já foi dito. Tais relatos serviam como evangelismo e atraíam mais adeptos à Assembleia de Deus)
- Forte presença da heterogeneidade discursiva (os missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg faziam referências ao discurso bíblico a todo o momento para pregarem, principalmente, sobre o batismo com fogo no Espírito Santo, com muita ênfase ao livro de Atos, capítulo dois, acerca da descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes e do falar em línguas estranhas, do falar em línguas de fogo, considerado uma das principais características identitárias do crente assembleiano).
- Significado colado na Bíblia. (Não se procura teologizações, nem reflexões, classificações ou conceituações hermenêuticas dos fenômenos religiosos e sim, o cumprimento da Bíblia como está escrito, literalmente).
- Assume-se a santidade. Isto é, total separação do “mundo”, das coisas do mundo.
- Usos e costumes colados na Bíblia, sem interação com o “mundo”. Os crentes assembleianos devem ir em busca da luz, não ir ao cinema, os homens devem usar sempre calças compridas, não usar calção nem bermudas, não participar de nenhum tipo de jogo, as mulheres não podem cortar o cabelo nem raspar os pêlos das pernas ou maquiarse e só devem usar saias compridas, muito menos usar quaisquer tipos de jóias, a exceção da aliança. Assim, a mulher que se pintar será vista como uma “Jezabel”. Isto é, uma mulher pecadora, citada na Bíblia como uma mulher muito vaidosa e que, por isso, foi duramente castigada por Deus. Desse modo, não aderir a esses usos e costumes seria pecado diante de Deus.
- Forte presença do discurso machista (patriarcal, autoritário) defendido na igreja pelos pastores e acatados pelos crentes como elemento de identificação da igreja.
- Purismo moral (o crente não pode beber socialmente, por exemplo, ouvir músicas seculares nem usar determinadas expressões ou ter alguns tipos de posturas, pois isto seria considerado pecado).
- Ênfase à escatologia, ou seja, o alvo do crente é o céu, morar lá. Não é aqui na terra.
- Natureza de “aversão ao mundo” (o crente deve se diferenciar das pessoas não-assembleianas tanto no modo de se vestir, quanto em não participar de manifestações culturais, tais como festas juninas, Carnaval etc).

Do exposto, essa tabela¹² se faz fundamental neste trabalho, porque os oitos sujeitos entrevistados nesta tese terão a produção dos seus discursos, analisada, aqui, em cotejamento com essa tabela, para que se possa perceber em qual modalidade discursiva de funcionamento subjetivo tais sujeitos assembleianos se encontram. Isto é, se eles se encontram identificados à *FD precursora de crença assembleiano*, contra-identificados ou desidentificados dessa formação discursiva inicial.

Levando-se em consideração que, por recomendação ética, nessa investigação não podemos expor os nomes dos sujeitos entrevistados, e sim, o fenômeno pesquisado, no momento em que os discursos forem cotejados, cognominaremos os sujeitos da entrevista em siglas, sendo designados, assim:

- i) SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3 e SMRB 4 (Sujeito Membro de Ramificações no Brasil, da Igreja Assembleia de Deus 1, 2, 3 e 4).
- ii) SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4 (Sujeito Membro de Ramificações em Portugal, da Igreja Assembleia de Deus 1, 2, 3 e 4).

Para favorecermos a análise do discurso religioso de crentes assembleianos, assumiremos nesta tese a concepção de Orlandi acerca de recorte discursivo. Assim, de acordo com Orlandi (2006a, p. 139/140), “o recorte é uma unidade discursiva: fragmento correlacionado de linguagem – e – situação (...) os recortes são feitos na (e pela) situação de interlocução, aí compreendido um espaço menos imediato, mas também de interlocução, que é o da ideologia”. Nessa direção, seguem, abaixo, os recortes discursivos constituídos e suas análises:

Recorte discursivo 1

- Sou Assembleia de Deus da Convenção Recife-Pernambuco. Bom, na verdade, eu sou evangélico há quinze anos e na verdade, eu fazia parte de uma outra denominação, não é? Na verdade, antes de eu aceitar a Jesus, eu era muito religioso. Eu pertencia a uma outra igreja. E indo a essas missas, é que eu lembro que eu tava assistindo àquela missa e de repente, eu olhei para uma porta e uma voz me disse assim: “- Grande é a porta, que leva para a perdição e larga”. E eu procurei aquela voz e novamente, aquela voz foi repetida: “- Grande é a porta que leva para a perdição e larga”. Dali, eu levantei e não consegui me concentrar mais naquela missa e fui pra casa. Na mesma noite, eu tive um sonho. É, eu via um caminho estreito e uma voz dizia: “- Este é o caminho estreito, você vai seguir por ele [...] E em um desses sonhos, Deus, ele me disse: “- Vou te mostrar o nome da igreja e o bairro”. E assim foi. Deus, ele me mostrou o símbolo da Assembleia

¹² Conforme já dito, esta tabela é extraída da nossa dissertação de mestrado: Silva (2012, p. 115) , que foi publicada em livro pela Editora Prismas, em Silva (2015, p. 164). Por isso, decidimos manter a tabela em sua forma original, por se tratar de citação, retomada.

de Deus e me disse o bairro. E, ali, eu acordei e, depois de um tempo, de algumas profecias também, eu decidi passar pra Assembleia de Deus, eu fui conversar com o pastor. E Deus me mostrou o símbolo da Assembleia de Deus da Convenção Recife, Pernambuco, exatamente e lá, eu estou há dez anos exatamente. Eu não tomei a decisão sem que antes, Deus falasse para mim. Como tantos servos de Deus, ao longo da Bíblia, eles não tomaram determinada atitude sem que antes, Deus fale. E eles querem que Deus fale de novo para confirmar e, assim, aconteceu comigo. Eu me lembro que ele usou uma serva dele em profecia e me disse: “- Pra onde você for, eu sou a porta”. Assim se cumpriu e eu estou lá (SMRB 1).

De início, é interessante analisarmos como os sujeitos entrevistados são interpelados em crentes assembleianos e de que modo, numa injunção à interpretação, afetados por essa ideologia religiosa, eles se veem como sujeitos que ocupam uma posição social numa das ramificações dessa igreja.

SMRB 1, ao enunciar, marca bem a sua tomada de posição-sujeito de um religioso (católico), para a sua inscrição na formação discursiva de crente assembleiano, conforme podemos observar no *recorte discursivo 1*. Embora, SMRB 1 não cite na superfície do texto o nome da sua religião anterior a qual ele era identificado, torna-se possível pelo acionamento da memória discursiva percebermos que ele era católico, pois a memória discursiva faz acionar saberes que nos mostram que a missa é um evento social da cultura católica. Assim, a memória discursiva é acionada para que se estabeleçam novos dizeres e é desse modo que o termo linguístico “missa”, citado por SMRB 1, funciona aqui, como pressuposto que aponta para a exterioridade e faz ressoar ecos da memória discursiva, que marca a sua posição anterior de sujeito católico.

É nessa retomada de valores, práticas e representações sociais, que SMRB 1 produz, via formações imaginárias, o efeito de sentido de diferenças entre o sujeito católico e o sujeito evangélico assembleiano ao dizer: “na verdade, antes de eu aceitar a Jesus, eu era muito religioso. Eu pertencia a uma outra igreja”. Aqui, marca-se a diferença entre ser muito religioso (católico) e aceitar a Jesus (evangélico). É também pelo acionamento da memória discursiva que se pode observar que o enunciado produzido por SMRB 1 aponta, agora, para um evento social evangélico, principalmente nas Assembleias de Deus, que é o momento no qual uma pessoa que se torna um crente assembleiano, pela pública confissão de fé, deve enunciar a todos que ela quer aceitar a Jesus. Assim, se marca a inserção do sujeito assembleiano, pelo abandono da antiga formação discursiva não-evangélica e a inscrição na FD de crente assembleiano, que deve enunciar para todos “- eu quero aceitar a Jesus como meu Senhor e Salvador”.

Assim, o sujeito fala de um lugar de memória, como bem compreende Zoppi-Fontana (2014).

É interessante observarmos que a interpelação de SMRB 1 em sujeito assembleiano se dá de modo semelhante à interpelação dos sujeitos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil que chegam a Belém do Pará em 1910, pois Gunnar Vingren e Daniel Berg afirmaram que receberam uma profecia divina que lhes conduziram à fundação desta igreja. Isto é, foram interpelados por eventos sobrenaturais atribuídos a Deus. De modo a produzir efeitos de semelhança para com o discurso fundador das Assembleias de Deus (o mito fundante e a *FD precursora de crente assembleiano*), SMRB 1 faz enunciar, ao dizer: “eu olhei para uma porta e uma voz me disse assim: “- Grande é a porta, que leva para a perdição e larga”. E eu procurei aquela voz e novamente, aquela voz foi repetida: “- Grande é a porta que leva para a perdição e larga”. Ou, “ - Na mesma noite, eu tive um sonho. É, eu via um caminho estreito e uma voz dizia: “ - Este é o caminho estreito, você vai seguir por ele”. Ou ainda, “e em um desses sonhos, Deus, ele me disse: “ - Vou te mostrar o nome da igreja e o bairro”. E assim foi. Deus, ele me mostrou o símbolo da Assembleia de Deus e me disse o bairro. E, ali, eu acordei e, depois de um tempo, de algumas profecias também, eu decidi passar pra Assembleia de Deus, eu fui conversar com o pastor. E Deus me mostrou o símbolo da Assembleia de Deus da Convenção Recife, Pernambuco”.

Do exposto, é desse modo que, pelo viés das formações imaginárias, SMRB 1 mobiliza o mecanismo da antecipação e faz circular para o seu ouvinte, representações de Deus, pois de acordo com Orlandi (2005), no mecanismo da antecipação, o sujeito coloca-se no lugar do destinatário e, dessa maneira, pode prever o efeito de suas palavras. Logo, a posição social ocupada pelo sujeito falante é inerente ao seu dizer. Assim, a interpelação de SMRB 1 em sujeito assembleiano se mostra tocada pelo simbólico, pela injunção a essa posição, feita pelo Outro da ideologia cristã (O Grande Outro - Deus), pois SMRB 1 reforça tal assertiva, ao enunciar: “eu não tomei a decisão sem que antes, Deus falasse para mim”.

SMRB 1 vê-se interpelado pelo próprio Deus para se inscrever na formação discursiva evangélica assembleiana. Uma interpelação que se dá, de acordo com ele, toda tocada pelo efeito do sobrenatural celeste em sua vida terrena “visões paranormais”, “sonhos divinos”, “profecias”, reforçadas pelos termos linguísticos, no discurso produzido por ele, que marca a voz divina: “uma voz me disse assim”, “Deus,

ele me disse”, -“ Este é o caminho estreito, você vai seguir por ele”. É importante observarmos que a interpelação dele em sujeito assembleiano se dá como se fosse possível haver um ritual sem falhas, pois no funcionamento discursivo de SMRB 1 não parece haver espaço para questionamentos, dúvidas, inquietações ou contra-identificação, já que ele se limita a crer que deve obedecer à voz do próprio Deus que fala com ele e lhe manda ir ser membro da Assembleia de Deus.

É nesse aporte que Orlandi (2005) classifica o discurso religioso como discurso autoritário, pois os sujeitos, em suas respectivas posições-sujeito, são controlados pelo discurso divino que é materializado pela Bíblia e ativado pela memória discursiva por meio da heterogeneidade discursiva. Da mesma forma, Cazarin (2013) também compreende como autoritário o discurso religioso, porque, nele, não há reversibilidade possível, isto é, no caso em estudo, o discurso de Deus (Jesus, Espírito Santo) não deve ser questionado e sim, obedecido. Assim, nessa assimetria entre os dois planos (espiritual e material), o plano divino aparece se posicionando como superior ao terreno, pois Deus é mostrado, levando SMRB 1 a tomar decisões em sua vida terrena que o conduzem à supremacia do mundo sobrenatural.

Nessa compreensão pecheutiana, o discurso analisado em SMRB 1 mostra-se impossibilitado de resistências à voz divina nesse momento epocal de sua interpelação, pois até o nome da igreja e o bairro, ele afirma que o próprio Deus lhe mandou obedecer, como se pode verificar nesse enunciado produzido por ele: “Deus, ele me disse: -“Vou te mostrar o nome da igreja e o bairro”. E assim foi. Deus, ele me mostrou o símbolo da Assembleia de Deus e me disse o bairro”. Desse modo, SMRB 1 se posiciona como um sujeito desejante de completude que ele busca na voz do seu criador, cabendo-lhe a obediência sem questionamentos, que lhe inscreve numa posição de passividade ante à voz de Deus, que lhe dá até o endereço completo da igreja para que seja obedecido o querer divino.

Contudo, do exposto, é preciso pontuar que no final de sua retificação feita no artigo intitulado “*Só há causa daquilo que falha*”, Pêcheux (2009, p. 281), afirma que realmente “não há dominação sem resistência”. Desse modo, pode-se perceber que SMRB 1, de fato, não resiste ao discurso divino ao ser interpelado, mas resiste a discursos outros que desqualifiquem a crença em Deus e duvidem de que foi Deus quem de fato falou com ele.

Desse modo, como sujeito do discurso pela ideologia evangélica assembleiana, SMRB 1 precisa ocupar uma posição no discurso e, portanto, resistir a outras. Pêcheux (2009) chama esse tipo de movimento discursivo de funcionamento subjetivo, de resistência. Logo, SMRB 1 não resiste ao discurso divino, mas resiste a outros discursos que o atravessam, que contradizem os saberes dessa FD, ou os negam, por exemplo, ao discurso ateu, ao discurso ceticista, científico ou a todo discurso que desconstrua a imagem de fé relatada que ele tem como representações de Deus.

Nessa diretriz, SMRB 1 se apresenta tão sintonizado com Deus, que, segundo ele, em seu relato, a voz divina lhe diz não apenas para ser um crente assembleiano, mas lhe mostra até o símbolo da Assembleia de Deus de Recife – PE e ainda lhe diz o nome do bairro. Logo, a ele, não caberia escolher entre as diversas ramificações assembleianas existentes, mas apenas se tornar membro da Assembleia de Deus da Convenção Pernambuco, no Recife.

Aqui, é importante situarmos que esse enunciado pode ser naturalmente circulado entre os crentes assembleianos como efeito de verdade, pois a ideologia evangélica assembleiana naturaliza os sentidos de que Deus fala mesmo com o seu povo. Vale ressaltar a marca representativa da ideologia presente em seu dizer, pois de acordo com Orlandi (2005, p. 38), “todo dizer é ideologicamente marcado” e segundo Pêcheux (1997, p. 92), “[...] todo processo discursivo se inscreve em uma formação ideológica de classes”, ou seja, é a ideologia que fornece evidências de que uma dada palavra, expressão, proposição signifique aquilo que ela está significando em determinado momento sócio-histórico. Nesse ponto, pontuamos que a ideologia evangélica assembleiana naturaliza para esses sujeitos a compreensão de que Deus realmente falou com SMRB 1. Logo, torna-se óbvio para essa comunidade que Deus fala mesmo com os seus servos, por ter um plano espiritual em suas vidas. Para Pêcheux (1990) certos dizeres dominam outros dizeres, segundo a representação que se faz do lugar social ocupado por aquele que enuncia.

É desse modo que SMRB 1 se posiciona como membro da Assembleia de Deus do Recife, pelas formações imaginárias, atravessadas pela ideologia, advindas desse lugar social que ocupa. Ainda cabe reforçar que esse lugar social aciona sempre a memória discursiva para significar, por meio da heterogeneidade discursiva na relação constitutiva, sempre estabelecida pelos crentes assembleianos para com as formações discursivas dos personagens bíblicos, evocados pelas citações dos textos bíblicos,

conforme se percebe ao SMRB 1 enunciar: “como tantos servos de Deus, ao longo da Bíblia, eles não tomaram determinada atitude sem que antes, Deus fale. E eles querem que Deus fale de novo para confirmar e, assim, aconteceu comigo. Eu me lembro que ele usou uma serva dele em profecia e me disse: “- Pra onde você for, eu sou a porta”. Assim se cumpriu e eu estou lá”. Assim, nesse discurso produzido por SMRB 1, pode-se comprovar o que atesta Gallo (1995, p. 21): “ o discurso, enquanto prática, é uma prática ideológica de um sujeito, da mesma forma determinado pela ideologia”.

É desse modo que o discurso produzido por SMRB 1 é marcado pela presença do discurso divino (ideal) e da interdiscursividade bíblica presentes, quando se realizam os efeitos metafóricos, pois, dão-se, a partir do interdiscurso bíblico, já que a Bíblia diz, por exemplo, no livro de Ex 3, 12: “E Deus disse: certamente eu serei contigo; e isto te será por sinal de que eu te envie: quando houveres tirado este povo do Egito, servireis a Deus neste monte”. Logo, há um deslizamento de sentidos, pois se Deus falou com Moisés nesse relato e ele sempre tomava decisões, depois de ouvir a voz de Deus, SMRB 1 traz ao seu discurso um novo efeito de sentido, ao dizer “assim aconteceu comigo”, pois não se trata mais, por exemplo, de Moisés nem de “tantos servos da Bíblia”, como ele cita em seu enunciado, mas de um crente inscrito noutras condições de produção do discurso e que frequenta a Assembleia de Deus no Recife. Assim, ele sugere que o crente assembleiano deve obedecer a Deus, à verdade absoluta, ao discurso verdadeiro, ideal.

SMRB 1 ainda mobiliza o interdiscurso bíblico ao relatar: - “eu me lembro que ele usou uma serva dele em profecia e me disse: - “ Pra onde você for, eu sou a porta”. Assim se cumpriu e eu estou lá”. Do exposto, percebe-se no discurso de SMRB 1 que o interdiscurso bíblico retomado reconstrói o já-dito e nele se inscreve um novo dizer, um outro acontecimento discursivo a partir da memória discursiva de quem são os personagens bíblicos e de Jesus Cristo, visto na Bíblia no livro Jo 10, 9: “Eu sou a porta; se alguém entrar por mim, salvar-se-á, e entrará, e sairá, e achará pastagens”. Logo, ao citar sua experiência pessoal de recebimento de uma profecia, SMRB 1 faz, via memória discursiva, ressoar ecos desse evento bíblico, no qual Jesus diz ao povo ser ele a porta que conduz a Deus. Dito de outro modo, a “formação discursiva da salvação”, por meio da fé, do encontro com o sobrenatural.

Portanto, o trajeto de sentido que o discurso de SMRB 1 assume, só poderá ser reconhecido e interpretado quando se desvendar os sentidos exteriores ao texto,

recuperando-lhe a historicidade. Dessa forma, o discurso religioso produzido por ele é circulado, desse modo, no meio assembleiano, porque, de acordo com Pêcheux (1990), é a memória discursiva que torna possível a toda formação discursiva fazer circular formulações anteriores, já enunciadas:

desse modo, pode-se compreender que o sujeito assembleiano, interpelado pela ideologia e afetado pelo inconsciente, assume uma posição, um lugar a partir do qual produz enunciados, sendo irremediavelmente afetado por dizeres anteriores (SILVA E AZEVEDO, 2017b, p. 263).

É de acordo com essa compreensão exposta por Silva e Azevedo (2017), que a memória discursiva diz respeito à recorrência de enunciados no discurso, pois ela separa e elege, dentre os elementos de uma determinada contingência histórica, aquilo que deve ser rejeitado e o que pode emergir e ser realizado num novo contexto, produzindo determinados efeitos. Nesse ponto, SMRB 1 demonstra, em sua posição-sujeito de crente assembleiano uma identificação com a formação discursiva desses personagens bíblicos que só tomavam suas decisões depois de ouvirem a voz de Deus e suas ordenanças. Assim, via memória discursiva, de acordo com Pêcheux (1990), nota-se que houve a separação e eleição de saberes e formações discursivas, pois não foram recuperados no discurso de SMRB 1 outros personagens da Bíblia, mas aqueles que se aproximam da formação discursiva desses sujeitos assembleianos, de uma prática social constituída pela temência e obediência aos ensinamentos de Deus e à interpretação mais literal dos textos bíblicos, pois se está escrito na Bíblia, então, deve-se cumprir, identificando-se dessa forma, aos saberes presentes na *formação discursiva precursora de crente assembleiano*, apresentada nesta tese.

Agora, observaremos como se dará a interpelação de SMRB 2, em sujeito do discurso assembleiano, no seguinte recorte discursivo:

Recorte discursivo 2:

- A igreja que eu sou? Chama-se Assembleia de Deus da Convenção Recife-Pernambuco. E eu frequento a Assembleia de Deus desde a minha adolescência, quando eu ainda morava no interior de Pernambuco e uma irmã que Jesus já guardou, que era um vaso de fogo, falou pra mim em profecia assim: “- Moça, vou eu ter um encontro contigo. Se preciso for, vou te tirar do leito”. E eu me esqueci dessa profecia, mas depois de alguns anos, eu adoeci e as irmãs foram me visitar no hospital e eu me lembrei daquela profecia, falei pras irmãs que oraram por mim e eu fiquei curada. Assim que saí do hospital, eu fui logo ser uma crente da Assembleia de Deus. As profecias que Deus

fala sempre se cumprem, é como está escrito na Bíblia. Sabemos que a Palavra sempre se cumpre na vida de todo aquele que nele crê. Pronto. Até hoje, eu continuo servindo a Deus na Assembleia de Deus. E eu procuro cumprir tudo direitinho em respeito a Palavra (SMRB 2).

De outro modo, inserida noutras condições de produção do discurso, mas com efeitos de semelhança a SMRB 1, a interpelação de SMRB 2 em sujeito crente da Assembleia de Deus da Convenção Pernambuco, no Recife, também se dá numa injunção pela voz divina num plano sobrenatural, conforme é possível se perceber no *recorte discursivo 2*.

No *recorte discursivo 2*, é mostrada a ênfase na voz de Deus, que marca seu discurso. Há pistas linguísticas que afirmam a crença na voz divina, reforçadas com o uso da expressão: “uma irmã que Jesus já guardou”. Nessa expressão, recorre-se à exterioridade, a algo dito noutra lugar, acerca de quem é Deus, pois há uma memória na historicidade de quem é Ele para os cristãos, para os assembleianos. O dito, colocado contra o não dito, revela o que não aparece explicitamente, mas está presente na exterioridade, no já-dito, concernente ao discurso de SMRB 2, que produz efeitos metafóricos, via memória discursiva, ao enunciar a morte de uma crente assembleiana como tendo sido guardada por Jesus.

Desse modo, a morte é suavizada e reverberada pela crença assembleiana de que um crente fiel a Deus não morre, mas dorme no Senhor. Assim, podemos dizer que SMRB 2 promove um deslizamento de sentido para dizer que se trata de “uma irmã que Jesus já guardou”. Isto é, “guardada pelos braços do Pai”, sentido que circula muito frequente no interior da FD assembleiana na qual ela está inscrita. O grande outro (Deus) interpela os sujeitos em crenças por circular na memória do dizer assembleiano como o princípio e o fim de todas as coisas, a verdade absoluta incontestável, que dá o fôlefo de vida e que o tira também, conforme se pode acessar na Bíblia, no livro de 1 Sm 2, que diz: “o Senhor é o que tira a vida e a dá; faz descer à sepultura e faz tornar a subir dela”.

Pêcheux (1990) traz os efeitos metafóricos como efeitos de sentido instaurados por meio da posição-sujeito (social, cultural, histórico), da relação com a ideologia, com a memória discursiva e a rede de sentidos tecida pelo interdiscurso. Assim, na sequência discursiva acima, na posição social de crente assembleiana, por meio das relações

imaginárias de suas condições de existência, SMRB 2 ainda favorece a produção de efeitos metafóricos ao enunciar que era um vaso de fogo. Esse efeito metafórico relaciona-se fortemente com o imaginário de SMRB 2, como sujeito do discurso que, por ser social, encontra-se ancorado na formação discursiva em que se inscreve como sujeito; não em um imaginário individualizado, como é o da retórica.

Nesse posicionamento sócio-histórico, SMRB 2 marca a presença da alteridade de uma forma adjetivada, por meio de efeitos metafóricos, pois a crente que lhe falou em profecia, além de ser mostrada como um “vaso”, é qualificada como um “vaso de fogo”. Daí, nesse evento social religioso no qual se crê que uma pessoa crente é cheia do Espírito Santo de Deus e passa a entregar mensagens para os outros em forma de profecia advinda do próprio Deus, a crente (irmã) é ressignificada no discurso de SMRB 2, pois na memória discursiva presente no meio assembleiano, não se deve ser crente apenas, mas o crente tem que ser de fogo (santificado, cheio de Deus).

É interessante pontuarmos que, assim como no discurso de SMRB 1, o discurso de SMRB 2 também é circulado, de modo que a memória discursiva acione o interdiscurso bíblico por meio da heterogeneidade discursiva. O fogo atualiza discursos referentes a uma prática social de oração dos discípulos, pois no livro de At 2, diz-se que os discípulos estavam reunidos, orando, no cenáculo, no dia de Pentecostes, quando vos sobreveio um vento impetuoso e veemente que encheu todo o cenáculo e viram-se, entre eles, línguas repartidas como que de fogo”. Logo, ser “de fogo”, aponta para a inscrição em uma formação discursiva de santidade, de devoção a Deus e orações.

De igual modo, a Bíblia relata no livro de Jr 18, um diálogo entre Deus e o profeta Jeremias, no qual o próprio Deus diz a Jeremias ser ele o oleiro e o povo de Judá o vaso. Logo, o discurso de SMRB 2 traz um deslize de sentido desse acontecimento discursivo e apresenta o crente assembleiano, de hoje, como um vaso de fogo. Isto é, um crente cheio do Espírito Santo de Deus. Orlandi (2006b) salienta que o sujeito é clivado, dividido entre o “eu” e “o outro” e, nisso, o discurso se configura como a relação entre sujeitos e sentidos entendidos como aquilo que coloca o linguístico em articulação com a história, com a ideologia.

Assim, existe a presença do discurso divino, que atravessa o discurso de SMRB 2, na sequência discursiva:“- Moça, vou eu ter um encontro contigo”, ela se refere a uma prática social pentecostal profética na qual os crentes acreditam que Deus está

usando uma pessoa e falando diretamente para alguém por meio da voz desta pessoa. Neste ponto, pode-se recorrer a Orlandi (1987) e observar que, no discurso religioso, quem, de fato, fala em nome de Deus são os padres (pastores) ou qualquer representante seu, que se posicionam como porta-vozes das verdades divinas. Na sequência discursiva mostrada, trata-se de uma crente (irmã chamada de vaso de fogo por SMRB 2).

É preciso pontuarmos que os efeitos de sentido produzidos por SMRB 1 e SMRB 2, ao serem interpelados em sujeito assembleiano pela voz divina, só se dão, porque ambos se increvem como identificados a essa formação discursiva assembleiana da Convenção Pernambuco, Recife, enunciada por eles, pois de acordo com Indursky (2007, p. 79), “é através da relação do sujeito com a formação discursiva que se chega ao funcionamento do sujeito do discurso”. Nesse viés exposto, tanto SMRB 1, quanto SMRB 2 funcionam discursivamente nos seus enunciados produzidos, dominados pela formação discursiva assembleiana a qual estão inscritos. Pêcheux (2014, p. 161) afirma que “os indivíduos são interpelados em sujeito de um discurso pelas formações discursivas que representam na linguagem as formações ideológicas que lhes são correspondentes”.

Assim, SMRB 1 e SMRB 2 têm suas identificações nessa FD assembleiana, como sujeitos passivos, acríticos, obedientes e direcionados pela voz divina para ocuparem uma posição social de crentes, inseridos nessa mesma FD assembleiana e identificados à *FD precursora de crente assembleiano* (efeitos metafóricos, significados colados na Bíblia, forte emoção da fé vivenciada, ênfase no mito fundante – profecia etc). Nesse ponto, SMRB 1 é interpelado pela crença na voz divina, por meio de “visões paranormais”, “sonhos divinos”, “profecias” e SMRB 2 também tem a sua interpelação na voz divina, por meio da “profecia” e, ainda, sua “experiência emocional” num leito de dor.

Identificada a essa FD, SMRB 2 enuncia, na sequência discursiva: -“e eu me esqueci dessa profecia, mas depois de alguns anos, eu adoeci e as irmãs foram me visitar no hospital e eu me lembrei daquela profecia, falei pras irmãs que oraram por mim e eu fiquei curada”. Do exposto, é através do histórico que o discurso materializa o ideológico, funcionando como unidade de sentido em relação à situação. Assim, a ideologia evangélica assembleiana se materializa no discurso de SMRB 2 sob o efeito de sentido de naturalidade, da evidência de que ela se lembrou que Deus havia falado com ela e lhe dito que se fosse preciso a poria no leito. Agora, já no leito de um

hospital, SMRB 2 conta sobre a profecia para as irmãs (as crentes assembleianas) e elas oram por ela. Isto é, elas pedem a Deus que a cure. Desse modo, ela acredita que foi curada por Deus como um modo de lhe direcionar a ser crente da Assembleia de Deus da mesma Convenção a que CMRB 1 também permanece identificado.

Para Pêcheux (2014), o sujeito atribui imagens do destinatário, do referente e de si. Essas imagens marcam imaginariamente o processo de elaboração discursiva, as quais remetem a mecanismos de funcionamento da linguagem: relações de sentido, relação de força e antecipação condicionadas pelas formações imaginárias. Assim, podemos observar que o discurso produzido por SMRB 2 faz parte de um processo, que é determinado por dizeres prévios (a voz de Deus na profecia da irmã) e aponta para dizeres não ditos (ficou curada por ser um plano de Deus torná-la uma crente assembleiana). Essa compreensão pode ser inferida pelas palavras de SMRB 2 ao enunciar nessa sequência discursiva “assim que saí do hospital, eu fui logo ser uma crente da Assembleia de Deus”.

Nesse direcionamento, SMRB 2 relata a sua interpelação em sujeito assembleiano, como um plano divino que lhe fez adoecer, para reconhecer que Deus havia lhe dito numa profecia, por meio de uma crente (vaso de fogo), que teria um encontro com ela (ser uma crente assembleiana). Retomando Orlandi (2005), observamos que os diferentes sentidos encontrados em diferentes enunciados remetem às memórias e às circunstâncias externas, mostrando que o sentido não está apenas nas palavras e no texto propriamente dito, mas na tensão das relações de forças, pois os dizeres não são apenas mensagens a serem decodificadas. Desse modo, ao dizer que assim que saiu do hospital, foi logo ser uma crente assembleiana, SMRB 2, marca a presença da exterioridade, não-dita, mas que é constitutiva em todo o dizer, pois aponta para a assimetria existente e a superioridade do plano divino (celeste) em relação ao plano terreno (mundano).

Essa superioridade do plano divino naturalizada pela ideologia evangélica assembleiana marca, para os sujeitos assembleianos, o lugar de obediência a Deus (ficar curada) e de desobediência a Deus (adoecer, ficar num leito). Desse modo, é a ideologia presente nas formações imaginárias mostradas no discurso produzido por SMRB 2, que designa os lugares atribuídos a Deus, a si e aos outros sujeitos crentes, que constituem as condições de produção do seu enunciado, ao mostrar a superioridade do plano divino.

Nesse ponto,

como, na ordem do discurso religioso, o sujeito se marca pela submissão, isto propicia múltiplas espécies de manipulação. Mesmo porque podemos ver a religião como forma de controlar a agressividade desconhecida. E, nesse caso, converter é pacificar (ORLANDI, 1987, p. 15).

Conforme podemos observar nas características do discurso religioso apresentadas por Orlandi (1987), é possível afirmar que o discurso religioso mostrado tanto por SMRB 1, quanto por SMRB 2, apresenta uma assimetria entre o plano espiritual (Deus, como o sujeito que interpela, ordena, regula, cura, salva) e o plano temporal (homens, como sujeitos que pedem, agradecem, desculpam-se, exortam-se e são curados). Assim, estabelece-se, no discurso religioso de SMRB 1 e de SMRB 2, um distanciamento entre o campo do sagrado e o campo do profano, havendo um lugar de onde Deus fala e outro lugar onde o homem, na sua condição de pecador se encontra (Deus manda fazer por meio de uma profecia e o homem deve obedecer, seguindo a essa profecia, sem questionamentos).

O discurso apresentado por SMRB 2, também produz um efeito de semelhança com o discurso de SMRB 1, bem como, mostra-se identificado à *formação discursiva precursora de crente assembleiano*, por ser muito marcado pela interdiscursividade bíblica, pelo acionamento frequente da Bíblia, como texto-fonte, por meio da heterogeneidade discursiva, conforme se pode observar em seu enunciado seguinte: “as profecias que Deus fala sempre se cumprem, é como está escrito na Bíblia. Sabemos que a Palavra sempre se cumpre na vida de todo aquele que nele crê. Pronto”.

Do exposto, o termo linguístico “sabemos”, usado por SMRB 2, mostra a importância da exterioridade, que segundo Authier-Revuz (1990; 2004), é sempre constitutiva de todo dizer. Logo, a exterioridade marca o funcionamento da ideologia no discurso produzido por SMRB 2, pois é a ideologia que naturaliza os sentidos e promove um efeito de verdade, de evidência, para os sujeitos inseridos na FD assembleiana. Assim, pela via da memória discursiva, esse termo linguístico assume a concepção de verdade inquestionável, pois, nessa FD, os saberes acerca de Deus circulam como o Deus que cumpre tudo o que diz, conforme sua palavra (a Bíblia), referenciada como interdiscurso, naturalizado pela ideologia evangélica assembleiana. É nesse modo de funcionar que Pêcheux (2014, p. 146) afirma que “é a ideologia que

fornece as evidências pelas quais todo mundo sabe o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc., [...]”.

Dito diferentemente, a ideologia se constitui materializada no discurso como o mecanismo que naturaliza sentidos para o sujeito, tornando-os evidentes, óbvios e naturais, produzindo evidências de que os sentidos desde-sempre estão lá, por isso, SMRB 2 ao enunciar para os seus locutores nesta sequência: “sabemos que a palavra se cumpre na via de todo aquele que nele crê”, marca a superfície textual com o termo verbal “sabemos”. Aqui, pergunta-se, sabemos quem? Quem sabe dessa disso? Os crentes assembleianos interpelados pelo trabalho da ideologia.

Ainda é conveniente pontuarmos nesse enunciado produzido por SMRB 2, que ela não demonstra como soube que tudo que Deus diz se cumpre. Isso, porque em seu discurso está presente também o funcionamento da memória discursiva, que atua estruturada pelo esquecimento, levando-a a fazer esta afirmação como um axioma produzido a partir da sua posição-sujeito. Ela sabe como se esse saber fosse realmente algo originado dela: “eu sei que Deus age assim (e nós os crentes assembleianos sabemos também). Na realidade, esse é um saber que circula como efeito de verdade na memória discursiva assembleiana pela inscrição nessa FD, que mostra Deus, na Bíblia, como um cumpridor de tudo o que diz, ou seja, como um “Deus fiel”, frase muito circulada no meio assembleiano. É esse modo de funcionar ideológico que vemos em Orlandi (2014), ao pontuar:

consideramos que a memória discursiva é estruturada pelo esquecimento. É quando esquecemos como um sentido se constituiu em nós que ele passa a produzir seus efeitos, entre eles, o principal, de que estes sentidos, quando falamos, nascem em nós, quando , na realidade para significar é preciso que as palavras, expressões, proposições já signifiquem. Retomamos sentidos já existentes, efeitos do já dito e esquecido em nós (ORLANDI, 2014, p. 6).

Assim, percebemos que essa concepção exposta de Deus se constitui em SMRB 2, como um já-dito, marcado pelo esquecimento, como algo falado anteriormente, nessa construção imagética circulada de Deus, por sua fidelidade para com os sujeitos terrestres, sempre carentes de uma completude, que buscam nas atuações do poder divino (o grande outro).

Nesse ponto, tanto SMRB 1, quanto SMRB 2 se mostram na busca incessante dessa completude, que guia os seus passos para uma tomada de posição-sujeito (tornarem-se crentes assembleianos). Assim, em SMRB 1, vemos: “e eu procurei aquela voz (divina) e novamente, aquela voz foi repetida”. E em SMRB 2, também observamos a crença na voz de Deus a dizer para ela: “moça, vou eu ter um encontro contigo”.

Desse modo, Deus é mostrado, tanto em SMRB 1, quanto em SMRB 2, como aquele que conduz os seus sujeitos interpelados a abandonarem uma determinada FD (não-assembleiana), desidentificando-se com ela e a inscreverem-se noutra FD (assembleiana - escolhida pelo próprio Deus para eles). Aqui, também se pode observar a identificação de SMRB 1 e de SMRB 2 à *FD precursora de crente assembleiano*, pela forte presença da fé vicenciada mostrada em seus testemunhos e pela grande ênfase na atuação divina na vida deles).

Opondo-se a esses efeitos de sentido, veem-se sentidos díspares na produção do discurso de SMRB 3, no próximo recorte discursivo:

Recorte discursivo 3

- A minha igreja se chama Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Eu frequento esta igreja há mais de cinco anos, pois eu morava no Rio de Janeiro e ia para ela lá. Agora, eu moro no Recife e graças a Deus, continuo a frequentar aqui também. Eu comecei a frequentar depois que vi na TV uma mensagem do pastor Silas Malafaia. Ele mostrava na Bíblia, que se a gente fosse fiel a Deus nos dízimos e nas ofertas, Deus nos abençoaria muito e nos faria prosperar na terra. Eu não era evangélica e devia a todo o mundo lá no Rio de Janeiro. Aí, um dia, eu resolvi visitar esta igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo. O pastor orou por mim e eu acreditei na palavra de fé. Naquele dia, eu estava com pouco dinheiro, mas o pastor fez um desafio. Ele disse que ia orar para Deus abençoar quem desse os dízimos e as ofertas. Eu dei o dinheiro que eu tinha, porque eu acreditei. A verdade é que eu acreditei e eu estava desesperada, porque eu estava desempregada. Mas no outro dia, aconteceu o milagre. Eu fui chamada para trabalhar numa empresa que eu deixei o currículo. Eu acredito mesmo que foi a oração que recebi na Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo e a oferta que eu dei que fez Deus me ouvir, porque eu sempre deixava o meu currículo e nenhuma empresa me chamava pra trabalhar. O pastor falou naquele dia que Deus abençoa quem é fiel nos dízimos e nas ofertas e me disse que quando a gente oferece as coisas pra casa do Senhor, ele nos honra neste mundo, pois foi assim, no outro dia, eu comecei a trabalhar lá no Rio de Janeiro e me tornei parte desta igreja que nos ensina a vencer na vida. O crente não é pra ser derrotado não. O crente é pra ser um vencedor neste mundo (**SMRB 3**).

No que se refere à heterogeneidade das formações discursiva, podemos verificar o seu funcionamento no enunciado produzido por SMRB 3 nessa sequência: -

“a minha igreja se chama Assembleia de Deus Vitória em Cristo [...] Eu comecei a frequentar, depois que vi na TV uma mensagem do pastor Silas Malafaia. Ele mostrava na Bíblia, que se a gente fosse fiel a Deus nos dízimos e nas ofertas, Deus nos abençoaria muito e nos faria prosperar na terra. Eu não era evangélica e devia a todo o mundo lá no Rio de Janeiro”.

Do exposto, vemos, por meio do discurso produzido por SMRB 3, que, embora ela seja interpelada para se inscrever numa FD assembleiana (Assembleia de Deus Vitória em Cristo), os saberes que circulam nessa formação discursiva e ideológica, que lhe afetam na interpelação, apontam para algumas diferenças dos saberes que tocam SMRB 1 e SMRB 2, assujeitados à FD assembleiana (Assembleia de Deus da Convenção Pernambuco, no Recife).

Nesse ponto, enquanto SMRB 1 e SMRB 2 são assujeitados pela crença na voz divina, por meio de “visões paranormais”, “sonhos divinos”, “profecias” e, ainda, pela “experiência emocional” num leito de dor, a interpelação de SMRB 3 se dá pela crença numa voz divina atravessada pelo discurso capitalista na crença de que a fidelidade a Deus é compensada com bens materiais, como numa caderneta de poupança. Assim, se o sujeito deposita o seu dinheiro e seus bens em Deus, ele lhe retribui com bênçãos materiais na terra, por isso, SMRB 3 diz que Deus a faria prosperar na terra, pois ela, interpela, em crente assembleiana, torna-se fiel a Deus nos dízimos e nas ofertas, ao entregar na igreja, dez porcentos de tudo o que recebe por mês e mais o dinheiro das ofertas também, para serem “administrados” pelo pastor. Nesse direcionamento, quem abençoa é Deus, mas quem de fato “administra” o dinheiro dos sujeitos assembleianos, é o pastor e, no caso de CMRB 3, o pastor Silas Malafaia.

Nesse viés, convém mostrarmos que a presença da alteridade no interior da formação discursiva assembleiana é marcada pelo próprio termo que identifica as Assembleias de Deus. É desse modo que suas ramificações são mantidas pelo primeiro nome “Assembleia de Deus”, que aponta para uma rede de memórias (discurso do mito fundante, contemporaneidade dos dons espírituais, com ênfase nas Línguas estranhas, fé vivenciada, significados colados na Bíblia, *formação discursiva precursora de crente assembleiano*). Mas, o segundo termo linguístico acrescentado ao nome “Assembleia de Deus), marca o deslizamento de sentidos para o novo, o diferente, presente entre a “Assembleia de Deus da Convenção Pernambuco, no Recife (SMRB 1 e SMRB 2) e a “Assembleia de Deus Vitória em Cristo (SMRB 3). Logo, o segundo nome acrescido,

que se chamou, neste trabalho, de *ramificações* marca a diferença pela presença do outro. Isto é, da alteridade constitutiva em todo o dizer, defendida por Authier-Révuz (2004) e retomada nos estudos de Pêcheux (1969, 1975).

Do exposto, ambas estão identificadas como *Assembleia de Deus*, contudo, ao mesmo tempo que esse termo é o resultado de uma rede de memórias, onde formulações anteriores são retomadas, o acréscimo do segundo termo *Vitória em Cristo e Convenção Pernambuco, no Recife*, aponta para possibilidade de atualização, ou seja, para novas discursivizações a partir do diferente no interior da formação discursiva assembleiana.

Ainda em relação à presença da alteridade, marcada pela diferença no interior da formação discursiva assembleiana, é interessante ressaltarmos que na interpelação em sujeito assembleiano, enquanto SMRB 1 marca os lugares sociais pela tomada de posição-sujeito em “muito religioso” (católico) e “aceitar a Jesus” (evangélico) e SMRB 2 marca a tomada de posição-sujeito em “o lugar de desobediência a Deus” (adoecer, ficar num leito) e o lugar de obediência a Deus (ficar curada), SMRB 3 marca a tomada de posição-sujeito como “não ser evangélica assembleiana dizimista e ofertante (dever a todo o mundo) e ser evangélica assembleiana dizimista e ofertante (ser abençoada por Deus e prosperar na terra). É desse modo que, ao migrar de posições-sujeito, pela interpelação ideológica, que de acordo com Mussalim (2003, p. 133): “o sujeito passa a ser concebido como aquele que desempenha diferentes papéis de acordo com as várias posições que ocupa no espaço interdiscursivo”.

Nessa modalidade discursiva de funcionamento subjetivo podemos observar que SMRB 1, SMRB 2 e SMRB 3 produzem efeitos de sentido diferentes, por meio da imagem dos seus próprios lugares sociais (não-assembleiano para assembleiano) e do lugar do outro (Deus, as irmãs no hospital, a irmã profetisa, o pastor Silas Malafaia). É desse modo que SMRB 1, SMRB 2 e SMRB 3 promovem a migração de sentidos, ao migrar também da formação discursiva de não-crente (católico), para crente (assembleiano). Nesse ponto podemos perceber que determinados saberes são movidos por uns e silenciados por outros. Isso se dá, porque de acordo com Orlandi (2007, p. 73), “ao dizer algo, apagamos necessariamente outros sentidos possíveis”. Assim, “todo dizer apaga necessariamente outras palavras produzindo um silêncio sobre os outros sentidos”.

Nessa compreensão exposta por Orlandi (2007), é possível percebermos, pelos recortes discursivos analisados até aqui, que enquanto SMRB 1 e SMRB 2 mostram-se identificados a saberes presentes na *FD precursora de crente assembleiano*, SMRB 3 demonstra trazer para o interior dessa FD, saberes advindos de outro lugar, de outras formações discursivas. Aqui, é preciso retomar os autores clássicos de Ciências da Religião e mostrar que:

“o pentecostalismo brasileiro pode ser entendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é da década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Essas duas igrejas têm o campo para si durante quarenta anos (FRESTON, 1993, p. 64).

Ao situar a Assembleia de Deus como pertencente à primeira onda do pentecostalismo brasileiro, Freston (1993, 1994) a situa como pertencente ao pentecostalismo clássico¹³. Isso quer dizer que as igrejas pertencentes a essa onda pentecostal defendiam como características de suas crenças, a grandeza de Deus, a centralidade do retorno de Jesus e a santidade na vida pessoal. Logo, o crente deveria zelar pela busca dos dons espirituais, principalmente do batismo com o Espírito Santo e com fogo e a cura divina. Esses saberes expostos se mostram presentes na produção do discurso, aqui, analisado, de SMRB 1 e de SMRB 2.

Dessa forma, o discurso analisado de SMRB 3 nos mostra a formação discursiva assembleiana invadida por saberes provenientes de outras formações discursivas, com o discurso da Teologia da Prosperidade, que migra da formação discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus e da FD da Igreja Internacional da Graça de Deus, por meio da porosidade que toda FD possui, para o interior da formação discursiva assembleiana. Assim, a Teologia da Prosperidade, que não era um saber presente na FD assembleiana, passa a circular como o outro (o diferente), no interior dessa FD, como se pode observar no enunciado produzido por SMRB 3, ao dizer que se for fiel a Deus nos dízimos e nas

¹³ Freston (1993), em seus estudos, acerca das três ondas do pentecostalismo brasileiro, também mostra que a segunda onda do pentecostalismo no Brasil vai da década de cinquenta até o início dos anos sessenta, representada pelas igrejas; Quadrangular (1951), O Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962), igrejas posicionadas com muita ênfase nos prodígios, unções e milagres. Já a terceira onda, que começa no final dos anos setenta e ganha força nos anos oitenta, tendo como principais representantes, a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), defendem a Teologia da Prosperidade (saber que se mostrou presente no discurso produzido por SMRB 3).

ofertas, Deus dará bênçãos na terra para ela. Aqui se observa uma grande característica da Teologia da Prosperidade. Assim

de fato, o primeiro princípio doutrinário em que se fundamenta a prática religiosa das igrejas neopentecostais, independente de ser diferenciada sua liturgia, é a “teologia da prosperidade”, segundo a qual todos os fiéis, ao se converterem, “nascidos de novo” em Cristo, são reconhecidos como “filhos de Deus” (MONTES, 1998, p. 120)

Ao fazer circular saberes provenientes da *Teologia da Prosperidade*, presentes na formação discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus e na FD da Igreja Internacional da Graça de Deus, na produção do seu discurso, para o interior da FD assembleiana, SMRB 3 marca o primado do outro sobre o mesmo e se posiciona como um sujeito desidentificado à *FD precursora de crente assembleiano*, pois aqui, esses saberes são silenciados, interditados, para não circularem. Já o discurso apresentado por SMRB 1 e SMRB 2 fazem ressoar saberes da memória do dizer assembleiano (crentes de fogo, profecias, visões e o não-apego aos bens materiais presenes na *FD precursora de cente assembleiano*).

Conforme podemos verificar nos estudos de Freston (1993, 1994) e de Mariano (1996, 2011, 2014), a Assembleia de Deus está situada por suas características como pertencente ao pentecostalismo clássico, que defende determinados saberes e não, ao neopentecostalismo, que traz em si, a Teologia da Prosperidade, característica peculiar das igrejas identificadas como neopentecostais. Logo, não é possível considerar-se a formação discursiva como “um espaço estrutural fechado, já que ela é constitutivamente ‘invadida’ por elementos provenientes de outros lugares (i.e., de outras formações discursivas) que nela se repetem”, afirma Pêcheux (2014, p. 297).

É desse modo que no discurso produzido por SMRB 3 os sentidos filiados a partir da Teologia da Prosperidade e que invadem a formação discursiva assembleiana (identificada originalmente ao pentecostalismo clássico), são atravessados pela fala do outro e, portanto, produzidos entre uma atualidade e uma memória, marcando no interior da FD assembleiana, o caráter heterogêneo, pelo surgimento de novos sítios de significância dentro dessa FD.

Nesse momento, é importante rememorarmos que pelo viés da AD, SMRB 4 também é, aqui, analisado, como sujeito, isto é, como um lugar de significação

historicamente constituído, uma posição. Nessa diretriz, convém salientarmos, baseados nos estudos de Orlandi (1998), que:

o sujeito é um lugar de significação historicamente constituído, ou seja, uma "posição". Essas posições, como sabemos, correspondem mas não equivalem à simples presença física dos organismos humanos (empiricismo) ou aos lugares objetivos da estrutura social (sociologismo). São lugares "representados" no discurso, isto é, estes lugares estão presentes, mas transformados nos processos discursivos (ORLANDI, 1988, p. 75).

É nesse apontamento teórico, que SMRB 4 está inserido, não pelas situações objetivamente definíveis, mas sim, pelas posições-sujeito ocupadas por ele, pelas representações dessas situações. Por esse motivo, não há acesso direto ao modo como se constituem os sentidos. Logo, não há acesso direto também à exterioridade constitutiva (não-empírica, mas histórica), na produção discursiva analisada, aqui, de SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3, dos demais sujeitos que serão analisados nesta tese, nem de SMRB 4, que será analisado agora.

De modo semelhante ao funcionar do discurso de SMRB 3, mostra-se, agora, o funcionamento discursivo de SMRB 4, neste próximo recorte:

Recorte discursivo 4

- Eu frequento a Assembleia de Deus Vitória em Cristo aqui do Recife. Mas eu já requentava esta igreja noutra lugar que morei há uns cinco anos. Aqui, faz uns anos, porque eu vim morar no Recife com a minha esposa para abrir um comércio para a gente. Graças a Deus hoje eu vivo bem. Eu era um homem que sempre trabalhei para os outros, mas agora, eu trabalho para mim. A minha esposa já frequentava esta igreja. Um dia, a minha esposa me levou pra lá num culto que o pastor fez um grande desafio para a obra de Deus. Ele pediu uma oferta de fé e ele iria orar pelo maior sonho da nossa vida e o meu maior sonho era justamente abrir um comércio para mim. Ele disse pra eu acreditar e fazer o desafio e foi isto que eu fiz. Eu tinha o dinheiro do meu carro que vendi e eu fiz uma oferta de fé. Depois de um mês, eu consegui mesmo abrir um negócio para mim onde eu morava e o meu comércio ainda existe lá, mas depois de alguns anos, eu deixei com o meu irmão, para ele cuidar e vim abrir outro aqui no Recife, onde moro agora, porque lá no bairro que eu morava estava muito violento (SMRB 4).

Observamos agora em SMRB 4 como sujeito e sentido se constituem mutuamente pelo discurso (lugar da materialização da ideologia), no *recorte discursivo 4*, reportada por ele. Antes, pontuamos o lugar social no qual o pastor dele se insere para enunciar, a partir dessa posição-sujeito de pastor, constituída pela Teologia da Prosperidade, percebida através do discurso produzido por ele, que é trazido, como o

discurso outro, no discurso de SMRB 4. Se a argumentação do sujeito pastor, para que SMRB 4 entregue seu dinheiro em oferta, por meio de um desafio, é conduzida pelo que o seu pastor acredita ser as intenções dele, enquanto sujeito do discurso, este tem no entanto sua posição já constituída e produz seus argumentos sob o efeito da sua ilusão subjetiva afetada pela vontade da verdade, pelas evidências do sentido.

Nesse viés relatado, os próprios argumentos apresentados pelo sujeito pastor (acreditar e fazer o desafio de dinheiro em oferta para alcançar a graça) são produtos dos discursos vigentes, historicamente determinados. Eles também derivam das relações entre discursos e têm um papel importante nas projeções imaginárias do nível da formulação, das antecipações. Aqui, pode-se afirmar, pelo acionamento da exterioridade, que é constitutiva de todo o discurso, que as relações imaginárias do sujeito-pastor com as suas condições de existência, fazem com que, pelo mecanismo da antecipação, via formações imaginárias, o pastor coloque-se no lugar do sujeito desejante SMRB 4, de uma completude (abrir o seu comércio) e se posicione, então, como o porta-voz das verdades divinas. Isto é, como aquele que pode favorecer o alcance da graça desejada por SMRB 4 (ter o seu comércio aberto).

Segundo Orlandi (1987, p. 30) “na ordem do discurso religioso, Deus é o lugar da onipotência do silêncio, e o homem precisa desse lugar, desse silêncio, para colocar sua fala específica; a de sua espiritualidade”. Desse modo, percebe-se que a fala específica do sujeito pastor se faz falar na voz divina, pelo lugar autorizado institucional que ele ocupa, empoderado pela crença de sua comunidade religiosa (formações imaginárias), que produz o efeito de verdade de que ele é um representante oficial de Deus. Logo, ele é visto como o portador das verdades divinas. Assim, o sujeito pastor tem o poder e a autoridade para enunciar, para os seus interlocutores, já que conforme atesta Orlandi (2006a, p. 243), [...] “o papel do locutor, nesse tipo de discurso, resume-se a ser o porta-voz de Deus, o de mediador do plano celestial, o defensor do bem, o propagador da verdade”.

Em relação à interpelação de SMRB 4, em sujeito inscrito na FD assembleiana, é pertinente mostrar como se dá o funcionamento da ideologia presente na produção do seu discurso. Assim, como se pode observar nessa sequência discursiva: “- Depois de um mês, eu consegui mesmo abrir um negócio para mim onde eu morava e o meu comércio ainda existe lá, mas depois de alguns anos, eu deixei com o meu irmão, para

ele cuidar e vim abrir outro aqui no Recife, onde moro agora, porque lá no bairro que eu morava estava muito violento”.

Aqui, é importante pontuarmos como numa injunção à interpretação, diante desse objeto simbólico, que é o discurso religioso, SMRB 4 mobiliza o seu gesto de interpretação sobre o evento social no qual o pastor orou por ele na igreja. Acerca disso, como sujeito assembleiano, afetado pela ideologia, tocado pelo inconsciente e descentrado de sua posição de controle, ele interpreta que só conseguiu mesmo abrir o seu negócio (comércio), porque entregou sua oferta na igreja e o pastor orou para que ele conseguisse alcançar essa graça. É desse modo que:

a ideologia, por sua vez, é a interpretação de sentido em certa direção, direção determinada pela relação da linguagem com a história em seus mecanismos imaginários. A ideologia não é, pois, ocultação mas função da relação necessária entre a linguagem e o mundo. Linguagem e mundo se refletem, no sentido de refração, do efeito (imaginário) necessário de um sobre o outro (ORLANDI, 2004, p. 31)

Assim, é constituído pelas formações imaginárias de quem é Deus, de quem é o pastor, de quem é a igreja e de quem é ele próprio, que SMRB 4 interpreta ter alcançado uma graça de Deus, advinda do plano celeste para o plano terrestre, pois, depois de um mês de ter recebido a oração do pastor e entregado sua oferta na igreja, ele consegue abrir o seu próprio comércio. Esse funcionar da ideologia se dá, porque diante de qualquer objeto simbólico, o homem é instado a interpretar e, ao interpretar, ele faz funcionar a ideologia que lhe interpela a ocupar uma posição social, inscrito numa formação discursiva. Assim, ao se observar o funcionamento do discurso mobilizado por SMRB 4, na produção de sentidos, pode-se explicitar o mecanismo ideológico que o sustenta. Dito de outro modo, vê-se como o discurso, apresentado em SMRB 4, produz sentidos.

De modo semelhante a SMRB 3, em sua interpelação a ocupar a FD assembleiana, SMRB 4, também se mostra afetado pela Teologia da Prosperidade, com a qual estabelece uma filiação, que é trazida para o interior da FD assembleiana. Enquanto SMRB 1 e SMRB 2, mostram-se, em suas produções discursivas, pela crença num Deus dos carismas, SMRB 3 e SMRB 4 apresentam-se pela crença num Deus matemático, onde a lei da ação e da reação é inevitável, pois se o crente der o seu tudo materialmente, ele também receberá da mesma forma de Deus nesta vida.

Nesse perfil, que contempla a alteridade e a diferença no interior da FD assembleiana, enquanto SMRB 1 e SMRB 2 são interpelados pela crença na voz divina, por meio de “profecias”, “sonhos divinos”, “visões paranormais”, e, ainda, pela “experiência emocional” num leito de dor, a interpelação de SMRB 4 se dá, com efeito de semelhança a de SMRB 3. Isto é, pela crença numa voz divina atravessada pelo discurso capitalista, que se refere a um Deus da reciprocidade matemática, onde o sujeito assembleiano deposita os seus dízimos e ofertas e tem a garantia de receber tudo de volta, ou até mesmo a possibilidade de receber a graça alcançada em dobro (SMRB 4 abriu dois comércios próprios), por meio dessa fidelidade apregoada pelo atravessamento da crença na Teologia da Prosperidade.

Nesse direcionamento, é pertinente o cotejamento dos recortes discursivos de SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3 e SMRB 4, para observar que, na interpelação em sujeito assembleiano, enquanto SMRB 1 marca os lugares sociais, pela tomada de posição-sujeito, em “muito religioso” (católico) e “aceitar a Jesus” (evangélico), SMRB 2 marca a tomada de posição-sujeito em “o lugar desobediência a Deus” (adoecer, ficar num leito) e o lugar de obediência a Deus (ficar curada), SMRB 3 marca a tomada de posição-sujeito como “não ser assembleiana dizimista e ofertante (dever a todo o mundo) e ser assembleiana dizimista e ofertante (ser abençoada por Deus e prosperar na terra), SMRB 4 marca a sua tomada de posição-sujeito como “não ser assembleiano dizimista e ofertante (não ter o seu próprio comércio) e ser assembleiano dizimista e ofertante (ter o seu próprio negócio dado por Deus).

Assim, ao trazerem para o interior da FD assembleiana a presença da Teologia da Prosperidade, SMRB 4 e SMRB 3 mostram-se, em suas produções discursivas desidentificados aos saberes filiados da *FD precursora de crente assembleiano*, enquanto SMRB 1 e SMRB 2, por meio dos saberes que ambos mobilizam na produção dos seus discursos, apresentam-se como identificados à *FD precursora de crente assembleiano*, pois permanecem fazendo ressoar, pelo viés da memória discursiva, ecos dos saberes que circulam nessa *FD precursora*, conforme já mostrados, nesta tese, nas análises anteriores.

Agora, serão analisados os recortes discursivos de dois sujeitos assembleianos portugueses, que são membros da Assembleia de Deus da Convenção portuguesa, em Portugal e, depois, em seguida, as sequências discursivas de dois sujeitos, que moram em Portugal e são sujeitos assembleianos membros da Assembleia de Deus da

Convenção Abreu e Lima – Pernambuco - Brasil, que tem igreja em Portugal. Nesse foco, procedemos, agora, aos seguintes recortes discursivos:

Recorte discursivo 5

- Chama-se Assembleia de Deus da Convenção portuguesa, que fica no sítio de Alverca. Eu frequento há cerca de trinta anos. Eu frequentei a igreja ainda foi numa altura muito precoce da minha vida, ou seja, naquilo que se convencionou, hoje, de se chamar adolescência. É, aos dezesseis para os dezessete anos e não foi nenhuma questão crítica que me levou, ou seja, quando nós dizemos questões críticas são aquelas fraturantes da vida, mas foi tão somente pelo fato de na religião tradicional não encontrar respostas para aquilo que eram as minhas perguntas e que, de fato, acabei por encontrar. Qualquer família portuguesa, portanto, era católica, os meus pais eram católicos, portanto a minha educação era católica. Eu segui aos principais ritos do catolicismo, mas não me diziam nada nem me comunicavam nada o facto de ir ali, mas para mim, era sempre muito estranho como é que os bonecos poderiam entrar em contato conosco ou nós com eles? Claro, que não (SMRP 1).

Agora, observamos como o lusófono SMRP 1 se mostra discursivamente interpelado em sujeito assembleiano, nesse *recorte discursivo 5*, pois, ao contrário de SMRB 1 (interpelado em profecias, visões, sonhos), de SMRB 2 (interpelada em cura divina, profecias), de SMRB 3 (interpelada em ganhos materiais, emprego profissional, Teologia da Prosperidade), de SMRB 4 (interpelado em bens terrestres, ter um comércio próprio, Teologia da Prosperidade), podemos perceber que o discurso produzido por SMRP 1, pelo viés do acionamento da memória discursiva, via exterioridade constitutiva no seu dizer, afirma não ter sido interpelado por nenhuma dessas questões expostas, que, dito de outro modo, ele chama de “questões críticas fraturantes da vida”.

Nesse ponto, SMRP 1 afirma ter sido interpelado por questionamentos que ele fazia no momento no qual se encontrava dentro da FD católica, que ele chama de “religião tradicional”. Assim, ele ratifica que nesse lugar contra-identificado, não encontrou as respostas para as perguntas que o inquietavam. Por tal motivo, SMRP 1 se desidentifica da FD católica e se identifica à FD assembleiana por apresentar saberes que ele considera como respostas aos seus questionamentos feitos. Desse modo, é ressaltante analisar o discurso produzido por SMRP 1, pois, mostra-nos como funcionam as três modalidades discursivas de funcionamento subjetivo, que se constituem como um dos principais pressupostos teóricos da Análise do Discurso pecheutiana.

Nessa percepção, é possível verificar o funcionar de SMRP 1 discursivamente, que, primeiro se identifica aos saberes da FD católica, depois passa a questioná-los, como contra-identificado a essa FD e, em seguida, desidentifica-se desses saberes, pertencentes à FD católica e, inscreve-se, como identificado, à FD assembleiana. É justamente acerca desses modos do sujeito, que Pêcheux (1969) afirma que é possível constatar que esse desdobramento pode assumir essas diferentes modalidades, ou seja, identificação, contra-identificação e desidentificação.

Assim, por meio da sequência discursiva seguinte, extraída da entrevista feita a SMRP 1, apresentamos outros elementos importantes a serem analisados, pois ao dizer: “eu segui aos principais ritos do catolicismo, mas não me diziam nada nem me comunicavam nada o facto de ir ali, mas para mim, era sempre muito estranho como é que os bonecos poderiam entrar em contato conosco ou nós com eles? Claro, que não”. pontuamos como a ideologia assembleiana se materializa no discurso produzido por SMRP 1 e naturaliza os sentidos, provocando o efeito de evidência.

Seguindo nessa diretriz, observamos que SMRP 1 é constituído pela memória discursiva, ao dizer: “claro, que não”. Os termos linguísticos “claro” e “não” funcionam, aqui, como a presença da ideologia assembleiana materializada, pelo acionamento da memória discursiva. Assim, essa memória o constitui e se estrutura nele, pelo esquecimento, porque SMRP 1 passa a significar estas palavras (“claro” e “não”), como se elas fossem originadas, a partir dele mesmo, sem opacidades. Foi se referindo a esse modo de trabalhar da ideologia, que Pêcheux (1969, 1975), resolve chamar de “ilusão discursiva”, que ocorre, quando, tocado pelo inconsciente, as formações ideológicas fazem o sujeito acreditar que ele é a fonte e a origem do seu dizer.

Do exposto, SMRP 1 se apropria dos termos “claro” e “não”, como efeito de obviedade de que os santos católicos, chamados por ele de “bonecos”, não podem se comunicar com as pessoas (sujeitos religiosos). Esse tipo de apropriação é possível, porque, no funcionar da ideologia, ao enunciar, ele se coloca naquilo que diz. Isso se dá, porque SMRP 1 investe nesse processo de significação, a partir do seu lugar, como sujeito desse dizer. Assim, segundo Mariani (1998, p. 25), “a ideologia, então, é um mecanismo imaginário através do qual coloca-se para o sujeito, conforme as posições sociais que ocupa, um dizer já dado, um sentido que lhe aparece como evidente, natural para ele enunciar daquele lugar.”

É desse modo, interpelado pela ideologia assembleiana (que acredita só haver a intercessão a Deus, por meio de Jesus Cristo), que SMRP 1 passa a produzir discursivamente o efeito de sentido de censura a uma das principais crenças do catolicismo, que é a comunicação e a intercessão feita pelos “santos” católicos. Aqui, a censura funciona, na forma como ele, sujeito-assembleiano, é interpelado em sujeito pela ideologia, que naturaliza certos dizeres e apaga outros, produzindo um efeito de clareza, evidência e transparência da linguagem.

É esse funcionamento ideológico, que o faz silenciar saberes não-autorizados a circularem na FD assembleiana, que ele se encontra, agora, identificado e, desse modo, SMRP 1 promove a resistência aos saberes da FD católica, com a qual, ele se mostra desidentificado (aos ritos do catolicismo), nesse momento. Assim, é possível também percebermos que na resistência está o “outro” sentido, dessa forma, vemos nesse movimento de dizer e silenciar como a possibilidade de haver sempre um outro sentido, é possível.

Em relação à *FD precursora de crente assembleiano*, enquanto SMRB 1 e SMRB 2 mostraram-se identificados e, SMRB 3 e SMRB 4, mostraram-se desidentificados, podemos perceber que, SMRP 1 apresenta-se identificado a uns saberes e contra-identificados a outros, pois ele se mostra identificado a Jesus como o intercesor entre Deus e os homens, mas se mostra inscrito na FD assembleiana, por meio de questões filosóficas. Assim, demonstra sugerir, pela contra-identificação, que o sujeito crente se insira nessa FD assembleiana, por meio de questionamentos que a Igreja Católica não lhe responda e não, por ênfase nos dons espirituais, na cura divina ou na experiência emocional da fé vivenciada.

O discurso produzido por SMRP 1, atravessado por esse efeito de lógica europeia, apresenta características de efeitos racionais em seu modo de indagar o ser sujeitocatólico e assembleiano. Também convém pontuarmos que não aparecem traços da Teologia da Prosperidade em seu discurso, como se verifica no discurso de SMRB 3 e de SMRB 4.

Ainda, convém dizermos que os cinco sujeitos entrevistados, analisados até aqui, mostraram-se como sujeitos desejanter de completude e divididos entre o eu e o outro, descentrados, cindidos e atravessados por palavras que não são suas. SMRB 1 e SMRB 2 buscam a completude em Deus, por meio de curas, dons espirituais e profecias, já

SMRB 3 e SMRB 4 buscam a completude em Deus, por meio dos bens materiais e SMRP 1 também se mostra, aqui, como um sujeito desejante, dessa feita, ele busca a completude em Deus, inscrito na FD assembleiana para responder aos seus questionamentos, as suas inquietações.

Desse modo, ao contejarmos os discursos produzidos por esses sujeitos entrevistados, podemos perceber que a resistência a determinados saberes é algo presente entre eles. Isso mostra como a resistência, vista pela ótica da Análise do Discurso pecheutiana, não é apenas se opor (oposição), mas sim, ser outro.

Assim, SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3, SMRB 4 e SMRP 1 mostram-se como sujeitos do discurso, tocados pelo inconsciente e interpelados pela ideologia. É nesse ponto que Pêcheux (1969) compreende o sujeito como uma posição no discurso, o que implica deixar de lado a noção de indivíduo e considerar o sujeito discursivo determinado no/pelo dizer, ancorando-se em palavras já ditas e plenas de significados. Logo, é desse modo, que pelo funcionar da ideologia, o sujeito da AD se contitui como efeito da linguagem, conforme defente Leandro Ferreira (2004), ao dizer que se trata de um sujeito desejante, sujeito do inconsciente, materialmente constituído pela linguagem e interpelado pela ideologia.

Logo, analisar o discurso produzido por SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3, SMRB 4 e SMRP 1, é observar que o sentido de uma palavra ou de uma expressão não está já dado, como algo já-lá, não é algo pré existente, podendo sempre ser outro, à medida que se inscreve numa ou noutra formação ideológica, bem como, de onde o sujeito enuncia, ou seja, da posição-sujeito que ele ocupa socialmente.

Recorte discursivo 6

- A igreja chama-se Igreja Evangélica da Assembleia de Deus em Almada. É uma igreja da Convenção portuguesa. É, nascemos como uma filha da Assembleia de Deus de Lisboa e começamos por ser uma congregação. Os cultos começaram por cá nos anos cinquenta, numa casa particular. Depois, a igreja cresceu e recebeu a autonomia da igreja de Lisboa. Eu vim pra cá pra esta igreja pela primeira vez em mil novecentos e setenta e nove. Eu desejei estudar Teologia para aprender mais e terminei o Instituto Bíblico de três anos. Eu estudei, aprendi o certo e vim pra ajudar o pastor da igreja. Os alunos do Instituto são apresentados a várias igrejas e os pastores nos convidam para trabalhar com eles. Fui para a Espanha como missionário e regressei para Portugal em mil novecentos e noventa e quatro e continuo até agora (SMRP 2).

Na continuidade das análises, agora, por meio do discurso produzido por SMRP 2, continuamos analisando os vestígios da forma como a política do dizer inscreve a memória discursiva (interdiscurso), pelo viés da exterioridade (historicidade) nos sujeitos interpelados a ocuparem determinada FD, aqui, entrevistados. Em SMRP 2, analisamos também diferentes movimentos de sentido num mesmo objeto simbólico, que é o discurso religioso assembleiano.

Logo, é conveniente rememorarmos em Orlandi (2007) que se trata de um objeto simbólico, que, de uma lado se tem a onipotência de Deus e, de outro, tem-se a a submissão humana, pois rememorando Orlandi (2006a), vemos o desnivelamento fundamental existente no discurso religioso, na relação entre locutor e ouvinte. Desse modo, o locutor é do plano espiritual (O Sujeito, O Grande Outro – Deus - Jesus - Espírito Santo) e o ouvinte (SMRP 1), é do plano temporal. Segundo Orlandi (2006a, p. 243), “ocorre, aí, uma desigualdade em relação a esses dois sujeito. E, na desigualdade, Deus domina os homens”. É a onipotência do siêncio divino que marca o lugar social do sujeito crente, conforme observa Corrêa (1989).

Nessa diretriz, observamos o discurso produzido pelo lusófono SMRP 2, na seguinte sequência discursiva: - “A igreja chama-se Igreja Evangélica da Assembleia de Deus em Almada. É uma igreja da Convenção portuguesa [...] “Eu vim pra cá pra esta igreja pela primeira vez em mil novecentos e setenta e nove. Eu desejei estudar Teologia para aprender mais e terminei o Instituto Bíblico de três anos. Eu estudei, aprendi o certo e vim pra ajudar o pastor da igreja. Os alunos do Instituto são apresentados a várias igrejas e os pastores nos convidam para trabalhar com eles”. Aqui, vemos em SMRP 2 um efeito de semelhança para com o discurso de SMRP 1, pois é possível inferir, pelo acionamento da memória discursiva, que ele tinha dúvidas e questionamentos que o levaram a estudar Teologia para aprender mais e tirar suas dúvidas, que lhe inquietaram.

Logo, esse sujeito patricio não se viu numa injunção a se filiar à FD assembleiana na Igreja Evangélica da Assembleia de Deus em Almada - Portugal, por motivos de doenças, de fenômenos paranormais nem da conquista de bens materiais, como se pode ser visto em SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3 e SMRB 4, mas sim, por questionamentos (busca por respostas), como se viu em SMRP 1, como efeito de racionalidade.

Nesse ponto, esses efeitos de racionalidade, em busca de questionamentos que foram vistos no discurso de SMRP 1 e, agora, em SMRP 2, buscam racionalizar os fenômenos sociais. Assim, SMRP 2 ingressa no curso de Teologia também como um sujeito desejantes de completude, em busca de repostas nesse curso que, depois o leva a receber um convite para ajudar um pastor na igreja assembleiana. Logo, aqui, não observamos a presença de milagrismos nem da Teologia da Prosperidade.

Assim, SMRP 2 nos apresenta um discurso com efeito de sentido racionalizado, sem a presença de fenômenos sobrenaturais. O que se percebe em seu discurso é um sujeito que estuda Teologia, aprende as normas institucionais da igreja e, por isso, pelo conhecimento acumulado, recebe um convite para ajudar determinado pastor assembleiano num templo da Convenção portuguesa. Contudo, algo mais nos chama a atenção no discurso produzido por ele, ao enunciar: “eu estudei, aprendi o certo e vim pra ajudar o pastor da igreja”, pois a sentença linguística “aprendi o certo”, funciona como pressuposto, que aponta para exterioridade e sugere que se ele aprendeu o “certo” (dito), é porque também há o errado (censurado). Logo, ter o curso de Teologia inscrito na FD assembleiana é visto por ele como o certo, como algo a ser seguido institucionalmente. Essa identificação dele com o discurso institucional assembleiano se mostra, por ele ter sido convidado por um pastor para ser ajudante na igreja.

Assim, ao dizer que os alunos do Instituto Teológico são apresentados aos pastores e eles os escolhem, o sujeito sugere que há uma seleção de escolha, que, pelo viés da memória discursiva assembleiana portuguesa, sabe-se que, são escolhidos para trabalhar na igreja os alunos mais preparados, que se mostram identificados ao discurso da igreja. Dito de outro modo, os pastores escolhem os alunos do Instituto Teológico, que mostram melhores manuseio da Bíblia e do discurso institucional da igreja. Isto é, os alunos que aprenderam o “certo”. Desse modo, Orlandi (1987, 2006a), mostra-nos que no cristianismo, enquanto religião institucional, a interpretação própria é a da Igreja e o texto próprio é a Bíblia. Nessa relação, vemos a possibilidade de se compreender que aquilo que foge dessa interpretação é o que deve ser interditado, silenciado, censurado”.

Ainda de acordo com Orlandi (2007, p. 41): “é no discurso religioso que Deus representa a Onipotência do silêncio” isso que dizer que no silêncio de Deus revelá-se o dizer da religião. Tal compreensão, defendida pela autora, levá-nos a ver a afirmação feita por SMRP 2, ao dizer que foi estudar no Instituto Teológico, para aprender o

“certo”. É possível apreender que o “certo”, a que SMRP 2 se refere, observado pelo viés da AD, pode ser compreendido como o trabalhar da ideologia, que naturaliza como “certo”, tudo aquilo que é defendido pelo discurso institucional da Igreja Assembleia de Deus.

Assim, o silêncio de Deus, portanto, é facilitador na promoção dessa prática que as igrejas têm de fazer circular a dicotomia certo *versus* errado. No entanto, conforme defende Orlandi (1987, 2007), não é apenas o silêncio de Deus que se faz necessário para o discurso religioso funcionar, é preciso silenciar os sentidos que se opõem à “verdade religiosa”, os sentidos que geram dúvidas e questionam a fé. É por esse motivo que o discurso religioso é considerado, por essa autora, como autoritário e tende à monossemia.

Em relação à *formação discursiva precursora de crente assembleiano*, SMRP 2 se mostra com efeito de semelhança a SMRP 1, ou seja, contra-identificado, pois não promove a circulação de sentidos referentes à cura divina, ao falar em Línguas estranhas, à fé vivencia, profecias, visões ou aos principais saberes destacadas pela *FD precursora de crente assembleiano*, como ocorre com SMRB 1 e SMRB 2, mas também não apresenta a movência da Teologia da Prosperidade como se percebe em SMRB 3 e em SMRB 4 (desidentificados à *FD precursora de crente assembleiano*).

Nesse foco, SMRP 2 se posiciona semelhante a SMRP 1, porque se mostra ingresso na FD assembleiana por motivos tocados por efeitos de sentidos racionalizados (questionamentos, conhecer mais sobre Deus, respostas às indagações, ir trabalhar na igreja para ajudar o pastor), sem ter sido tocado por efeitos sobrenaturais, conforme se mostra também no discurso produzido por SMRP 1.

Nesse processo de produção de sentidos, que mostra o discurso tocado pela ideologia, ao se inscrever na história para produzir sentidos, mutuamente com os sujeitos, aqui, entrevistados, observaremos, agora, os discursos produzidos por dois sujeitos (SMRP 3 e SMRP 4), que são filiados à Assembleia de Deus Convenção Abreu e Lima – Pernambuco - Brasil, numa igreja dessa convenção assembleiana que funciona situada em Portugal. Buscamos, aqui, dessa forma, também observar se no discurso produzido por esses sujeitos aparecem diferenças entre pertencer a essa mesma convenção assembleiana no Brasil e pertencer em Portugal. Isto é, se a cultura

brasileira e a cultura portuguesa fazem aparecer o “diferente” nessa mesma convenção assembleiana.

Recorte discursivo 7

- A igreja, aqui, em Braga se chama Assembleia de Deus Convenção Abreu e Lima de Pernambuco no Brasil. Nós estamos fazendo a vontade de Deus e obedecendo o ide do Senhor, como deve ser feito [...] Para chegar aqui em Portugal, eu tive uma visão da parte de Deus e esta visão, o meu pastor-presidente, pastor José Roberto dos Santos me chamava e dizia que precisava de mim e eu perguntava pra onde é que ele queria me colocar? Ele disse que me mandaria para a cidade de Setúbal e me acordei, anotei e fui procurar no *Google* e encontrei esta cidade que é aqui em Portugal. Eu também recebi profecia [...] Quando foi um certo dia, o nosso pastor-presidente me chamou e disse: “- Eu preciso de você”. Da mesma maneira, do mesmo timbre de voz que ele falou pra mim na visão [...] Existe uma diferença muito grande em ser da Assembleia de Deus de Abreu e Lima aqui em Braga em termos de usos e costumes, porque cada país tem seus usos, tem seus costumes, mas a finalidade minha aqui não é pregar usos e costumes. Mas não foi bem isso que eu quis dizer. Eu quero dizer que a minha finalidade aqui é pregar Jesus, o Salvador. É mostrar o caminho do céu (SMRP 3).

Assim, entendemos que o discurso produzido por SMRP 3 será aqui retomado e analisado, como o lugar onde se pode observar a relação entre a língua (cadeia material na qual se inscrevem os sentidos) e a ideologia (que funciona como aquilo que dissimula o caráter opaco da linguagem). Assim, procederemos, agora, à análise do discurso produzido por SMRP 3 no recorte discursivo 7.

De início, é de nos chamar a atenção o que a memória discursiva no meio assembleiano aponta no discurso exposto acima. Aqui, é preciso rememorar que a memória discursiva não é cognitiva. Logo, ela não pode ser racionalmente acessada pelos sujeitos, pois o sujeito, entendido, aqui, é da ordem do inconsciente. A memória é tudo o que já foi historicamente simbolizado e funciona como um saber no qual se inscreve toda a produção simbólica das práticas sociais. Ela também é definida por Pêcheux (1969), como alguma coisa que fala antes noutro lugar independente e diferentemente.

Então, observamos pelo funcionamento da memória discursiva, como o discurso mobilizado por SMRP 3 produz um chamativo efeito de semelhança com o discurso dos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil, os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, por tamanha aproximação na sequência dos relatos, de tal modo que, aqui, mais uma vez, faz-se necessário, estabelecermos um diálogo entre a Análise do discurso de linha francesa e as Ciências da Religião, com Fajardo (2017), Conde (2008) e Correa (2013,

2006), para que seja possível estabelecermos essa comparação. Antes, porém, é preciso ouvir o que o próprio fundador da Assembleia de Deus no Brasil tem a dizer, em seu diário, publicado pela CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus, sobre ter recebido uma chamada divina (profecia) para viajar ao Brasil em 1910, numa reunião de oração na casa de Adolfo Ulldin:

um outro irmão, Adolfo Ulldin, recebeu do Espírito Santo palavras maravilhosas, e vários mistérios sobre o meu futuro lhes foram revelados. Entre outras coisas, o Espírito Santo falou através desse irmão que eu deveria ir para o *Pará*. Foi-nos revelado também que o povo para quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples. Eu deveria ensinar-lhes os primeiros rudimentos da doutrina do Senhor. Naquela ocasião tivemos o imenso privilégio de ouvir através do Espírito Santo a linguagem daquele povo, o idioma português. Ele também nos disse que comeríamos uma comida muito simples, mas Deus nos daria tudo o que fosse necessário (VINGREN, 2007, p. 27 – itálico presente no texto original).

Aqui, Gunnar Vingren relata como se deu a profecia (citada por Fajardo (2017) e por Côrrea (2003), como “o mito fundante”), que o levou, juntamente, com Daniel Berg, a partirem de *New York*, nos Estados Unidos da América, no navio *Clement*, em 5 de novembro de 1910. É preciso, ainda, complementar o relato de Gunnar Vingren, com as contribuições de Conde (2008), como o primeiro historiador oficial da denominação assembleiana:

o lugar tinha sido mencionado na profecia: *Pará*. Nenhum dos presentes conhecia aquela localidade. Após a oração, os dois jovens [Berg e Vingren] foram a uma biblioteca à procura de um mapa que lhes indicasse onde o *Pará* estava localizado. Foi quando descobriram que se tratava de um estado do Norte do Brasil. Aqueles dois jovens missionários suecos sentiam arder em seus corações o entusiasmo e o zelo pela causa de Cristo. Eram tochas daquela mesma fogueira que começara a arder em Chicago [...] só exercitando a fé eles poderiam deixar tudo para trás, dar adeus aos Estados Unidos – um país rico e especialmente promissor aos pregadores do Evangelho – e sair rumo ao desconhecido (CONDE, 2008, p. 24)

Agora sim, diante do exposto por Vingren (2007) e Conde (2008), torna-se possível recuperar as marcas da historicidade do *mito fundante*, da Assembleia de Deus no Brasil e, pelo funcionar da memória discursiva, fazemos, aqui, uma análise comparativa com o discurso produzido por SMRP 3. Assim, Gunnar Vingren afirma ter recebido uma “profecia”, para ir fazer a “vontade de Deus e obedecer ao ide do Senhor, em Belém do *Pará*, no Brasil. SMRP 3, afirma ter recebido “uma visão e profecia”, para

ir fazer a vontade de Deus e obedecer ao ide do Senhor em Portugal. Vingren vai pesquisar o nome da cidade “Belém” num mapa, numa Biblioteca de Chicado e encontra onde está situada a cidade (ainda não existia internet, era 1910). SMRB 3 vai pesquisar o nome da cidade “Setúbal” no *Google* e encontra onde está situada a cidade.

Nesse enfoque de tamanho efeito de semelhanças, dá-se até a impressão de que, SMRP 3 reatualiza na atualidade o discurso do “mito fundante” assembleiano (memória assembleiana) e o reconta atualizado a partir da sua própria vivência de fé, como paráfrase (que retoma o já-dito) e polissemia (que apresenta o novo discurso, os sentidos que surgem). Nesse ponto comparativo, convém também, aqui, retomarmos outro sujeito entrevistado nesta tese, que também mobiliza efeitos de sentido semelhantes ao circular do “mito fundante assembleiano”, pois SMRB 1 também produz o seu discurso, apresentado-se como um sujeito assembleiano interpelado de modo semelhante a SMRP 3.

Desse modo semelhante, mas com mais detalhes, SMRB 1 também afirma ter recebido “visões e profecias” advindas da parte de Deus. Também diz ser um sujeito que obedece à vontade divina. Ele conta, de modo semelhante a SMRB 3 e a Gunnar Vingren, que Deus lhe mostrou a cidade (até o nome do bairro) para ele ir ser crente. Só não foi necessário ir pesquisar num mapa nem no *Google*, porque seu discurso apresenta um efeito de sentido de aproximação tão íntima com Deus, que o próprio Deus não lhe dá nem sequer o trabalho de ir pesquisar nada, pois Ele mesmo mostrou a SMRB 1 o símbolo da Assembleia de Deus da Convenção Pernambuco (Recife), de modo a não lhe deixar dúvidas em qual das ramificações assembleianas ele deveria congrega.

Os relatos contados por SMRB 1 e SMRP 3 nos lembram muito o relato dos fundadores da Assembleia de Deus para chegarem ao Brasil, pois eles afirmam terem recebido uma profecia da parte de Deus e, a partir disso, terem ido a uma biblioteca pesquisar o nome da cidade de Belém. Conforme Fajardo (2017), esse relato dos fundadores é algo bem difundido no meio assembleianos em suas variadas ramificações:

o relato da ida dos missionários a uma biblioteca de Chicago para buscar a localização geográfica do “Pará”, seguida de sua vinda para a até então desconhecida cidade de Belém, transformou-se em uma espécie de narrativa épica das origens da Igreja. É comum, por exemplo, ao se fazer uma pesquisa rápida na internet nos sites dos principais Ministérios das ADs no Brasil encontrar a narrativa de

Conde, transcrita ou recontada, seguida da história do Ministério local (FAJARDO, 2017, p. 67).

Assim, Fajardo (2017) destaca como o relato do “mito fundante” tem uma grande circulação e é contado e recontado nas Assembleias de Deus, como um elemento de afirmação identitária. Precisamos pontuar que, acerca dos relatos expostos por Vingren, SMRB 1 e SMRP 3, mobilizados na FD assembleiana, trazem saberes que se mostram identificados, sob efeitos de sentido de “glórias e aleluias”, como um elemento de apoio e de aprovação a esse discurso do “mito fundante”, cristalizado na memória do dizer assembleiano.

Nessa direção, entendemos que é constituída por esses postulados, que esta tese se movimenta e também produz sentidos, ao observar os sujeitos assembleianos entrevistados, aqui, (SMRB 1, SMRB 2, SMRPB 3, SMRPB 4, SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4), analisados, mutuamente (sujeito e sentido), por meio da produção de discursos religiosos historicamente marcados, materializados em uma unidade discursiva que possibilita o já-dito ser inscrito em um novo acontecimento, promovendo descrições e reflexões.

Nesse entremeio, este trabalho se posiciona em seu gesto de leitura (gesto de interpretação), na compreensão pecheutiana, que promove o deslocamento e o deslizamento dessa concepção sistêmica de língua fechada em si mesma, para percepção de língua heterogênea, como bem defendem Mariani e Magalhães (2001): [...] “a língua é marcada pelo heterogêneo, pelos equívocos, pelo não fechável, pelo não totalizável, pela incompletude”. É desse modo que a língua é vista, na AD, como o lugar de inscrição do discurso, pois o discurso se materializa na língua, inscreve-se nela e determina o seu funcionamento, como defendem Pêcheux (1969, 1975, 1997, 2009) e Orlandi (1987, 1998, 2001, 2004, 2005, 2006a, 2006b, 2007, 2008, 2014).

Assim, entendemos que SMRP 3 só é sujeito, porque se inscreve no simbólico e na linguagem, numa inscrição que lhe garante o seu lugar de sujeito do seu discurso, convém, agora, analisarmos esta outra sequência discursiva mobilizada por ele: “existe uma diferença muito grande em ser da Assembleia de Deus de Abreu e Lima aqui em Braga em termos de usos e costumes, porque cada país tem seus usos, tem seus costumes, mas a finalidade minha aqui não é pregar usos e costumes. Mas não foi bem

isso que eu quis dizer. Eu quero dizer que a minha finalidade aqui é pregar Jesus, o Salvador. É mostrar o caminho do céu”.

Nesse momento, algo a mais (o outro) nos chama a atenção na sequência discursiva acima, produzida por SMRP 3, pois, depois de expor o efeito de sentido da diferença existente, nos usos e costumes assembleianos, entre ser sujeito assembleiano da Convenção Abreu e Lima – Pernambuco, localizada em Braga, morando em Portugal e de ser sujeito da mesma Convenção Abreu e Lima - PE, vivendo no Estado de Pernambuco (condições de produção do discurso), SMRP 3 produz um efeito de sentido de retificação e mobiliza a seguinte sequência linguística: “mas não foi bem isso que eu quis dizer”.

Nesse foco, as perguntas que precisam ser feitas são: se não foi bem isso que SMRP 3 quis dizer, então, quem foi que disse isso pela voz dele? E, por que ele disse algo, que ele mesmo afirma que não queria dizer? As respostas para essas questões apontam para o efeito de questionamento que tomou conta do pai da AD. Assim, Pêcheux (1969) se viu no final da década de 60, envolto em questionamentos, acerca do modo de funcionar do sujeito, que o levaram a compor tal teoria, defendendo-a. Nesse ponto, ele observou que algo falha e tropeça na língua, na constituição do sujeito.

Mas, então, retomamos a pergunta: se não foi bem isso que SMRP 3 quis dizer, então, *quem foi que disse isso pela voz dele?* Pêcheux (1969) também partiu em busca de respostas para inquietações de ordem semelhança a essa, percebida na voz de SMRP 3 (Quem fala no sujeito, quando ele diz o que não quer dizer? Quem é esse Outro, que fala e faz o sujeito falar?). Assim, Pêcheux (1969) parte à procura de respostas a tais questões e foi buscar nos seminários de Lacan, as contribuições trazidas para a AD pecheutiana:

o que é um sujeito? Será alguma coisa que se confunde, pura e simplesmente, com a realidade individual que está diante de seus olhos quando vocês dizem o sujeito? Ou será que, a partir do momento em que vocês o fazem falar, isso implica necessariamente uma outra coisa? (...) quando há um sujeito falante, não há como reduzir a um outro, simplesmente, a questão de suas relações como alguém que fala, mas há sempre um terceiro, o grande Outro, que é constitutivo da posição do sujeito enquanto alguém que fala (LACAN, 1957, p.58).

Nesse direcionamento, Pêcheux (1969) encontra em Lacan (1957), a resposta aos seus questionamentos expostos acima e descobre que quem fala no sujeito é o inconsciente, por isso, o sujeito da AD pecheutiana é tocado pelo inconsciente. O outro, de acordo com Lacan (1998, p. 193): “é o campo... onde o sujeito tem que aparecer.” E, pontualmente, nessa perspectiva, Lacan (1957) evidencia que em relação ao sujeito, não se trata de um fenômeno e sim, de algo que é estrutural, um sujeito que é marcado pela linguagem, articulado à cadeia dos significantes, sendo no ato da fala que ele pode surgir, teoria exposta por ele no Seminário 5 (cinco): “*As Formações do Inconsciente*”.

Para Lacan (1957) é a partir da fala e do modo como esta é endereçada ao outro que se pode escutar e identificar o sujeito e, na medida em que o sujeito é falante, sua relação com “o outro” não se fecha numa relação dual, já que inclui um terceiro, o “grande outro”. Do exposto, pontuamos que o sujeito do discurso é um termo usado para especificar o estatuto, o lugar e a posição do sujeito que fala com relação ao seu ato de linguagem.

Agora, com as contribuições que Pêcheux (1969) foi buscar em Lacan (1957), percebemos que foi possível avançar na teoria lacaniana, a partir de Freud, para responder a primeira pergunta que fizemos: se não foi bem isso que SMRP 3 quis dizer, então, quem foi que disse isso pela voz dele? Quem disse foi o inconsciente em SMRP 3, pois de acordo com Lacan, (1985c, p. 27), o “inconsciente é estruturado como uma linguagem”. E em seus famosos aforismos, Lacan (1992), com o apoio na Linguística, marca a sua posição, ao afirmar: “o inconsciente do sujeito é o discurso do outro”, “todo ato falho é um discurso bem-sucedido”.

Logo, torna-se possível compreendermos que SMRP 3 deixa escapar a diferença existente nos usos e costumes, entre ser assembleiano de uma mesma convenção, pelo fato de se estar no Brasil ou em Portugal. Contudo, talvez, por esse ser um dos assuntos mais polêmicos para a Assembleia de Deus hoje (em pleno 2019 determinar que mulheres não cortem cabelos nem usem maquiagens ou adornos e só se vistam de saias ou vestidos e, que os homens usem calça comprida ao invés de bermudas ou calções, evitem praia ou cinemas e não tenham barbas), SMRP 3 retoma o discurso e diz: “eu quero dizer que a minha finalidade aqui é pregar Jesus, o Salvador. É mostrar o caminho do céu”.

É possível afirmarmos que SMRP 3, nesse momento, migra para outra filiação de sentidos, porém, o inconsciente já falou nele. E desse modo, ele se mostra ainda mais como sujeito da AD, tocado pela falha, pelo inconsciente. SMRP 3 é dotado de inconsciente, mas acredita estar o tempo todo consciente, por isso ele diz: “não queria dizer”, como se ele dominasse o seu dizer, como se fosse fonte e origem do seu dizer, que pudesse dizer tudo o que quer e na hora que quer. É por esse modo de funcionar do sujeito, que a Análise do Discurso de linha francesa se mostra como uma teoria não-subjetiva da subjetividade, pois o seu sujeito não é o centro do discurso.

Agora, também podemos responder aqui, a segunda pergunta que fizemos acerca de SMRP 3. Ou seja, *E, por que ele disse algo, que ele mesmo afirma que não queria dizer?* Porque ele é um sujeito cindido, clivado, interpelado pela ideologia e tocado pelo inconsciente. Essa concepção de sujeito em questão remete SMRP 3 também para o sujeito dividido da psicanálise, ou seja, um sujeito como efeito de linguagem, falado pelo inconsciente.

É por postulados como esses, apresentados acima acerca de SMRP 3, como sujeito da AD pecheutiana, que citando Lacan em seu artigo “Só há causa daquilo que falha”, Pêcheux apresenta o sujeito da Análise do Discurso de Linha francesa, considerando essa causa [do que falha], na medida em que ela se “manifesta” incessantemente e sob mil formas (o lapso, o ato falho, etc.) no próprio sujeito. Assim, os traços inconscientes do significante nunca são “apagados” ou esquecidos”, favorecendo esse sujeito descentrado de sua posição de controle, cindido em sua estrutura, dividido e clivado. Aqui, ainda nos cabe efetuarmos uma terceira pergunta com efeito de sentido retórico e, logo, respondê-la. Então, por que SMRP 3 não percebe que o “outro” fala nele? Porque inconsciente e ideologia operam ocultando a sua própria evidência.

Ressaltamos que existe um não-dito em todo o dizer. É assim que Lacan (1957, 1985) afirma a falha como constitutiva no sujeito falante. Assim, há falha para se nomear, há falha para se dizer a verdade, que não se diz por completa, porque sempre as palavras faltam. É no entendimento dessa falta, que marca o dizer, que se pode compreender, aqui, o que os sujeitos entrevistados nesta tese, dizem, por meio daquilo que eles não dizem. Ou seja, como funciona o dizer, pelo dizer de sua falta. Isto é possível na AD pecheutiana, justamente, porque, influenciado por Lacan (1957, 1985a, 1985b, 1985c, 1992), Pêcheux (1969, 1975, 1997, 2009) complementa a sua teoria.

No que se refere às condições de produção do discurso produzido por SMRP 3, ratificamos que o efeito de sentido de diferença que ele expôs, sobre os usos e costumes dessa denominação, em ser assembleiano no Brasil e em Portugal se dá, porque pela percepção ótica da AD, o sujeito está assujeitado ideologicamente a essa específica conjuntura histórica e social do Brasil e de Portugal e isso configura os costumes do sujeito. Logo, o dizer de SMRP 3 advém dessas condições, pois é constitutivo delas, já que as condições históricas e sociais determinam a sua interpelação em sujeito do discurso. É desse modo que SMRP 3 mobiliza a produção do seu discurso, já constituído por essas condições de produção do discurso, chamadas por Pêcheux (1969, 1975) de conjunturas.

Pontuamos também que SMRP 3 efetua o discurso a partir de uma posição ligada às condições de produção do discurso que o representa (relações de trabalho, o regime político, a religião, as relações de produções culturais, relações familiares, das instituições, do Estado). Contudo, é importante afirmarmos que, pelo olhar da Análise do Discurso de linha francesa, compreendemos que tanto SMRP 3, quanto os demais sujeitos entrevistados aqui e demais sujeitos sociais, ao se posicionarem como sujeitos discursivos, não reconhecem que o dizer que eles sustentam é efeito do assujeitamento a que estão interpelados, resultante das condições históricas e sociais, que lhes favorecem uma injunção à interpretação pelo viés do inconsciente e da ideologia, pois a sociedade é formação ideológica.

Dito de outro modo, as condições de produção do discurso são as circunstâncias da enunciação, tanto em seu aspecto restrito, como contexto imediato: (Quem enuncia? Para quem SMRP 3 enuncia? Qual a posição social dos locutores que interagem? Que aparelho ideológico representa?), quanto em seu aspecto/sentido amplo (o contexto histórico, social e ideológico). Assim, são essas circunstâncias numa determinada sociedade, que determinam a materialidade do discurso de SMP 3, dos oito sujeitos, aqui, entrevistados e dos sujeitos do discurso de um modo em geral.

Em relação à *FD precursora de crente assembleiano*, é importante marcarmos o lugar de SMRP 3 como identificado à essa FD, pois ele demonstra mobilizar os mesmos saberes presentes nessa FD no surgimento das Assembleias de Deus. SMRP 3 afirma que a sua finalidade é fazer a vontade de Deus, assim como vemos em SMRB 1 e SMRB 2. Ele se mostra desidentificado da Teologia da Prosperidade vista em SMRP 3 e

SMRP 4 e não questiona saberes que o aproximem da contra-identificação, percebida em SMRP 1 e SMRP 2.

Recorte discursivo 8

- A Igreja que nós estamos, chama-se Assembleia de Deus Ministério Abreu e Lima e eu estou aqui em Braga [...] Tudo começou com a nossa chamada missionária. Há muito tempo que o Senhor vinha falando para nós. Muito. Muito cedo. Os nossos filhos eram pequenos, quando o Senhor já falava do seu chamado na nossa vida. E os anos foram passando e chegamos até a pensar que as promessas tinham sido cumpridas na vida do nosso filho, que muito jovem, também foi para o campo missionário, para outro país. E aí, como fazemos parte deste Ministério desde a minha mais tenra idade, fomos crescendo, aceitando as promessas do Senhor. Crendo nas promessas, até que chegou o tempo de Deus na nossa vida, quando o nosso pastor nos chamou, confirmando, simplesmente, o que Deus vinha falando, que estava falando com o homem, que ia nos mandar para uma grande obra, que ia causar espanto, até porque já estávamos com idade acima de sessenta anos, porque quando cheguei aqui, estava com sessenta e um anos e meu esposo já com sessenta e seis anos, mas Deus é o Deus do Impossível. Para Deus, idade não conta”. Não sei como tem gente que não crê, quando eu digo isso. O que conta mesmo é a chamada dele. Quando ele escolhe, está escolhido. Pronto. **(SMRP 4)**.

Destarte, procederemos à análise do discurso religioso, por meio do *recorte discursivo 8*, acima, que apresenta a produção do discurso religioso assembleiano, do oitavo sujeito da entrevista, SMRP 4.

Começaremos a análise pelo final da sequência discursiva acima acerca do discurso produzido por SMRP 4, pois é relevante o que SMRP 4 apresenta em seu discurso ao dizer: “para Deus, idade não conta”. Não sei como tem gente que não crê, quando eu digo isso”. Aqui, SMRP 4 marca na ordem da enunciação, por meio da superfície linguística, a presença daquilo que Pêcheux (1969, 1975, 1997) chama de “Esquecimento N^o 2 (o sujeito pensa que aquilo que ele diz só pode ser compreendido dessa forma), pois de acordo com Pêcheux (2014, p. 163) “o sujeito se constitui pelo ‘esquecimento’ daquilo que o determina”, e esquecimento, aqui, deve ser compreendido no sentido do acobertamento daquilo que o causa no próprio interior de seu efeito, e não no sentido de algo que se tenha sabido um dia e tenha-se esquecido.

Desse modo, SMRP 4 produz o seu discurso com efeito de surpresa, porque há pessoas (sujeitos), que não creem naquilo que ela diz. Isto é, Deus, quando tem um chamado na vida das pessoas (sujeitos), não se preocupa com a idade delas/deles. Desse modo, SMRP 4 se porta como se houvesse a literalidade entre palavras e sentidos (o sujeito acredita ter o controle sobre o que diz, haja vista que concebe a língua como

transparente). Todavia, por meio do dizer de SMRP 4, outros dizeres são ditos, pois há sempre num determinado discurso o atravessamento de outros, conforme atesta Authier-Révuz (1990, p.26): (...) “nenhuma palavra é ‘neutra’, mas inevitavelmente ‘carregada’, ‘ocupada’, ‘habitada’, ‘atravessada’ pelos discursos nos quais ‘viveu sua existência socialmente sustentada.’”

Nesse ponto nodal, SMRP 4, pela constituição, do “esquecimento nº 2”, privilegia algumas formas e “apaga” outras, no momento em que seleciona determinados dizeres em detrimento de outros, diante da interpretação de um acontecimento social:

é pela interpretação que o sujeito se submete à ideologia, ao efeito de literalidade, à ilusão do conteúdo, à construção da evidência dos sentidos, à impressão do sentido já-lá. A ideologia se caracteriza assim pela fixação de um conteúdo, pela impressão do sentido literal, pelo apagamento da materialidade da linguagem e da história, pela estruturação ideológica da subjetividade. (ORLANDI, 2001a, p. 22)

Nesse ponto, é constituído por esse “esquecimento” e pela interpretação tocada pela ideologia que SMRP 4 tem a ilusão de que o que diz tem apenas um determinado sentido. O sujeito acredita que todo interlocutor captará o que ele pensa ser suas “intenções” e suas mensagens da mesma forma. Assim, os “outros” do discurso que determinam o seu dizer, não são percebidos por SMRP 4. Isso se dá, do mesmo modo no qual o sujeito não pode ter controle total sobre os efeitos de sentido que seu dizer provoca, precisamente porque sentidos indesejáveis são mobilizados.

Assim, o esquecimento nº 2, proposto por Pêcheux (1975), promove a ilusão de que SMRP 4 consegue escolher as palavras mais adequadas para se expressar, ou seja, que pode colar seu pensamento às palavras, imprimir literalidade de sentidos aos enunciados e controlar os sentidos. Contudo, conforme nos mostram Authier-Révuz (1990, 2004), Orlandi (2005, 2006a, 2006b e Pêcheux (1998), os sentidos não são colados às coisas, já que uma palavra, uma expressão ou uma proposição não tem um sentido que lhe seria ‘próprio’, vinculado a sua literalidade, mas sim mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam.

Outro ponto que entendemos ser relevante de se perceber no discurso produzido por SMRP 4, é que inscrita na FD assembleiana, ela resiste a outros saberes que

contraditem os saberes pertencentes a essa FD na qual ela está inscrita e identificada, pois ao se mostrar surpresa pelo fato das demais pessoas não entenderem os saberes as quais ela se identifica, como membro da Convenção Abreu e Lima – PE, em Portugal (Deus chama e escolhe pessoas para determinados fins e não se preocupa com a idade dessas pessoas), SMRP 4 mobiliza um efeito de resistência a saberes contrários a esse. Aqui, dizer que as pessoas (sujeitos) não entendem esses saberes significa dizer que elas não são vistas por SMRP 4 inscritas na FD assembleiana, com a qual ela se identifica.

É desse modo que SMRP 4 se inscreve numa memória para enunciar e promover movências de sentidos, pois, se há algo que resiste, também há algo que desliza e faz memória. Aqui, há ainda a necessidade de se pontuar que, o desejo de promover ou proibir certas palavras no discurso religioso assembleiano, dá-se, pelo viés das formações imaginárias, para que certos sentidos também sejam proibidos de circularem nessa FD assembleiana.

No que concerne à *FD precursora de crente assembleiano*, é importante marcarmos o lugar de SMRP 4 como identificado à essa FD, pois ela se mostra, assim como SMRB 1, SMRB 2 e SMRP 3, como um sujeito passivo e obediente, com intimidade com Deus e que recebe um chamado do próprio Deus para ir fazer missões em Portugal. Isto é, para ir pregar sobre Jesus e levar os sujeitos a se tornarem membros da Assembleia de Deus da Convenção Abreu e Lima – PE, em Portugal. Assim, apenas identificada, SMRP 4 não se mostra questionando saberes pertencentes a essa FD assembleiana, na qual ela está inscrita, ao contrário de SMRP 1 e SMRP 2, que se encontram contra-identificados e de SMRB 3 e SMRB 4, que se mostram desidentificados por apresentarem outros valores e crenças pertencentes à Teologia da Prosperidade.

Após tais análises feitas acerca do discurso produzido por SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3, SMRB 4, SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4 entrevistados nesta pesquisa, torna-se inexorável, aqui, a necessidade de se estabelecer um diálogo com os Estudos Culturais para perceber como se mostra, nesses oito sujeitos analisados, a identidade assembleiana na atualidade e em cotejamento, relacionando-os à *FD precursora de crente assembleiano*.

Compreedemos que é inscrita nessa concepção desse sujeito social, como produto das práticas sociais, que promovemos o diálogo entre a Análise do Discurso

pecheutiana e os Estudos Culturais. Conforme nos mostra Silva (2014), a identidade se constitui pela diferença, sendo esta, pois, a condição de existência daquela. A identidade e a diferença são, portanto, produtos sociais, que são “fabricados” pela/na linguagem. Neste aspecto, o autor ainda acrescenta:

a identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem. (...) Somos nós que as fabricamos no contexto de relações culturais e sociais. (SILVA, 2014, p. 76 -78).

Isso ressalta dizermos que a identidade só adquire sentido se relacionada ao outro (alteridade), ao que está noutra lugar e aos discursos sociais em que é produzida, assim como se mostra sua indissociável relação com a historicidade. Do exposto, evidenciamos que tanto a AD, quanto os Estudos Culturais compreendem a identidade como uma construção discursiva, constitutiva na historicidade, o que permite e favorece o amigável diálogo entre a AD e os Estudos Culturais.

É nessa percepção de identidade móvel, que analisaremos, agora, alguns recortes discursivos dos sujeitos assembleianos entrevistados, para mostrar se a identidade assembleiana é fragmentada, cambiante e móvel, atualmente, em suas ramificações estudadas nesta tese, bem como analisar como se mostra a identidade assembleiana presente na *FD precursora de crente assembleiano* e se os sujeitos assembleianos entrevistados, aqui, apresentam semelhanças, diferenças ou se apresentam uma identidade assembleiana fixa:

Recorte discursivo 9

Ele é a videira e eu sou a vara, que estou ligado a ele [...] Então, estar nessa igreja é você se enquadra naquilo que Jesus diz que então vereis a diferença. Né? Entre o justo e o ímpio, entre o que serve a Deus e o que não serve [...] Eu creio no Batismo com Espírito Santo, nos dons espirituais e na profecia também. [...] Nós somos a Bíblia observada pelo mundo. A Bíblia diz que o pecado é errar o alvo. Jesus é o caminho a verdade e a vida. O crente precisa estar ligado à videira verdadeira, que é Cristo [...] nós temos esta apostila do discipulado, mas ela é toda construída, a partir do que a Bíblia diz. Então, a apostila diz que não pode isto, mas não é um discurso de qualquer um líder. Ele diz que não pode nisto, mas ele tem respaldo bíblico, que traz esse discurso: - olhe, mulher não pode cortar cabelo. Onde é que tá escrito isso? – Está ali. Ah! Por que homem não pode usar roupa de mulher, nem mulher usar roupa de homem? Onde é que tá escrito isso? É importante que se tenha esse respaldo bíblico... Tudo gira em torno. Tudo deve estar em torno da Bíblia. O crente é a Luz do mundo. Ele é o sal da terra” [...] Meu alvo é o céu (SMRB 1).

Recorte discursivo 10

Para mim, significa que eu sou de uma igreja que continua dentro da Bíblia, né? Que respeita os costumes do povo de Deus. A Assembleia de Deus do Recife não é feito a outra não. É diferente, sabe? Eu só me lembro dos jovens, da mocidade da minha igreja, que dizem assim: “- Eu que não vou visitar a Assembleia de Deus de Abreu e Lima (sic), porque lá o povo se mistura com as coisas do mundo”... Deus nunca muda, então, devemos continuar nos vestindo diferente também, porque a Bíblia nos manda ser diferentes. Mesmo sendo perseguidos pelos próprios crentes, às vezes, sabe? [...] A Bíblia representa o caminho, a regra a ser seguida, não é? A Bíblia é o nosso alimento, nós devemos comer a Bíblia o tempo todo [...] O pecado é a desobediência. É ouvir a voz do cão, do maligno. É se comportar igual ao mundo, pois isso tudo desagrada a Deus [...] Precisa ser obediente a Deus. Aceitar a Jesus como salvador, obedecendo a Deus e aos pastores também [...] Hoje, eu vejo muitas Assembleias que decidiram seguir o mundo, o povo se veste igual ao mundo e se mistura mesmo, tem até moças que fazem gestos dançando dentro da igreja, achando que isso agrada a Deus. E tem umas Assembleias que só querem falar de dinheiro. Aqui, na Assembleia de Deus do Recife, isso tudo é proibido. Era pra ser todas Assembleias assim, como Recife. Somos crentes de fogo, porque Jesus nos batizou com o Espírito Santo e nos deu os dons espirituais” [...] O nosso reino não é desse mundo, não (SMRB 2).

Recorte discursivo 11

- Ser da Assembleia de Deus Vitória em Cristo pra mim, é ser uma vencedora, é ser uma pessoa vitoriosa mesmo”. Nós aprendemos com os pastores na igreja a não sermos uma pessoa derrotada [...] A Bíblia é a palavra de Deus que nos conduz ao sucesso. É onde aprendemos que se formos fieis a Deus, ele nos honrará na terra [...] o pecado é não honrar a Deus... é como eu já lhe disse, se eu honrar a Deus, abençoando a obra de Deus com o meu dízimo e com as minhas ofertas, é claro que Deus vai me honrar. A Bíblia diz que Deus dá honra a quem merece honra [...] Nós vemos em outras igrejas, até nas outras Assembleias de Deus mesmo, nós vemos muitas pessoas que aceitam coisas ruins, que vivem uma vida de miséria. Mas não podemos aceitar isso, é como eu já lhe disse, a Bíblia diz que em Cristo nós somos mais do que vencedores, então, precisamos ser vencedores neste mundo.... O diabo manda seu exército para guerrear conosco, né? Mas o exército de Deus é mais poderoso e nos faz vencer [...] Eu acho que existem dois grandes grupos de crentes, aqueles que são vencedores, que honram a Deus e são honrados por eles e aqueles que são derrotados [...] A nossa luta é com o diabo, que não quer que a gente prospere, mas tá amarrado [...] O diabo manda seu exército para guerrear conosco, né? [...] Por isso, não nos preocupamos com esse negócio de cabelo grande, roupas e tal, a nossa luta é maior, é com o diabo e seus anjos maus. [...] A gente não perde tempo com essas coisas de se pode usar isso ou se pode usar aquilo, ou se pode ir ali ou aqui A coisa é mais séria do que isso, o diabo faz de tudo pra nos derrotar, a nossa luta é contra ele. O diabo usa os nossos inimigos para nos perseguir, temos que estar preparados para lutar. [...] Isso é coisa do Exu, que quer destruir a pessoa, viu? O crente é vencedor [...] O nosso objetivo é ir morar no céu (SMRB 3).

Recorte discursivo 12

- Ser dessa igreja significa saber conquistar as coisas, porque isso eu aprendi na igreja. A pessoa precisa saber lutar pra vencer, precisa fazer desafios com Deus. Se você é um cara que cumpre a sua parte, Deus cumpre a dele [...] É a Bíblia que nos ensina conquistar as coisas. Entendeu? A não aceitarmos as coisas ruins. Deus quer o melhor pros seus filhos [...] O pecado é não ser fiel a Deus. É dar lugar ao Diabo. Quando a pessoa deixa de honrar a Deus, a pessoa peca [...] Acho que aqui na Assembleia de Deus Vitória em Cristo, como o próprio nome já diz, nós somos chamados para vencermos, para não vivermos uma vida de sofrimentos, porque a vida é um desafio e o diabo quer mesmo é nos ver tristes, cabisbaixos e derrotados, porém, Deus nos chama para a conquista, precisamos crer num Deus abençoador, num Deus que honra os seus filhos... A gente não perde tempo com coisas de se pode usar isso ou se pode usar aquilo, ou se pode ir ali ou aqui... Tem uns amigos meus que só falam esse negócio de falar línguas estranhas e tal. Outros acham que ser crente é usar roupas de um jeito e não de outro. Eu respeito, mas eu me pergunto assim: - De que adianta a pessoa ter essas coisas, mas viver uma vida de perdedor? [...] O diabo luta pra nos destruir, mas não consegue vencer um fiel dizimista [...] O crente não deve se preocupar com isso de se pode usar isso ou aquilo, se pode ir a determinado lugar, deve se preocupar com o diabo, que quer nos ver derrotados [...] O Exu quer acabar com a gente, mas o crente fiel sempre vence [...] A Bíblia nos conduz à salvação em Cristo, ao céu (SMRB 4).

Recorte discursivo 13

- Digamos, que a Bíblia é o modelo ou a regra de fé que eu procuro viver no meu dia a dia. Eu não sei se posso ser assim tão lacônico, mas é o que penso.[...] O pecado é uma palavra: errar o alvo [...] O que é preciso é a pessoa estar consciente e fazer uma decisão por Cristo. Comprometer-se em pôr na prática [...] O crente português é diferente, porque somos muito mais contidos e o crente brasileiro é muito mais expansivo. Eu costumo dizer, às vezes, mas não me leves a mal, que um passo dado por um português mais curto, por um brasileiro é um passo dado bem mais largo. É só dizer que um tem mais açúcar, mais calor e o outro é mais contido. Tempos houve em que os usos e costumes, assim, como no Brasil marcavam fronteira. Hoje, esta questão está ultrapassada do ponto de vista da interpretação dos textos, nós percebemos que esta questão foi colocada, mas que deveria ter sido evitada (SMRP 1).

Recorte discursivo 14

- É uma igreja que não permite extremos. Uma luz e sal, mas sem desequilíbrios. Procuramos também não espiritualizar toda a nossa linguagem, para que não nos vejam como OVNIS [...] A Bíblia é a palavra de Deus que nos orienta sobre os ensinamentos de Deus, com moderação e sem sentimentalismos [...] A igreja não aceita emocionalismos, o crente tem que ser racional. Não aceitamos ficar aos berros na igreja, tem que prestar atenção, quando o pastor está a pregar. É preciso saber ouvir para entender. Nem se deve falar em línguas na igreja se não houver quem interprete [...] Se eu fizer algo errado ou algo que eu deveria fazer e eu não fiz, eu estou a pecar. O crente da Assembleia de Deus portuguesa é diferente, porque acreditamos no auto-controle do indivíduo. O indivíduo não tem que ser monitorizado por ninguém. O que o crente precisa aprender é auto-controle. Por cá, não se prega tamanho de cabelo, não se pregam calças compridas ou saias. O que se prega é decência, pudor e modéstia. E mais nada, que é o que está na Bíblia, porque infelizmente em muitas Assembleias de Deus bateu-se muito na tecla contra as mulheres. Peço desculpas, mas as mulheres pareciam trapos. Nós não temos este problema, não se prega usos e costumes por cá. Não estamos a ver

pecado por todos os lados. Não é proibido tomar vinho, só é proibido se embriagar. Por exemplo, a pessoa pode ir a um show da Ana Carolina, só não pode dar mal testemunho lá, embriagar-se. Somos contra ficar ébrio, mas não beber moderadamente e isso sempre foi assim (SMRP 2).

Recorte discursivo 15

- Para se conhecer um crente em Jesus tem que haver uma diferença. Por exemplo, toda religião tem a sua identidade. Não podemos ficar do mesmo jeito que estávamos no mundo. Isso não quer dizer que vai ser proibido vestir uma calça comprida, não vai ser proibido usar um brinco, que nada disso leva o homem ao céu. Nada disso faz ter a sua salvação garantida. A salvação depende exclusivamente de crer e confiar em Jesus [...] A Bíblia representa para mim tudo. É a regra de fé. É uma carta. É um estatuto. É tudo. [...] O pecado é tudo aquilo que afasta o homem de Deus. Para mim, é uma separação. O pecado não pode conviver com a santidade [...] Precisa crer no Senhor, crer em Jesus. Obedecer e andar nos caminhos santos que ele nos orienta [...] Eu vejo isso como desobediência. Muitos abrem igrejas, porque não querem se submeter à obediência dos seus líderes. Talvez para enriquecer ou se promover. E muitos nem se preocupam com a salvação dos membros, fica do jeito que estão, porque quem é obediente permanece no seu lugar (SMRP 3).

Recorte discursivo 16

- A Bíblia é a minha bússola. O meu manual. É o meu guia, não é? Deus é o guia, mas a Bíblia é a palavra de Deus. Eu me oriento por ela. Creio nela cem por cento, sem exceção [...] Eu digo que o pecado é apenas uma coisa: a desobediência. Pecado só é desobediência. Quando a Bíblia diz: -“faça”, se não fizermos, estamos desobedecendo. Quando a Bíblia diz: - “Não faça”, se fizermos, estamos desobedecendo. E a partir daí, é pecado [...] O crente, aqui, na Assembleia de Deus em Braga, em Portugal, é totalmente diferente do crente do Brasil, por diversos aspectos, a nossa igreja aqui, ela tem uma diversidade cultural. Nós não temos só portugueses nem só brasileiros, nós temos brasileiros, portugueses, portugueses ciganos, angolanos. E são diversas culturas, diversos costumes. E todos são novos convertidos. E a gente não pode exigir nem sequer desejar que seja igual ao Brasil. Então, eles vêm, mesmo que alguns já tenham sido evangélicos de alguma denominação, mesmo noutro país. Eles vieram de igrejas diferentes, que não são da nossa Convenção. Costumes diferentes (SMRP 4).

A partir da observação dos recortes discursivos acima, acerca da *identidade assembleiana contemporânea*, podemos observar que não há mais a compreensão de uma identidade assembleiana rígida, unificada, como vemos na *FD precursora de crente assembleiano*, do contrário, as entrevistas feitas a esses sujeitos pertencentes a ramificações assembleianas (Assembleia de Deus da Convenção Pernambuco, no Recife, Assembleia de Deus da Convenção Abreu e Lima – PE, em Portugal, Assembleia de Deus Vitória em Cristo e Assembleia de Deus da Convenção Portuguesa – Portugal), mostram-nos que a identidade assembleiana está em

permanente movimento e é cambiante. Hall (2000) recorre à perspectiva *desconstrutiva* de Derrida e apresenta a identidade funcionando “sob rasura”, um conceito que abandona a percepção de identidade fixa e mostra identidade como forma *reconstruída* ou como “identificação”, o que sugere construção, processo nunca completado, eterno porvir.

Do exposto, basta observarmos os recortes discursivos seguintes dos oito sujeitos assembleianos entrevistados para percebermos a fragmentação na forma como eles identificam os traços identitários no ser assembleiano, em suas práticas religiosas:

-“*Então, estar nessa igreja é você se enquadrar naquilo que Jesus diz que então vereis a diferença. Né? Entre o justo e o ímpio, entre o que serve a Deus e o que não serve* (Recorte discursivo 9 - SMRB 1). *A Assembleia de Deus do Recife não é feita a outra não. É diferente, sabe? Eu só me lembro dos jovens, da mocidade da minha igreja, que dizem assim: - Eu que não vou visitar a Assembleia de Deus de Abreu e Lama (sic), porque lá o povo se mistura com as coisas do mundo* (Recorte discursivo 10 - SMRB 2). -“*Ser da Assembleia de Deus Vitória em Cristo pra mim, é ser uma vencedora, é ser uma pessoa vitoriosa mesmo. Nós aprendemos com os pastores na igreja a não sermos uma pessoa derrotada* (Recorte discursivo 11 - SMRB 3). -“*Ser dessa igreja significa saber conquistar as coisas, porque isso eu aprendi na igreja. A pessoa precisa saber lutar pra vencer, precisa fazer desafios com Deus. Se você é um cara que cumpre a sua parte, Deus cumpre a dele* (Recorte discursivo 12 - SMRB 4). -“*O crente português é diferente, porque somos muito mais contidos e o crente brasileiro é muito mais expansivo [...] É só dizer que um tem mais açúcar, mais calor e o outro é mais contido* (Recorte discursivo 13 - SMRP 1). -“*É uma igreja que não permite extremos. Uma luz e sal, mas sem desequilíbrios. Procuramos também não espiritualizar toda a nossa linguagem, para que não nos vejam como OVNIS* (Recorte discursivo 14 - SMRP 2). -“*Para se conhecer um crente em Jesus tem que haver uma diferença. Por exemplo, toda religião tem a sua identidade* (Recorte discursivo 15 - SMRP 3). - “*O crente, aqui, na Assembleia de Deus em Braga, em Portugal, é totalmente diferente do crente do Brasil* (Recorte discursivo 16 - SMRP 4).

Observamos que o termo linguístico mais presente na voz dos sujeitos acima é a palavra “diferente”, eles usam a diferença para marcar os traços identitários em ser um assembleiano em relação ao outro. Um *outro* que, na *FD precursora de crente assembleiano* era visto como *o inimigo, o mundo*, mas que com a fragmentação da

identidade assembleiana em suas ramificações, foi aplicado para *o outro assembleiano* também. Aquele que pertence *a outra* ramificação. De acordo com Silva (2014), a identidade se constitui pela diferença, sendo esta, pois, a condição de existência daquela. A identidade e a diferença são, portanto, produtos sociais, que são “fabricados” pela/na linguagem.

Assim, destacamos que o crente assembleiano é apresentado por SMRB 1, como aquele que se enquadra nas normas de Jesus. Assim, ele marca, pela subserviência às normas, a diferença identitária entre o justo (servo assembleiano submisso) e o ímpio (não servo, não cumpridor). Já SMRB 2 marca a diferença entre o que não se mistura com as coisas do mundo (assembleino da Convenção Recife – PE) e o que se mistura com as coisas do mundo, Assembleia de Deus de Abreu e *Lama*, o mundo (sic). Aqui, mostra-se melhor a fragmentação identitária assembleiana entre suas ramificações, pois SMRB 2 se refere a Assembleia de Deus de Abreu e Lima, como Abreu e **Lama**, num efeito metafórico, que desliza na produção de sentidos negativos em relação a essa ramificação, na qual o *outro* negativado também passa a ser visto como “os assembleianos de outras ramificações”.

É interessante dizermos que esse efeito de rivalidade, que vemos na atualidade entre alguns sujeitos pertencentes as diversas ramificações assembleianas e que se auto-duelam em termos negativos, é algo que se mostra contrário ao momento de produção do discurso fundador dessa denominação, apresentado na *FD precursora de crente assembleiano*, no qual o *outro* negativado, *o inimigo* da Assembleia de Deus, que merecia tais adjetivações negativas, não era o próprio assembleiano, mas era *o católico* e *os crentes tradicionais* (chamados de crentes frios). Agora, há nas ramificações assembleianas uma disputa interna por quem possui os melhores e mais coerentes traços identitários assembleianos na contemporaneidade, marcando, desse modo, uma identidade assembleiana cindida em sua estrutura, clivada, móvel.

Já SMRB 3 defende que ser assembleiano da ramificação Vitória em Cristo é, saber vencer, ser vitorioso e não ser derrotado e o “outro” é aquele que não possui esses saberes e, por isso, é um derrotado. Com efeitos de semelhança, SMRB 4 mostra traços da identidade assembleiana, como saber conquistar, saber lutar pra vencer, fazer desafios com Deus e cumprir a sua parte para Deus cumprir a dele. Logo, *o outro* é visto como não possuidor desses saberes.

É importante marcarmos, aqui, que tais saberes constitutivos em SMRB 3 e SMRB 4, advindos da Teologia da Prosperidade que interpela esses sujeitos dessa ramificação assembleiana, também mostra a desidentificação deles da *FD assembleiana de crente assembleiano*, que trazia como saberes o pré-milenismo, pela defesa de que o crente deveria viver uma vida de simplicidade na terra, pois a recompensa seria no céu, com o recebimento de uma coroa de ouro e de uma vida eterna ao lado do maior tesouro do crente, ver Jesus face a face. Neles, vemos que a crença no Deus dos carismas migra para os carismas de Deus negociados pelo homem, como um efeito de sentido antropocêntrico.

Do apresentado acima, o reino do céu é silenciado em detrimento do reino na terra, a simplicidade do crente é silenciada em detrimento do crente empoderado (que sempre vence e tem que ser sempre vitorioso, ter *status* social), a humilde petição a Deus em oração muda para uma oração dialogada pelo dinheiro dos dízimos e das ofertas negociadas com Deus, como uma troca. O sujeito assembleiano os oferece a Deus e tem que receber o retorno divino do investimento por meio dos bens materiais.

Assim, as análises feitas sobre SMRB 3 e SMRB 4 mostram que eles apresentam uma *identidade assembleiana heterogênea*, pois trazem traços de identificações muito diferentes que contraditam a maioria dos traços identitários assembleianos, pela presença do atravessamento do discurso da Teologia da Prosperidade. Logo, são apresentados por eles traços identitários tão contraditórios da identidade assembleiana clássica, tão antagônicos que provocam uma desidentificação da *FD precursora de crente assembleiano*. Antagonismos, apenas, encontrados no discurso de SMRB 3 e SMRB 4 nas análises feitas nesta tese até aqui e que apontam para o surgimento de uma nova identidade assembleiana, cognominada por nós como: *identidade assembleiana heterogênea*, por trazer muitos saberes antagônicos, misturando-os à velha identidade assembleiana em crise, nos tempos atuais. Desse modo, a análises discursivas feitas em SMRB 3 e SMRB 4 mostram-nos o processo de descentralização da velha identidade assembleiana na contemporaneidade:

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os

quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2003, p. 7).

Assim, a identidade assembleiana está num processo de construção de sentidos com base em um atributo cultural, ou ainda num conjunto de atributos culturais interrelacionados, profundamente marcada pelo outro (alteridade). De início, uma identidade fixa que se posiciona contra a identidade católica e evangélica tradicional, como uma identidade apresentada pelos usos e costumes, a de uma identidade de “santidade” sobre a identidade do “mundo”, uma identidade assembleiana nacional sobre a sueca (pátria dos fundadores dessa denominação).

Hoje, na contemporaneidade, nesse diálogo, travado, aqui, entre a Análise do Discurso pecheutiana, as Ciências da Religião e os Estudos Culturais por meio das análises feitas das produções discursivas dos oito sujeitos entrevistados aqui, classificamos a identidade assembleiana na atualidade, como *fixa desejan*te no discurso de SMRB 1 e SMRB 2 (mantêm os principais aspectos identitários dos sujeitos assembleianos de sua fundação), como se deslocando no discurso de SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4 (mantêm os principais aspectos identitários, mas com algumas modificações) e, num grau maior de deslocamento, como uma *desidentificação*, no discurso de SMRB 3 e SMRB 4 (não mantêm os principais aspectos identitários e traz novos traços identitários antagônicos), favorecendo, assim, o surgimento de *uma identidade assembleiana heterogênea à deriva*.

Nesse viés de deslocamentos identitários, favorecidos pelo olhar dos Estudos Culturais, SMRP 1 mostra o crente assembleiano português, como muito mais contido (mais racional, principalmente na igreja, no culto, pensa bem antes de tomar atitudes) e o “outro” é o crente brasileiro, que é mostrado, por esse sujeito, como muito mais expansivo (levado pelo emocional, principalmente na igreja, grita nos cultos glórias e aleluias, fala em Línguas estranhas sem intérprete).

Com efeito de sentido semelhante, SMRP 2 define os traços identitários do sujeito assembleiano português, como vistos sem extremos, como efeito metafórico de uma luz e sal, mas sem desequilíbrios, podendo, inclusive, beber socialmente, sem se embriagar e ir a shows seculares, como os de Ana Carolina (cantora brasileira citada por ele), também não espiritualizar toda a sua linguagem, para que o crente assembleiano não seja visto pelos outros, como OVNIS. Aqui, o “outro” é apresentado,

como “os crentes”, que possuem saberes opostos a esses (crentes extremistas e que pensam pela cabeça do seu pastor).

Convém pontuarmos que SMRP 1 e SMRP 2 se encontram contra-identificados na *FD precursora de crente assembleiano*, pois, apenas, questionam alguns saberes presentes nessa FD, retomando-os e estabelecendo novos sentidos, mas permanecem identificados a outros saberes desta FD, que se fazem presente no discurso produzido por eles. Desse modo, ambos permanecem identificados a Cristo, na perspectiva pré-milenista (de ir morar no céu, lugar de recompensas ao crente), embora defendam o consumo de bebida alcoólica, atenuam dizendo que precisa ter moderação, não se embriagar e, mesmo não havendo os usos e costumes precursores, quanto a forma de se vestir, ambos defendem o bom-senso, a moderação. Eles também defendem o falar em Línguas estranhas, mas que tenha intérprete e, também moderação). Assim, embora, eles apresentem algumas diferenças identitárias, tais diferenças, apenas, mostram uma identidade assembleiana fragmentada pelo diferente, mas não a ponto de se dizer que se trata de uma nova identidade (Estudos Culturais) ou de uma desidentificação (Análise do Discurso pecheutiana).

SMRP 3 afirma que o crente assembleiano não pode ficar do mesmo jeito que estava no mundo, marcando a diferença entre ser assembleiano *versus* mundo e não ser assembleiano *versus* mundo. Aqui, ele amplia o diferente e defende que a identidade assembleiana não deve ser marcada pelos usos e costumes, principalmente no modo de se vestir, contudo, convém pontuarmos aqui que SMRP 3 fez tal afirmação atravessado pelas condições de produção do discurso inscritas na cultura portuguesa, pois a sua mesma Convenção assembleiana no Brasil continua presa aos usos e costumes, basta irmos a um dos cultos da Assembleia de Deus da Convenção Abreu e Lima no Brasil e percebermos que as mulheres continuam a usar, apenas, saias ou vestidos e sem brincos ou colares, por exemplo. Já há, apenas, uma abertura para uma leve maquiagem ou anéis mais discretos, porém, a mulher usar uma calça comprida durante um culto na igreja, ainda é algo abolido e censurado nessa FD.

Com efeito de semelhança, SMRP 4 defende os saberes apresentados por SMRP 3, ao mostrar que os crentes em Portugal são bem diferentes do Brasil. Ela explica que a diferença presente nos crentes assembleianos ligados à Convenção Abreu e Lima – PE, em Portugal, dá-se, porque lá a igreja é formada por pessoas de diversas nacionalidades e costumes diferentes, por isso não há regras quanto aos mesmos usos e costumes

regrados e defendidos por essa mesma Convenção no Brasil. Assim, por exemplo, uma crente assembleiana lá, em Portugal, pode usar calça comprida nos cultos, bem como, brincos, colares e outros adornos, sem ser censurada pela liderança da igreja (prática de censura dessa igreja no Brasil). Nesse ponto, vemos como o mesmo discurso religioso muda de sentidos, por interferência das condições de produção do discurso.

Pelo exposto analisado, vemos na produção do discurso de SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3, SMRB 4, SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4 que as identidades são construções socioculturais, marcadas pela transitoriedade e pela fragmentação e formadas na relação com o outro:

essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2000, p. 108).

Neste ponto, a identidade é concebida como um processo, algo móvel, fragmentada e relacionada a movimentos na historicidade. Assim, esse processo de constituição de identidade/identificação do sujeito assembleiano é transitório, pois passa por constantes transformações em razão das formas mediante as quais o sujeito assembleiano é interpelado pelos sistemas sociais em que está inserido (HALL, 1997, 2000, 2003). Dito de outro modo, esses sistemas sociais representam e interpelam o sujeito assembleiano, à medida que formam e transformam sua identidade, por meio de deslocamentos identitários.

É desse modo que percebemos que tanto a AD, quanto os Estudos Culturais também dialogam na compreensão de um sujeito não individualizado, empírico, mas um ser do discurso, isto é, um sujeito clivado, múltiplo, disperso, de semelhante modo às suas identidades. A identidade é um processo cultural, construída nos discursos sociais que circulam numa determinada sociedade. Assim, de acordo com Bauman (2005) refletir sobre se ter uma identidade aponta para uma atividade a ser continuamente realizada, desse modo, ele entende a identidade como mutação permanente. Logo, a identidade é concebida como um processo, algo móvel, fragmentado pela presença da historicidade.

Woodward (2000), apresenta-nos o caráter relacional da identidade. Mostramos, por exemplo que, para existir, *a identidade brasileira* depende de uma outra identidade que ela não é, mas que oferece as condições para que ela exista. Ser um brasileiro, pois, é ser um *não-italiano*, um *não-mexicano*, um *não-sueco*, etc. nesse vies, identidade e diferença, portanto, são conceitos intrinsecamente ligados. É desse modo que os crentes assembleianos se posicionaram no surgimento da *FD precursora de crente assembleiano*, quando havia entre eles um efeito de sentido de unidade e a circulação do efeito de sentido de uma *identidade fixa assembleiana*, que se posicionava principalmente, como *não-católico*, *não-evangélico tradicional* e *não-pertencente ao mundo*.

Todavia, hoje, parece haver um maior foco identificacional do ser assembleiano em “não-ser desta ramificação” ou “não-ser daquela outra ramificação”. Marca-se, aqui, um deslocamento do caráter relacional externo, para o caráter relacional interno nas Assembleias de Deus, que passam a marcar traços identitários entre si, em seu próprio meio, pelas diferenças internas entre suas ramificações assembleianas.

Silva (2014), já nos mostra que a identidade é construída e marcada pela diferença e a diferença é sustentada pela exclusão. Por isso, por exemplo, como se fosse possível excluir-se a si próprio, SMRB 2 cognomina a Assembleia de Deus de Abreu e Lima, de “Assembleia de Abreu e **Lama**” (sic), numa tentativa de mostrar o desejo de excluir de suas práticas sociais religiosas assembleianas (Assembleia de Deus Convenção Recife – PE), as práticas sociais religiosas do sujeito da ramificação assembleiana da Convenção Abreu e Lima-PE, que ele considera erradas (misturadas como o mundo).

Porém, é preciso ressaltar que embora haja pequenos pontos de deslocamentos entre eles, os sujeitos assembleianos da Assembleia do Recife e de Abreu e Lima, aqui entrevistados, mostraram-se contra-identificados em alguns pequenos pontos, mas permanecem, todos, identificados à *FD precursora de crente assembleiano*.

Woodward (2000) ainda defende que a identidade é marcada pelos símbolos e que existe uma associação entre a identidade do sujeito e as coisas que ele usa, por exemplo, como se veste, de que se alimenta, a variedade linguística que fala, a religião que professa, etc. Assim, “a construção da identidade é *tanto* simbólica, *quanto* social” (WOODWARD, 2000, p. 10, grifos da autora). Aqui, cabe ressaltar a presença dos usos e costumes assembleianos, como um dos símbolos que durante

muitos anos marcou a unificação identitária dessa denominação, mas que hoje se encontra em constantes discussões e abandono por algumas das principais ramificações assembleianas, como o diferencial que marca as fronteiras de poder entre as igrejas ramificadas.

Essa luta por *uma identidade cultural assembleiana* observada na produção do discurso de SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3, SMRB 4, SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4, entrevistados nesta tese, está estritamente vinculada às relações de poder. Assim, Silva (2014), defende que a disputa pela identidade compreende uma disputa por recursos simbólicos e materiais da sociedade. Logo, aquele que tem mais poder econômico, tem mais poder para representar, incluir/excluir, demarcar territórios, categorizar, hierarquizar, etc.

Desse modo, entendemos que se legitima o poder de determinados grupos sociais e se apaga a possibilidade de reflexão sobre as diferenças culturais entre os povos, bem como, a possibilidade de questionamento das relações de poder, compreendidas na produção da identidade e da diferença cultural. Aqui, vale a pena lembrar que o sujeito assembleiano é também um sujeito que tem um capital e contribui financeiramente, por meio dos seus dízimos e de suas ofertas, em cada uma dessas ramificações assembleianas a que eles se encontrem identificados como membros.

Para Grigoletto (2003, p. 77), todo e qualquer ato de identificação seriam, apenas, uma tentativa de suprir a falta e de estabelecer uma ordem e uma estrutura completas e imutáveis; e, ao mesmo tempo, “toda identificação é também a impossibilidade de se alcançar uma identidade plena”. Para Bauman (2005, p. 96), “nosso mundo fluido exige que as identidades não sejam permanentes”. Essa é uma condição da vida moderna. Aqui, pode-se compreender que tanto Grigoletto (2003), quanto Bauman (2005), atestam que a identidade é sempre plural.

Nessa compreensão identitária, De acordo com Gandra (2012, p.1): “a Assembleia de Deus está entre as que mais sofrem as “tensões identitárias” que permeiam o fenômeno religioso pentecostal”. Aqui, é importante pontuar que o diálogo estabelecido entre a AD pecheutiana e os Estudos Culturais, mobilizado nessa tese, observa nos discursos produzidos pelos sujeitos entrevistados, que há, na atualidade, três tipos de identidades circulando na comunidade assembleiana, vistas em suas ramificações, nomeadas por nós como: *identidade fixa desejante*, *identidade assembleiana em deslocamento* e *identidade assembleiana heterogênea à deriva*.

a) Identidade fixa desejante:

Presente no discurso de SMRB 1 e SMRB 2, a *identidade fixa desejante* mantêm, nos sujeitos atuais, os principais traços identitários originados na identidade assembleiana precursora, em 1911. Dito de outro modo, a identidade fixa desejante produz um efeito de sentido de uma identidade fixa, por meio de uma ilusão identitária de fixidez, pois essa fixação identitária se mostra por meio do desejo imaginário do sujeito em manter-se identificado à antiga identidade, para se apresentar sob o efeito de sentido de autenticidade, de originalidade. Isto é, como a identidade original. Assim, quanto mais traços identitários se mostrarem presentes nesses sujeitos identificados à antiga identidade precursora, mais essa identidade funciona como legítima. Desse modo, SMRB 1 e SMRB 2 posicionam-se como “o diferencial”, em relação ao “outro”. Isso quer dizer que pela ótica imaginária desses sujeitos assembleianos, a identidade fixa desejante seria o “original” e as demais, seriam “as imitações”.

Logo, compreendemos que a identidade fixa desejante se constitui numa relação de poder para os sujeitos identificados a ela, também funciona com o efeito de sentido de pureza. Assim, neste caso assembleiano analisado, significa manter-se sem misturas (sem contaminações com as coisas do mundo), manter-se numa identidade santa, que aponta para o verdadeiro assembleianismo, por meio de uma identidade, que conquistou centenas de adeptos, principalmente, em suas primeiras décadas de fundação e circulação no Brasil, de 1911 a 1930.

Contudo, trata-se, realmente, de uma *identidade fixa desejante*, ilusória, justamente, porque como nos mostram os autores dos Estudos Culturais, aqui, citados, por essa ótica, a identidade não é mais concebida como fixa. Ela é atravessada por outros saberes característicos. Logo, trata-se de uma identidade móvel. SMRB 1 e SMRB 2, por questões políticas buscam se posicionarem identificados aos saberes e traços presentes na identidade precursora de crença assembleiano, justamente, porque ao buscarem essa completude, eles se mostram sob o efeito de sentido de originalidade, de fidelidade ao ser assembleiano em sua origem.

Para Grigoletto (2006, p. 24): “a compreensão da identidade como algo que não possui substância e que nos é inculcada pelos modelos culturais não deve impedir a nossa compreensão das lutas políticas pela identidade como estratégia de afirmação”. Logo, vê-se, aqui, o desejo desses sujeitos assembleianos (SMRB 1 e SMRB 2), de se

auto-afirmarem como *os legítimos sujeitos assembleianos*, contudo, o que há, de fato, é uma *identidade fixa desejante*, fabricada discursivamente, na/pela linguagem, pelos sujeitos identificados a ela. Desse modo, embora não seja possível manter-se todos os traços identitários antigos, o sujeito se constrói, pelo viés discursivo, como portador de vários desses traços, mantendo-se a eles filiados.

b) Identidade assembleiana em deslocamento:

Presente no discurso de SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4, a identidade assembleiana em deslocamento traz novos saberes com características diferentes para serem acrescidos em composição à identidade assembleiana precursora, contudo, embora novos traços identitários sejam trazidos para essa identidade, eles não provocam uma descaracterização por completa da antiga identidade.

Assim, o novo convive com o velho e apresenta uma identidade em deslocamento, pois sentidos antigos são retomados e reatualizados, como se pode perceber em SMRP 1, SMRP 2, que retomam a prática social de tomar bebidas alcoólicas, marca identitária proibitiva da antiga identidade assembleiana e, ressignificam-na, ao mostrarem que se pode beber, porém com moderação, sem se embriagar, como está escrito na Bíblia “não vos embriaguês com o vinho”. Ou ainda se pode citar SMRP 3 e SMRP 4, que reatualizam os tão famosos “usos e costumes assembleianos em Portugal.

Desse modo, os usos e costumes que ainda são proibidos no Brasil, na Convenção da Assembleia de Deus que eles são membros, na igreja que eles frequentam em Portugal passa a ser visto por eles, como algo que não está errado, como algo natural. Talvez interpelados pela cultura portuguesa e europeia, que resistem a esses tipos de proibições. Aqui, vemos haver, apenas, um deslocamento de sentidos de traços identitários assembleianos da identidade antiga, contudo, mais adiante, eles dizem que a decência nos trajés deve ser procurada.

Logo, percebemos que a identidade assembleiana em deslocamento se mostra em processo de abertura para outros saberes, mas, ao ressignificá-lo, isso se dá mediante um equilíbrio que dialoga com a antiga identidade. Assim, ela está em deslocamento, porque promove a movência de sentidos, mas não se mostra numa desidentificação a eles numa maior amplitude. Ela se encontra, apenas, em processo de mudanças, pois, ao falar, o sujeito constitui sentidos e constitui a si próprio, em um processo de formação da identidade na relação com a língua.

c) Identidade assembleiana heterogênea à deriva:

Presente no discurso de SMRB 3 e SMRB 4. A identidade assembleiana heterogênea constitui-se como uma nova identidade, pois ela se caracteriza pela presença de práticas religiosas híbridas (traços identitários), apresentadas por esses sujeitos, aqui, entrevistados. Isto é, SMRB 3 e SMRB 4 veem-se identitariamente com o poder de negociar com Deus bens terrenos, em troca de dinheiro (ofertas e dízimos). Também é possível percebermos neles a presença dos pactos com Deus, do pragmatismo, funcionando como uma receita de bolo, por exemplo, se eu fizer isso, vai acontecer desse modo, só basta seguir passo a passo e tudo dará certo. Assim SMRB 4 diz que faz os pactos com Deus e SMRB 3 de igual modo.

De acordo com Hall (2003, p. 75): “as identidades se tornaram desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem flutuar livremente”. É desse modo, a *identidade assembleiana heterogênea* é porosa, pois está aberta a ser facilmente atravessada por traços identitários da Teologia da Prosperidade, que é tão antagônica à forma como o discurso assembleiano precursor se mostra, que chega ao ponto de promover uma desidentificação dessa identidade antiga. Assim, enquanto a antiga identidade assembleiana (precursora) mostrava-se, por seus traços identitários, constituído pela simplicidade, pelo pré-milenismo (a volta de Cristo), no qual a recompensa ao sujeito crente era no céu, a identidade assembleiana heterogênea se mostra pelos traços identitários de que o sujeito assembleiano deve ostentar uma vida de sucesso. Assim, a simplicidade cede lugar ao bem-estar social econômico (assembleiano empresário), a recompensa no céu se dá agora na terra, aqui, neste mundo já.

Há uma demonização presente nessa Teologia que se constitui na identidade de SMRB 3 e SMRB 4, o que se mostra completamente antagônico aos traços identitários da identidade precursora (antiga). SMRB 3 e SMRB 4 citam: “o diabo luta pra nos destruir, mas não consegue vencer um fiel dizimista” ou “e o diabo quer mesmo é nos ver tristes, cabisbaixos e derrotados, porém Deus nos chama para a conquista” ou ainda: “a gente não perde tempo com essas coisas de se pode usar isso ou se pode usar aquilo, ou se pode ir ali ou aqui. A coisa é mais séria do que isso, o diabo faz de tudo pra nos derrotar, a nossa luta é contra ele”. “O diabo usa os nossos inimigos para nos perseguir, temos que estar preparado para lutar”.

A demonização (não presente na antiga identidade assembleiana) é tão frequente na produção de seus discursos que, em alguns momentos, os seus saberes se mostram atravessados por elementos da religiosidade afro, abertos ao sincretismo, de modo a romper com a identidade precursora, subvertendo-a. Para Silva (2014), analisar a identidade e a diferença, descreve também aquilo que subverte a identidade. O sincretismo seria um fator que contribuiria para subverter a identidade. “A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas” (SILVA, 2014, p. 87).

Baseado nas palavras de Silva (2014), a *identidade assembleiana heterogênea* se constitui pela subversão, pois ela subverte os saberes da antiga identidade. Não se trata, pois, de promover um deslocamento, apenas, mas de ser uma identidade tão porosa que se mostra aberta a recepção de traços identitários advindos de religiosidades muito contraditórias à *identidade precursora assembleiana*, como por exemplo, a presença de elementos da religiosidade afro, numa demonização com a figura sempre presente dos guias afro (Exu):

o campo religioso brasileiro passou por grandes transformações a partir do início da década de 1980. Nesse período inicia-se um processo de pluralização, principalmente após o surgimento das igrejas neopentecostais. O crescimento meteórico dessas igrejas, sobretudo da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, da Igreja Internacional da Graça de Deus – IIGD e da Igreja Renascer em Cristo – IRC produziu fortes tensões no campo religioso brasileiro, em especial do protestante-pentecostal. As igrejas neopentecostais imprimiram um novo paradigma de relacionamento com a sociedade. Promoveram uma valorização da autoestima de seus fiéis, de forma que abandonaram a clássica concepção pedagógica do sofrimento e da dor e concentraram suas forças nas “lutas” contra Satanás e seus demônios, a fim de alcançarem, além da salvação da alma, libertação da opressão demoníaca, saúde para o corpo e, acima de tudo, prosperidade financeira (COSTA, 2011, p. 14).

Assim, a *identidade assembleiana heterogênea* à deriva se mostra pelo silenciamento dos principais traços identitários (saberes) observados na antiga identidade fixa assembleiana (precursora). Logo, percebemos que ela atua de duas formas em relação à antiga identidade, pois, ou ela silencia esses traços ou os nega, favorecendo novos traços identitários provenientes de outros lugares (discurso empresarial-econômico, discurso religioso afro), de lugares muito opostos, que tornam

essa nova identidade assembleiana subversiva em detrimento ao discurso fundador assembleiano, presente na *FD precursora de crença assembleiana*.

É importante ressaltar que a *identidade assembleiana heterogênea* é social, e, portanto, dá-se em migração por meio do sócio-histórico, que favorecem as transformações ocorridas no campo religioso pentecostal, marcada pela sociedade do consumismo e da valorização do subjetivismo.

Agora, em relação à tabela com a *FD precursora de crença assembleiana*, conforme, outrora citado, trazida da dissertação de Silva (2012), torna-se pertinente, por questões didáticas, procedermos, aqui, à exposição das três tabelas seguintes, para que percebamos melhor em qual formação discursiva os sujeitos da pesquisa estão inscritos em relação à *FD precursora de crença assembleiana*. Isto é, a formação discursiva que foi defendida pelos crentes assembleianos na origem desta igreja, como um modelo rígido de uma *identidade fixa assembleiana* a ser rigorosamente seguida, nas práticas sociais do dia a dia desse sujeito cristão.

Dito de outro modo, uma identidade, que surge pra ser um modelo fixo, na Igreja Evangélica Assembleia de Deus, constituindo-se como uma forte forma identitária e que se mostra presente no discurso dos crentes assembleianos até hoje, como se pode observar nesta tese, principalmente, por meio da identificação de SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3 e SMRP 4 a esse modelo precursor de identidade assembleiana.

Neste momento, explicitamos que as formações discursivas sempre atravessadas por saberes provenientes de outras formações discursivas. Dito de outro modo, as formações discursivas são compreendidas, aqui, como heterogêneas. Isso quer dizer que a concepção de formação discursiva é vista como porosa e não se busca jamais, aqui, homogeneizá-la ou transmitir um efeito de sentido de fixidez, de algo, fechado, hermético, mas o favorecimento da compreensão das modalidades discursivas de funcionamento subjetivo de SMRB1, SMRB 2, SMRB 3, SMRB 4, SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4, tomados, como sujeitos assembleianos a terem os seus discursos analisados em cotejamentos, mutuamente, nesta tese, em detrimento à *FD precursora de crença assembleiana*.

Deste modo, procederemos, agora, à exposição dos quadros já citados:

FD PRECURSORA DE CRENTE ASSEMBLEIANO
SUJEITO MEMBRO DE RAMIFICAÇÕES NO BRASIL E PORTUGAL
(SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3, SMRP 4)

- O sujeito está assujeitado à autoridade do discurso divino, materializado na Bíblia, do discurso dos pastores fundadores e dos missionários precursores, Gunnar Vingren e Daniel Berg.
- Muitos efeitos metafóricos.
- Grande ênfase na atuação divina diretamente relacionada à vida das pessoas.
- Forte presença da fé vivenciada, com muita emoção, exposição de sentimentos.
- Ênfase às curas divinas e ao batismo no Espírito Santo com fogo
- Tendência a significados colados na Bíblia/ literalidade.
- Constante presença da fé vivenciada.
- Discurso com forte emoção, sentimentos.
- Forte presença da heterogeneidade discursiva.
- Assume-se a santidade.
- Purismo moral.
- Ênfase à escatologia. A vida eterna e a recompensa será no céu.
- Natureza de aversão aos prazeres do mundo. As coisas desta terra.
- Usos e costumes colados na Bíblia. A inserção em outra FD é pecado.

SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3, SMRP 4 - IDENTIFICADOS A
FD PRECURSORA DE CRENTE ASSEMBLEIANO.

FD PRECURSORA DE CRENTE ASSEMBLEIANO SUJEITO MEMBRO DE
RAMIFICAÇÕES EM PORTUGAL (SMRP 1, SMRP 2)

- O sujeito está assujeitado à autoridade do discurso divino, materializado na Bíblia, do discurso dos pastores fundadores e dos missionário precursores, Gunnar Vingren e Daniel Berg, mas questionam alguns saberes defendidos por eles.
- Poucos efeitos metafóricos
- Usos e costurmes são questionados e modificados, pois o crente pode beber socialmente e ir aos shows seculares.
- Significados colados na Bíblia em alguns momentos. Tendência maior à reflexão.
- Não há ênfase aos traços da fé vivenciada.
- Tendência à contenção do emocional.
- Menos enfático sobre a atuação divina na vida das pessoas
- Heterogeneidade discursiva presente também.
- Continua a crença nos dons espirituais e no Batismo com o Espírito Santo, com o dom de Línguas, mas só deve ser falado na igreja se houver intérprete.
- As decisões do crente mostram-se pensadas e não movidas pelo emocional ou por profecias e visões advindas de Deus. É preciso ter lógica nas coisas que se faz.
- Há um efeito de racionalização sobre a prática religiosa.

SMRP 1, 2 CONTRA-IDENTIFICADOS À FD PRECURSORA DE CRENTE
ASSEMBLEIANO.

FD PRECURSORA DE CRENTE ASSEMBLEIANO

SUJEITO MEMBRO DE RAMIFICAÇÕES NO BRASIL (SMRB 3, SMRB 4)

- Assujeitamento ao discurso divino, materializado na Bíblia, mas de forma capitalista, empresarial ou como pactos numa constante guerra contra o diabo, visando ao enriquecimento financeiro, ao destaque social.
- O discurso dos pastores fundadores e dos missionários precursores, Gunnar Vingren e Daniel Ber, é silenciado.
- Atividades extra-igreja (empresariais e culturais).
- Menos sectária e ascética e, mais liberal
- A simplicidade cede lugar a ostentação financeira. É preciso vencer com a aquisição de bens materiais e do empresariamento
- Atividades tradicionalmente rejeitadas e/ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico.
- A santidade, como separação do mundo cede lugar ao envolvimento na política social.
- O reino do céu deve já ser vivido na terra. A terra é o lugar do crente viver bem também, assim, o tempo futuro dá lugar ao tempo presente por meio das conquistas.
- Forte presença de elementos como num ritual de sincretismo.
- As doenças e problemas financeiros são vistos como derrotismo, numa forte tendência a demonizar tudo. E o termo diabo e Exu se fazem presentes constantemente.
- Usos e costumes são abandonados em detrimento a viverem o melhor desta terra.
- Os dons espirituais, principalmente o dom de Línguas são silenciados. Não há alusão.

SMRB 3 E 4 DESIDENTIFICAM-SE DA FD PRECURSORA DE CRENTE ASSEMBLEIANO E SE INSEREM EM NOVA FD:

FORMAÇÃO DISCURSIVA DO ASSEMBLEIANISMO HETEROGÊNEO.

Nesse momento, explicaremos a configuração exposta nessas citadas tabelas que sintetizam como cada um dos oito sujeitos entrevistados e analisados nesta tese, encontram-se, em suas modalidades de funcionamento subjetivo, em relação à *FD precursora de crença assembleiano*, exposta na primeira tabela, localizada no início deste capítulo¹⁴.

Nesse viés, SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3 e SMRP 4 encontram-se *identificados* à *FD precursora de crença assembleiano*, por manterem em circulação na materialidade dos discursos a circulação dos saberes pertencentes a essa formação discursiva fundadora das Assembleias de Deus no Brasil. Isto é, por ser percebido o funcionar dessa ideologia em seus discursos, pelo acionamento da memória discursiva, que pelo

¹⁴ Esclarecemos aqui que, tanto a primeira tabela extraída da nossa dissertação de mestrado, quanto essas tabelas aqui apresentadas, não objetivam estancar os sentidos que circulam nas formações discursivas assembleianas. Elas são mostradas nesta tese, apenas, por fins didático-pedagógicos, para que se possa melhor perceber os principais saberes circulados nessas FDs, mas entendemos que uma FD é sempre porosa. Isto é, sempre atravessada por saberes provenientes de outras FDs.

viés da exterioridade constitutiva, torna-se possível apreender a maneira como esses quatro sujeitos analisados representam a ordem social religiosa assembleiana.

Como sujeito do discurso, SMRB 1 mostra-se assujeitado a Deus por submissão às visões e às profecias, que ele afirma terem sido recebidas da parte de Deus, ao mostrá-lo até o bairro e o símbolo da ramificação da Assembleia de Deus da Convenção Recife – Pernambuco, para que ele se tornasse membro dela. SMRB 2 apresenta-se interpelada pela voz divina, por intermédio também de uma profecia e, ainda, de uma cura divina. SMRP 3 demonstra o seu assujeitamento a Deus por obedecer à profecia recebida, que ele afirma ser divina, e por tal motivo, ocorre a sua ida para morar em Portugal, obediência. De igual modo, SMRP 4 se mostra interpelada por Deus, pela crença numa profecia divina, que se tornou o seu fio condutor para ir, em subserviência a Deus, morar em Portugal também.

É importante pontuarmos ainda que a presença dos efeitos metafóricos em seus discursos se constitui uma constante. Por exemplo, “pra onde você for, eu sou a porta” (SMRP 1), “uma irmã que Jesus já guardou” (SMRP 2), ou ainda, “a Bíblia é uma carta” (SMRP 3) e “a Bíblia é minha bússula” (SMRP 4). É necessário frisar que eles sempre fazem uma referência aos textos bíblicos em seus discursos, como já foi mostrado nesta tese. Assim, a Bíblia, constituída como o principal livro de fé, passa a promover um atravessamento do discurso bíblico em suas vozes ao produzirem enunciados.

Desse modo, é possível verificarmos na produção do discurso de SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3 e SMRP 4, o circular dos saberes presentes na *FD precursora de crente assembleiano*. Desse modo, todos obedecem à ordem de Deus, com referências aos textos bíblicos e produzem efeitos metafóricos (sujeitos assujeitados à autoridade divina, materialização da Bíblia, heterogeneidade discursiva, muitos efeitos metafóricos). Eles também agem pelo guiar divino, tanto para ser membro de uma igreja, quanto para ir morar em Portugal (ênfase na atuação divina, forte presença da fé vivenciada). SMRB 2 se diz ter recebido a cura da parte de Deus e profecia também (ênfase às curas divinas e ao dom de Línguas estranhas). E todos também se mostram buscando a santidade, com aversão aos prazeres do *mundo*.

Identificados à *FD precursora de crente assembleiano*, SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3 e SMRP 4 também produzem as seguintes sequências discursivas: “meu alvo é

o céu” (SMRB 1), “o nosso reino não é desse mundo, não” (SMRB 2), “o nosso objetivo é ir morar no céu” (SMRP 3), “a Bíblia nos conduz à salvação em Cristo, ao céu” (SMRP 4). Assim, podemos perceber que, ao contrário de SMRB 3 e de SMRB 4, o reino, os prazeres e as grandes conquistas continuam a ser desejadas por eles, no céu, no porvir, após a volta de Cristo, para vim buscar a sua igreja, conforme crença que circula na *FD precursora de crente assembleiano*. Desse modo, eles não buscam esses efeitos de sentidos aqui, na terra, neste mundo, ao contrário do que se mostram, nos desejos, das grandes conquistas almeçadas por SMRB 3 e de SMRB 4.

Em relação aos usos e costumes, apenas, SMRP 3 e SMRP 4, pelas condições de produção do discurso, por estarem morando em Portugal, mostram-se com o efeito de sentido de relativizar os usos e costumes assembleianos. Por essas identificações aos saberes pertencentes à *FD precursora de crente assembleiano*, SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3 e SMRP 4 mostram-se identificados a *FD precursora de crente assembleiano*.

Já o lusitano SMRP 1 apresenta-se questionando alguns saberes pertencentes à *FD precursora de crente assembleiano*. Ele se mostra lacônico e reflexivo. Segundo o seu enunciado produzido, observa-se, em busca de respostas que a igreja Católica não conseguia lhe dar. Assim, a sua interpelação em sujeito assembleiano se dá em busca da completude para as suas perguntas. Desse modo, sugere que o crente assembleiano deve ser tocado pelos questionamentos.

De modo semelhante, o também português SMRP 2 mostra-se em volto em seus questionamentos dentro da *FD assembleiana*, pois vai estudar Teologia para aprender mais acerca das perguntas que têm sobre Deus. Ambos afirmam que o crente assembleiano português é diferente por ser mais reflexivo do que o brasileiro. SMRP 1 diz, com poucos efeitos metafóricos que “o crente brasileiro tem mais açúcar” (mais emotivo com as coisas) e o português é mais contido.

SMRP 2 também usa poucos efeitos metafóricos, em seu discurso, e diz que o crente português é “uma luz e sal”, mas sem desequilíbrios ele também questiona o exagero da “santidade” contida na *FD precursora de crente assembleiano*, que conduz o crente não poder participar das festas seculares. Ele diz que o crente não pode ser visto como OVNIS e afirma que o crente assembleiano português pode beber socialmente e, inclusive ir ao show da cantora brasileira Ana Carolina, sem que isso o inscreva numa

FD de pecado, como ocorre nas maiorias das Assembleias de Deus no Brasil, que tem tal prática como abominável.

Nesta diretriz, SMRP 1 e SMRP 2 mostram-se identificados à *FD precursora de crente assembleiano*, mas questionam alguns saberes. Por exemplo, eles se identificam ao dom de Línguas estranhas em profecias na igreja, mas, apenas se houver intérprete, como explicita SMRP 2. Logo, é possível afirmar que, pelo fato deles questionarem os saberes, reelaborando-os, mas sem se desidentificarem dessa formação discursiva inicial, ambos encontram-se presentes no processo de *contra-identificação* em relação à *FD precursora de crente assembleiano*, conforme a sintetização exposta na tabela acima, na qual se encontram inseridos. Logo, SMRP 1 e SMRP 2 encontram-se *contra-identificados* à *FD precursora de crente assembleiano*.

Já SMRB 3 mostra-se *desidentificado* dos saberes pertencentes à *FD precursora de crente assembleiano*. Assim, procede de duas formas: ou silencia os saberes ou os nega pelo circular da *Teologia da Prosperidade* que o interpela em sujeito do discurso. Assim, apresenta-se, em seu discurso, as principais características do Neopentecostalismo. Sua interpelação se dá pela TV, numa mensagem do Pastor Silas Malafaia (o uso da mídia foi algo trazido fortemente pelos neopentecostais), embora, hoje, seja um recurso globalizado nas igrejas, de um modo geral. A sua mudança de vida se dá em ter dinheiro ou não ter dinheiro (milagrismo financeiro).

SMRB 4 também se apresenta *desidentificado* dos saberes pertencentes à *FD precursora de crente assembleiano*. Sua interpelação se dá na ordem financeira também, em ser um homem que sempre trabalhou para os outros e se tornar um homem que abriu dois comércios para si. Aqui, há a presença de atividades extra-igreja (empresariais e culturais). Tanto SMRB 3, quanto SMRB 4 mostram-se acreditando que se derem dízimos e ofertas a Deus, receberão como troca, bens materiais (atividades tradicionalmente rejeitadas e/ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico) Assim, não se prioriza uma coroa de glórias no céu, como vemos na *FD precursora de crente assembleiano*, busca-se uma vida de glória, aqui, neste mundo mesmo.

Ambos também se mostram mobilizados por pactos e fazem usos constantes da demonização, chegando a citarem uma das principais entidades da religiosidade afro, o “Exu” (atividades tradicionalmente rejeitadas e/ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico). Desse modo, SMRB 3 e SMRB 4 fazem circular saberes muito antagônicos

aos encontrados no discurso produzido pelos outros sujeitos de ramificações assembleianas, aqui, analisadas. Inclusive, a referência às entidades da cultura afro, parece produzir o efeito de sentido de sincretismo dentro da *FD assembleiana*, o que de acordo com Silva (2014, p. 87): “subverte a identidade”.

Assim, eles produzem discursos híbridos que subvertem a identidade assembleiana presente na *FD precursora de crente assembleiano*, de modo a mostrá-los sem os traços que fazem a composição dessa formação discursiva inicial, pois não mencionam profecias, visões, dons espirituais nem Línguas de fogo ou Línguas estranhas, abandonam os usos e costumes assembleianos, em detrimento a viverem o melhor desta terra (menos sectária e ascética e, mais liberal).

Nesse ponto, enquanto SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3 e SMRP 4 sentem-se identificados aos saberes da *FD precursora de crente assembleiano*, pela mobilização, pela heterogeneidade discursiva aos textos bíblicos, SMRB 3 e SMRB 4 fazem relação à Bíblia, de forma capitalista, empresarial ou como pactos em constantes guerras com as entidades afro (novamente, atividades tradicionalmente rejeitadas e/ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico).

E, enquanto, SMRP 1 e SMRP 2 apresentam-se, reflexivos sobre o ser assembleiano na atualidade, questionando alguns saberes dessa *FD assembleiana*, SMRB 3 e SMRB 4 não apresentam traços de questionamentos na produção dos seus enunciados. Ambos se limitam a crer num Deus, sob o efeito de sentido de *receita de bolo*. Isto é, se eu der dinheiro a Deus, Ele me dará de volta e até em dobro. Assim, SMRB 4 afirma ter aberto dois comércios e conclui, que deve continuar a fazer os desafios, porque é dessa forma que se torna um vencedor, um não derrotado nesta terra. Do exposto, conclui-se que SMRB 3 e SMRB 4 encontram-se, de fato, *desidentificados* em relação à *FD discursiva de crente assembleiano*.

Aqui, torná-se conveniente, mais uma vez, alinhar o diálogo entre a Análise do Discurso de linha francesa e as Ciências da Religião e rememorarmos que no primeiro capítulo desta tese, apresentamos o perfil histórico das Assembleias de Deus, dialogando com autores que se dedicam ao estudo desta denominação a partir do olhar das Ciências da Religião. Assim, com Freston (1993, 1994) e Mariano (1996, 2011), pode-se perceber que a Assembleia de Deus é considerada pelos estudiosos desta área, como pertencente ao pentecostalismo clássico.

Assim, relacionada às *três ondas do pentecostalismo brasileiro*, a Assembleia de Deus está situada *nessa primera onda*, por causa das características precursoras apresentadas por essa denominação, que a diferencia das demais denominações religiosas, durante esse período histórico e a faz estar situada como pertencente ao *pentecostalismo clássico*.

Contudo, por meio das análises, aqui, efetuadas, podemos defender que estamos diante de um novo tipo de pentecostalismo assembleiano, por haver, atualmente, em algumas igrejas de ramificações assembleianas, a mistura de características provenientes do pentecostalismo clássico com características pertencentes ao Neopentecostalismo, numa espécie de hibridismo e de sincretismo, que promovem a criação e circulação de um *Assembleianismo heterogêneo*.

Nesse ponto, na criação desse termo que criamos, é possível percebermos que o *assembleianismo heterogêneo* se constitui pelo hibridismo do pentecostalismo clássico com o Neopentecostalismo. Desse modo, o *assembleianismo heterogêneo* promove o silenciamento dos principais saberes pertencentes ao pentecostalismo clássico em detrimento aos saberes circulados pela *Teologia da Prosperidade*. Ele não os nega explicitamente, mas os censura pelo silêncio, pois não promove a circulação desses saberes.

A sugestão do termo *assembleianismo heterogêneo*, nesta tese, desloca-se também para o surgimento de uma nova identidade assembleiana, originária desse tipo de assembleianismo e alcunhada por nós, como *identidade assembleiana heterogênea* (já explicada nesta tese), pois, nessa identidade, mostra-se a materialização das características teológicas e comportamentais distintas da corrente Neopentecostal num hibridismo, que descaracteriza o pentecostalismo clássico assembleiano, mantendo-o silenciado em seus principais efeitos de sentido.

Aqui, marcamos a posição de que seguimos também as orientações de um dos principais estudiosos do fenômeno pentecostal e neopentecostal no Brasil, acerca de como identificar nas análises a presença do fenômeno neopentecostalista numa determinada igreja (em seus sujeitos crentes), pois em seu livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, buscamos a orientação:

não se pode perder de vista as genealogias e os vínculos institucionais na hora de analisá-las e classificá-las. Para ser enquadrada como neopentecostal, portanto, uma igreja fundada a partir de meados da

década de 70 deve apresentar as características teológicas e comportamentais distintas dessa corrente. Quanto mais próxima destas características estiver, tanto mais adequado será classificá-la como neopentecostal. Isto é, quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos* e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal (MARIANO, 2014, p. 37).

Nesse norte, quanto no *pentecostalismo clássico*, podemos observar que o modelo de identidade assembleiana é visto como fixo, pois a identificação a esse tipo de identidade, durante muitos anos e, até na atualidade, em algumas ramificações assembleianas, configura-se como modelo de *santidade* e de *originalidade*, produzindo efeitos de sentido de ser um *legítimo crente assembleiano*, no *assembleianismo heterogêneo*, o modelo de identidade é *poroso* e *aberto* ao *sincretismo*, aberto à *subversão* de características, que durante muitos anos, não se imaginavam poder circular numa Igreja Assembleia de Deus, por serem saberes não pertencentes às principais características identitárias desta igreja em seu nascedouro. Desse modo, a nova *identidade assembleiana heterogênea*, oriunda do *assembleianismo heterogêneo*, resulta de processos do sujeito pela circulação em formações discursivas antagônicas do *pentecostalismo clássico* e do *neopentecostalismo* disponíveis.

Volvendo-se, aqui, o olhar para as intuições que esses sujeitos assembleianos ramificados, analisados, representam, podemos observar, pelas análises mobilizadas, nesta tese, que os sujeitos da Assembleia de Deus da Convenção Pernambuco (Recife), mostraram-se os mais fidedignos aos saberes inscritos na formação discursiva dos primeiros evangélicos assembleianos (*FD precursora de crente assembleiano*), FD que surge em Belém do Pará em 18 de junho de 1911. Eles são seguidos pelos sujeitos assembleianos da Convenção Abreu e Lima – PE, que se mostraram, promovendo um deslizamento de sentidos (flexibilização), apenas, no tocante aos usos e costumes assembleianos.

Os sujeitos assembleianos, membros da *Convenção Portuguesa - Portugal*, mostraram-se afetados pelos questionamentos a alguns saberes inscritos, podendo-se inferir que há neles uma aceitação parcial aos saberes que se encontram na formação discursiva defendida, principalmente, pelos primeiros crentes, como um processo de auto-afirmação identitária. Já os sujeitos membros da Assembleia de Deus Vitória em

Cristo mostraram-se opostos aos principais saberes pertencentes à formação discursiva inicial assembleiana, principalmente, pelo atravessamento da Teologia da Prosperidade, que os interpela e os constitui em sujeito do discurso.

Com os assembleianos, aqui, estudados e analisados, como sujeitos do discurso, assujeitados, clivados, heterogêneos e cindidos em sua estrutura, foi possível percebermos a presença do “Outro” lacaniano, interpelando sujeitos, bem como, o “outro”, que se constitui pela heterogeneidade discursiva, proposto por Authier-Révuz (2004), que também em muito influenciou Pêcheux. Logo, numa relação sempre constitutiva entre paráfrase e polissemia, inscrita na historicidade, pelo viés da exterioridade, podemos afirmar que a *análise do discurso de membros de ramificações da Assembleia de Deus no Brasil e Portugal* rememora os passos de Pêcheux, trazendo-os inscritos numa memória, para produzir esta tese, reatualizando-os pelos modos discursivos de funcionamento subjetivo, nos quais os sujeitos assembleianos da atualidade se encontram em relação à *formação discursiva de crente assembleiano*, retrabalhando-os pela nossa ótica de analista neste trabalho, o que, aqui, reverbera-se...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a compreensão do sujeito membro de ramificações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil e em Portugal, foi necessário analisarmos seu discurso, delimitando o lugar social que sua voz ocupa na posição-sujeito, que é entrecruzada por vozes integrantes de dada realidade social, no evento discursivo. Por isso, o trabalho de pesquisa, aqui apresentado, trouxe discursos religiosos historicamente marcados, materializados em uma unidade discursiva que possibilita o já-dito ser inscrito em um novo acontecimento, promovendo descrições e reflexões.

O discurso é, aqui, entendido como efeito de sentido entre locutores. Efeito justamente porque, ao se refutar as “transparências” (do sujeito, da linguagem, da história, da “realidade”), o que restam ao sujeito são efeitos (de objetividade, de transparência, de comunicação bem sucedida...). Nesse foco, mostramos como o discurso religioso dos oito sujeitos entrevistados produz sentidos. Para tal, dialogamos com os estudiosos das Ciências da Religião, no que se refere à Igreja Evangélica Assembleia de Deus, em sua produção discursiva, objeto de estudo desta tese (o discurso religioso de membros de suas ramificações).

Pontuamos que este trabalho de pesquisa compreende essa *ramificação*, pela ligação que se estabelece nas ramificações pela preservação dos primeiros termos linguísticos *Assembleia de Deus*, que apontam para a historicidade, via exterioridade constitutiva a mostrar o *mito fundante assembleiano*, na crença da intervenção divina, que deu origem a essa denominação evangélica pentecostal no Brasil.

Ao estabelecermos esse diálogo com os autores clássicos e contemporâneos das Ciências da Religião, para a compreensão do *gêrmen* do pentecostalismo brasileiro, no qual a Assembleia de Deus está inserida, observamos que Rolim (1995) propusera uma divisão tríplice do pentecostalismo em: “1º Implantação (1910-35), 2º Expansão (1935-50), 3º Enclausuramento na esfera social e variadas práticas sociais (1964-1985)”, Alencar (2010), ao estudar o pentecostalismo assembleiano, mobilizamos a proposta de dividi-lo em três fases: “1ª fase: a implementação da “Seita pentecostista” – 1911-1930, 2ª fase: a institucionalização da igreja – 1930 – 1946 e 3ª fase: a oficialização da denominação – 1946 em diante” e Fajardo (2017), em sua tese de doutorado, propôs compreender as principais mudanças ocorridas no seio assembleiano, a partir de suas origens, por meio de uma periodização que ele estabelece em quatro períodos e resolve

denominá-los de “eras”: “1ª Era - A era Vingren (1911-1932), 2ª Era - A era Nystrom (1932-1946), 3ª Era - A era Canuto/Macalão (1946-1980) e 4ª Era - A era Wellington (1980 a seguir)”.

Assim, seguindo essa linha de raciocínio de dividir os estudos sobre o pentecostalismo assembleiano, por questões didáticas, visando facilitar a compreensão de tal fenômeno pelos leitores deste trabalho, propusemos, aqui, uma analogia ao fundador da Análise do Discurso de linha francesa, teoria a qual nos encontramos filiados. Nesse ponto, mobilizamos uma correlação ao que Pêcheux (1969, 1975, 1997, 2009) produz em relação a maior crítica do próprio trabalho dele, que é o texto chamado: *Análise de Discurso: três épocas*, no qual ele marca alguns pontos que fecham cada época da Análise do Discurso de linha francesa.

Nesse viés, projetamos a divisão do discurso assembleiano em três épocas, numa perspectiva discursiva, pela compreensão dos acontecimentos sociais que marcaram os acontecimentos epocais assembleianos. Assim, pelo observar de como se desloca o discurso assembleiano no decorrer dos anos, essas três épocas, foram, assim, apresentadas e cognominadas: **1ª Época: Discurso fundador** (momento fundante em cada território brasileiro onde chega - 1911 – 1930), **2ª Época: Discurso intitucional-denominacional** (por ser o momento da igreja estruturada como uma instituição, denominacionalmente - 1930 – 1989), **3ª Época: Discurso heterogêneo à deriva** (por ser o momento no qual há fortemente várias ramificações das Assembleias de Deus e o surgimento de novas ADs sem se saber para onde vão as Assembleias de Deus após a criação, primeiro, da Convenção Madureira (CONAMAD), em 1988 e o seu rompimento da CGADB em 1989 e depois da Convenção das Assembleias de Deus no Brasil (CADB), criada em 05 de dezembro de 2017, daí em diante.

Assim, baseados nos estudos propostos por Orlandi (1987, 1989, 2001, 2003, 2005, 2006, 2007, 2008, 2010, 2011, 2012, 2014, 2017), Indursky (1997, 2000a, 2000b; 2001, 2005, 2007) . Indursky *et al* (2013) e por demais estudiosos da AD, observamos as modalidades discursivas de funcionamento subjetivo de oito assembleianos entrevistados e, ao procedermos a esta investigação, percebemos que esses sujeitos analisados se encontram em modalidades diferentes, como identificados, contra-identificados e desidentificados da *FD precursora de crença assembleiano*, ao produzirem diferentes movimentos de sentido num mesmo objeto simbólico, que é o

discurso religioso assembleiano, tomado como objeto de estudo sócio-histórico nesta tese.

Logo, ao analisarmos de que posição-sujeito cada um dos crentes assembleianos pertencentes a essas ramificações no Brasil e em Portugal se posiciona, percebemos que SMRB 1, SMRB 2, SMRP 3 e SMRP 4 encontram-se identificados à *FD precursora de crente assembleiano*, pois se posicionam de modo a fazerem circular os saberes pertencentes a essa formação discursiva em seus traços identitários.

Já SMRP 1 e SMRP 2 encontram-se contra-identificados à *FD precursora de crente assembleiano*, uma vez que se posicionam de modo a questionarem alguns saberes pertencentes a essa formação discursiva, que apresenta a identidade assembleiana tomada como uma *identidade fixa*, em sua fundação.

SMRB 3 e SMRB 4 desidentificam-se da *FD precursora de crente assembleiano* e se inserem em uma nova FD: *Formação discursiva do Assembleianismo heterogêneo à deriva*, por apresentarem saberes que subvertem os sentidos que circulam nessa *FD precursora de crente assembleiano*, em seus traços identitários.

Assim, apontamos nessa tese para a sugestão de que se está diante de um novo tipo de pentecostalismo assembleiano, pelo fato de que, na atualidade, algumas igrejas de ramificações assembleianas apresentam-se numa mistura de características provenientes do pentecostalismo clássico com características pertencentes ao Neopentecostalismo, numa espécie de hibridismo e de sincretismo, que promovem a criação e circulação de um *Assembleianismo heterogêneo à deriva*.

Desse modo, quanto Freston (1993, 1994) e Mariano (1996, 2011, 2014) localizaram a Assembleia de Deus como pertencente ao *pentecostalismo clássico*, em suas características fundantes, esta tese aponta para a compreensão de que há, na atualidade, a *neopentecostalização do pentecostalismo clássico*, desse modo, a fragmentação assembleiana chega a tal ponto que já não se pode mais enquadrá-la como pertencente apenas ao pentecostalismo clássico, como foi vista na clássica obra dos estudos dos fenômenos pentecostais, proposta por Freston (1994), intitulada: *As três ondas do pentecostalismo brasileiro*. Pelo surgimento de um *Assembleianismo heterogêneo à deriva* na atualidade (termo proposto por nós), procedemos também à percepção do surgimento de uma *identidade assembleiana heterogênea à deriva*.

Nesse ponto, é numa interface entre a Análise do Discurso de linha francesa e os Estudos Culturais, baseados principalmente nos estudos de Hall (1997, 2000, 2003), Bauman (2005, 2007, 2009) Silva (2014) e Woodward (2000), que a tomada de posição desses sujeitos analisados promove vários efeitos de sentido (efeito de submissão, efeito de passividade, de diálogo aberto com o mundo, de exposição midiática, de empresariamento, de usos e costumes mantidos, efeitos de sentido contraditórios, passionais etc.). Para tal, a memória discursiva ocupa papel constitutivo ao recuperar o que está na exterioridade, no já-dito noutra lugar, conforme aponta Pêcheux (1969), ao dizer que alguma coisa fala antes em outro lugar independente e diferentemente.

Do exposto, objetivamos contribuir para os estudos relacionados às Ciências da Linguagem, da Religião e para os Estudos Culturais, uma vez que apontamos para o surgimento, no seio das ramificações assembleianas, de uma nova formação discursiva: “*Formação discursiva assembleiana heterogênea à deriva*”, opondo-se a saberes da *FD precursora de crente assembleiano*, que possuía uma identidade fixa. Essa nova FD, está presente no discurso de SMRB 3 e de SMRB 4.

Nesse ponto, apresentamos três tipos de identidades que se fizeram presentes na análise do discurso dos oito sujeitos entrevistados. Tais identidades foram cognominadas por nós em: *identidade fixa desejante*, *identidade assembleiana em deslocamento* e *identidade assembleiana heterogênea à deriva*.

A percepção da existência de três tipos de identidades no meio das ramificações assembleianas apontou para a compreensão dos estudos de Gandra (2012), que observa a Assembleia de Deus como uma igreja que está entre as que mais sofrem as “tensões identitárias” que permeiam o fenômeno religioso Pentecostal.

Essas três identidades assembleianas são historicamente marcadas, materializadas em uma unidade discursiva que possibilita o já-dito ser inscrito em um novo acontecimento, promovendo descrições e reflexões. A partir do procedimento investigativo respaldado pela Análise do Discurso pecheutiana, pudemos mostrar que os sujeitos assembleianos apresentam essas identidades posicionados num tempo e espaço socialmente situados, na imbricação entre o linguístico e o social, levando-se em consideração que, para Pêcheux (1997), a interpretação é materializada na/pela história.

Do exposto, destacamos que a identidade assembleiana analisada nesta pesquisa mostrou-se em crise, pois a estabilidade que a ancorava em um efeito de sentido de unidade ou de lugar fixo, presente na *FD precursora de crente assembleiano*, esfacelou-

se, por isso, falamos em *identidade fixa desejante*, pois o que se pode observar ainda em alguns sujeitos assembleianos é o desejo de se manter identificado a essa *identidade fixa*, como efeito de sentido de autenticidade e de fidelização ao ser assembleiano, um “*legítimo assembleiano*”.

Aqui, faz-se necessário ressaltarmos que os sujeitos assembleianos mostrados como identificados à *FD precursora de crente assembleiano*, por apresentarem saberes cristalizados (literais), provenientes dessa formação discursiva, também promovem derivas de sentidos e deslocamentos, pois são sujeitos que possuem suas práticas sociais inscritas em novas condições de produção do discurso, por viverem na atualidade de 2018 e não, em 1911.

Logo, há falha no ritual de identificação à *FD precursora de crente assembleiano*, favorecendo, desse modo, a polissemia. Há o encontro de uma memória atual inscrita numa rede de memórias do que é ser um assembleiano. Nessa guisa, o sujeito assembleiano, assim como a sua identidade, estão sempre em movimento, deslocam-se constantemente em suas variadas ramificações e, em cada ramificação assembleiana estudada nesta tese, observamos pontos de deriva de sentidos, pelo contraditório, pelo inacabado e pelo movente, por vezes, sentidos em fuga. Por tal compreensão afirmamos nessa tese a necessidade de didatizar os fenômenos observados nesta tese, visando à compreensão dos leitores da mesma, mas é preciso entendermos que a identidade é móvel, o sujeito é clivado e as formações discursivas são porosas.

Nesse viés, a identidade assembleiana se mostra inacabada, em processo de construção, sempre em movência. A percepção de sua antiga identidade fixa, mostra-se fragmentada na atualidade nas relações discursivas. De acordo com Fernandes (2012, p. 23): “como o sujeito se constrói nas práticas discursivas, a produção de sua identidade está diretamente ligada à enunciação dos sujeitos nos discursos”.

Assim, analisar a materialidade do discurso de dado objeto é fazer com que se articule o linguístico às condições sócio-históricas, reconhecendo que os processos de produção, circulação e interpretação dos sentidos dependem da relação mantida entre o já-dito e o não-dito. Nesse viés, a relação entre língua e história faz com que os dizeres sejam demarcados por uma ordem discursiva que estabelece os limites do discurso. É por meio do discurso, lugar de enfrentamento teórico, que sujeitos e sentidos se constituem, assim, como compreende Orlandi (2001).

Dessa forma, percebemos que no discurso produzido por SMRB 1, SMRB 2, SMRB 3, SMRB 4, SMRP 1, SMRP 2, SMRP 3 e SMRP 4 há o “outro” interno presente na memória discursiva pentecostal assembleiana, como bem salienta Pêcheux (1997), ao considerar a marca do real histórico como causa do fato de que nenhuma memória pode ser um frasco sem exterior.

Assim, os efeitos metafóricos produzidos no discurso dos sujeitos assembleianos mostraram como o que é dito noutro lugar é ressignificado nesse discurso religioso, como o interdiscurso bíblico contribui para a realização de novos efeitos, por meio da heterogeneidade discursiva, presente no discurso desses sujeitos assembleianos entrevistados.

Nesse viés, mostramos uma pirâmide de discursos que promovem atravessamentos e silenciamentos, partindo do discurso divino (ideal), chegando ao discurso produzido pelos pastores (discurso institucional da igreja, regras, normas), e atravessando e afetando a produção dos discursos dos crentes assembleianos, que enunciam a partir desse lugar marcado pelo já-dito, pelo interdiscurso bíblico.

De tudo o que vimos e estudamos aqui, do nosso gesto de leitura e interpretação sob as Assembleias de Deus pela ótica da Análise do Discurso de linha francesa, ainda haverá muito o que ser dito, quem sabe num outro trabalho de pesquisa, escrito nas linhas da historicidade, sobre o apagamento e silenciamento de muitas produções realizadas pelas mulheres assembleianas, mas que não aparecem nas publicações oficiais das editoras assembleianas, nas quais podemos observar as glórias e feitos efetuados pelas lideranças masculinas assembleianas.

REFERÊNCIAS

- ACHARD, Pierre et al. **Papel da Memória**. Campinas – SP, 2010.
- ALENCAR, Gedeon. **Assembleia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- _____. **Assembleias Brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia – 1911 – 2011**. São Paulo: PUC – SP. 2012. Tese de doutoramento.
- ALMEIDA, Joede. Braga. **O sagrado e o profano: construção e desconstrução dos usos e costumes nas Assembleias de Deus no Brasil**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie. 2007. Dissertação de mestrado.
- AMOSSY, Ruth. **Da noção retórica de *ethos* à Análise do Discurso**. In: AMOSSY, Ruth (Org). **Imagens de si no discurso: a construção do *ethos***. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- ARAÚJO, Israel. **100 mulheres que fizeram a história das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPDA, 2012.
- _____. **Frida Vingren: uma biografia da mulher de Deus, esposa de Gunnar Vingren, pioneiro das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.
- _____. **100 acontecimentos que marcaram a história das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- AUTHIER-RÉVUZ, Jacqueline. **Entre a transparência e a opacidade – um estudo enunciativo do sentido**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). In: **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas - SP: Editora da UNICAMP, dez. 1990.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. 3ª edição. Lisboa, Portugal: Editorial Presença – Martins Fontes. 1980.
- BARATA, Antônio. C., MARTINEZ, F, Parreira, J. T. **Línguas de Fogo: história da Assembleia de Deus em Lisboa**. Lisboa: CAPU, 1999.

BARACUHY, Maria Regina. **Análise do Discurso**, Revista Veredas – PPG LINGUÍSTICA/UFJF, Juiz de Fora, 2/2010, p. 167-177, ISSN 1982-2243.

BARONAS, Roberto Leiser. **Formação discursiva**: uma máquina de abrir questões epistemológicas. *In*: BARONAS, Roberto Leiser (Org). **Análise do Discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São Carlos - SP: Pedro e João Editores, 2011.

BARONAS, Roberto Leiser; MIOTELLO, Valdemir. **Análise do Discurso**: teorizações e métodos. São Carlos: Pedro e João Editores, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BERG, Daniel. **Enviado por Deus. Memórias de Daniel Berg**. 8 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

_____. Entrevista com o missionário Daniel Berg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jHTTW8Defso> Acesso em 13.09.2018. Entrevista concedida na época de 1960.

_____. **Daniel Berg - Enviado por Deus**: versão ampliada. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Brasil.

BRANDÃO, Helena H. Negamine. **Introdução à Análise do Discurso**. Campinas - SP: Editora Unicamp, 2004.

BRANCO, Paulo. **Movidos pelo Espírito**: líderes pentecostais em Portugal – 1906 – 1986 e suas convenções – 1939 – 2013. Lisboa: Edições Novas de Alegria, 2013.

_____. **Movimento Pentecostal**: desenvolvimento e presença na Europa. Revista Novas de Alegria, Lisboa – Portugal, ano 65, número 779 a 791, janeiro a dezembro, 2008.

_____. **Panorama Pentecostal: das Assembleias de Deus em Portugal.** Lisboa: Pavilhão dos Desportos, 1981.

_____. **90 ° Aniversário da Convenção das Assembleias de Deus em Portugal (1913-2003,)** Almada, CADP, 2003.

_____. **Memórias de um Movimento Religioso: os primeiros cinquenta anos das Assembleias de Deus em Portugal.** Lisboa – Portugal, 2010. Dissertação de Mestrado.

BRANCO, D. F. C. **40 Anos Assembleia de Deus Aveiro.** Aveiro: TIPAVE – Indústrias Gráficas de Aveiro, 1999.

BRANDÃO, R. M; ROCHA, N. L; BACELAR, A. M. M; FONSECA, M. L, MAIA, D. I. F; GONÇALVES, R. N; BRANDÃO, J. P; QUADROS, M. J. J. **História da Assembleia de Deus em Belém.** Belém: Falangola Editora, 1986.

CÂMARA, Samuel. **História centenária da Assembleia de Deus.** Igreja-mãe: Belém do Pará, Edição comemorativa, 2011

CAMPOS JR, Luís de Castro. **Pentecostalismo.** São Paulo: Editora Ática, 1995.

CARDOSO, C. **Historial 50 Anos: Assembleia de Deus de Azambuja.** Fanhões: Desafio Jovem, 2014.

CARRETO, Cátia. I. Toscano. **Novas Religiões em Portugal.** Universidade de Coimbra, 2010. TCC do Curso de Economia.

CAZARIN, Ercília Ana. **O funcionamento discursivo da negação e da promessa no discurso religioso.** Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo - v. 9 - n. 2 - p. 358-370 - jul./dez. 2013.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso.** São Paulo: Contexto, 2006.

CHARTERIS-BLACK, Jonathan. Corpus. **Approaches to Critical Metaphor Analysis.** Houndmills, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.

CITELLI, Adilson. **Linguagem e persuasão.** São Paulo: Ática, 1997.

CONDE, Emílio. **História das Assembléias de Deus no Brasil.** 8 ed. Rio de Janeiro: CPAD, [1961] 2008.

CONEIN, Bernard. *Et al.* **Materialidades discursivas**. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 2016.

CONTENÇAS, Paula. **A eficácia da metáfora na produção da ciência – o caso da genética**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

CORRÊA, Manoel Luiz. **As vozes prementes**. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 1989.

CORREA, Marina. **Assembleia de Deus: ministérios, carisma e exercício de poder**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

_____. **Alteração das características tradicionais da igreja evangélica Assembleia de Deus: um estudo a partir da igreja do bairro de Bom Retiro em São Paulo**. São Paulo: PUCSP, 2006. Dissertação de mestrado.

_____. **“Assembleianismos brasileiros”**. Azusa Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim, Joinville/SC: v. 5 n. 2 (2014): Revista Azusa (09).

COSTA, Jefferson Magno. **Eles andaram com Deus**. Rio de Janeiro: Ed. Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1985.

COSTA, Moab César Carvalho. **Mudança de *ethos* do pentecostalismo clássico para o neopentecostalismo**. Estudo de caso: a Assembleia de Deus em Imperatriz – MA. Goiás: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011. Dissertação de mestrado.

COURTINE, Jean-Jacques. **O discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos: EduFscar, 2009.

_____. **Decifrar o corpo: pensar como Foucault**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2017.

COURTINE, Jean-Jacques; MIRANDIM, J. M. **Quel Object pour l'analyse du discours? Materialités discursives**. Lille: Press Universitaires, 1981.

DELGADO, Jaime. Silva. **Nem terno nem gravata: as mudanças na identidade pentecostal assembleiana**. Belém – Pará: Universidade Federal do Pará, 2008. Dissertação de mestrado.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.

DOOLEY, Robert A; LEVINSOHN, Stephen H. **Análise do Discurso: conceitos básicos em linguística.** Petrópolis – RJ, 2003.

FAJARDO, Maxwell. **Onde a luta se travar: uma história das Assembleias de Deus no Brasil.** Curitiba: Editora Prismas, 2017.

_____. **Assembleia de Deus no Brasil: uma igreja que cresce enquanto se fragmenta.** Azuza Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim, Joinville/SC: v. 5, n. 2, 2014.

_____. **O imaginário assembleiano e a transição do rural para o urbano.** Azuza Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim, Joinville/SC: v. 7, n. 1, 2016.

FAZENDA, Ivani. **A pesquisa em educação e as transformações do conhecimento.** Campinas: Papirus, 1995.

FERNANDES, Claudemar Alves. **Análise do Discurso: reflexões introdutórias.** Goiânia: Trilhas Urbanas, 2008.

_____. **A noção de enunciado em Foucault e sua atualidade na AD.** In: FERNANDES, Claudemar Alves. Percursos da Análise do Discurso no Brasil. São Carlos – SP: Editora Claraluz, 2007.

_____. **Identidade e discurso.** In: FERNANDES, Claudemar Alves; NAVARRO, Pedro. Discurso e sujeito: reflexões teóricas e dispositivos de análise. Curitiba: Appris, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 2011 a.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2011 b.

_____. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense, 2010.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment.** São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 1993. Tese de Doutorado.

_____. **Breve história do pentecostalismo brasileiro.** In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis: Vozes, 1994. p. 72-79.

GADET, Françoise, PÊCHEUX, Michel. **A língua inatingível: o discurso na história da Linguística**. Campinas – SP: Editora RG, 2010.

GALLO, Solange Leda. **Discurso da escrita e ensino**. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 1995.

GANDRA, Valdinei Ramos. **Uma análise da identidade assembleiana a partir da carta de Campinas**. Azuza Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim, Joinville/SC: v. 3, n. 2, 2012.

_____. **A instrumentalização política de Frida Maria Strandberg Vingren: de silenciada a mito assembleiano**. Anais do V Congresso da ANPTECRE “Religião, Direitos Humanos e Laicidade”, v. 05, 2015, p. ST0519.

GOATLY, A. **The language of metaphors**. London: Routledge: 1997.

GOEPPERT, Sebastian e Herma C. **Linguagem e Psicanálise**. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Sentido, sujeito e memória: com o que sonha nossa vã autoria?** In: GREGOLIN, Maria do Rosário; BARONAS, Roberto (org.). Análise do discurso: as materialidades do sentido. São Paulo: Claraluz, 2003.

_____. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso – diálogos e duelos**. São Carlos: Claraluz, 2006.

GRIGOLETTO, Marisa. **Documentos de identidade: a construção da posição “sujeito-professor” nos livros didáticos de Inglês**. Uberlândia: Revista Letras & Letras, 19 (1) 75-88, jan./jun. 2003.

_____. **A resistência das palavras: discurso e colonização na Índia**. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 2002.

_____. **Leituras sobre a identidade: contingência, negatividade e invenção**. In: MAGALHÃES, Izabel; GRIGOLETTO, Marisa; CORACINI, Maria José (Org). *Práticas identitárias*. São Carlos: Claraluz, 2006).

GRIGOLETTO, Marisa. **Sujeito, subjetivação, incosciente e ideologia**. In: GRIGOLETTO, Marisa; CARMAGNANI, Anna Maria (Org). *Língua, discurso e processos de subjetivação na contemporaneidade*. São Paulo: Humanitas, 2013.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

_____. **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. New York: Sage Publications, 1997.

_____. **Quem precisa de identidade?** In SILVA, T. T. (org.) *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 103-133.

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer, querer dizer**. São Paulo: Editora Hucitec, 1992.

HENRY, Paul. **A história não existe?** In: Orlandi, Eni P. (Org.). *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas - SP: Editora da Unicamp, 1994.

HOBSBAWM, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

INDURSKY, Freda. **Da interpelação à falha no ritual: a trajetória teórica da noção de formação discursiva**. In: BARONAS, R. L. (Org.). *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2007, p. 75-88.

_____. **A fala dos quartéis e as outras vozes**. Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **A noção de sujeito em AD: do desdobramento à fragmentação**. ANPOLL, Porto Alegre, 2000a.

_____. **Da heterogeneidade do discurso à heterogeneidade do texto e suas implicações no Processo da Leitura**. In: ERNEST-PEREIRA, Aracy & FUNCK, Susana Bornéo. (Org.). *A escrita e a leitura como práticas discursivas*. Pelotas: Educat, 2001.

_____. (Org.). **Remontando de Pêcheux a Foucault: uma leitura em contraponto**. In: Michel Pêcheux e a *Análise do Discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005.

_____. **A fragmentação do sujeito em Análise do Discurso**. In: INDURSKY, Freda; CAMPOS, Maria do Carmo. *Discurso, memória e identidade*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzato, 2000b.

INDURSKY, Freda; FERREIRA, M. C. Leandro; MITTMANN, Solange (Org.). **Análise do Discurso: dos fundamentos aos desdobramentos.** Campinas – SP: Mercado das Letras, 2015.

INDURSKY, Freda. *Et al.* **O acontecimento do discurso no Brasil: AD.** Campinas – SP: Mercado das Letas, 2013

JENSEN, J. Vernon. **Metaphorical constructs for the problem-solving process.** *In:* Journal of Creative Behavior. New York: Creative Education Foundation, vol. 9, nº 2, second quarter, 1975.

LOURENÇO, J. **Mais do Que Palavras: história da Assembleia de Deus da área de Alverca.** Águeda: Artipol, 2006.

LACAN, Jacques. **A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud.** (1957) *In:* LACAN, J. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise** (1954- 1955). Tradução de Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro: Zahar, 1992

_____. (1955-56/1985) **O Seminário livro 3, As psicoses.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985a.

_____. (1957-58/1998) **O Seminário livro 5, As formações do inconsciente.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b.

_____. **O Seminário – livro onze – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar. 1985c

LAGAZZI, Suzi. **O desafio de dizer não.** Campinas – SP: Ponte, 1988.

LAKOFF, George. JOHNSON, Mark. **Metáforas da vida cotidiana.** Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LEANDRO FERREIRA, Maria Cristina. **As interfaces da Análise do Discurso no quadro das Ciências Humanas.** Instituto de Letras-UFRGS. Disponível no endereço eletrônico: <http://www.discurso.ufrgs.br> , 2004. Acesso em 03/04/2006.

LIRA, Silvano Fidelis de. **Um pensamento inquieto: os caminhos de Michel de Certeau**. Aedos, n 13, vol. 5 - Ago/Dez, 2013.

LÜDKE, Menga. André, Marli. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EDUSP, 1986

MAGALHÃES, Belmira. **Contradição social e representação do feminino**. Maceió – Alagoas: EDUFAL, 2011.

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso: (re) ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas – SP: Pontes, 2003.

MARI, Hugo. **Os lugares do silêncio**. Campinas – SP: Mercado das Letras, 2008.

MARIANI, Bethania. **O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)**. Rio de Janeiro: Revan; Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 1998.

_____. *Et al.* **Dois campos em (des) enlaces: discursos em Pêcheux e Lacan**. Rio de Janeiro: 7LETRAS, 2012.

_____. **Análise do Discurso e Psicanálise**. In: MARIANI, Bethania; MEDEIROS, Vanise. **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: FAPERJ, 2012.

MARIANI, Bethania, MAGALHÃES, Belmira. **“Eu quero ser feliz”. O sujeito, seus desejos e a ideologia**. In Indursky, et all, *Memória e história na/da Análise do Discurso*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2011.

MARIANO, Ricardo. **Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade**. Novos Estudos, CEBRAP, São Paulo, v. 44, n.44, p. 24-44, 1996.

_____. **Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço**. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 43, p. 11-36, 2011.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MELLO, Izabel. C. Veiga. **Uma Leitura de Gênero a partir das Relações de Poder no Pentecostalismo Brasileiro**. São Leopoldo: Faculdades EST. 2010. Dissertação de Mestrado.

_____. **As relações de poder no pentecostalismo pentecostal brasileiro: uma identidade forjada no calor de sua história**. Azuza Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim, Joinville/SC: V. 2. N. 1, 2011.

MINAYO, Maria C. de S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec, 1999.

MONTES, Maria Lucia. **As figuras do sagrado: entre o público e o privado**. In: SCWARCZ, Lilia Moritz (Org.) *História da vida privada no Brasil*. Vol. 4: Contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 63-171.

MORGAN, David. **Focus Group as Qualitative Research**. Londres: Sage, 1988.

MUSSALIM, Fernanda. BENTES, Anna. Christina. (org.). **Introdução à Linguística: domínios e fronteiras**. Vol. 3. São Paulo: Cortez, 2003.

NASCIMENTO, Maria Eliza Freitas. **Sentido, memória e identidade no discurso poético de Patativa do Assaré**. 135 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

NEVES, José. Luís. **Pesquisa qualitativa: características, usos e possibilidades**. In: *Cadernos de pesquisas em administração*, v. 1, n.3, 2º sem, 1996

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do Discurso: princípios & procedimentos**. São Paulo: Pontes, 2005.

_____. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. **A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 2006 a.

_____. **Discurso & leitura**. São Paulo: Cortez, 2006 b.

_____. **Discurso e texto: formação e circulação dos sentidos**. Campinas: Pontes, 2001.

- _____. **Palavra, fé, poder.** Campinas: Pontes, 1987.
- _____. **Terra à Vista. Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo.** 2ª edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.
- _____. **Discursos e museus: da memória e do esquecimento.**São Paulo: Entremeios: revista de estudos do discurso. v.9, jul/2014
- _____. **Discurso e argumentação: um observatório do político.** Florianópolis: revista Fórum Lingüístico, , n. 1 (73-81), jul.-dez. 1998
- _____. **Interpretação: Autoria, leitura e efeitos Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho do trabalho simbólico simbólico.** Campinas: Pontes, simbólico 2004.
- _____. **Linguagem e educação social: a relação sujeito, indivíduo e pessoa.** Campinas – SP: Revista Rua | Campinas | Número 21 – Volume 2 | Novembro 2015 | p. 187 – 198
- _____. **História das ideias linguísticas: construção do saber metalingüístico e constituição da Língua Nacional.** Campinas – SP: Unemat Editora Pontes, 2001b.
- _____. **Gestos de leitura.** Campinas - SP: Editora da Unicamp, 2010.
- _____. **Para uma enciclopédia da cidade.** Campinas - SP: Pontes, 2003.
- _____. **Vozes e contrastes.** São Paulo: Cortez, 1989.
- _____. **Discurso, espaço, memória: caminhos da identidade no Sul de Minas.** Campinas : Editora RG, 2011.
- _____. **Análise de Discurso, Michel Pêcheux: textos escolhidos por Eni Orlandi.** Campinas – SP: Pontes Editores, 2012.
- _____. **Eu, tu, ele: discurso e real da história.** Campinas – SP, Pontes editores, 2017.

PAIXÃO, Daniel dos Santos. **A missão sueca na construção da identidade assembleiana no Brasil**. Azuza Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim, Joinville/SC: v. 2, n. 1, 2011: (02).

PARREIRA, J. T. **Da Pequena Sala em Aradas: 50º aniversário da Assembleia de Deus em Aveiro (1959 – 2009)**. Aveiro: Oficina Digital – Impressão e Artes Gráficas, 2009.

PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira; TURTON, Alessandra Navaes. **Memória discursiva: sentidos e significações nos discursos religiosos da TV**. Revista Ciências e Cognição. [online], da Universidade Federal do Rio de Janeiro: 2004, vol.1, pp. 13-21. ISSN 1806-5821.

PÊCHEUX, Michel. (1969). In: GADET & Hack. **Por uma análise automática do discurso**. Campinas - SP: Editora da Unicamp, 1990.

_____. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas - SP: Editora da Unicamp, 2014.

_____. **O discurso: Estrutura ou acontecimento**. 2ª ed. São Paulo: Pontes, 1997.

_____. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**. Tradução de Eni P. Orlandi et al. 4. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009 [1978]. p. 269-281.

_____; FUCHS, C. **A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas** (1975). In: GADET, F.; HACK, T. (Orgs). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas- SP: Unicamp, 1993.

_____. **O discurso: Estrutura ou acontecimento**. 2ª ed. São Paulo: Pontes, 1997.

_____. **Rôle de lamémoire**. In: MALDIDIER, D. (Org.). **Histoire et Linguistique**. Paris: Editions de La Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

_____. **Papel da memória**. In: ACHARD, P. et AL. (Org.). **Papel da memória**. Tradução e introdução de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999, p. 49-57.

PAVEAU, Marie. SARFATI, Georges. **As grandes teorias da lingüística: da gramática comparada à pragmática.** São Carlos: Claraluz, 2006.

PIOVEZANI, Carlos. *Et al.* **Presenças de Foucault na Análise do Discurso.** São Carlos: Edufscar, 2014.

PIOVEZANI, Carlos; SARGENTINI, Vanice. **Legados de Michel Pêcheux e paradoxos da Análise do Discurso no Brasil.** In: PIOVEZANI, Carlos; SARGENTINI, Vanice. Legados de Michel Pêcheux: inéditos em Análise do Discurso. São Paulo: Contexto, 2011.

RAIOL, Rui. 1911, **Missão de Fogo no Brasil:** a fundação da Assembleia de Deus no Brasil. Belém – Pará: Editora Paka-Tatu, 2011.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostalismo:** Brasil e América latina, Petrópolis, Vozes, 1995a

_____. **Religião e classes populares.** Petrópolis, Vozes, 1980

_____. **O que é Pentecostalismo.** São Paulo, Ática, 1995b

_____. **Pentecostais no Brasil:** uma análise sócio-religiosa, Rio de Janeiro, Vozes, 1979.

SANTOS, Agostinho. Soares. **Pequeno Historial da Assembleia de Deus do Porto.** Porto: AD, 1991.

SIEPIERSKI, Paulo. **Pós-pentecostalismo e política no Brasil.** Estudos Teológicos, São Leopoldo, RS, v. 37, p. 47-61, 1997.

_____. **A inserção e expansão do pentecostalismo no Brasil.** In: BRANDÃO, Sylvana. (Org.). História das Religiões no Brasil. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2002, v. 2, p. 541-582.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral.** São Paulo: Editora Cultrix, 2006)

SILVA, Dalexon. Sérgio. **A heterogeneidade, as formações discursivas e os efeitos metafóricos no discurso religioso de membros da Assembleia de Deus.** Recife: UNICAP. 2012. Dissertação de mestrado.

_____. **Heterogeneidade discursiva**. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

_____. **Ratos governadores? Memória discursiva, posições-sujeito e ideologia na produção de sentidos numa charge política**. Pouso Alegre: Revista Dissol, da UNIVÁS, ano IV, nº 7, jan-jun/2018 – ISSN 2359-2192.

_____. **Heterogeneidade discursiva: as formações discursivas e os efeitos metafóricos no Discurso religioso de membros da Assembleia de Deus**. 2 edição. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

SILVA, Dalexon Sérgio. *Et al.* **Uma análise das formações discursivas do discurso de membros da igreja evangélica Assembleia de Deus**. Trama [Revista de Estudos do Discurso]. Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. v. 11 – n. 22 - 2º Semestre de 2015.

SILVA, Dalexon Sérgio AZEVEDO, Nadia Pereira S. Gonçalves. **Efeitos metafóricos e heterogeneidade no discurso religioso de membros da Assembleia de Deus: uma análise discursiva**. Entremeios [Revista de Estudos do Discurso], Seção Estudos, Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem (PPGCL), Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre (MG), vol. 13, p. 123-137, jul. - dez. 2016.

_____. **Somos todos Chape: memória, formações discursivas e imaginárias a marcarem posições-sujeito**. In: SILVA, Dalexon Sérgio da, VIEIRA, Francisco (Org.). *Pêcheux e Foucault: caminhos cruzados na Análise do Discurso*. São Carlos – SP: Pedro e João editores, 2017a.

_____. **As posições-sujeito de membros da Assembleia de Deus de Abreu e Lima: uma análise discursiva**. In: MESQUIATI et al (Org). *Pentecostalismos em perspectivas*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017b.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOBRINHO, Benjamim Campos. **Assembleia de Deus: princípios bíblicos versus mitos dogmáticos**. Limeira –SP: Edição do autor, 2012.

STAHLBERG, Tage, **Milagres de Deus em Portugal** – Ingrid e Tage sua vida e obra (1938-1978). Lisboa, CAPU, 2002.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa qualitativa em Educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VILA NOVA, José Brasileiro Tenório. **Aspectos estilísticos da língua portuguesa**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1994.

VINGREN, Ivar. **Gunnar Vingren**: o diário do pioneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: uma introdução teórico e conceitual. In SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZANOTTO, Mara Sophia. **Metáfora e indeterminação do sentido**: abrindo a caixa de Pandora. In: PAIVA, VERA (ed.) *Metáforas do cotidiano*. Belo Horizonte: FALE, 1998.

ZOPPI-FONTANA, Mônica. **Cidadãos modernos**: discurso e representação política. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 2014.

APÊNDICE 1 – ROTEIRO DE ENTREVISTA:

- 1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa, há quanto tempo você frequenta esta igreja e como se deu o seu ingresso a ela?**
- 2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?**
- 3. O que a Bíblia representa para você?**
- 4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?**
- 5. O que é o pecado para você?**
- 6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?**
- 7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?**
- 8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?**

APÊNDICE 2 – TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS AOS SUJEITOS DA PESQUISA:

SUJEITOS ASSEMBLEIANOS ENTREVISTADOS NO BRASIL

SMRB – SUJEITOS MEMBROS DE RAMIFICAÇÕES NO BRASIL:

Entrevistado 1: SMRB 1, masculino, 36 anos (CONVENÇÃO RECIFE – PE).

1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa, há quanto tempo você frequenta esta igreja e como se deu o seu ingresso a ela?

Sou Assembleia de Deus da Convenção Recife-Pernambuco. Bom, na verdade, eu sou evangélico há quinze anos e na verdade, eu fazia parte de uma outra denominação, não é? Na verdade, antes de eu aceitar a Jesus, eu era muito religioso. Eu pertencia a uma outra igreja. E indo a essas missas, é que eu lembro que eu tava assistindo àquela missa e de repente, eu olhei para uma porta e uma voz me disse assim: “-Grande é a porta, que leva para a perdição e larga”. E eu procurei aquela voz e novamente, aquela voz foi repetida: “- Grande é a porta que leva para a perdição e larga”. Dali, eu levantei e não consegui me concentrar mais naquela missa e fui pra casa. Na mesma noite, eu tive um sonho. É, eu via um caminho estreito e uma voz dizia: “ -Este é o caminho estreito, você vai seguir por ele. E dali em diante, eu tinha uma vizinha que é evangélica, né? E ela sempre insistia: “- Jesus tem um plano na tua vida”. E eu fugia, confesso que eu fugia. Até que chegou num dado momento que eu não resisti e fui. No primeiro momento, eu achei tudo muito estranho, as pessoas gritavam muito e eu: “ – O que é que eu estou fazendo aqui? No segundo momento, eu já comecei a ver com outros olhos. E eu fui pra receber. Não fui na hora do convite: “ – Quem quer aceitar Jesus”? Mas no momento em que eles perguntaram: “- Quem gostaria de receber a oração”? E ali eu fui receber aquela oração e eles fizeram o convite novamente e eu aceitei a Jesus. A partir dele, eu recebi uma profecia, eu recebi várias profecias ao longo dos cinco anos, porque né, nessa primeira denominação, eu fiquei cinco anos e Deus foi falando comigo. E em profecias, ele disse, falou comigo em sonhos, usou seus servos e ele disse que eu ficaria ali naquela igreja pra um propósito, pra aprender determinadas coisas e que eu iria no tempo determinado por ele para uma outra igreja. E assim foi. Depois de cinco anos, vieram sonhos, mais uma vez profecias, eu sonhava com malas prontas. Eu sonhava dentro de templos que hoje, eu vejo, sei que eram templos da Assembleia de Deus e eu assim, como querendo saber: “- Pôxa, o que é que eu tô fazendo aqui”? Isso aqui é tudo novo pra mim.

E eu lembro que num desses sonhos, eu sempre dizia assim: “- O dia que eu sair dessa igreja eu vou pra Assembleia de Deus e para a Assembleia de Deus em determinado bairro. E em um desses sonhos, Deus, ele me disse: “ – Vou te mostrar o nome da igreja e o bairro”. E assim foi. Deus, ele me mostrou o símbolo da Assembleia de Deus e me disse o bairro. E, ali, eu acordei e, depois de um tempo, de algumas profecias também, eu decidi passar pra Assembleia de Deus, eu fui conversar com o pastor.

E Deus me mostrou o símbolo da Assembleia de Deus da Convenção Recife, Pernambuco, exatamente e lá, eu estou há dez anos exatamente. Eu não tomei a decisão sem que antes, Deus falasse para mim. Como tantos servos de Deus, ao longo da Bíblia, eles não tomaram determinada atitude sem que antes, Deus fale. E eles querem que Deus fale de novo para confirmar e, assim, aconteceu comigo. Eu me lembro que ele usou uma serva dele em profecia e me disse: “- Pra onde você for, eu sou a porta”. Assim se cumpriu e eu estou lá.

2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?

Eu estou firmado em Cristo, que é a rocha. Ele é a videira verdadeira e eu sou a vara que estou ligado a ele. Mas fazer parte dessa igreja que pauta os seus ensinamentos, a sua doutrina na Bíblia, é você procurar fazer a diferença. Então, estar nessa igreja é você se enquadrar naquilo que Jesus diz que então vereis a diferença. Né? Entre o justo e o ímpio. Entre o que serve e o que não serve a Deus. Eu creio no Batismo com Espírito Santo, nos dons espirituais e na profecia de Deus.

Eu sempre me lembro que na minha infância, a minha mãe já dizia pra mim. Eu creio que já era Deus falando na boca da minha mãe. Ela dizia: “ -Meu filho, cresça para você ser um crente”. Às vezes, que ela ia pentear o meu cabelo, ela me olhava nos olhos e me dizia: “ – Cresça pra você ser um crente”. Eu acredito que isto já era uma profecia. Já era Deus me dizendo que na minha maturidade, Deus teria um encontro comigo na minha juventude.

3. O que a Bíblia representa para você?

A Bíblia é a Palavra de Deus. A Bíblia diz que nós somos sal e luz. A Bíblia pra mim é a bússula, é onde nos orienta, nos alimenta. A palavra de Deus diz que nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus. E é a Palavra de Deus que nos fortalece. Nós somos a Bíblia Viva observada pelo Mundo.

4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?

Sim, tudo começa quando ele aceita Jesus como único e suficiente salvador da vida dele. Mas quando ele deseja ingressar nos grupos da igreja, ele como novo convertido, precisa ser instruído, ser ensinado a cerca da igreja. Então, existe o curso de discipulado, que é um curso que contém 22 lições. É, formado por três ciclos, básico, intermediário e avançado.

5. O que é o pecado para você?

A Bíblia diz que o pecado é tudo aquilo que faz com que nós venhamos a errar o alvo. Jesus é o Caminho, a Verdade e a Vida. A gente tá caminhando e o pecado é. Eu sempre costumo dizer que o crente, ele tem três inimigos, que é o mundo, a carne. O crente tem que ter cuidado para não se desviar dele, do alvo, que é Cristo, o Caminho, a Verdade e a Vida. Meu alvo é o céu.

6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?

O crente precisa estar ligado à videira verdadeira que é Cristo. Ele se manter conectado com Deus. Ele ter uma vida de santidade e procurar se separar mesmo. Ele procurar se pautar no que a Bíblia diz. É isto, ele precisa continuar olhando para o alvo, que é Cristo, ele precisa ler a Palavra e é isso.

7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?

Se é diferente? Pra mim, de fato, por exemplo, nós temos esta apostila do discipulado, mas ela é toda construída a partir do que a Bíblia diz. Então, a apostila diz que não pode isto, mas não é um discurso de qualquer um líder. Ele diz que não pode isto, mas ele tem respaldo bíblico, que traz este discurso: “- Olhe, mulher não pode cortar cabelo”. – “Onde é que tá escrito isto”? “ – Está ali”. “ -Ah! Por que homem não pode usar roupa de mulher nem mulher usar roupa de homem? –“Onde é que tá escrito isto”? É importante que se tenha este respaldo bíblico. Entendeu? Então, o crente desta Assembleia de Deus é diferente por isto. Ele precisa. É. Tudo gira em torno. Tudo deve estar pautado na Bíblia. O crente, ele é a Luz do Mundo. Ele é o Sal da Terra. É o que dá gosto a esse mundo.

8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?

A Bíblia diz que onde abundou o pecado, superabundou a Graça de Deus. Então, onde estiver uma pessoa que se lembrar de Deus, Jesus veio para todos, a salvação é estendida a todos. Insdependente do rótulo da igreja, é a Palavra de Deus quem nos sustenta, quem nos firma.

.....

Entrevistada 2: SMRB 2, feminino, 47 anos(CONVENÇÃO RECIFE – PE).

1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa e há quanto tempo você frequenta esta igreja?

A igreja que eu sou? chama-se Assembleia de Deus da Convenção Recife-Pernambuco. E eu frequento a Assembleia de Deus desde a minha adolescência, quando eu ainda morava no interior de Pernambuco e uma irmã que Jesus já guardou, que era um vaso de fogo, falou pra mim em profecia assim: “- Moça, vou eu ter um encontro contigo. Se preciso for, vou te tirar do leito”. E eu me esqueci dessa profecia, mas depois de alguns anos, eu adoeci e as irmãs foram me visitar no hospital e eu me lembrei daquela profecia, falei pras irmãs que oraram por mim e eu fiquei curada. Assim que saí do hospital, eu fui logo ser uma crente da Assembleia de Deus. As profecias que Deus fala sempre se cumprem, é como está escrito na Bíblia. Sabemos que a Palavra sempre se cumpre na vida que todo aquele que nele crê. Pronto. Até hoje, eu continuo servindo a Deus na Assembleia de Deus. E eu procuro cumprir tudo direitinho em respeito a Palavra.

2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?

Para mim, significa que eu sou de uma igreja que continua dentro da Bíblia, né? Que respeita os costumes do povo de Deus. A Assembleia de Deus do Recife não é feita a outra não. É diferente sabe? Eu só me lembro dos jovens, da mocidade da minha igreja, que dizem assim: “- Eu que não vou visitar a Assembleia de Deus de Abreu e Lima (sic), porque lá o povo se mistura com as coisas do mundo”. A igreja daqui de Recife é diferente. Deus nunca muda, então devemos continuar nos ventindo diferentes do mundo, devemos ter separação no nosso modo de vestir e de se comportar também, porque a Bíblia nos manda ser diferentes. Mesmo sendo perseguidos pelos próprios crentes, às vezes, sabe? Pelos crentes que querem fazer as coisas erradas. Por exemplo, o povo mesmo de Abreu e Lima diz assim: “Aqueles azulinhos só querem ser mais santos do que todo mundo”. Falam assim, porque as nossas igrejas são todas pintadas de azul e a deles são pintadas de verde. Acho bom até nisso, porque o povo do mundo vê a diferença até na cor. Eu mesma procuro não ter vaidade, eu quero é ir pro céu. Eu sei que se manter assim, como é a igreja de Recife provoca falatórios do povo de outras igrejas, por isso mesmo, a gente vê que muitos crentes da Assembleia de Abreu não querem vim mais visitar Recife e também muitos de Recife não pisam em Abreu. Mas Jesus quer santidade, pois Jesus está voltando. O nosso reino não é desse mundo, não.

3. O que a Bíblia representa para você?

A Bíblia representa o caminho, a regra a ser seguida, não é? A Bíblia é o nosso alimento, nós devemos comer a Bíblia o tempo todo. Vigiar pra não cair nas tentações do mundo, porque a nossa carne é fraca, mas se a gente se alimentar da Bíblia, a gente não cai não. Tem que se encher de poder do céu e ser um crente de fogo mesmo, que gosta de comer a palavra.

4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?

Precisa sim. Tem que passar, sabe? Porque têm os pastores e os professores da Escola Dominical e do curso de discipulado pra ensinar tudo direitinho. Como a Assembleia de Deus de Recife preserva os bons costumes, que estão na Bíblia, então a pessoa que chega crua na igreja precisa mesmo é ser temperada no azeite de Jeová, sabe? Então o vaso tem que ser preparado para servir em santidade. Precisa aprender que o povo de Deus é diferente. Hoje, tem Assembleias que aceitam fogo estranho, mas aqui não. Aqui no Recife é tudo dentro da Bíblia, dentro da palavra.

Temos que mostrar ao mundo que somos diferentes em tudo. Somos o povo escolhido de Deus, então né pra ser de qualquer jeito não. Deus não mudou. O crente de Recife é conhecido por isso, porque preservamos a nossa diferença, a nossa santidade.

5. O que é o pecado para você?

O pecado é a desobediência. É ouvir a voz do cão, do maligno. É se comportar igual ao mundo, pois isso tudo desagrada a Deus. Não podemos desobedecer a Deus não, sabe? O povo que desobedece paga o preço. É preciso seguir a Bíblia para não cair no pecado.

6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?

Precisa ser obediente a Deus. Aceitar a Jesus como salvador, obedecendo a Deus e aos pastores também, porque eles são os escolhidos por Deus para orientar as ovelhas no caminho certo em que devem andar, né? Então, os pastores orientam pela Bíblia, que diz que é preciso aceitar a Jesus para ir para o céu.

7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?

É diferente sim, porque a gente não segue os costumes do mundo, feito outras igrejas fazem por aí. Temos que ser diferentes do mundo. As pessoas notam logo que somos da Assembleia de Deus do Recife. É uma igreja que tem ordem. Hoje, eu vejo muitas Assembleias que decidiram seguir o mundo, o povo se veste igual ao mundo, o povo se pinta igual a mundo e se mistura mesmo, tem até moças que fazem gestos dançando dentro da igreja, achando que isso agrada a Deus E tem umas Assembleias que só querem falar de dinheiro. Aqui, na Assembleia de Deus do Recife isso tudo é proibido. Era pra ser todas Assembleias assim, como Recife, mas infelizmente não é assim. Temos que ser fiéis à Bíblia e aos bons costumes, não é? Somos crente da Assembleia. Somos crentes de fogo, porque Jesus nos batizou com o Espírito Santo e nos deu os dons espirituais. Mas parece que só Recife não se contaminou com essas modernidades todas por aí. Se Deus não mudou, permaneceu o mesmo. Ele nos salva, nos dá os dons espirituais e tudo mais, então devemos permanecer fiéis a ele em tudo. Os nossos pastores nos ensinam sempre assim mesmo, porque eles sabem o que é melhor pra nós. Eu prefiro ser uma crente obediente como a Bíblia diz, pois o meu lugar não é aqui neste mundo, o meu lugar é no céu, em Canaã, o meu alvo é o céu.

8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?

Eu acho que tem muitos crentes se misturando com muitas coisas estranhas hoje, sabe? No Recife, eu vejo que os pastores nos ensinam a sermos fiéis a Deus, como sempre fomos né? O povo da Assembleia de Deus, que busca os dons espirituais, que procura se santificar e não se misturar com o mundo, não participar das coisas do mundo. Mas hoje têm muitos crentes desmantelados, muitos crentes crus, que não dão lugar a Deus. Pra mim, eu classifico como crentes de fogo, que dão lugar a Deus e crentes crus que não sentem o fogo santo de Deus. É isso. Por isso, também que surgiu também esse negócio do povo chamar a outra igreja, a igreja de lá, de Abreu e Lima, porque a gente sabe que na Assembleia de lá, tem muitas coisas que aqui no Recife não são aceitas, sabe? Não é só ter o nome de Assembleia de Deus, não. Tem que se manter fiel aos ensinamentos da Palavra de Deus e permanecer sem se misturar com as coisas do mundo, com os manjares babilônicos. É preciso seguir o que a Bíblia diz, a Bíblia não muda. E mesmo a gente sabendo que lá na Assembleia de Deus de Abreu e Lima eles fazem muitas coisas que nós não aceitamos aqui, eles mesmos fazendo essas coisas também proibem os crentes de visitarem outras Assembleias. Eu soube de um caso mesmo de uma irmã, que era dirigente do círculo de oração aqui em Jardim Paulista da Assembleia de Deus de Abreu e Lima, que foi afastada, pelo pastor de área, do cargo de dirigente, porque foi visitar a Assembleia de Deus Harmonia lá em Jardim Paulista também e só não foi disciplinada, porque saiu de Abreu e foi fazer parte na Assembleia de Deus Harmonia. Aí, os crentes de Abreu ainda falam da gente, porque não vamos aos cultos de Abreu.

.....
Entrevistado 3: SMRB 3, feminino, 36 anos (ASSEMBLEIA DE DEUS VITÓRIA EM CRISTO).

1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa e há quanto tempo você frequenta esta igreja?

A minha igreja se chama Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Eu frequento esta igreja há mais de cinco anos, pois eu morava no Rio de Janeiro e ia para ela lá. Agora, eu moro no Recife e graças a Deus, continuo a frequentar aqui também. Eu comecei a frequentar depois que vi na TV uma mensagem do pastor Silas Malafaia. Ele mostrava na Bíblia, que se a gente fosse fiel a Deus, nos dízimos e nas ofertas, Deus nos abençoaria muito e nos faria prosperar na terra. Eu não era evangélica e devia a todo o mundo lá no Rio de Janeiro. Aí, um dia, eu resolvi visitar esta igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo. O pastor orou por mim e eu acreditei na palavra de fé. Naquele dia, eu estava com pouco dinheiro, mas o pastor fez um desafio. Ele disse que ia orar para Deus abençoar quem desse os dízimos e as ofertas. Eu dei o dinheiro que eu tinha, porque eu acreditei. A verdade é que eu acreditei e eu estava desesperada, porque eu estava desempregada. Mas no outro dia, aconteceu o milagre. Eu fui chamada para trabalhar numa empresa que eu deixei o currículo. Eu acredito mesmo que foi a oração que recebi na Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo e a oferta que eu dei que fez Deus me ouvir, porque eu sempre deixava o meu currículo e nenhuma empresa me chamava pra trabalhar. O pastor falou naquele dia que Deus abençoa quem é fiel nos dízimos e nas ofertas e me disse que quando a gente oferece as coisas pra casa do Senhor, ele nos honra neste mundo, pois foi assim, no outro dia, eu comecei a trabalhar lá no Rio de Janeiro e me tornei parte desta igreja que nos ensina a vencer na vida. O crente não é pra ser derrotado não. O crente é pra ser um vencedor neste mundo. Isso é coisa do Exu, que quer destruir a pessoa, viu? O crente é vencedor.

2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?

É como eu disse, né? Ser da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, pra mim, é ser uma vencedora, é ser uma pessoa vitoriosa mesmo. Nós aprendemos com os pastores na igreja a não sermos uma pessoa derrotada, mas uma pessoa que vence, né? Eu aprendi na igreja até a ter cuidado com as coisas que eu digo, viu? Porque há poder nas nossas palavras. Nós precisamos determinar que somos vencedores, não podemos aceitar as coisas ruins não. É como o pastor falou uma vez na igreja pra nós. Até Deus criou o mundo pela palavra dele. Então, devemos ter cuidado com o que dizemos, temos que dizer palavras abençoadas, que nos façam viver uma vida de conquistas em Cristo, né? Antes, como eu disse, eu vivia devendo pra todo o mundo, mas agora, não. Hoje, eu trabalho aqui no Recife, já arrumei um emprego melhor aqui, porque Deus quer que todo o crente tenha uma vida finceira boa, o crente não é pra viver em débitos não. É pra ter as coisas, né? Por isso, eu gosto de ser desta igreja, porque aprendemos a determinar as coisas. Eu mesma digo a Deus que não aceito ser uma perdedora não. Se eu honro a Deus,

ele vai me honrar, pois eu sou uma fiel dizimista e dou minhas ofertas tudo direitinho. A nossa luta é com o diabo, que não quer que a gente prospere, mas tá amarrado.

3. O que a Bíblia representa para você?

A Bíblia é a palavra de Deus que nos conduz ao sucesso. É ela que nos ensina a termos sucesso na vida. É onde aprendemos que se formos fiéis a Deus, ele nos honrará na terra, pois a Bíblia diz que em Cristo nós somos mais do que vencedores.

4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?

Eu não passei por uma formação de curso mesmo não. O pastor Silas Malafaia escreve muitos livros bons e nós somos orientadores a nos capacitarmos lendo esses livros. Eu mesmo comprei alguns, porque são livros que nos mostram como sermos conquistadores das bênçãos de Deus, do modo como Deus retribui a quem é fiel a ele. Eu mesma procuro me manter informada lendo esses livros e DVDS que ele vende. As pessoas erram, porque não aprendem a lutar da forma certa. É preciso determinar as bênçãos. Tudo aquilo que a gente plantar, a gente vai colher, né?

5. O que é o pecado para você?

O pecado é não honrar a Deus. É desobedecer ao que Deus manda. É como eu já lhe disse, se eu honrar a Deus abençoando a obra de Deus com o meu dízimo e com as minhas ofertas, é claro que Deus vai me honrar. A Bíblia diz que Deus dá honra a quem merece honra. Se você plantar, você colhe. Mas se você não plantar, é claro que você não vai colher nada. É abençoando que você é abençoado.

6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?

Fazer a vontade de Deus, né? Só quem salva é Jesus. A pessoa honra a Deus e Deus honra a pessoa. É como Jesus falou na Bíblia, todo aquele que me honrar diante dos homens, eu o honrarei diante do meu pai. Isso quer dizer que dá a salvação a pessoa também.

7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?

Eu acho que é diferente sim, porque na Assembleia de Deus Vitória em Cristo nós aprendemos a não aceitarmos ser derrotadas, pois derrotas não é coisa de crente não. Nós vemos em outras igrejas, até nas outras Assembleias de Deus mesmo, nós vemos muitas pessoas que aceitam coisas ruins, que vivem uma vida de miséria. Mas não podemos aceitar isto, é como eu já lhe disse, a Bíblia diz que em Cristo nós somos mais do que vencedores, então precisamos ser vencedores neste mundo. Crer que Deus vai nos abençoar sempre. É por isso, que eu gosto de ser desta igreja. O diabo manda seu exército para guerrear conosco, né? Mas o exército de Deus é mais poderoso e nos faz vencer. Por isso, não nos preocupamos com esse negócio de cabelo grande, roupas e tal, a nossa luta é maior, é com o diabo e seus anjos maus. A coisa é mais séria do que isso, o diabo faz de tudo pra nos derrotar, a nossa luta é contra ele. O diabo usa os nossos inimigos para nos perseguir, temos que estar preparado para lutar.

8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?

Eu acho que existem dois grandes grupos de crentes, aqueles que são vencedores, que honram a Deus e são honrados por ele e aqueles que são derrotados, que aceitam as coisa ruins que vêm sobre eles. Eu mesma creio que Jesus morreu para sermos vencedores, para aprendermos a conquistar as coisas de Deus. Tem um versículo mesmo na Bíblia que um dia o pastor leu para nós, que diz que quem crer em Deus comerá o melhor da Terra. Então, o crente nunca deve nem passar fome, mas sim comer o que há de melhor aqui neste mundo, né? Eu mesma, creio assim.

.....

Entrevistado 4: SMRB 4, masculino, 40 anos (ASSEMBLEIA DE DEUS VITÓRIA EM CRISTO).

1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa e há quanto tempo você frequenta esta igreja?

Eu frequento a Assembleia de Deus Vitória em Cristo aqui do Recife. Mas eu já requentava esta igreja noutro lugar que morei há uns cinco anos. Aqui, faz um ano, porque eu vim morar no Recife com a minha esposa para abrir um comércio para a gente. Graças a Deus hoje eu vivo bem. Eu era um homem que

sempre trabalhei para os outros, mas agora, eu trabalho para mim. A minha esposa já frequentava esta igreja. Um dia, a minha esposa me levou pra lá num culto que o pastor fez um grande desafio para a obra de Deus. Ele pediu uma oferta de fé e ele iria orar pelo maior sonho da nossa vida e o meu maior sonho era justamente abri um comércio para mim. Ele disse pra eu acreditar e fazer o desafio e foi isto que eu fiz, eu tinha o dinheiro do meu carro que vendi e eu fiz uma oferta de fé. Depois de um mês, eu consegui mesmo abrir um negócio para mim onde eu morava e o meu comércio ainda existe lá, mas depois de alguns anos, eu deixei com o meu irmão, para ele cuidar e vim abrir outro aqui no Recife, onde moro agora, porque lá no bairro que eu morava estava muito violento. Hoje, eu não vou muito a igreja por falta de tempo, mas sempre que eu vou, eu gosto de fazer os desafios das ofertas de fé.

2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?

Ser dessa igreja significa saber conquistar as coisas, porque isso eu aprendi na igreja. A pessoa precisa saber lutar pra vencer, precisa fazer desafios com Deus. Se você é um cara que cumpre a sua parte, Deus cumpre a dele. Veja no meu caso, como eu lhe falei, eu fiz um desafio de fé, dei uma oferta pras coisas de Deus e hoje, veja como eu estou! Eu tenho dois comércios, um com o meu irmão e outro aqui no Recife onde moro agora. Quem me deu isto foi Deus, porque eu ofereci pra ele também. A pessoa planta e colhe. Entendeu? Acredito assim. O diabo luta pra nos destruir, mas não consegue vencer um fiel dizimista.

3. O que a Bíblia representa para você?

A Bíblia é o livro de fé. É a Bíblia que nos ensina conquistar as coisas. Entendeu? a não aceitarmos as coisas ruins. Deus quer o melhor pros seus filhos. É como o pastor pregou lá na igreja mesmo, a Bíblia diz que Deus nos colocou como cabeça e não como calda. Temos que conquistar as coisas neste mundo.

4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?

O pastor me mandou ler uns livros sobre como as bênçãos de Deus chegam aos que creem. Eu participei de uns estudos na igreja que me fizeram crer na intervenção divina que muda o nosso quadro. Deus está sempre pronto a nos abençoar se formos fiéis a ele, ele sempre muda o nosso quadro pra melhor. Eu gostei dos estudos, porque eles me ensinaram como receber o melhor de Deus nesta terra. Afinal de contas, o nosso Deus é o dono da prata e do ouro. Só basta você fazer a sua parte, ser fiel a Deus. É dando que se recebe. A Bíblia mesmo afirma isso, mas muitas vezes o povo não crê, falta fé e por isso, deixam de receber as coisas boas que Deus tem para dar aos seus filhos.

5. O que é o pecado para você?

O pecado é não ser fiel a Deus. É dar lugar ao Diabo. Quando a pessoa deixa de honrar a Deus, a pessoa peca. Temos que oferecer o melhor pra Deus e Deus nos dará o melhor também. Se você tem como oferecer a sua oferta para ajudar na obra do Senhor e você não oferece, você peca. Deus não vai lhe abençoar também. Tem que ser fiel.

6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?

Precisa entregar a sua própria vida como oferta agradável a Deus. Bom, é isso. Penso assim. Eu aprendi assim, porque a nossa vida também é uma oferta a Deus.

7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?

Eu já visitei outras igrejas, principalmente outras Assembleias de Deus, mas acho que aqui na Assembleia de Deus Vitória em Cristo, como o próprio nome já diz, nós somos chamados para vencermos, para não vivermos uma vida de sofrimentos, porque a vida é um desafio e o diabo quer mesmo é nos ver tristes, cabisbaixos e derrotados, porém Deus nos chama para a conquista, precisamos crer num Deus abençoador, num Deus que honra os seus filhos, pois Deus não permite que alguém que confia nele seja um derrotado, jamais. A gente não perde tempo com essas coisas de se pode usar isso ou se pode usar aquilo, ou se pode ir ali ou aqui. Então, na Assembleia de Deus Vitória em Cristo nós aprendemos a receber as promessas de Deus, a viver o cumprimento das promessas de Deus nas nossas vidas. Entendeu? É assim. O crente não deve se preocupar com isso de se pode usar isso ou aquilo, se pode ir a determinado lugar, deve se preocupar com o diabo, que quer nos ver derrotados

8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?

Eu acho que cada um vai pra igreja que quiser. É o gosto da pessoa. Tem uns amigos meus que só falam esse negócio de falar Línguas estranhas e tal. Outros acham que ser crente é usar roupas de um jeito e não de outro. Eu respeito, mas eu me pergunto assim: “- De que adianta a pessoa ter essas coisas, mas viver uma vida de perdedor? Acho que o mais importante mesmo é como eu vejo aqui na igreja, entende? É a pessoa que é crente entender que Deus tem bênçãos para os seus, entender que Deus quer que o crente triunfe, seja um vencedor, supere as obras do diabo, não se renda aos golpes de Satanás. Acho que hoje tem todo tipo de crente, mas eu procuro ser um crente vencedor mesmo, pois eu sirvo a um Deus que é o dono da prata e do ouro. Então, quem esperar ver a minha humilhação, quem esperar me ver hoje cabisbaixo, no sofrimento, vai me ver hoje vitorioso num banquete que Deus vai preparar, porque Deus prepara mesmo para honrar o seu povo. O Exu quer acabar com a gente, mas o crente fiel sempre vence.

.....

SUJEITOS ASSEMBLEIANOS ENTREVISTADOS EM PORTUGAL

SMRP – SUJEITOS MEMBROS DE RAMIFICAÇÕES EM PORTUGAL:

Entrevistado 1: SMRP 1, masculino, 47 anos (ASSEMBLEIA DE DEUS DA CONVENÇÃO PORTUGUESA).

1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa e há quanto tempo você frequenta esta igreja?

Chama-se Assembleia de Deus da Convenção portuguesa, que fica no sítio de Alverca. Eu frequento há cerca de trinta anos. Eu frequentei a igreja ainda foi numa altura muito precoce da minha vida, ou seja, naquilo que se convencionou, hoje, de se chamar adolescência. É, aos dezesseis para os dezessete anos e não foi nenhuma questão crítica que me levou, ou seja, quando nós dizemos questões críticas são aquelas fraturantes da vida, mas foi tão somente pelo fato de na religião tradicional não encontrar respostas para aquilo que eram as minhas perguntas e que, de fato, acabei por encontrar. Qualquer família portuguesa, portanto, era católica, os meus pais eram católicos, portanto a minha educação era católica. Eu segui aos principais ritos do catolicismo, mas não me diziam nada nem me comunicavam nada o facto de ir ali, mas para mim, era sempre muito estranho como é que os bonecos poderiam entrar em contato conosco ou nós com eles? Claro que não. Hoje, eu ocupo algumas funções de administração e direção nesta igreja da Convenção portuguesa há dez anos.

2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?

Ter um discurso coerente e unidade. É verdade que no Brasil se tiramos as duas grandes famílias que são a Assembleia de Deus da Convenção da CGADB e a de Madureira, depois, há uma miríades doutras, teríamos Assembleias de Deus independentes, que seguiram o seu próprio curso. Cá em Portugal é, nesse âmbito, as coisas ainda estão agregadas, ou seja, há apenas uma Convenção, que tutela as Assembleias de Deus no seu conjunto, não no ponto de vista de ter uma figura centralista ou papal, se assim posso dizer, mas no sentido de alguma forma permitir que nós trabalheres em comun na mesma causa.

3. O que a Bíblia representa para você?

Digamos, que a Bíblia é o modelo ou a regra de fé que eu procuro viver no meu dia a dia. Eu não sei se posso ser assim tão lacônico, mas é o que penso.

4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?

Tradicionalmente não era assim, ou nunca foi assim. Ou seja, se formos para a História de Portugal, que já tem cento e poucos anos já, cento e quatro ou cento e cinco, durante cerca de oitenta anos, isso nunca foi muito necessário, porque em qualquer culto os valores eram retomados, hoje, dada várias coisas que se podem criar uma abstração, sente-se esta necessidade. Hoje, isto é necessário, porque as pessoas chegam verdes demais e precisarm de uma boa formação.

5. O que é o pecado para você?

O pecado é uma palavra: errar o alvo.

6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?

Eu diria que a regra é a mesma, portanto, a pessoa precisa estar consciente do seu lugar e olhar para dentro de si próprio, ver as suas lacunas e portanto fazer uma decisão por Cristo. O que é preciso é a pessoa estar consciente e fazer uma decisão por Cristo. Comprometer-se em pôr na prática.

7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?

O crente português é diferente, porque somos muito mais contidos e o crente brasileiro é muito mais expansivo. Eu costumo dizer, às vezes, mas não me leves a mal, que um passo dado por um português mais curto, por um brasileiro é um passo dado bem mais largo. É só dizer que um tem mais açúcar, mais calor e o outro é mais contido. Tempos houve em que os usos e costumes, assim, como no Brasil marcavam fronteira. Hoje, esta questão está ultrapassada do ponto de vista da interpretação dos textos, nós percebemos que esta questão foi colocada, mas que deveria ter sido evitada. Foi uma questão levada para o Brasil pelos suecos. E na nossa forma, na nossa lógica europeia há uma forma de viver as manifestações mais contidas. Estás a ver? Porque o Brasil tem influências. Dada a influência afro, o brasileiro tem propensão para a espiritualidade e a forma como vive a espiritualidade acaba por sofrer algumas influências.

8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?

É importante dizer que houve um grande Boom em Portugal com a imigração e sobretudo, do Brasil em que este traço diversificado, mais fluido, de algumas Assembleias de Deus independentes vieram, portanto, acabaram por se transportar para cá pra Portugal e portanto, sem qualquer desprimor acaba por ser traço marcadamente nacional, ou seja, são Assembleias formadas por pessoas oriundas do Brasil e os seus frequentadores são pessoas que uma vez que não conseguem se encaixar na cultura portuguesa, tem a tendência de enveredar para essas igrejas. Nós crentes da Assembleia de Deus portuguesa somos mesmo muito mais contidos.

.....
Entrevistado 2: SMRP 2, masculino, 58 anos (ASSEMBLEIA DE DEUS DA CONVENÇÃO PORTUGUESA).

1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa e há quanto tempo você frequenta esta igreja?

A igreja chama-se Igreja Evangélica da Assembleia de Deus em Almada. É uma igreja da Convenção portuguesa. É, nascemos como uma filha da Assembleia de Deus de Lisboa e começamos por ser uma congregação. Os cultos começaram por cá nos anos cinquenta, numa casa particular. Depois, a igreja cresceu e recebeu a autonomia da igreja de Lisboa. Eu vim pra cá pra esta igreja pela primeira vez em mil novecentos e setenta e nove. Eu desejei estudar Teologia para aprender mais e terminei o Instituto Bíblico de três anos. Eu estudei, aprendi o certo e vim pra ajudar o pastor da igreja. Os alunos do Instituto são apresentados a várias igrejas e os pastores nos convidam para trabalhar com eles. Fui para a Espanha como missionário e regresssei para Portugal em mil novecentos e noventa e quatro e continuo até agora. Eu era membro de uma igreja do Norte e vim pra cá com dezenove anos, eu dormia até no porão da igreja.

2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?

Significa ter transparência. A igreja tem transparência, o governo da igreja é bastante transparente e depois, marcamos a difetença na cidade onde estamos, portanto não somos confundidos com qualquer coisa. Seguimos o evangelho sem extremismos, uma igreja bastante equilibrada. É uma igreja que não permite extremos. Uma Luz e Sal, mas sem desequilíbrios. Procuramos também não espiritualizar toda a nossa linguagem, para que as pessoas não nos vejam como OVNIS.

3. O que a Bíblia representa para você?

A Bíblia para mim é o único manual do criador, que me ajuda a conhecer Deus e a conhecer as minhas limitações e também o que Deus providenciou para eu ser feliz e completo e ter a vida eterna. A Bíblia é a palavra de Deus que nos orienta sobre os ensinamentos de Deus, com moderação e sem sentimentalismos.

4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?

Precisa se identificar com a igreja, de aceitar a doutrina, a ética e de alguma maneira todos os processos litúrgicos, porque se não aceitar, vai se meter em problemas. Para ser batizado na igreja vai ter um curso de discipulado. A igreja não aceita emocionalismos, o crente tem que ser racional. Não aceitamos ficar aos berros na igreja, tem que prestar atenção, quando o pastor está a pregar. É preciso saber ouvir para entender. Nem se deve falar em línguas na igreja se não houver quem interprete.

5. O que é o pecado para você?

O pecado é tudo aquilo que vai contra a vontade de Deus. Se eu fizer algo errado ou algo que eu deveria fazer e eu não fiz, eu estou a pecar.

6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?

Apenas crer em Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador. Arrepende-se dos seus pecados e crer e mudar de vida, não é? Porque o arrependimento traz mudança de vida.

7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?

O crente da Assembleia de Deus portuguesa é diferente, porque acreditamos no auto-controle do indivíduo. O indivíduo não tem que ser monitorizado por ninguém. O que o crente precisa aprender é auto-controle. Por cá, não se prega tamanho de cabelo, não se pregam calças compridas ou saias. O que se prega é decência, pudor e modéstia. E mais nada, que é o que está na Bíblia, porque infelizmente em muitas Assembleias de Deus bateu-se muito na tecla contra as mulheres. Peço desculpas, mas as mulheres pareciam trapos. Nós não temos este problema, não se prega usos e costumes por cá. Não estamos a ver pecado por todos os lados. Não é proibido tomar vinho, só é proibido se embriagar. Por exemplo, a pessoa pode ir a um show da Ana Carolina, só não pode dar mal testemunho lá, embriagar-se. Somos contra ficar ébrio, mas não beber moderadamente e isso sempre foi assim. Os missionários suecos tentaram impor esta proibição de não beber, mas não conseguiram impor-se em Portugal. Muitos no Brasil pensam que por não puderem controlar-se, é melhor proibir, mas a Bíblia não proíbe beber, a Bíblia proíbe embriagar-se. O problema é que nem toda gente tem controle nessas áreas e é muito mais fácil pensar pela cabeça do outro, do pastor. Muita gente gosta que os outros pensem por eles, mas o ideal é que cada um pense por si, pois precisamos saber fazer escolhas diárias.

8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?

Hoje, está a suceder em Portugal, um fenómeno que é o de levar crentes de uma igreja para outra igreja e neste últimos anos há muitas igrejas fundadas com crentes de outra igreja. Isto não é habitual de Portugal, temos uma ética em respeito. Não se abre uma Assembleia de Deus portuguesa onde há outra. Não nos metemos nisto. Mas muitas Assembleias de Deus brasileiras que vêm pra cá, a maioria dos grandes pastores-presidente que vêm pra cá fundam igrejas Assembleias de Deus brasileiras e não falam conosco, não dizem nada, levam os crentes de outras igrejas e surge mais outra Assembleia de Deus. Os crentes ficam a mudar de igreja. Os crentes da Assembleia de Deus portuguesa são orientados para um culto mais cerebral, tu ouves quem está a falar, tu ouves o que está a acontecer, não há aquelas gritarias nem essa história de retéré, que há nas Assembleias de Deus brasileiras, não se aceitamos também, o sapato de fogo. Isso tem a ver com a nossa cultura, a Europa usa mais o cérebro. Não temos também por cá nos crentes e pastores esse tipo de linguagem de falar “Varão de fogo”, de intitular o pregador assim. Este tipo de linguagem por cá não é aceite. Inclusive, se a pessoa for pregar com essa linguagem, pode ser convidada a descer do púlpito. Esses tipos de manifestações não são bem-aceitas nem aquele pregador que grita. As pessoas querem conhecer o no dia a dia e ver como é a tua vida. Os crentes nas igrejas portuguesas também não fazem tantas festa. Só festejamos datas concretas, por exemplo, os vinte e cinco anos da igreja, mas não é como no Brasil, que todo ano é uma festa nas igrejas nem se faz grandes festas para o aniversário do pastor, pois não há uma ênfase à pessoa e sim, ao geral. Fazer festa todo ano é perder tempo. Outra coisa, nas Assembleias de Deus portuguesas se um pastor se mete na política, tem que deixar o cargo de pastor na igreja. Tem mais outra coisa também, os órgãos da igreja e o cargo de pastor não são definitivos. É importante dizer que os crentes votam e escolhem se o pastor permanece na igreja no cargo de pastor ou não.

.....

Entrevistado 3: SMRP 3, masculino, 67 anos (ASSEMBLEIA DE DEUS DA CONVENÇÃO ABREU E LIMA EM BRAGA - PORTUGAL).

1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa e há quanto tempo você frequenta esta igreja?

A igreja, aqui, em Braga se chama Assembleia de Deus Convenção Abreu e Lima de Pernambuco no Brasil. Nós estamos aqui cerca de um ano e sete meses. Nós estamos fazendo a vontade de Deus e obedecendo o ide do Senhor, como deve ser feito. A minha existência na Convenção Assembleia de Deus de Abreu e Lima tem mais ou menos quarente e nove anos. Para chegar aqui em Portugal, eu tive uma visão da parte de Deus e esta visão, o meu pastor-presidente, pastor José Roberto dos Santos me chamava e dizia que precisava de mim e eu perguntava pra onde é que ele queria me colocar? Ele disse que me mandaria para a cidade de Setúbal e me acordei, anotei e fui procurar no Google e encontrei esta cidade que é aqui em Portugal. Eu também recebi profecia. Fiquei preocupado e apreensivo, por causa da minha idade, mas confiando no chamado do Senhor, porque a Bíblia diz que Deus quando chama, ele se responsabiliza. E eu, como eu creio que o meu Deus é Deus que cumpre todas as promessas, fiquei tranquilo com a minha esposa na chamada. Eu contei isso para a minha esposa, pra alguns parentes nosso. Depois de uns oito ou dez meses, nós contamos a alguns companheiros da igreja, do ministério e guardamos o chamado do Senhor. Não falei para o nosso pastor-presidente, porque eu creio se Deus falou comigo, se é pra que eu viesse pra cá, ele também iria falar com o nosso pastor-presidente, que é o responsável para a nossa vinda até aqui. Quando foi um certo dia, o nosso pastor-presidente me chamou e disse: “-Eu preciso de você”. Da mesma maneira, do mesmo timbre de voz que ele falou pra mim na visão. Então, eu disse pra ele: “- Pastor, estou a sua disposição. Pra onde o senhor vai me mandar”? Ele disse: “-Eu vou mandar você para Lisboa”. Falei com a minha esposa, porque a visão era pra Setúbal. Eu sei que Setúbal e Lisboa são em Portugal, mas era Setúbal. Mas na continuidade, a minha esposa procurando saber quem era a pessoa que eu iria substituir e ele morava em Setúbal e eu iria para a igreja em Setúbal. Nós passamos três meses em Setúbal e voltamos para o Brasil, para prepararmos as documentações para voltarmos. Desta vez, para Braga, onde estamos nesta igreja oficializada. Eu tive aquela visão na noite, uma visão muito nítida, real. Não foi sonho. Foi revelação. E com o passar do tempo houve profecia e me deu segurança, confirmava esta chamada. Quando eu já estava perto de vim, Deus usando um dos seus vasos, uma das suas pessoas que se utiliza como profeta e disse que estava tirando o sono do homem e tinha pressa neste negócio. E assim como Deus falou através do seu profeta, assim aconteceu.

2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?

Existe uma diferença muito grande em ser da Assembleia de Deus de Abreu e Lima aqui em Braga em termos de usos e costumes, porque cada país tem seus usos, tem seus costumes, mas a finalidade minha aqui não é pregar usos e costumes. Mas não foi bem isso que eu quis dizer. Eu quero dizer que a minha finalidade aqui é pregar Jesus, o Salvador. É mostrar o caminho do céu. Para se conhecer um crente em Jesus tem que haver uma diferença. Por exemplo, toda religião tem a sua identidade. Não podemos ficar do mesmo jeito que estávamos no mundo. Isso não quer dizer que vai ser proibido vestir uma calça comprida, não vai ser proibido usar um brinco, que nada disso leva o homem ao céu. Nada disso faz ter a sua salvação garantida. A salvação depende exclusivamente de crer e confiar em Jesus. O nosso objetivo é ir morar no céu.

3. O que a Bíblia representa para você?

A Bíblia representa para mim tudo. É a regra de fé. É uma carta. É um estatuto. É TUDO. Serve também para mim como a boca de Deus, porque quando eu leio, eu sinto que Deus está falando comigo e o que está escrito na Bíblia é a realidade. Sem a Bíblia, eu não posso viver.

4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?

Para ser membro da igreja tem que saber as partes principais. Se é uma pessoa, um crente novo que não conhece, não conhece a Bíblia. Ele precisa crer na palavra do Senhor. É também necessário explicar o que a Bíblia representa para nós. Então, nós temos um curso aqui chamado de discipulado, que é para preparar essas pessoas na igreja.

5. O que é o pecado para você?

Pecado é tudo aquilo que afasta o homem de Deus. Pra mim, é uma separação. O pecado não pode conviver com a santidade. Como eu sou servo de Deus santo, que não tolera pecado, eu tenho que saber que o pecado separa o homem de Deus. Apesar que Deus ama o pecador, mas aborrece o pecado.

6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?

Precisa crer no Senhor, crer em Jesus. Obedecer e andar nos caminhos santos que ele nos orienta.

7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?

Existe a diferença com os crentes do Brasil, principalmente dos crentes mais antigos, porque eles foram ensinados com os costumes que os suecos levaram e introduziram dentro das igrejas. Por exemplo, os suecos usavam paletós e as roupas compridas, mas são usos e costumes que algumas igrejas no Brasil já estão tirando isso, já estão modificando, porque isso não é pecado. Antigamente era pecado, mas hoje não é pecado. Então, se antigamente era pecado e hoje não é pecado, nunca foi pecado. Pecado é aquilo que foi ontem, é hoje e será amanhã, isto é pecado. Eu acho que a pessoa é livre, agora, tudo com decência e ordem.

8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?

Eu vejo isso como desobediência. Muitos abrem igrejas, porque não querem se submeter à obediência dos seus líderes. Talvez para enriquecer ou se promover. E muitos nem se preocupam com a salvação dos membros, fica do jeito que estão, porque quem é obediente permanece no seu lugar. Inclusive, aqui, em Portugal, eu vejo pessoas não gostando daquela igreja, aí abre uma igreja para ele, cham os irmãos da igreja que ele estavam e isso se torna, vamos dizer até uma palavra dura, grosseira, torná-se uma bagunça e Deus não trabalha desse jeito. É por isso que está havendo muitas igrejas Assembleias de Deus, porque o nome Assembleia de Deus tem peso. Então, eles abrem colocando Assembleia de Deus e coloca outro nome que ele acha que deve.

.....
ENTREVISTADA 4: SMRP 4, feminino, 62 anos (ASSEMBLEIA DE DEUS DA CONVENÇÃO ABREU E LIMA EM BRAGA - PORTUGAL).

1. Como se chama esta Assembleia de Deus que você participa e há quanto tempo você frequenta esta igreja?

A Igreja que nós estamos chama-se Assembleia de Deus Ministério Abreu e Lima e eu estou aqui em Braga, como missionária. Eu estou frequentando desde o dia vinte de fevereiro de 2016. Mas deste Ministério da Convenção Abreu e Lima no Brasil, eu faço parte desta a minha tenra idade.

2. Para você o que significa ser evangélico desta Assembleia de Deus?

Tudo começou com a nossa chamada missionária. Há muito tempo que o Senhor vinha falando para nós. Muito. Muito cedo. Os nossos filhos eram pequenos, quando o Senhor já falava do seu chamado na nossa vida. E os anos foram passando e chegamos até a pensar que as promessas tinham sido cumpridas na vida do nosso filho, que muito jovem, também foi para o campo missionário, para outro país. E aí, como fazemos parte deste Ministério desde a minha mais tenra idade, fomos crescendo, aceitando as promessas do Senhor. Crendo nas promessas, até que chegou o tempo de Deus na nossa vida, quando o nosso pastor nos chamou, confirmando, simplesmente, o que Deus vinha falando, que estava falando com o homem, que ia nos mandar para uma grande obra, que ia causar espanto, até porque já estávamos com idade acima de sessenta anos, porque quando cheguei aqui, estava com sessenta e um anos e meu esposo já com sessenta e seis anos, mas Deus é o Deus do Impossível. Para Deus, idade não conta. Não sei como tem gente que não crê, quando eu digo isso. O que conta mesmo é a chamada dele. Quando ele escolhe, está escolhido. Pronto. Então, como criada num ambiente onde se crer nas promessas do Senhor, onde se crer no que a Bíblia diz, que Ele é fiel pra cumprir. Então, fomos assimilando isto com muita facilidade e aguardando tão somente o tempo de Deus. Até que, por último, o meu esposo teve uma visão de Deus mostrando assim, o lugar que ele viria, pois embora eu desejasse conhecer Portugal, mas não imaginava que seria desta maneira. Eu jamais imaginei morar aqui. Embora, eu sabendo que tinha uma chamada missionária. Pensei em diversos lugares, mas jamais em Portugal. E, aí, Deus que tem os seus planos, é o Deus do Impossível. Foi escolha de Deus este lugar para nós, porque mostrou em visão ao meu esposo, a cidade que ele viria trabalhar e era nosso pastor-presidente quem chamava e do jeito que ele sonhou, aconteceu. Quinze dias antes da nossa primeira viagem para cá, o nosso pastor chamou e usou as mesmas palavras que em sonho, que em visão, ele viu o pastor dizendo. Deus é fiel e estamos aqui, fazendo a obra dele com muita alegria, porque coisa boa é estar no centro da vontade do Senhor. Dificuldades são muitas, mas o Senhor está no controle de tudo e eu posso dizer: “-Até aqui nos ajudou o Senhor”. Houve também muitas profecias. O Senhor falava claramente que nós íamos. Eu , sinceramente, em alguns

momentos, pensei até que fosse emoção de algum vaso, porque as promessas eram grandes. Que iam causar admiração, mas que era plano dele. Ele estava no controle de tudo. Deus fala, confirma e cumpre. Onde quer que estivéssemos, Deus usava pessoas para falar do plano na nossa vida e que era missão.

3. O que a Bíblia representa para você?

A Bíblia é a minha bússola. O meu manual. É o meu guia, não é? Deus é o guia, mas a Bíblia é a palavra de Deus. Eu me oriento por ela. Creio nela cem por cento, sem exceção. A Bíblia nos conduz a salvação em Cristo, ao céu.

4. Um frequentador desta Assembleia de Deus precisa passar por um processo de formação religiosa para se tornar membro desta igreja?

Sim. Creio que como toda igreja que se preza, o frequentador passa por um ensino, não é? Que chamamos “Escola Dominical”. Inclusive, isto aqui na igreja é até feito por mim, discipulando essas pessoas e tem sido um momento prazeroso, ensinando o “B a Bá” da Bíblia, né? Espiritual a essas pessoas. E, aí, estamos fazendo isto recentemente com alguns novos convertidos, para que possa descer às águas e se tornarem membro da igreja.

5. O que é o pecado para você?

Eu digo que o pecado é apenas uma coisa: a desobediência. Pecado só é desobediência. Quando a Bíblia diz: -“faça”, se não fizermos, estamos desobedecendo. Quando a Bíblia diz: - “Não faça”, se fizermos, estamos desobedecendo. E a partir daí, é pecado.

6. O que o crente da Assembleia de Deus precisa fazer para ser salvo?

Apenas crer e confessar Jesus como seu Salvador.

7. O crente desta Assembleia de Deus é diferente? Por quê?

O crente, aqui, na Assembleia de Deus em Braga, em Portugal, é totalmente diferente do crente do Brasil, por diversos aspectos, a nossa igreja aqui, ela tem uma diversidade cultural. Nós não temos só portugueses nem só brasileiros, nós temos brasileiros, portugueses, portugueses ciganos, angolanos. E são diversas culturas, diversos costumes. E todos são novos convertidos. E a gente não pode exigir nem sequer desejar que seja igual ao Brasil. Então, eles vêm, mesmo que algumas já tenho sido evangélicos de alguma denominação, mesmo noutro país. Eles vieram de igrejas diferentes, que não são da nossa Convenção. Costumes diferentes. A nossa maneira de aceitar isto aí, de enfrentar. E o que é que a gente chama a atenção dessas pessoas, se for o caso? É aquilo que leve a imoralidade, aquilo que leve a sensualidade. Mas se são costumes que não atingem à moral, isso não choca a gente, porque a gente sabe que são costumes e costumes não são bíblicos, como o próprio nome diz, são a cultura de um grupo, não é isso? Então, nós não podemos querer que seja igual.

8. De acordo com o comprometimento com a igreja, como você classificaria cada crente dessas Assembleias de Deus?

A diversidade, eu vejo assim, é mais em relação aos costumes. A doutrina também, mas a doutrina, em sua maioria, é básica da Assembleia de Deus, porém têm alguns excessos em algumas. Mas essas que têm excessos, eu creio que elas não seguem aos ensinamentos básicos da Assembleia de Deus. Elas usam o nome Assembleia de Deus, porque o nome é atraente. É como Marketing. Quer queira, quer não, o nome Assembleia de Deus atrai um pouco, porque é um nome que tem história.

APÊNDICE 3 - TABELAS DO CENSO 2010 – IBGE: Fonte: IBGE - Censo Demográfico– 2010 - tabela de Nº 1489 – Amostra Característica Gerais da População – Religião.	Brasil		Pernambuco	
	População residente (Pessoas)	População residente (Percentual)	População residente (Pessoas)	População residente (Percentual)
	Total	190.755.799	100,00	8.796.448
Católica Apostólica Romana	123.280.172	64,63	5.801.397	65,95
Católica Apostólica Brasileira	560.781	0,29	26.526	0,30
Católica Ortodoxa	131.571	0,07	6.678	0,08
Evangélicas	42.275.440	22,16	1.788.973	20,34
Evangélicas de Missão	7.686.827	4,03	376.880	4,28
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Luterana	999.498	0,52	6.398	0,07
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Presbiteriana	921.209	0,48	40.201	0,46
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Metodista	340.938	0,18	2.734	0,03
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Batista	3.723.853	1,95	255.904	2,91
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Congregacional	109.591	0,06	11.976	0,14
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Adventista	1.561.071	0,82	55.046	0,63
Evangélicas de Missão – outras	30.666	0,02	4.621	0,05
Evangélicas de origem pentecostal	25.370.484	13,30	1.102.485	12,53
Evangélicas de origem pentecostal- Igreja Assembléia de Deus	12.314.410	6,46	802.047	9,12
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Congregação Cristã do Brasil	2.289.634	1,20	35.259	0,40
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja o Brasil para Cristo	196.665	0,10	8.217	0,09
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Evangelho Quadrangular	1.808.389	0,95	8.245	0,09
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus	1.873.243	0,98	62.002	0,70
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Casa da Bênção	125.550	0,07	15.135	0,17
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Deus é Amor	845.383	0,44	10.655	0,12
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Maranata	356.021	0,19	7.301	0,08
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Nova Vida	90.568	0,05	848	0,01
Evangélicas de origem pentecostal - Evangélica renovada não determinada	23.461	0,01	553	0,01

Evangélicas de origem pentecostal - Comunidade Evangélica	180.130	0,09	1.822	0,02
Evangélicas de origem pentecostal – outras	5.267.029	2,76	150.402	1,71
Evangélica não determinada	9.218.129	4,83	309.608	3,52
Outras religiosidades cristãs	1.461.495	0,77	27.259	0,31
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	226.509	0,12	11.518	0,13
Testemunhas de Jeová	1.393.208	0,73	43.726	0,50
Espiritualista	61.739	0,03	1.026	0,01
Espírita	3.848.876	2,02	123.798	1,41
Umbanda e Candomblé	588.797	0,31	10.830	0,12
Umbanda	407.331	0,21	3.985	0,05
Candomblé	167.363	0,09	6.693	0,08
Outras declarações de religiosidades afrobrasileira	14.103	0,01	152	0,00
Judaísmo	107.329	0,06	2.408	0,03
Hinduísmo	5.675	0,00	117	0,00
Budismo	243.966	0,13	1.313	0,01
Novas religiões orientais	155.951	0,08	2.011	0,02
Novas religiões orientais - Igreja Messiânica Mundial	103.716	0,05	1.348	0,02
Novas religiões orientais - Outras novas religiões orientais	52.235	0,03	664	0,01
Outras religiões orientais	9.675	0,01	99	0,00
Islamismo	35.167	0,02	97	0,00
Tradições esotéricas	74.013	0,04	2.906	0,03
Tradições indígenas	63.082	0,03	2.225	0,03
Outras religiosidades	11.306	0,01	163	0,00
Sem religião	15.335.510	8,04	914.954	10,40
Sem religião - Sem religião	14.595.979	7,65	899.032	10,22
Sem religião – Ateu	615.096	0,32	10.284	0,12
Sem religião – Agnóstico	124.436	0,07	5.638	0,06
Não determinada e múltiplo pertencimento	643.598	0,34	18.619	0,21
Não determinada e múltiplo pertencimento - Religiosidade não determinada ou mal definida	628.219	0,33	18.116	0,21
Não determinada e múltiplo pertencimento - Declaração de múltipla religiosidade	15.379	0,01	502	0,01
Não sabe	196.099	0,10	9.365	0,11
Sem declaração	45.839	0,02	440	0,01

APÊNDICE 4 – Ata de cancelamento de registro e desligamento da Convenção Estadual da Assembleia de Deus no Amazonas, CEADAM, junto à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB:



**Convenção
Estadual da
Assembleia
de Deus
no Amazonas**

Avenida: General
Rodrigo Otávio
Jordão Ramos,
Nº 1656 Japim
Cep. 69077-000
Manaus - AM
C.N.P.J.
15.782.456/0001-60
Fone: (011) 3213-1053
3513-1053
Fax: 3513-3090
www.leadam.com.br
ceadam@ceadam.com.br

*"Tudo posso
naquele que
me fortalece"
Fl 4.13*

"Deus Salve o Amazonas"

Presidente:

REGISTRADO

ATA DE CANCELAMENTO DE REGISTRO E DESLIGAMENTO DA CONVENÇÃO ESTADUAL DA ASSEMBLÉIA DE DEUS NO AMAZONAS, CEADAM, JUNTO À CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL CGADB.

Aos cinco dias do mês de novembro de dois mil e dezessete, às nove horas, na sua sede à Avenida General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, mil seiscentos e cinquenta e cinco, Japim, Manaus, Amazonas, esta Convenção reuniu-se, nos moldes estatutários da CEADAM, para informação, apreciação e homologação das deliberações da sua Mesa Diretora, Comissão Assessora, Conselho Fiscal e Coordenadores, em reunião conjunta, acontecida no dia vinte e nove de setembro de dois mil e dezessete, na sua sede, que, dentre os diversos assuntos administrativos, trataram, apreciaram e decidiram, após análise, reflexão, ampla, livre e exaustiva discussão, sobre a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, CGADB, o que posto em votação, foi aprovado, por unanimidade, pelo Cancelamento de Registro da CEADAM e desligamento dos seus membros, junto à CGADB, de forma irrevogável e irretratável e esclarecendo que tal decisão restringe-se ao Cancelamento e Desligamento junto à CGADB, nada tendo a ver com a membresia e pastorado da Igreja Assembleia de Deus da qual a CEADAM e seus ministros fazem parte por longos anos, e desde sempre. Indicando, assim, informar aos seus membros, em reunião acontecida neste dia cinco de novembro de dois mil e dezessete. A reunião iniciou com a saudação do Pastor Presidente Jonatas Câmara, seguido de oração feita com Pastor Moisés de Melo e Silva, que, cantou com todos, um louvor a Deus com o hino quatrocentos da Harpa Cristã, após o que, o Pastor Elionai Mathias Reis fez a leitura Bíblica, no Salmo cem, orando em seguida. Em continuação, o Presidente fez uma exposição dos motivos que levaram à decisão conjunta da Mesa Diretora, Comissão Assessora, Conselho Fiscal e Coordenadores, sobre Cancelamento de Registro da CEADAM e Desligamento dos seus membros, junto à CGADB, destacando-se que esta Convenção, a nossa CEADAM, continuará assembleiana, ligada às suas origens, fiel aos princípios estabelecidos pelos fundadores do



CEADAM

**Convenção
Estadual da
Assembléia
de Deus
no Amazonas**

**PESSOAS JURÍDICAS LTDA
Manaus - Amazonas
REGISTRADO**

Movimento Pentecostal no Brasil e guardião do legado histórico deixado pelos nossos pioneiros. Em seguida, foi aberto a livre apreciação, após o que, foi aprovado, por unanimidade. Ficou decidido que o Presidente da CEADAM comunicará o referido Cancelamento de Registro e Desligamento, via ofício, à Mesa Diretora da CGADB, anexando cópia autenticada da ata. Nada mais havendo a tratar, a reunião foi encerrada com oração feita pelo Pastor Presidente, às onze horas e trinta minutos. Do que, para constar, nós, Pastores Paulo Castro de Carvalho e João de Deus Domingos da Silva, primeiro e segundo secretários da CEADAM, redigimos a presente ata, que após lida e aprovada, vai assinada por nós e o presidente.

RECOLTA
TABELAMENTO DE NOTAS

[Assinatura]
Pr. Jonatas Câmara
Presidente da CEADAM

RECOLTA
TABELAMENTO DE NOTAS

[Assinatura]
Pr. Paulo Castro de Carvalho
1º. Secretário da CEADAM

Avenida General
Rodrigo Octávio
Jordão Ramos,
Nº 1055 Japalm,
Cep. 69077-000
Manaus - AM
C.N.P.J.
15.793.466/0001-09
Fone: (0**92)
3613-1093
Fax: 3613-3090
www.ceadam.com.br
ceadam@ceadam.com.br

RECOLTA
TABELAMENTO DE NOTAS

[Assinatura]
Pr. João de Deus D. da Silva
2º. Secretário da CEADAM

4ª Tabelamento de Notas de Manaus
Selo eletrônico de fiscalização de 13 AM - Manaus/AM RECONHEÇO por AUTÊNTICA a firma de (JONATAS CÂMARA - Sec: Escritório Autorizado - CLEONARA DE ARRUDA SALES - Selo RECPIR130615CMZ7J2K7N0A9R17-UE12030 0711201713 31 45 Emitido por Cleonara Vitor ato 5.10 Emprego 405 2 20 FUNET: 0,32 FUNDAM 0,16 FUNDOP 0,40 Frc: 609927 cidadeportalseam.com.br

**REG. TR. E DOCUMENTOS
RTD/JPJ
MANAUS/AM
1º de Contabilidade Legal
Oficial**

4ª Tabelamento de Notas de Manaus
Selo eletrônico de fiscalização de 13 AM - Manaus/AM RECONHEÇO por AUTÊNTICA a firma de (JONATAS CÂMARA - Sec: Escritório Autorizado - CLEONARA DE ARRUDA SALES - Selo RECPIR130615CMZ7J2K7N0A9R17-UE12030 0711201713 31 45 Emitido por Cleonara Vitor ato 5.10 Emprego 405 2 20 FUNET: 0,32 FUNDAM 0,16 FUNDOP 0,40 Frc: 609927 cidadeportalseam.com.br

[Assinatura]
Cleonara de Arruda Sales
Escritório Autorizado

4ª Tabelamento de Notas de Manaus
Selo eletrônico de fiscalização de 13 AM - Manaus/AM RECONHEÇO por AUTÊNTICA a firma de (JOÃO DE DEUS DOMINGOS DA SILVA - Sec: Escritório Autorizado - CLEONARA DE ARRUDA SALES - Selo RECPIR130615CMZ7J2K7N0A9R17-UE12030 0711201713 31 45 Emitido por Cleonara Vitor ato 5.10 Emprego 405 2 20 FUNET: 0,32 FUNDAM 0,16 FUNDOP 0,40 Frc: 609927 cidadeportalseam.com.br

[Assinatura]
Cleonara de Arruda Sales
Escritório Autorizado

Cartório RTD
[Assinatura]
Araken S. Roderick

**REG. NO CIVIL DAS PESSOAS - JURÍDICAS
MANAUS-AMAZONAS**
Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas
Pec: 000500044 Registro: 00047554 L. A. 885 de 11/11/20
Data de: 10/11/2017 Emitido por: Adriano Sales Rocha
Selo: 30015830N 5.10
Selo: 30015830N 5.10
Vale o selo em todo o estado do Amazonas com.br

*"Tudo passa
naquele que
me fortalece"*
76.4.15

"Deus Salva o Amazonas"

Presidente:
Pr. Jonatas Câmara

ANEXO 1 - Parecer do Comitê de Ética



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE
PERNAMBUCO - UNICAP/PE



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO DE MEMBROS DE RAMIFICAÇÕES DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL E PORTUGAL

Pesquisador: Nadia Pereira da Silva Gonçalves de Azevedo

Área Temática:

Versão: 3

CAAE: 60776116.0.0000.5206

Instituição Proponente: Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP/PE

Patrocinador Principal: FUND COORD DE APERFEICOAMENTO DE PESSOAL DE NIVEL SUP

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.930.835

Apresentação do Projeto:

Projeto de doutorado em Ciências da Linguagem na Unicap, intitulado "Análise do discurso religioso de membros de ramificações da Assembleia de Deus no Brasil e Portugal", acompanhando a Análise de Discurso Francesa. Historicamente, o Tratado de Comércio entre Portugal e Inglaterra em 1810 incluiu entre as cláusulas a liberdade de culto evangélico na Metrópole e Colônias. Em 1910, chegaram ao Brasil dois missionários suecos, oriundos de Chicago, Estados Unidos, para trazerem o Movimento Pentecostal ao Brasil. De acordo com o IBGE (2010), a Igreja Evangélica Assembleia de Deus é aquela evangélica que concentra maior número de fiéis no País, em torno de mais de dois milhões de pessoas. Paralelamente, este crescimento está atrelado a um processo de divisão entre diversos Ministérios: Assembleia de Deus de Abreu e Lima, Assembleia de Deus Vitória em Cristo, entre outros. Apresentam-se como diversos efeitos de sentido que marcam o lugar do sujeito assembleiano que enuncia, permitindo-se problematizar a existência ou não de diversas formações discursivas e os respectivos processos de identificação. Dessa forma, existe uma heterogeneidade discursiva referente nas falas diárias dos fiéis em termos de interpretação do texto bíblico, o que propicia efeitos metafóricos. Esta relevância se mostra inclusive, através da presença dos sujeitos-crentes assembleianos em processos políticos e econômicos. As pesquisas apontam que em Portugal, o Movimento das Assembleias de Deus

Endereço: Rua do Príncipe, nº 526 - Bloco G4 - 7º Andar - Setor A
Bairro: Boa Vista **CEP:** 50.050-900
UF: PE **Município:** RECIFE
Telefone: (81)2119-4376 **Fax:** (81)2119-4004 **E-mail:** cep_unicap@unicap.br