

Edvania Gomes da Silva

**OS (DES)ENCONTROS DA FÉ**  
**- Análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica -**

Tese apresentada ao Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Lingüística.

Orientador: Prof. Dr. Sírio Possenti.

Dezembro de 2006

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

Si38d

Silva, Edvania Gomes da.

Os (des)encontros da fé : análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica / Edvania Gomes da Silva. ~ Campinas, SP: [s.n.], 2006.

Orientador : Sírio Possenti.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Análise do discurso. 2. Discursos religiosos. 3. Renovação carismática católica. 4. Teologia da Libertação. 5. Polêmica. I. Possenti, Sírio. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Título em inglês: The disagreements of the faith: analysis interdiscursive of two religious movements of the Roman Catholic Church.

Palavras-chave em inglês (Keywords): Religious discourse; Catholic Charismatic Renovation; Theology of Liberation; Global semantics; Polemic.

Área de concentração: Lingüística.

Titulação: Doutor em Lingüística.

Banca examinadora: Prof. Dr. Sírio Possenti (orientador), Profa. Dra. Elizabeth Brait, Profa. Dra. Maria Cecília Pérez de Souza e Silva, Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca Silva e Profa. Dra. Tânia Maria Alkmim.

Data da defesa: 18/12/2006.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Lingüística.

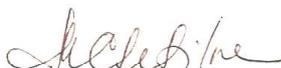
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Sírío Possenti



Profa. Dra. Elisabeth Brait



Profa. Dra. Maria Cecília Pérez Souza e Silva



Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca Silva



Profa. Dra. Tânia Maria Alkmim



*Dedico:*

*A minha família,*

*porto seguro, onde encontro conforto e incentivo.*

*Aos meus amigos,*

*pela presença, pela fidelidade, pelo carinho.*



## AGRADECIMENTOS

Existem várias pessoas a quem quero e preciso agradecer. Algumas contribuíram diretamente com a elaboração da tese, outras me proporcionaram o apoio e o carinho necessários para que conseguisse concluí-la. A essas pessoas, dedico meu reconhecimento e minha eterna gratidão:

Ao Sírio, pela orientação, pelo incentivo, pelos elogios e pelas críticas e, principalmente, por ter acreditado em mim em todos os momentos de elaboração deste trabalho;

Às professoras Tânia Maria Alkmim e Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva, pelas valiosas contribuições feitas no exame de qualificação;

Às professoras Elizabeth Brait, Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva, Maria da Conceição Fonseca Silva e Tânia Maria Alkmim, pela leitura e pelas considerações feitas durante a defesa;

À professora Anna Flora Brunelli e aos professores Jonas de Araújo Romualdo e Décio Orlando Soares da Rocha, por terem aceitado fazer parte da banca examinadora na qualidade de suplentes;

Aos professores da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), minha primeira “casa”, onde encontrei os fundamentos de minha formação acadêmica. Em especial, a Luiz Antônio Marcuschi, exemplo de dedicação à pesquisa;

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Lingüística da UNICAMP, por esses cinco anos, primeiramente durante o Mestrado e, em seguida, no Doutorado, nos quais contribuíram para minha formação como lingüista;

Aos funcionários do IEL, pela competência, presteza e agilidade. Em especial, ao Cláudio e à Luiza, por aliarem todas essas características a uma educação poucas vezes encontrada;

À Marinalva e à Graziela, amigas que, longe ou perto, com carinho ou com severidade (quando necessário), sempre estiveram comigo nesses anos de trabalho. O incentivo de vocês foi decisivo para que eu terminasse a tese;

Ao Daniel, por ter sido mais que um irmão e também por ter traduzido muitos dos meus *abstracts*;

A todos os colegas da pós-graduação e também da graduação da UNICAMP, pelos cafés, pelas conversas, pelas discussões teóricas, enfim, pelo profícuo convívio. Em especial, à Cinthia, à Marcela e à Milene;

Aos colegas dos grupos de pesquisa GPAD e GPEL, companheiros de trabalho na UESB, pela paciência, carinho e amizade que tiveram para comigo na fase final de escrita da tese. Em especial, à Cândida, pela amizade e pelo apoio espiritual;

À Telma, pela leitura e revisão do texto final. Saliento que os prováveis problemas que ainda persistem são de minha inteira responsabilidade;

Aos amigos João Carlos e Iara, por terem cedido uma parte dos livros da Teologia da Libertação para que realizasse a análise dos dados escritos;

A todas as pessoas que me concederam entrevistas e que aceitaram participar como “sujeitos” de pesquisa deste trabalho. Em especial, à coordenação do *XXIII Congresso Nacional da Renovação Carismática Católica* e do *XI Encontro Nacional das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*. Obrigada por terem aberto as portas de seus eventos para que pudesse realizar boa parte de minha coleta de dados.

Agradeço também:

À **Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)**, por ter financiado esta pesquisa, subsidiando, inclusive, todas as viagens para participação em Eventos Científicos e para realização da coleta de dados;

Ao parecerista da FAPESP (anônimo), por ter acompanhado todas as fases de realização do trabalho, exercendo o papel de um segundo orientador.

*Atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é **hostil à vida** (Nietzsche, Crepúsculo dos Ídolos, 1888:34 – grifos do autor).*

*“E vós”, disse eu com impertinência infantil, “nunca cometeis erros?”  
“Freqüentemente”, respondeu. “Mas ao invés de conceber um único erro imagino muitos, assim não me torno escravo de nenhum” (Eco, O nome da Rosa, 1980:351).*



## RESUMO

Este trabalho tem como principal objetivo analisar a relação interdiscursiva que constitui e atravessa dois movimentos religiosos da Igreja Católica: Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica. Para tanto, apresenta-se um estudo da semântica global desses dois posicionamentos. Com base na relação entre os diferentes planos do discurso (práticas, *ethos*, cenografia, dêixis, intertextualidade e polêmica), procura-se verificar como se constitui o espaço de trocas (interdiscurso) que antecede a gênese dos discursos da TL e da RCC. Dessa forma, o estudo da semântica global, feito com base na análise de diferentes pistas textuais, é visto como um indício que ajuda a compreender o funcionamento do interdiscurso. O eixo central das discussões desta pesquisa se situa na noção de *semântica global*, proposta por Maingueneau (1984), segundo a qual todos os planos do discurso estão integrados e contribuem para a constituição de um *corpo discursivo*. O *corpus* da pesquisa é formado por diferentes gêneros (artigos de jornais e revistas, livros, documentos, panfletos publicitários, letras de música, etc.) que constituem a prática interdiscursiva dos dois posicionamentos estudados. A metodologia de pesquisa utilizada está centrada no dispositivo teórico-analítico da Análise de Discurso. Os resultados das análises revelam que os dois posicionamentos discursivos analisados (Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica), apesar de partilharem de um mesmo espaço discursivo (ou exatamente por isso), apresentam semânticas globais que se recusam mutuamente.

## PALAVRAS-CHAVE

Discurso Religioso; Semântica Global; Renovação Carismática Católica; Teologia da Libertação.



## ABSTRACT

The main objective of this work is to analyze the interdiscursive relation that constitutes and traverses two religious movements of the Roman Catholic Church: Theology of Liberation (TL) and Catholic Charismatic Renovation (CCR). Thus, it presents a study of the global semantics of these two positions. Based on the relation between different planes of discourse (practices, *ethos*, scenography, deixis, intertextuality and polemic), it tries to verify how the space of exchanges (interdiscourse) that precedes the genesis of the discourses of TL and CCR is constituted. In this way, the global semantic study based on the analysis of different textual traces is considered as an index that helps you to understand the operation of the discourse. The central axis of the discussions in this research is situated in the notion of *global semantics*, proposed by Maingueneau (1984), and according to it all discourse planes are integrated and they contribute for the constitution of a *discursive body*. The *corpus* is constituted by different genres (newspaper and magazine articles, books, documents, pamphlets, lyrics, etc.) that integrate the interdiscursive practice of the two studied positions. The research methodology is founded on the theoretical-analytical framework of Discourse Analysis. The results reveal that, despite sharing the same discursive space (or exactly for this reason), the two discursive positions analyzed (Theology of Liberation and Catholic Charismatic Renovation), have global semantics which refuse one another.

## KEY-WORDS

Religious discourse; Global Semantics; Catholic Charismatic Renovation; Theology of Liberation.



## RESUMÉ

Cette thèse a pour objectif principal d'analyser le rapport interdiscursive, le quel constitue (et traverse) deux mouvements religieux provenant de l'Eglise Catholique : la Théologie de la Libération et le Renouveau Charismatique Catholique. On réalise une étude de la *sémantique globale* autour des positionnements discursifs de chacun de ces mouvements religieux. En observant les rapports entre les différents plans du discours (les pratiques, l'ethos, la scénographie, la deixis, l'intertextualité et la polémique), on vérifie de quelle façon se constitue l'espace de relation (interdiscours) qui est antérieur à la genèse du discours de la Théologie de la Libération et du Renouveau Charismatique Catholique. On croit que, pour considérer l'analyse de différents aspects textuels, l'étude de la *sémantique globale* aide à comprendre le fonctionnement de l'interdiscours. On part de la conception de *sémantique globale* proposée par Maingueneau (1984), selon laquelle tous les plans du discours sont intégrés, rendant possible la constitution d'un *corpus discursif*. Le *corpus* est constitué par des textes de différents genres (articles journalistiques, livres, documents, textes publicitaires etc) qui constituent la pratique interdiscursive des deux positionnements analysés. La méthodologie de recherche se localise dans le dispositif théorique-analytique de l'Analyse du Discours. Les résultats des analyses montrent que les deux mouvements analysés (la Théologie de la Libération et le Renouveau Charismatique Catholique), en dépit du fait de partager le même espace discursif (ou exactement pour ce motif) présentent des *sémantiques globales* qui se recroisent.

## MOTS-CLES

Discours Religieux, Sémantique Globale, Renouveau Charismatique Catholique, Théologie de la Libération.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	21
CAPÍTULO 1 - Dos indícios à Semântica Global: procedimentos metodológicos.....	27
1. Sobre a constituição do <i>corpus</i> .....	28
1.1. Os primeiros dados.....	29
1.2. Os eventos da RCC e da TL.....	31
1.3. Sobre as entrevistas.....	32
2. O paradigma indiciário como modelo epistemológico.....	43
2.1. Emergência e desenvolvimento das análises indiciárias.....	46
2.2. Relevância do paradigma indiciário para o estudo da semântica global.....	49
CAPÍTULO 2 - Das condições históricas de produção à polêmica constitutiva: gênese e desenvolvimento da TL e da RCC.....	53
1. O Concílio Vaticano II na Igreja Católica: algumas considerações.....	57
2. Teologia da Libertação: gênese e desenvolvimento.....	60
2.1. Teologia da Libertação e Marxismo.....	64
2.2. A Teologia da Libertação no Brasil.....	74
2.3. Teologia da Libertação e Comunidades Eclesiais de Base.....	77
3. Renovação Carismática Católica: gênese e desenvolvimento.....	81
3.1. Renovação Carismática e Pentecostalismo Evangélico.....	86
3.2. Renovação Carismática Católica no Brasil.....	91
3.3. Os Grupos de Oração da Renovação Carismática Católica.....	98
4. A história da TL e da RCC: uma sucessão de acontecimentos.....	102
CAPÍTULO 3 - Do interdiscurso às práticas.....	105
1. Considerações em torno da noção de interdiscurso.....	105
2. Análise das práticas.....	110
2.1. Estrutura e funcionamento de um evento carismático.....	110
2.1.1. Tema e símbolo do XXIII Congresso Nacional da RCC.....	111

2.1.2.O entrecruzamento entre pregações e orações.....	114
2.1.3. Descrição e análise de outras práticas carismáticas.....	122
2.2. Estrutura e funcionamento de um encontro de CEBs.....	142
2.2.1.Tema e símbolo do XI Intereclesial das CEBs.....	144
2.2.2. Organização e Celebrações do XI Intereclesial.....	150
3.2.3. A feira de livros do Intereclesial.....	162
3. Interdiscurso, Práticas e Semântica Global.....	171
CAPÍTULO 4 - Ethos e Cenografia nos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica.....	179
1. A noção de <i>ethos</i> e suas implicações para o estudo do discurso.....	181
2. Cenografia e discurso: os “lugares” da enunciação.....	185
3. Ethos e cenografia no discurso da Teologia da Libertação.....	188
3.1. Sobre o jornal <i>O Lutador</i> .....	188
3.1.1. Análise de um Editorial do jornal <i>O Lutador</i> .....	190
3.2. Análise do Texto-Base do XI Intereclesial das CEBs.....	195
4. Ethos e cenografia no discurso da Renovação Carismática Católica.....	201
4.1. Sobre a revista <i>Renovação</i> .....	202
4.1.1. Análise de um artigo publicado na sessão “Palavra do Presidente”.....	204
4.2. Análise de um documento produzido pela RCC.....	211
5. Ethos e cenografia como elementos de uma Semântica Global.....	216
CAPÍTULO 5 - Dêixis, memória e intertextualidade.....	219
1. Interdiscurso e memória.....	220
2. Memória discursiva e intertextualidade.....	224
2.1. Funcionamento da intertextualidade nos textos da Teologia da Libertação.....	225
2.2. Funcionamento da intertextualidade nos textos da Renovação Carismática.....	232
3. Dêixis e memória.....	239
3.1. A dêixis nos textos da Teologia da Libertação.....	242
3.2. A dêixis nos textos da Renovação Carismática Católica.....	246
4. Intertextualidade e dêixis sob a ótica de uma semântica global.....	250

CAPÍTULO VI - Da competência discursiva à elaboração dos dois submodelos semânticos.....	255
1. Competência discursiva: um conceito operacional.....	256
2. A polêmica constitutiva.....	259
3. Elaboração dos dois submodelos semânticos.....	268
3.1. O modelo do discurso da Teologia da Libertação.....	269
3.2. O modelo do discurso da Renovação Carismática Católica.....	271
3.3. Quadro do modelo interdiscursivo de dois pólos.....	275
4. Considerações finais.....	277
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	279
ANEXOS (Modelos dos termos de autorização para gravação das entrevistas e dos eventos).....	287



## INTRODUÇÃO

*O que sei, não me serve.*

*Decoro o que não sei (Rosa, Escólio, 1985:185).*

É praxe iniciar as dissertações e as teses mostrando a relação entre o tema escolhido e o autor do trabalho. A pesquisa é apresentada como expansão de uma linha teórica mais ampla, na qual o pesquisador está inserido desde o início de sua “vida acadêmica”, ou como resultado de uma pergunta, ligada a um *corpus* específico que, independentemente da teoria adotada, sempre acompanhou a história do mestrando e/ou do doutorando. Poderia citar várias introduções que exemplificam esses dois tipos de abordagem. Entretanto, deixo a cargo do meu leitor a incumbência de analisar o *estilo* das introduções de dissertações e de teses. Ele poderia, inclusive, começar relendo seu próprio trabalho, caso já tenha elaborado um desses tipos de produção acadêmica.

Entretanto, não tratarei, nesta introdução, da “enorme atração que sempre tive” pelo discurso religioso, nem explicitarei minhas supostas “incursões” aos textos de Dominique Maingueneau, autor com quem mais “dialogo” nesta pesquisa. O leitor não encontrará aqui qualquer menção à minha história acadêmica, nem qualquer tipo de explicação em relação à escolha do tema, que esteja ligada a explicações de cunho pessoal. Não quero, com isso, defender a total indissociabilidade entre minhas opções teórico-metodológicas e minha constituição enquanto Sujeito histórico, até porque isso iria de encontro aos postulados da Análise de Discurso Francesa, teoria que adoto neste trabalho. Apenas pretendo “falar” de um outro lugar discursivo. Para mim, o mais importante é mostrar a relevância do trabalho no que diz respeito à teoria adotada e à adequação dessa teoria ao tema escolhido e não “revelar” as motivações pessoais que me levaram a escolher esse tema e não outro. Portanto, se existe algum tipo de relação entre o tema desta tese e

meu percurso pessoal e/ou acadêmico, “prefiro”, mesmo que contrariando as regularidades do gênero, não explicitá-la neste texto<sup>1</sup>.

Contudo, no que diz respeito aos demais traços que constituem uma introdução, não fujo à regra. Além de fazer uso da primeira pessoa (o que, aliás, ocorre não só na introdução, mas em todo o trabalho), elaboro uma pequena apresentação do tema central da tese, o que também é constitutivo do gênero. Em suma, mesmo não deixando de ser uma introdução - no sentido *lato* do termo - este texto apresentará, como dito, algumas subversões e/ou (in)adequações. Por isso, mais uma vez subvertendo as regras do gênero (afinal, o pedido de desculpas, quando há, geralmente encontra-se na conclusão do trabalho), inicio esta “introdução” pedindo desculpas ao meu leitor, que talvez desejasse uma “explicação mais pessoal” para escolha do tema desta pesquisa.

Este trabalho tem como principal objetivo analisar a relação interdiscursiva que constitui e atravessa dois movimentos religiosos da Igreja Católica, a saber: Teologia da Libertação (TL) e Renovação Carismática Católica (RCC). Para tanto, apresento um estudo da semântica global desses dois posicionamentos. Assim, com base na relação entre os diferentes planos do discurso (práticas, *ethos*, cenografia, dêixis, intertextualidade e polêmica), procuro verificar como se constitui o espaço de trocas (interdiscurso) que antecede a gênese dos discursos da TL e da RCC. Dessa forma, o estudo da semântica global, feito com base na análise de diferentes pistas textuais, é visto como um indício que ajuda a compreender o funcionamento do interdiscurso.

Desde seu surgimento, a Análise de Discurso vem se preocupando em estudar textos a partir de uma determinada relação entre *língua* e *história* (cf. Pêcheux 1969; Pêcheux & Fuchs, 1975; Courtine, 1981; Maingueneau, 1984, entre outros). Esses estudos buscam priorizar a relação que se estabelece entre o discurso e seu exterior, analisando, principalmente, o confronto entre as *relações sociais, políticas e ideológicas*, que interpelam os sujeitos, e a *base lingüística*, que corresponde a tudo aquilo que está na língua, fazendo esses mesmos sujeitos significarem de um determinado lugar e em determinadas “circunstâncias” históricas.

Entretanto, apesar dos vários estudos desenvolvidos no âmbito da Análise de Discurso, ainda são poucos aqueles que buscam compreender essa relação entre língua e história a partir de

---

<sup>1</sup> Entretanto, a necessidade de explicar o fato de esta introdução não ser totalmente “canônica” já é uma forma de aceitar as “regras” do gênero.

uma perspectiva interdiscursiva. Grande parte dos trabalhos está centrada na observação e análise de discursos ideologicamente marcados (como no caso do discurso político) e procuram verificar a constituição e o funcionamento de cada Formação Discursiva. Apesar de reconhecer o mérito e a importância desses estudos que priorizam o que há de recorrente em cada posicionamento, proponho realizar uma análise que esteja centrada não apenas no estudo dos posicionamentos discursivos em si, mas na relação que se estabelece entre eles. Assim, para a concepção de discurso à qual estou filiada, não basta reconhecer a relação entre diferentes discursos, faz-se necessário mostrar que a própria gênese do discurso ocorre a partir de um processo de interação entre o Mesmo e o Outro, isto é, entre diferentes sistemas de restrição.

No que diz respeito aos dois posicionamentos discursivos selecionados como *corpus*, adianto que, apesar de existirem alguns trabalhos acerca do discurso da RCC<sup>2</sup>, bem como do discurso da TL<sup>3</sup>, quase não há pesquisas que procurem relacionar esses dois movimentos. Assim sendo, pareceu-me bastante proveitoso, para uma teoria do discurso, analisar a constituição da polêmica a partir de uma concepção interdiscursiva que leve em consideração não apenas os discursos em si, mas, sobretudo, a gênese constitutivamente dialógica desses discursos. Por isso, a escolha desses dois movimentos da Igreja Católica. Afinal, eles surgiram praticamente no mesmo momento histórico, mas têm concepções acerca da vivência do cristianismo, bem como do catolicismo, completamente diversas. Por outro lado, a análise do discurso religioso justifica-se porque, assim como em todas as práticas discursivas ideologicamente marcadas, esse *campo* funciona como uma espécie de elemento “mensurador” das mudanças sociais (sempre acompanhadas por mudanças discursivas). Por isso, analisar o discurso religioso é uma forma de problematizar noções como *discurso, prática discursiva e mudança social*.

Em relação à organização da tese, saliento que a forma como o texto está estruturado permite ao leitor duas possibilidades de leitura: 1) começar pelas pistas (ou indícios), verificando a análise de cada um dos planos de discurso; e 2) iniciar a leitura pelo final da tese, verificando a construção dos quadros semânticos que resumem os principais temas que constituem a base da semântica global dos dois discursos analisados. Em qualquer um desses casos, sugiro que,

---

<sup>2</sup> Citamos o trabalho de Prandi, R. (1997) *Um sopra do Espírito*. Nesse livro, encontramos uma análise sociológica do movimento da RCC.

<sup>3</sup> Sobre a TL, fazemos referência ao texto de Orlandi (1996). No capítulo denominado “Fé e opressão”, do livro *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*, Orlandi analisa alguns aspectos do discurso da TL, correlacionando essa análise à questão da interpretação.

primeiramente, seja feita a leitura do primeiro capítulo. Nele, apresento uma exposição inicial dos dados da pesquisa. O objetivo de tal apresentação é discutir a constituição do *corpus*, priorizando questões relacionadas às metodologias de coleta e de análise dos dados. A leitura desse primeiro capítulo contribuirá para uma melhor compreensão das análises feitas nos capítulos subseqüentes.

No segundo capítulo, procuro analisar a constituição histórica da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. O interesse na história dessas duas formas de catolicismo está intimamente relacionado à análise de suas respectivas semânticas globais, pois, com isso, será possível verificar como funciona a rede de relações que torna possível o recorte de um espaço discursivo do qual fazem parte a TL e a RCC. Nesse capítulo, ao analisar aspectos históricos que contribuíram para constituição dos movimentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, meu interesse recairá não num relato histórico tradicional, mas na inter-relação, no espaço de trocas, enfim no interdiscurso que precede, ao mesmo tempo em que constitui essas duas discursividades. A história cronológica é, portanto, apenas mais um aspecto que pode ajudar a compreender o funcionamento desses sistemas restritivos.

No terceiro capítulo, apresento um panorama geral das *práticas* dos dois movimentos analisados na tese. Com base na análise de dois eventos: o *XXIII Congresso Nacional da RCC* e o *XI Encontro Intereclesial das CEBs*, organizados, respectivamente, pela RCC e pela TL, busco estabelecer um elo entre as práticas e a discursividade desses dois posicionamentos. Para tanto, parto da noção de *interdiscurso* e procuro mostrar que o espaço de trocas, estabelecido no momento da gênese desses dois movimentos, configura-se como marcadamente polêmico.

No capítulo quatro, analiso a constituição do *ethos* e da *cenografia* “criados” pelo/no discurso de cada um desses dois movimentos. Nesse caso, procuro verificar de que forma a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica constroem, por meio de diferentes gêneros, o *corpo* de seus respectivos discursos. Para tanto, parto da observação de gêneros discursivos que se materializam em textos escritos: reportagens e editoriais de revistas e jornais ligados aos movimentos; e documentos (planos de ação e diretrizes), produzidos pela coordenação da TL e da RCC. Esses gêneros de discurso apresentam características relevantes em relação, principalmente, ao *ethos* e à *cenografia*, pois, “mostram” como até mesmo um texto escrito pode apresentar uma “vocalidade específica” e como essa “voz” está associada a uma (ou há várias) cenografia(s).

No quinto capítulo, verifico a relação entre memória discursiva, intertextualidade e dêixis nos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. Trata-se de analisar de que forma os textos citados (e citáveis) por esses dois posicionamentos, assim como as coordenadas espaciotemporais delimitadas (ou pressupostas) nas suas diferentes enunciações, remetem a uma memória discursiva. Os dados utilizados na análise são constituídos, principalmente, de textos produzidos no interior de cada um dos posicionamentos. Na análise, busco articular alguns pressupostos teóricos discutidos nos trabalhos de J.J. Courtine à hipótese do interdiscurso, proposta por D. Maingueneau.

Finalmente, no sexto capítulo, que corresponde à conclusão da tese, apresento uma síntese da semântica global dos dois posicionamentos analisados. Essa síntese será feita por meio da elaboração de um quadro com os principais semas que constituem as grades semânticas da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. Ainda neste capítulo, enfocarei o tema da polêmica constitutiva, que rege essas duas formas de catolicismo. A análise da relação de *interincompreensão regrada* (cf. Maingueneau, 1984) entre TL e RCC será feita com base na síntese dos principais traços semânticos desses dois movimentos. Por fim, retomo a discussão feita ao longo da tese e que teve como base a relação interdiscursiva que atravessa e constitui os dois posicionamentos analisados.

Como dito logo no primeiro capítulo, a estrutura desta tese segue o *método abduativo* (cf. Ginzburg, 1983; 1986) e, por isso, as hipóteses são construídas com base na observação dos dados. Portanto, assim como em todas as análises abduativas, o último passo desta pesquisa é a construção dos modelos semânticos, feita a partir da confirmação ou infirmação das hipóteses selecionadas. No caso específico da análise dos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, mesmo tomando por base aspectos da pesquisa realizada por Maingueneau (1984), os modelos semânticos encontrados não foram os mesmos. Tanto a TL quanto a RCC mostraram ter um funcionamento semântico-discursivo próprio. Entretanto, como parto da hipótese da precedência do interdiscurso sobre o discurso, a elaboração dos submodelos semânticos de cada um dos dois discursos analisados não se constituiu de forma isolada, mas no interior do espaço discursivo no qual Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica encontram sua legitimação enquanto posicionamentos discursivos ligados ao campo religioso.

Todavia, para que tudo o que foi dito aqui possa fazer sentido, deixemos de preâmbulos e partamos para leitura da tese.

## Capítulo 1

### DOS INDÍCIOS À SEMÂNTICA GLOBAL: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

*Além da desconfiança que se pode nutrir em relação a qualquer epistemologia que pretendesse trabalhar a partir de um mínimo de hipóteses pouco especificadas, a própria condição dos fenômenos discursivos exclui qualquer projeto estreitamente empirista e acumulador de “dados” (Maingueneau, Gênese dos Discursos, 1984:25).*

Neste primeiro capítulo, farei uma exposição inicial dos dados da pesquisa. O objetivo de tal apresentação é discutir a constituição do *corpus*, priorizando questões relacionadas às metodologias de coleta e de análise. A relevância dessa discussão está em esclarecer quais os procedimentos utilizados na seleção e na análise dos dados, evitando, assim, possíveis lacunas em relação à construção das hipóteses de trabalho. Nesse sentido, minha preocupação em relação à constituição do *corpus* deve-se ao fato de que, neste trabalho, a elaboração das hipóteses está subordinada à observação atenta dos dados.

Na elaboração do projeto de pesquisa, parti de uma *análise experimental*, isto é, observações iniciais feitas com base na análise de uma pequena amostra de enunciados provenientes dos discursos dos dois posicionamentos estudados - Teologia da Libertação (TL) e Renovação Carismática Católica (RCC). Ainda no texto do projeto, apresentei as primeiras hipóteses de trabalho. Essas eram, obviamente, pontos de partida e poderiam ser infirmadas ao longo da pesquisa. Por esse motivo, elas foram elaboradas na forma de perguntas, e apenas por meio da análise minuciosa dos dados seria possível respondê-las ou, se necessário, rejeitá-las.

Depois, em uma segunda etapa da pesquisa, ampliei a coleta de dados e, posteriormente, comecei a refinar as análises preliminares. Apenas nesse momento passei a priorizar a hipótese da *semântica global*<sup>4</sup>, procurando, a partir de então, através da análise detalhada de diferentes indícios textuais e discursivos, elaborar hipóteses que me levassem a identificar a semântica de cada um dos posicionamentos analisados.

---

<sup>4</sup> De acordo com essa concepção, todos os planos do discurso estão integrados de uma vez, tanto na ordem do enunciado como na da enunciação (Maingueneau, 1984:81). Voltarei a esse conceito em outros momentos da tese.

Levando-se em conta a forma de construção das hipóteses e também o fato de a análise aqui realizada ser de cunho *qualitativo*, priorizando a relevância e não a quantidade dos dados, torna-se primordial uma apresentação mais detalhada acerca da constituição, seleção e análise do *corpus* da pesquisa. Iniciarei com uma discussão sobre a forma de coleta dos dados e, em um segundo momento, farei algumas explanações acerca da metodologia de análise.

### 1. Sobre a constituição do *corpus*

Desde o início da pesquisa, procurei analisar dados provenientes de vários gêneros (missas, congressos, livros e documentos) dos dois movimentos analisados, pois a análise de diferentes *práticas*<sup>5</sup> sempre foi uma das principais preocupações desta pesquisa. Essa variedade de dados resultou em um *corpus* bastante extenso. Contudo, durante as análises preliminares, constatei que não era possível trabalhar com todo aquele material, pois não seria metodologicamente adequado condensar uma variedade tão grande de dados e analisá-los sem considerar a natureza específica de cada um deles. Ao final da coleta, verifiquei que todos os dados selecionados poderiam contribuir, em algum sentido, para o desenvolvimento da pesquisa. No entanto, fazia-se necessário estabelecer alguns critérios metodológicos para análise desses materiais, pois não faria sentido colocar todos eles na mesma balança.

Trabalhar com base na hipótese da *Semântica Global* (Maingueneau, 1984) pressupõe uma compreensão acurada em relação à constituição do *corpus*. Pois, ao selecionar diferentes planos do discurso (vocabulário, arranjos argumentativos, ethos, dêixis discursiva), o analista não pode deixar de considerar as especificidades e restrições dos gêneros discursivos e também a relação entre enunciado e enunciação. Trata-se, portanto, de uma cuidadosa articulação entre diferentes formas de entrada no *corpus*, pois, todos os campos dos discursos são considerados passíveis de análise, não havendo mais lugar para uma oposição entre *superfície* e *profundez*a (cf. Maingueneau, 1984:22).

Dessa forma, tanto a organização textual-discursiva, quanto o gênero discursivo (seja uma entrevista semi-estruturada ou uma missa para membros de um determinado movimento) devem ser considerados. Não se trata de elaborar uma hierarquia de análise, definindo, por exemplo, quais os dados mais importantes do *corpus*, pois essa hierarquização não condiz com a noção de

---

<sup>5</sup> O conceito de práticas será apresentado no terceiro capítulo.

semântica global. Trata-se apenas de considerar as especificidades de cada gênero, bem como as *Condições de Produção*<sup>6</sup> inerentes à sua constituição.

Com o objetivo de esclarecer ao leitor os procedimentos metodológicos utilizados na análise dos variados tipos de produção que compõem o *corpus* desta pesquisa, apresentarei, a seguir, uma sucinta discussão acerca da coleta e constituição desses diferentes materiais de análise.

### 1.1. Os primeiros dados

As primeiras análises foram feitas com base em livros e documentos escritos por sujeitos ligados aos movimentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. Essas análises permitiram a elaboração das primeiras hipóteses de pesquisa e contribuíram para uma compreensão inicial acerca do *espaço discursivo* que antecede e constitui esses dois posicionamentos. Obviamente, qualquer análise, principalmente as indiciárias, parte de um dado concreto. No caso desta pesquisa, o dado concreto observado foi a polêmica existente entre TL e RCC<sup>7</sup>. Após, essa observação inicial e com base na teoria da *interincompreensão regrada*, proposta por Dominique Maingueneau, comecei a ler alguns textos escritos por autores que faziam parte de um dos dois movimentos<sup>8</sup>. Dentre, os primeiros textos que li, estavam os escritos pelos seguintes autores: 1) Jonas Abib, padre fundador da Comunidade Canção Nova e um dos primeiros propagadores da Renovação Carismática Católica no Brasil; 2) Raniero Cantalamessa, capuchinho e Membro da Comissão Teológica Internacional, além de grande defensor do movimento carismático; e 3) Leonardo Boff, teólogo e ex-frei, ficou conhecido como um dos líderes da Teologia da Libertação no Brasil e também no restante da América Latina. Examinei ainda algumas reportagens e

---

<sup>6</sup> Neste trabalho, o conceito de Condições de Produção (CP) diz respeito não só à situação de enunciação ou às circunstâncias enunciativas. Interessa verificar, principalmente, a conjuntura histórica e o quadro institucional que condicionam o surgimento de um determinado posicionamento. Afinal, para a Análise de Discurso (AD), os sujeitos enunciam de posições que são historicamente constituídas. Nesse sentido, o conceito de CP dessa teoria exclui definitivamente a idéia de um sujeito psicológico. De acordo com Possenti (2004), *para a AD, os contextos imediatos somente interessam na medida em que, mesmo neles, funcionam condições históricas de produção*. Ao tratar do jogo de imagens entre entrevistador e entrevistados, retornarei à noção de CP.

<sup>7</sup> Pelo fato de já ter participado ativamente de movimentos da Igreja Católica, pude observar que os movimentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática mantinham entre si uma relação marcadamente conflituosa.

<sup>8</sup> De acordo com Maingueneau (1984:103), *quando se considera o espaço discursivo como rede de interação semântica, ele define um processo de interincompreensão generalizada, a própria condição de possibilidade das diversas posições enunciativas*. Ainda segundo o autor, devido a esse processo de interincompreensão, *os enunciados do Outro só são compreendidos no interior do fechamento semântico do intérprete (idem: ibidem)*. No decorrer deste trabalho, voltarei ao tema da interincompreensão.

entrevistas, feitas com membros de ambos os movimentos, em revistas de circulação nacional (*Veja*, *Isto É*, entre outras).

Nesses textos, encontrei os primeiros indícios em relação aos discursos da TL e da RCC. Verifiquei que a polêmica existente entre os dois movimentos indicava um certo funcionamento semântico-discursivo. As análises iniciais permitiram-me constatar ainda que essa polêmica centra-se no sentido de *crisandade*. No espaço discursivo que atravessa esses dois posicionamentos, existe uma divergência constitutiva em relação ao sentido da expressão *ser cristão*<sup>9</sup>. A partir dessa constatação, pude identificar os semas *ação*, no que tange à Teologia da Libertação, e *oração*, no que se refere à Renovação Carismática Católica. Esses semas constituem a base semântica dos posicionamentos analisados. O modelo do discurso da RCC parte da oposição *oração vs ideologização*<sup>10</sup> e o do discurso da TL está centrado na oposição *ação vs alienação*. Em outros termos, enquanto os carismáticos acusam os teólogos da libertação de *não ouvirem o verdadeiro libertador* (Cantalamessa, 1993:28) e de estarem promovendo uma *ideologização da igreja* (Padre Marcelo Rossi. *Isto É*. 07/04/2004), a TL acusa a RCC de praticar uma *fé sem obras* (Boff, 1976:55) e de incentivar um *espiritualismo intimista* (Souza, 2000).

A partir da observação dos primeiros indícios, pude prosseguir nas análises, estabelecendo as seguintes perguntas de pesquisa:

**1. De que forma o interdiscurso de uma determinada formação discursiva contribui para o desenvolvimento do processo de interincompreensão regrada, constituindo assim o que podemos chamar de uma discursividade fundamentada na noção de polêmica?**

*Para os discursos que partilham do mesmo espaço discursivo, o interdiscurso (exterioridade constitutiva) só existe enquanto interincompreensão. Isto significa que algumas formações discursivas só podem se relacionar a partir de uma relação de polêmica que as determina, ao mesmo tempo em que as constitui.*

---

<sup>9</sup> Saliento que, posteriormente, a leitura de autores como Prandi (1997) e Fernandes (2001) ratificou a hipótese da polêmica em torno da noção de *crisandade*, pois, também para esses autores, a polêmica entre RCC e TL situa-se no sentido conferido à expressão “*ser cristão*”. No decorrer da tese, notar-se-á que existe uma alternância entre as expressões “*ser cristão*” e “*ser católico*”. Na verdade, a disputa entre os dois posicionamentos gira em torno de ambas as expressões. Ou seja, há momentos em que carismáticos e teólogos da libertação disputam o direito de serem cristãos e, outros, em que a polêmica se situa na noção de catolicismo (*ser católico*). No final do terceiro capítulo, procuro apresentar melhor esses dois eixos semânticos.

<sup>10</sup> Na grade semântica do discurso carismático, o termo *ideologização* tem um sentido marcadamente negativo. Trata-se de uma supervalorização da ideologia e da política em oposição à vida de oração, que, segundo os carismáticos, deve estar no centro da vida cristã.

**2. Os simulacros criados por cada uma das formações discursivas que estão numa relação de polêmica podem se materializar por meio de outras práticas, além das verbais (enunciados)?**

*Com base na noção de semântica global, postulo a existência de práticas não-verbais (pinturas, imagens, gestos) que ajudam a constituir o corpo discursivo das diferentes formações discursivas. Por isso, os simulacros que os discursos criam para destruir o seu Outro ultrapassam o estritamente verbal e passam a constituir as demais práticas que revelam a semântica global de cada discurso.*

Essas perguntas serviram como base para construção das primeiras hipóteses, apresentadas em forma de respostas às questões. Entretanto, tais hipóteses ainda não priorizavam a noção de *Semântica Global*. Neste primeiro momento, o foco das análises estava centrado na hipótese da *interincompreensão*. Esse foi o grande problema encontrado na elaboração das hipóteses iniciais. Afinal, como dito anteriormente, a interincompreensão regrada é apenas um dos aspectos da semântica dos dois posicionamentos analisados. Entretanto, naquele momento, os dados de que dispunha só me permitiam priorizar a noção de polêmica, deixando a semântica global como parte constituinte da segunda hipótese. Por isso, mesmo tendo como pano de fundo as concepções teóricas de Maingueneau, não foi possível, em princípio, encontrar o ponto de intercessão entre os dados e a teoria. Além disso, mesmo em relação ao arcabouço teórico, houve posteriores reformulações: a noção de *Formação Discursiva* foi substituída pela de *Posicionamento Discursivo*<sup>11</sup>.

Contudo, a segunda hipótese de pesquisa já era um indício do caminho a ser seguido. Buscando encontrar nas *práticas* da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica exemplos de simulacros que ultrapassassem o nível estritamente verbal, passei a analisar, além de textos de autores ligados aos movimentos e de artigos de revistas de circulação nacional, a forma dos sujeitos enunciadorees de cada um desses discursos habitarem o *espaço discursivo*. Para tanto, parti para uma segunda fase da coleta de dados.

## **1.2. Os eventos da RCC e da TL.**

O segundo momento da coleta iniciou-se em julho de 2004, quando participei do *XXIII Congresso Nacional da RCC*. Nesse evento, pude recolher, por meio de diferentes instrumentos, materiais, pertencentes a variados gêneros, que me permitiram analisar alguns aspectos da *prática*

---

<sup>11</sup> Tratarei dessa mudança de conceito no terceiro capítulo da tese.

carismática. Além de textos, como panfletos, documentos produzidos pela coordenação geral da RCC, letras de músicas, entre outros, o próprio funcionamento do evento permitia a descoberta de indícios que me levaram à reformulação das hipóteses iniciais.

O eixo central da pesquisa passou a ser a *hipótese da semântica global*, pois a análise dos indícios revelou que o verdadeiro problema da pesquisa era *apresentar, a partir do estudo de diferentes aspectos (práticas, interincompreensão, ethos, dêixis, etc.), o modelo semântico-discursivo de cada um dos posicionamentos analisados*. Tratava-se de sistematizar os semas positivos e negativos que compõem a semântica global dessas duas formas de catolicismo. Nesse sentido, os diferentes aspectos analisados até ali, inclusive a polêmica discursiva estabelecida entre TL e RCC, passaram a ser vistos como hipóteses que, após serem confirmadas por meio da análise do *corpus*, conduziram ao resultado final do trabalho: a sistematização da semântica global dos dois posicionamentos analisados.

A partir do evento da Renovação Carismática Católica, iniciei uma análise das *práticas* desse movimento a fim de encontrar nessas *práticas* traços de uma semântica global. Além do encontro da RCC, participei, no ano de 2005, de um evento da Teologia da Libertação, o *XI Intereclesial de CEBs*. Sempre buscando indícios que me levassem a semântica dos dois posicionamentos, fui ainda a outros eventos menores, principalmente àqueles organizados pela RCC, pois, durante o período de coleta, não houve muitos eventos da TL. Contudo, até mesmo a falta de eventos ligados ao movimento da Teologia da Libertação funcionou como um indício acerca da atual situação desse movimento no interior da Igreja Católica<sup>12</sup>.

Nos dois grandes eventos de que participei (*XXIII Congresso Nacional da RCC* e *XI Intereclesial de CEBs*), fiz algumas entrevistas semi-estruturadas com membros dos dois movimentos. Essas entrevistas foram consideradas por mim como material de apoio da pesquisa. Elas têm certas especificidades que, no próximo tópico, serão mais bem explicitadas.

### 1.3. Sobre as entrevistas

De acordo com Mazzotti (1998), a entrevista pode ser tanto a principal técnica de coleta de dados, quanto parte integrante de um outro método de coleta. Neste último caso, ela costuma ser

---

<sup>12</sup> A escassez de eventos da Teologia da Libertação revela que esse movimento está perdendo espaço no interior do campo discursivo católico.

um pouco mais informal, isto é, sem o estabelecimento prévio de uma ordem rígida de perguntas. As entrevistas que realizei com membros da RCC e da TL não foram o principal meio de coleta de dados, mas funcionaram como material de apoio da pesquisa, contribuindo bastante para confirmação das hipóteses formuladas ao longo do trabalho.

Em relação ao tipo, foram entrevistas semi-estruturadas, feitas com base em análises preliminares, e cujo principal objetivo foi verificar, a partir das respostas dos entrevistados, o nível de *assimilação*, ou de *incorporação*, nos termos de Maingueneau (1998), dos co-enunciadores ao discurso que *lhes dá corpo*<sup>13</sup>. Tratava-se, portanto, de observar a forma como o enunciador típico do discurso da RCC ou da TL passa a constituir a *comunidade imaginária dos que comungam na adesão a um mesmo discurso* (Maingueneau, 1998:100).

Entretanto, o resultado das entrevistas permitiu-me ir além das questões relacionadas ao ethos de cada um dos discursos analisados. Além da incorporação dos fiadores, pude verificar outros indícios relacionados à semântica global da RCC e da TL. Por meio da análise de alguns enunciados encontrados nessas entrevistas foi possível encontrar “pistas” que contribuíram, por exemplo, para análise da *déixis discursiva* e também para verificação da hipótese da *interincompreensão regrada*.

As entrevistas forneceram ainda *dados cruciais*<sup>14</sup> para o desenvolvimento da pesquisa, pois utilizei, em uma teoria marcadamente discursiva, entrevistas produzidas em uma situação de co-enunciação entre pesquisador e informante. Esses dados permitiram, em certo sentido, pôr à prova a hipótese da semântica global, pois estão muito próximos daqueles materiais privilegiados nas análises conversacionais (conferir, por exemplo, os dados do Projeto NURC<sup>15</sup>) e, conseqüentemente, distantes dos dados *rentáveis* para Análise de Discurso<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> As noções de *incorporação* e de *corpo* discursivo estão relacionadas ao conceito de *ethos*. De acordo com Maingueneau (1998:98), o texto possui, mesmo quando o denega, um tom que dá autoridade ao que é dito. Esse tom permite ao leitor construir uma representação do corpo do enunciador. A leitura faz, então, emergir uma instância subjetiva que desempenha o papel de *fiador* do que é dito (**grifos do autor**). O ethos é um dos aspectos discursivos que permite aceder à semântica global de cada um dos posicionamentos analisados. Por isso, no quarto capítulo desta tese, voltarei a essa discussão a fim de verificar a constituição do ethos do discurso da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica.

<sup>14</sup> De acordo com Possenti (2002:30), *dados cruciais são aqueles que põem à prova uma teoria*.

<sup>15</sup> O projeto NURC (Projeto de Estudo da Norma Lingüística Urbana Culta) tem por objetivo o estudo da variante culta do português falado no Brasil, tal como foi documentado em cinco capitais brasileiras (Recife, Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre). Para mais informações acerca desse projeto, conferir Castilho (1990).

<sup>16</sup> De acordo com Possenti (2002:31), *o dado rentável é aquele que tem por função precípua confirmar as hipóteses originais da teoria*. Ainda segundo o autor, em AD, os dados rentáveis são os corpora privilegiados pela tradição, os discursos tipo, emitidos por instâncias institucionais (idem: ibidem).

Contudo, não se trata apenas dos dados em si, mas do tratamento que eles recebem no interior de uma determinada teoria. Nesse sentido, para utilizar o método da entrevista na coleta de dados de um trabalho de Análise de Discurso, faz-se necessário, conforme defende Rocha (et. al.):

*/.../ caracterizar a entrevista enquanto dispositivo enunciativo, rejeitando-se o ponto de vista que nela reconhece tão-somente o papel de mera ferramenta que possibilita ao entrevistador o acesso à “verdade” do entrevistado (Rocha, et. al: 2004:169).*

No momento da coleta, ou seja, durante a realização das entrevistas, procurei levar em consideração esse “dispositivo enunciativo”, recorrendo, principalmente, às *condições de produção* (sobre esse conceito, conferir nota 6) presentes na constituição desse gênero. São essas CP que pretendo explicitar nos próximos parágrafos.

O primeiro aspecto a ser destacado é o fato de os “entrevistados” estarem, no momento da entrevista, participando de um evento típico do movimento ao qual pertencem. Essa constatação faz supor que o clima do evento acabou por condicionar, em certo sentido, o *tom* do discurso dos entrevistados. Afinal, os participantes de cada um daqueles eventos estavam totalmente inseridos na atmosfera de seus respectivos posicionamentos e isso os tornava mais acessíveis à condição de sujeitos dos discursos materializados naqueles ambientes. Isso significa que os participantes do *XXIII Congresso Nacional da RCC*, pelo fato de estarem presentes em um evento no qual todas as práticas carismáticas estavam reunidas, passaram a assimilar ainda mais o discurso daquele posicionamento. O mesmo fenômeno ocorreu em relação aos participantes do *XI Intereclesial de CEBs*. Trata-se, obviamente, de um processo de incorporação que antecede (e também sucede) o espaço físico e temporal do evento, afinal, se aquelas pessoas foram participar daqueles congressos é porque já estão incorporadas às comunidades discursivas de seus respectivos posicionamentos. Entretanto, o fato de poderem partilhar uns com os outros das mesmas práticas revela traços desse processo de assimilação que, em princípio, poderiam não se manifestar. É o caso, por exemplo, do *tom* de indignação de um dos entrevistados, durante o *XI Intereclesial de CEBs*. Vejamos um exemplo:

### Exemplo 1

*Eu acho que a organização... das CEBs tem um certo temor de não fazer **isso aqui** um encontro verdadeiramente, genuinamente, cem por cento de CEBs, entendeu? Então há essa mescla, entendeu? daquilo que é das CEBs, que foi acumulado ao longo dessa trajetória das CEBs e aquilo que a Igreja quer.*

*/.../*

*Em alguns casos como no nosso, na nossa locomotiva o celebrante, o Bispo teve a **arrogância, a petulância** de colocar é... a Eucaristia como centro de tudo e ainda citar **um exemplo nada ecumênico**, ou seja, a conversão de um membro de uma igreja evangélica para a igreja católica e que esse membro falando a bispos e padres no encontro não me lembro aonde falava da grande riqueza que é a Igreja Romana. Ora, que riqueza nós temos na Igreja Romana se nós temos uma estrutura organizacional em forma de pirâmide, onde nós devemos, temos que ter obediência cega à hierárquica da igreja? Ora, isso está muito distante da prática de Jesus Cristo. (Entrevista TL1).*

Nesse caso, a análise do léxico revela o ethos de indignação materializado no discurso do entrevistado. O uso dos termos *arrogância* e *petulância* conferem ao texto um tom de irritação. Além disso, a expressão referencial *um exemplo nada ecumênico*, usada para categorizar o exemplo de *conversão* relatado pelo celebrante (nesse caso, o Bispo de São Luiz - Ma), reafirma o ethos de indignação do discurso.

A irritação do entrevistado deve-se, sobretudo, ao fato de ele estar participando de um evento em que atitudes como a do Bispo de São Luiz não são aceitas. O uso do dêitico *isso aqui* é um dos indícios da relação entre o enunciado e a situação de enunciação. Ou seja, se esse enunciatador estivesse em uma celebração (missa, culto, etc.) que não fosse organizada pela comunidade discursiva que materializa o discurso da Teologia da Libertação, talvez sua atitude fosse menos indignada. Pois, mesmo fazendo parte da TL, ele provavelmente não ficaria tão revoltado se o esperado fosse uma missa nos “moldes” da Igreja Romana. Dessa forma, pode-se supor que as condições de produção do gênero contribuíram para reação do entrevistado. Se a entrevista fosse feita em um outro momento, talvez o tom de irritação não estivesse tão presente, já que o enunciatador do discurso da TL poderia não estar mais tão indignado com o “desrespeito” do Bispo. Obviamente, um enunciatador do discurso da TL seria sempre contrário à homilia do Bispo de São Luiz, uma vez que esta materializa o discurso da Igreja Tradicional. Mas, o tom de irritação do exemplo acima está relacionado também à situação de enunciação. Defender a Igreja Romana em um evento da Teologia da Libertação é, segundo o enunciatador do discurso desse movimento, algo inaceitável e, por isso, digno de revolta.

Outro aspecto que merece ser considerado nas entrevistas é a imagem que os entrevistados tinham da entrevistadora. Aqui, faço referência ao trabalho de Pêcheux (1969), pois apesar dos problemas relacionados à utilização do *método harrisiano*<sup>17</sup> (sobre as críticas à ADD 69, conferir Pêcheux, 1983a; Courtine, 1989) e à construção de um *espaço discursivo supostamente dominado por condições de produção estáveis e homogêneas* (Pêcheux, 1983a:312), a elaboração do conceito de *formações imaginárias* representa um considerável avanço nos estudos discursivos. Para o autor, a hipótese de lugares de representação consiste, prioritariamente, na transformação do *espaço objetivo* em *espaço discursivo*. Portanto, ainda segundo Pêcheux (1969:82), *o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro* (grifos do autor). Em outros termos, trata-se de estabelecer, discursivamente, uma imagem para o lugar atribuído ao Mesmo em relação ao Outro (*Quem sou eu para lhe falar assim?* e *Quem sou eu para que ele me fale assim?*) e também para o lugar atribuído ao Outro em relação ao Mesmo (*Quem é ele para que me fale assim?* e *Quem é ele para que eu lhe fale assim?*)<sup>18</sup>.

No caso das entrevistas que fazem parte dos dados desta pesquisa, a imagem que os entrevistados tinham de mim, como entrevistadora, foi fundamental na obtenção dos dados. Em todas as entrevistas, apresentei-me como aluna da UNICAMP e estudante de Lingüística. Não dei muitas informações acerca da natureza do trabalho, pois não pretendia influenciar demasiadamente as respostas dos sujeitos de pesquisa, mas procurei esclarecer suas principais dúvidas<sup>19</sup>. No caso dos membros da RCC, eles queriam saber, principalmente, se seus nomes seriam divulgados. Já, os membros da TL pareciam mais preocupados com os aspectos metodológicos da pesquisa do que com seu anonimato. Inclusive, ao final de uma das entrevistas com um membro da TL, eu disse que ele não se preocupasse, pois o nome dele não seria divulgado. Mas, o entrevistado fez o seguinte comentário<sup>20</sup>:

---

<sup>17</sup> O método harrisiano figurou durante toda primeira fase da Análise de Discurso Francesa. Ele estava baseado nos procedimentos de análise desenvolvidos pelo lingüista americano Z. Harris e consistia na elaboração de um dispositivo de análise que reduzisse o texto a enunciados elementares, proporcionando assim *uma regularização ótima do discurso, com vistas à constituição dos domínios semânticos* (Gadet; et. al., 1990:43).

<sup>18</sup> Para Possenti (2004:370), no estudo das Condições de Produção, explicitado em Pêcheux (1969), por meio da análise das Formações Imaginárias, *fica claro que as CP são históricas e não* (ou não apenas) *circunstanciais*.

<sup>19</sup> Pedi a cada entrevistado para preencher um *Termo de consentimento livre e esclarecido*. O documento, cujo modelo se encontra anexado ao final da tese (ANEXO 1), contém algumas informações como, por exemplo, o título do projeto de pesquisa, o nome da pesquisadora e de seu orientador e também o nome da Universidade na qual a pesquisa estava sendo desenvolvida.

<sup>20</sup> Esse comentário do entrevistado não foi gravado. Trata-se, portanto, de uma observação não documentada.

### Exemplo 2

*Se você quiser, pode divulgar meu nome. Eu não tenho medo de ninguém. O que eu falei aqui, falo em qualquer lugar. O que eles podem fazer comigo? Me expulsar da Igreja? Isso eles já fizeram há alguns anos atrás e eu voltei (Comentário feito ao final da entrevista TL 1).*

Portanto, não houve nenhuma exigência em relação ao anonimato. Tanto fazia, ao menos para as pessoas que entrevistei, o fato de elas terem ou não seus nomes divulgados. O caráter “destemido” dos enunciadores da TL será analisado no capítulo sobre ethos. O que interessava aos membros da TL era saber, por exemplo, quais os objetivos da pesquisa, o que eu tinha observado até aquele momento, qual o meu referencial teórico, etc. Ou seja, as perguntas eram relacionadas à pesquisa e não à condição deles de entrevistados.

A diferença entre as dúvidas dos carismáticos e aquelas apresentadas pelos teólogos da libertação é também um indício do funcionamento semântico-discursivo de ambos os posicionamentos. O discurso da TL revela uma preocupação com os resultados da pesquisa e seu impacto na sociedade, o que é um indício da importância conferida, por esse discurso, ao coletivo. Por outro lado, os carismáticos mostram-se mais preocupados com sua imagem pessoal, revelando um traço do individualismo do discurso da RCC.

A imagem que os entrevistados faziam da entrevistadora também é, em certo sentido, um efeito do discurso no qual eles estão inseridos<sup>21</sup>. Os carismáticos pareciam ver na entrevistadora a imagem de alguém que “precisa ser evangelizado”. Por isso, as respostas às perguntas tinham um tom de pregação que visa a uma evangelização.

Vejamos um exemplo:

### Exemplo 3

*Fala um pouco sobre essa questão do Jesus Eucarístico. Para a RCC, qual a importância da Eucaristia, de Jesus Eucarístico?*

*Bem, já **diziam os santos** que a igreja só sobreviveu até hoje porque **nós** temos Jesus vivo através da Eucaristia. E **nós** como Igreja, como corpo de Cristo, Cristo sendo a cabeça, **nós** somos sustentados através da Eucaristia, porque até mesmo Jesus diz: “quem come desse*

---

<sup>21</sup> Para a Renovação Carismática Católica, o principal objetivo do cristão é evangelizar todos aqueles que ainda não “conhecem o Cristo” (cf. Abib, 1995). Essa concepção de cristianismo está relacionada às regras que regem a semântica global do movimento carismático.

*pão viverá eternamente”. E a certeza que **nós** temos é que do pão vivo que veio do céu, **nós** herdaremos a vida eterna (Entrevista RCC 1).*

Neste caso, o *nós*, na função de sujeito coletivo compacto é usado para designar uma coletividade (cf. Maingueneau, 1998). O efeito de sentido produzido por esta “manobra” enunciativa é não só o de remeter aos membros da RCC, mas também o de incluir a entrevistadora no grupo dos que são *sustentados pela Eucaristia*. Além disso, a referência aos santos católicos e a citação, em forma de discurso direto, das “palavras” de Jesus, funcionam como argumentos de autoridade que reforçam o *tom* de persuasão, característico das pregações religiosas. Repostas como essas indicam que, nas entrevistas, os enunciadores do discurso carismático pretendiam não apenas responder as perguntas, mas também converter os possíveis ouvintes daquelas gravações. Havia, por parte dos carismáticos, uma preocupação não com a pesquisa acadêmica que estava sendo desenvolvida e da qual eles eram sujeitos, mas com a conversão, com a mudança na vida pessoal da entrevistadora.

Em relação aos teólogos da libertação, a imagem que eles tinham da entrevistadora revela a busca de um diálogo no campo “científico”. Ou seja, eles construíram a imagem da entrevistadora a partir de sua profissão e de seu objetivo de realizar uma pesquisa acadêmica. Em contrapartida, baseados na imagem que eles queriam que a entrevistadora tivesse a respeito da Teologia da Libertação, esses entrevistados se apresentavam como “estudiosos”, “intelectuais”, criando, por meio de suas repostas, um ethos de sapiência e intelectualidade. É o que podemos verificar no seguinte trecho:

#### **Exemplo 4**

*Eu queria que você me falasse o que você acha que vai ser o futuro das CEBs. Você acha que as CEBs tem um futuro? E se têm qual seria?*

***Eu acho que eu posso passar pro meu lado profissional também, professor de história.** Eu acho que a história ela não tem uma mão só, um viés só. Nós temos momentos de decisões e a decisão nos mostra o caminho, não é? Então eu acho que a CEB daqui em diante... o caminho que ela tem, que ela tá percorrendo, ela tem respostas a responder e caminhos a percorrer, ou seja, daqui em diante vai depender muito dela o que ela vai ser, mas eu acredito, como eu não sou **niilista**, não penso no ruim, no péssimo, mesmo com o **neoliberalismo** que se apresenta aí, eu acho... eu acredito muito... é a maior esperança que eu tenho... que a CEB está viva /.../ Eu acho que as CEBs daqui em diante têm que bater mais ainda o pé contra, porque eu acho que os caminhos... existem caminhos, mas os caminhos vão ser difíceis (Entrevista TL 3).*

A referência ao *lado profissional* do *professor de história*, o *tom* instrutivo do texto, explicitando, por exemplo, uma certa concepção de história, e o uso de termos como *niilista* e *neoliberalismo* revelam a preocupação do entrevistado em criar ante a entrevistadora uma imagem de intelectualidade. A imagem que o entrevistado pretende construir dele mesmo é o resultado, principalmente, das regras que regem a semântica global do discurso da TL, pois, neste discurso, dá-se uma importância muito grande ao “intelectual cristão”<sup>22</sup>. Contudo, há também a influência da imagem que esse entrevistado tem da entrevistadora e do discurso que ela representa e, em última instância, da imagem que o teólogo da libertação acredita que os intelectuais (ou a universidade) têm deles. No final dessa mesma entrevista, o entrevistado faz o seguinte comentário: *boa sorte no seu trabalho e depois eu quero ler sua tese, viu?*

Enquanto os membros da TL manifestam seu interesse em relação ao resultado da pesquisa, o enunciador carismático preocupa-se com a vida espiritual da entrevistadora e dos possíveis ouvintes da entrevista. É o que mostra o seguinte exemplo:

#### **Exemplo 5**

Que Deus abençoe a você e a todos que ouvirem essa fita e que o Espírito Santo te ilumine em todas as tuas decisões (Entrevista RCC 2).

O enunciado acima revela, mais uma vez, a importância que os carismáticos conferem ao Espírito Santo e, conseqüentemente, ao “mundo espiritual”. O enunciador carismático não deseja “sorte no trabalho”, nem tampouco pede para “ler a tese” da entrevistadora, como o faz o enunciador do discurso da TL. Pois, a semântica do discurso carismático prioriza o “mundo espiritual” em oposição ao “mundo material”.

Pelos exemplos apresentados, pode-se supor que a semântica global de cada um dos posicionamentos analisados revela-se, até mesmo, no jogo de imagens ratificado pela relação entrevistador/entrevistado.

Por fim, ainda em relação às entrevistas, pretendo discutir a forma de elaboração das perguntas. Como dito anteriormente, as entrevistas foram semi-estruturadas: havia um eixo norteador das questões, mas elas não tinham uma estrutura prévia e fixa.

---

<sup>22</sup> Leonardo Boff, um dos líderes da TL no Brasil, dedica o último capítulo de um de seus livros para tratar do que ele chama de *intelectual cristão* (cf. Boff, 1986: 180-199).

As entrevistas tinham por objetivo a produção de enunciados que circulam no interior do discurso da TL e/ou da RCC e, por isso, interessavam apenas informantes filiados ao conjunto de enunciadorees que integram a comunidade discursiva de um dos dois posicionamentos analisados. Portanto, era necessário saber se os entrevistados eram membros efetivos de um desses movimentos. Por isso, procurei manter uma conversa prévia com os entrevistados, afinal, como pude comprovar nesses diálogos informais, o fato de uma pessoa estar participando do *Congresso Nacional da RCC* ou do *Intereclesial de CEBs* não garante que ela seja, de fato, membro dos movimentos aos quais esse eventos estão relacionados.

As hipóteses, construídas ao longo das análises, conferiram às perguntas um direcionamento inicial, mas estas só foram efetivamente elaboradas no momento da entrevista. Pois, tanto a quantidade quanto a estrutura das questões dependiam, ao menos em parte, da postura de cada um dos entrevistados. Alguns tinham mais facilidade com o gênero entrevista. Nesses casos, as perguntas eram poucas, pois as repostas eram longas e não havia necessidade de muitas intervenções por parte da entrevistadora.

Contudo, houve entrevistados que ficaram pouco à vontade com a situação de produção do gênero, principalmente devido ao uso do gravador. Nesses casos, além de elaborar um maior número de perguntas, eu tentava formular questões que exigissem uma resposta mais longa por parte do informante.

A tentativa de fazer o entrevistado falar o máximo possível deve-se ao fato de que quanto mais longos forem os textos produzidos por ele, maior será a possibilidade de encontrar, durante a seleção dos dados, enunciados que materializem o discurso do qual aquele informante é sujeito. Na maioria dos casos, com o objetivo de conseguir enunciações mais longas por parte do entrevistado, elaborei perguntas com base em algum trecho da resposta anterior, conforme mostra o seguinte exemplo:

#### **Exemplo 6**

*Há quanto tempo, mais ou menos, você participa da RCC?*

*Olha, eu participo do grupo de oração, há uns doze anos, do núcleo, eu acho, deve ter uns sete anos. Eu afastei um tempo, depois voltei, pela dor, mas voltei, graças a Deus.*

*Você falou “do núcleo”, o que é o núcleo?*

*A gente chama de núcleo aquelas pessoas que estão ali, coordenando né, que tem os ministérios e que coordenam o grupo, coordenam é... experiências de oração, ali dentro da Paróquia (Entrevista RCC 3).*

Aqui, a entrevistadora utilizou um termo mencionado pelo entrevistado em sua primeira resposta como tópico para a pergunta subsequente. Nesse caso, a primeira pergunta elaborada não dava margens para respostas longas, pois questionava a respeito de um dado pontual: o tempo de participação do informante no movimento da RCC. Entretanto, essa foi uma das primeiras entrevistas e eu, enquanto pesquisadora, ainda não havia conseguido encontrar a forma e o tom das perguntas. Com o término do primeiro conjunto de entrevistas, elaborado durante o congresso da RCC, pude voltar aos dados e constatar algumas falhas na elaboração das questões.

Encontrei dois problemas cruciais: 1) elaboração de perguntas muito pontuais, como mostra o exemplo acima; e 2) elaboração de perguntas relacionadas à pessoa do entrevistado, como, por exemplo, *é a primeira vez que você participa de um encontro como esse? O que você está achando?* Esse tipo de pergunta não contribui na elaboração de hipóteses relacionadas à semântica global dos movimentos analisados, porque favorece a construção de relatos de vida e esse não era o objetivo das entrevistas. Entretanto, há sempre a possibilidade de apreender um indício da materialização de um determinado discurso no meio de uma resposta, aparentemente, “pessoal”. Afinal, o discurso ao qual um sujeito está condicionado pode revelar-se por meio de qualquer enunciação desse sujeito, inclusive nas suas práticas. Além disso, existem aspectos da semântica global de um posicionamento discursivo, como, por exemplo, o ethos, que emergem da própria maneira do fiador de um discurso habitar o espaço físico. Mesmo assim, o segundo conjunto de entrevistas, feitas durante o *XI Intereclesial de CEBs* respondeu melhor aos objetivos da pesquisa.

Apesar de continuar realizando entrevistas semi-estruturadas, comecei a elaborar questões centradas na dinâmica dos movimentos e não mais na história pessoal dos entrevistados. Entretanto, surgiu um outro problema: as perguntas passaram a ser mais “tendenciosas”. Vejamos um exemplo:

#### **Exemplo 7**

*Uma das características da Teologia da Libertação, pelo menos pelo que a gente tem visto, é uma visão ou uma leitura muito particular da Bíblia. Diferente, por exemplo, da leitura que faz a Renovação Carismática. Eu queria que você me falasse um pouco dessa diferença, de como é que a Teologia da Libertação olha pros textos bíblicos, de como ela lê*

esses textos, em *oposição*, por exemplo, à visão da Renovação Carismática (Entrevista TL 1).

Nesse caso, a pergunta materializa a polêmica entre RCC e TL, pois a afirmação de que a leitura da Bíblia feita pela Teologia da Libertação é diferente daquela que fazem os carismáticos já aponta para uma relação de contradição entre os dois movimentos. Além disso, o uso da expressão *oposição* também conduz a uma resposta na qual o enunciador do discurso da TL contraponha-se ao discurso carismático.

No entanto, a suposta indução da resposta do entrevistado é infirmada pela própria hipótese da semântica global. De acordo com essa hipótese, os fiadores de um determinado discurso estão vinculados à comunidade discursiva que constitui e é, ao mesmo tempo, constituída por esse discurso. Por isso, mesmo considerando-se o fato de que a entrevistadora tenha alguma influência sobre a resposta do entrevistado, afinal não se podem negar as coerções do gênero entrevista, tais respostas não provêm da situação imediata de produção do texto, mas dos condicionamentos do discurso do qual o entrevistado é sujeito. Não é porque a entrevistadora “sugeriu” a existência de uma polêmica entre RCC e TL que o entrevistado irá criticar o tipo de leitura bíblica da RCC. A interincompreensão materializa-se na superfície do texto, mas ela tem origem na semântica global dos diferentes posicionamentos discursivos. Portanto, nenhuma tentativa de indução seria, em princípio, eficaz. Com isso, não pretendo negar o tom tendencioso de algumas perguntas, mas procuro apenas mostrar que, mesmo nesses casos, os dados não podem ser considerados inválidos.

Os dados obtidos nas entrevistas apenas confirmam às hipóteses levantadas na análise dos demais materiais coletados durante a pesquisa. Além disso, como dito anteriormente, não tenho a pretensão de apresentar as entrevistas realizadas durante o desenvolvimento deste trabalho como sendo *um instrumento que possibilite ao entrevistador o acesso à verdade do entrevistado* (Rocha, et. al.: 2004:169). Elas constituem apenas um material de apoio que, assim como os demais dados selecionados, possibilitaram o reconhecimento de indícios aparentemente insignificantes, mas que juntos puderam levar à construção dos modelos do discurso da Renovação Carismática Católica e do discurso da Teologia da Libertação.

## 2. O paradigma indiciário como modelo epistemológico.

O paradigma indiciário é um *modelo epistemológico*, atualmente utilizado em muitas pesquisas qualitativas, que, segundo Ginzburg (1986) emergiu no âmbito das ciências humanas no final do século XIX. Esse paradigma tem sido responsável, principalmente ao longo dos últimos dois séculos, por uma verdadeira transformação no *olhar* do pesquisador. Antes de estabelecerem o paradigma indiciário como método de análise, as pesquisas em ciências humanas buscavam como modelo as análises realizadas pelas ciências ditas naturais e primavam pela observação do geral, a fim de alcançar uma totalidade. Hoje, com base na observação dos indícios, muitos estudiosos procuram analisar não o *universo* e toda sua amplitude, mas o detalhe, o dado aparentemente insignificante, buscando, através dessas análises, chegarem a afirmações mais gerais. Ou, como afirma Ginzburg:

*Características minúsculas têm sido usadas para reconstituir mudanças e transformações culturais /.../. Os traços esvoaçantes das pinturas florentinas no século XV, as inovações lingüísticas de Rabelais, a cura dos males reais pelos monarcas ingleses e franceses /.../ cada um desses fatos tem sido tomado como uma pequena, mas significativa chave para fenômenos muito mais gerais: a perspectiva de uma classe social, ou de um escritor, ou de uma sociedade inteira (Ginzburg, 1983:127).*

Vê-se, portanto, a valorização de dados supostamente sem importância ou cuja importância limitar-se-ia, aparentemente, a aspectos mais visíveis e factuais e não à descoberta ou à decifração de uma grande mudança social. Nesse sentido, o paradigma indiciário é inovador como método investigativo não apenas pelo fato de dar relevo a dados pouco visíveis, mas, principalmente, por ver nesses dados *sinais* de grandes descobertas. É justamente a possibilidade de decifrar, a partir de minúsculas pistas, um grande crime que apaixona os leitores dos clássicos policiais do detetive Sherlock Holmes, bem como os apreciadores do “método Morelli” (cf. Ginzburg, 1983)<sup>23</sup>.

A idéia de uma investigação feita por meio de diferentes etapas nas quais os dados, aparentemente, mais “insignificantes” vão dando acesso às camadas menos visíveis do fenômeno pesquisado, produzindo assim uma observação cada vez mais acurada acerca de um determinado

---

<sup>23</sup> Giovanni Morelli foi um médico italiano que era especialista em arte. Ele foi o criador de um método que buscava distinguir, através da análise de pequenos detalhes, as obras originais dos grandes mestres da pintura das cópias feitas por falsários.

acontecimento, permite uma aproximação, guardadas as devidas proporções, entre o paradigma indiciário e a noção de *acontecimento discursivo*, segundo a ótica foucaultiana.

Para Foucault, os acontecimentos possuem várias “camadas” ou “estratos”. Alguns são visíveis e podem ser conhecidos até pelos seus contemporâneos. Outros, porém, estão uma camada abaixo dos primeiros e, por isso, não são facilmente notados. E existem aqueles que são imperceptíveis para os contemporâneos. Mas, são esses últimos estratos de acontecimentos que, por vezes, constituem as rupturas mais decisivas. De acordo com Foucault, a análise das diferentes camadas de acontecimentos é um dos aspectos do que ele chama de *história serial*. Ainda segundo o autor:

*A história serial não focaliza objetos gerais e constituídos por antecipação, como o feudalismo ou o desenvolvimento industrial. A história serial define seu objeto a partir de um conjunto de documentos dos quais ela dispõe. /.../. Dito de outra forma, o objeto da história não é mais dado por uma espécie de categorização prévia em períodos, épocas, nações, continentes, formas de cultura... Não se estudam mais a Espanha e a América durante o Renascimento; estudam-se, e este é o único objeto, todos os documentos que concernem à vida do porto de Sevilha de tal data a tal outra (Foucault, 1972:290. Grifos meus).*

Da mesma forma, o trabalho de quem analisa indícios é encontrar, por meio da observação atenta de pequenos detalhes, sinais das conseqüências menos visíveis de um determinado “acontecimento”. Como, por exemplo, encontrar nos traços esvoaçantes das pinturas florentinas a perspectiva de uma classe social. E, arriscando mais um pouco, propor inclusive que a mudança na mentalidade de uma época iniciou-se com um acontecimento aparentemente insignificante, como é o caso do surgimento de uma mudança de padrão nas telas de alguns autores.

Em um outro texto<sup>24</sup>, Foucault trata da semelhança entre história serial, nesse artigo apresentada como *história efetiva*, e os procedimentos da medicina. Segundo o autor, em ambos os casos, é preciso *lançar olhares sobre o mais próximo* (Foucault, 1971:274). Em outras palavras, trata-se de prestar atenção nos detalhes, olhar não o geral, mas o particular para, só depois, *afastar-se bruscamente e apreender o geral à distância*. Para Ginzburg, o paradigma indiciário consiste, como vimos acima, na apreciação dos detalhes, daquilo que está próximo, mas, no entanto, é deixado de lado em prol da observação do geral. Trata-se, também nesse caso, de partir do particular para só

---

<sup>24</sup> Trata-se do texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, de 1971.

depois chegar a possíveis generalizações. Há, portanto, alguns pontos de intersecção entre essas duas perspectivas de análise.

Contudo, quando Foucault trata da história serial, ele nega qualquer tipo de *decifração*. Para esse autor, *o historiador não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia*. Nesse sentido, há entre o paradigma indiciário e a história serial algumas diferenças em relação ao modo de tratamento dos dados. Enquanto o paradigma indiciário propõe a *interpretação* dos indícios, a história serial, defendida por Foucault, propõe que a decifração de documentos seja substituída pelo estabelecimento de *certo número de relações* (Foucault, 1972:290). Todavia, essa aparente diferença entre paradigma indiciário e história serial pode ser revista.

Defendo aqui que também existe interpretação na história serial. Afinal, quando o historiador lê e analisa os documentos, a fim de estabelecer as diferentes camadas de acontecimentos, ele os está interpretando. Na verdade, o que Foucault recusa é uma forma específica de “interpretação”. Trata-se do mesmo tipo de interpretação combatido pela Análise de Discurso Francesa e que ficou conhecida, no interior dessa disciplina, como “análise de conteúdo”. A análise de conteúdo, segundo Orlandi (1999:17), *procura extrair sentidos dos textos, respondendo à questão: o que este texto quer dizer?* É a esse tipo de interpretação que a história serial se opõe. Para ela, assim como para Análise de Discurso, não existem realidades ou sentidos ocultos e que devem ser “revelados” por meio de uma análise interpretativa. Mas, isso não significa que não exista interpretação, pois a análise sintomal dos documentos que concernem à vida do Porto de Sevilha depende em muito das interpretações feitas pelo historiador.

O que proponho não é uma junção entre paradigma indiciário e história serial, nem tampouco a sobreposição de um sobre a outra. Aponto apenas a existência de um provável diálogo<sup>25</sup>. E, se há um diálogo possível entre esses dois modelos de análise (e eu acredito que há), este se materializa, principalmente, na relevância que ambos atribuem a dados que outrora tinham sido desprezados. Para a maioria dos historiadores, que importância teria a análise dos documentos de entrada e de saída de navios no porto de Sevilha? Da mesma forma, em princípio, qual seria a

---

<sup>25</sup> Afinal, como procuro mostrar na análise dos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, mesmo em uma relação marcadamente polêmica é possível encontrar pontos de diálogo.

relevância de observar as inovações lingüísticas de Rabelais? Dados como estes só interessam àqueles que se preocupam em focalizar seu olhar nos pequenos detalhes.

Talvez, a leitura de indícios seja, como defende Peirce, o *primeiro degrau do raciocínio científico* (Peirce, 1955). Nesse caso, toda pesquisa, sejam quais forem suas bases epistemológicas e o método científico que utilize, será sempre, em princípio, abdutiva<sup>26</sup>. Se assim o for, a história serial, mesmo negando em suas bases epistemológicas a *decifração* e uma certa *interpretação*, utiliza ao menos dois aspectos que caracterizam o paradigma indiciário: a opção por dados de cunho qualitativo; e a seleção de dados aparentemente irrelevantes.

### 2.1. Emergência e desenvolvimento das análises indiciárias.

As raízes do paradigma indiciário remontam às origens da humanidade, quando, por motivos de sobrevivência, o homem desenvolveu algumas habilidades, como, por exemplo, a atividade de caçador. Para caçar, era necessário estar atento aos detalhes, às pistas, quase imperceptíveis, deixadas pela presa. Devido à forma de tratamento dos dados, o paradigma indiciário passou a ser um dos principais modelos de análise das ciências médicas, da crítica de arte, da psicanálise e da investigação policial.

Em todas essas áreas, a “leitura” detalhada de pequenos indícios pode levar à construção de hipóteses que, após serem testadas, conduzirão a um determinado resultado. Na medicina, por exemplo, o estudo detalhado de alguns sintomas, aparentemente superficiais, permite diagnosticar várias doenças. Trata-se, portanto, de uma observação meticulosa e rigorosa dos dados. Para Ginzburg, o paradigma indiciário supõe a existência de um *rigor flexível* ou *elástico* (cf. Ginzburg, 1983:128).

Esse oxímoro usado para definir o tipo de rigor suposto pelo paradigma conjectural implica duas grandes características das análises indiciárias: 1) por ser flexível, o paradigma indiciário não exige o estabelecimento de uma verdade única, universal e inquestionável; mas 2) por não prescindir do rigor, ele não abre mão da *decifração* e, conseqüentemente, da *prova*. Portanto, ao

---

<sup>26</sup>As análises abdutivas têm como um de seus grandes propagadores o filósofo e matemático Charles S Peirce. Segundo ele, a abdução é o *único tipo de argumento que inicia uma nova idéia* (apud. Sebeok & Umiker-Sebeok, 1983:23). Ela consiste na observação de aspectos do mundo e, posteriormente, na construção de hipóteses, estabelecidas com base na análise de indícios. Daí, a relação entre o modelo abduativo e o paradigma indiciário: *ambos requerem minucioso exame do real, ainda que corriqueiro, para desvendar os traços dos eventos os quais o observador não pode experimentar diretamente* (Ginzburg, 1983:100).

mesmo tempo em que nega a existência de uma realidade diretamente cognoscível, o paradigma conjectural propõe a análise dos indícios como forma de aceder a um certo conhecimento.

Em um de seus livros, Ginzburg defende a existência da *prova* como elemento constitutivo da historiografia, disciplina que segundo ele é também indiciária. No livro, cujo título é *Relações de Força*, o autor procura “provar” duas hipóteses que para ele são claramente intercambiáveis. São elas:

*a) que, no passado, a prova era considerada parte integrante da retórica e b) que essa evidência, hoje esquecida, implica uma concepção do modo de proceder dos historiadores, inclusive os contemporâneos, muito mais realista e complexa do que a que está hoje em voga (Ginzburg, 2000:13).*

Tomando por base essas duas hipóteses, Ginzburg desenvolve, ao longo do livro, uma análise verdadeiramente indiciária. Partindo da observação de dados singulares, como por exemplo, a análise detalhada do diálogo travado entre atenienses e mélios durante a Guerra do Peloponeso, o autor vai traçando caminhos, elaborando teias que vão se unindo a fim de “provar” as hipóteses que conduzem a uma categórica crítica feita aos relativistas, dentre os quais Ginzburg elege como principais alvos Nietzsche e Derrida. Para Ginzburg, *o limite do relativismo é, ao mesmo tempo, cognitivo, político e moral (idem: 38)*. Por isso, baseando-se em um artigo de Donna Haraway, o autor propõe, como forma de evitar a “irresponsável ubiqüidade relativista”, a defesa do conhecimento parcial e localizado. Ou seja, um conhecimento contrário ao defendido pelos positivistas. Daí, a negação de uma idéia de apreensão do “real” ou do “todo” e a argumentação em favor da construção de *uma idéia utilizável, mas não inocente, de objetividade (Haraway, 1988 apud. Ginzburg, 2000)*. Em síntese, para Ginzburg:

*As fontes não são nem janelas escancaradas, como acreditam os positivistas, nem muros que obstruem a visão, como pensam os cépticos: no máximo poderíamos compará-las a espelhos deformantes. A análise da distorção específica de qualquer fonte implica já um elemento construtivo. Mas a construção /.../ não é incompatível com a prova; a projeção do desejo sem o qual não há pesquisa, não é incompatível com os desmentidos infligidos pelo princípio de realidade (Ginzburg, 2000: 44).*

O autor prossegue afirmando que a não inocência diante da noção de objetividade provém da consciência de que, na base de todo e qualquer conhecimento científico, existe sempre uma

construção retórica ou uma “argumentação construtivista”. Ou seja, o conhecimento não é algo transparente e totalmente apreensível, pois é impossível, e isso a psicanálise lacaniana já postula há algum tempo, apreender o “real”. Entretanto, o fato de reconhecer a impossibilidade de uma apreensão totalitária do “real” não justifica a falta de rigor teórico e metodológico. Portanto, é apoiando-se na defesa da “prova” como algo imprescindível para os estudos indiciários que Ginzburg retoma, a partir de uma outra perspectiva, a idéia de um “rigor flexível”. Rigor que segundo ele opõe-se tanto ao “relativismo céptico”, materializado nos trabalhos de autores como Nietzsche e Derrida, quanto à “aridez do racionalismo”, prefigurada nas análises *galileanas*<sup>27</sup>. Nesse sentido, o rigor do paradigma indiciário difere do rigor atribuído às ciências naturais.

Nas ciências ditas exatas ou naturais, o rigor científico é medido pela quantificação do fenômeno e pelas observações estatísticas, pois estas, supostamente, produziriam a construção de uma verdade científica. Por outro lado, as análises indiciárias não almejam apreender a “verdade” ou o “real”, elas buscam identificar traços de uma realidade complexa e cuja apreensão é da ordem do impossível<sup>28</sup>. Trata-se não de uma negação do real, mas da constatação de que é impossível alcançá-lo em sua totalidade. O objeto enquanto tal, a coisa em si só pode ser vislumbrada por meio das pistas que vão ficando ao longo do caminho. E são justamente esses rastros que interessam a uma análise indiciária. De acordo com Ginzburg (1983), reconhecer a impossibilidade de apreensão do real não significa abandonar a idéia de totalidade. Para esse autor:

*/.../ a existência de uma conexão profunda que explica os fenômenos superficiais pode ser confirmada sempre que se reconhece que o conhecimento direto de tal conexão é tarefa impossível. A realidade é opaca, mas a certos pontos – pistas, sintomas – que nos permitem decifrá-la (Ginzburg, 1983: 127).*

---

<sup>27</sup> Outro aspecto da polêmica entre Foucault e Ginzburg está relacionado à leitura que esses autores fazem da obra de Nietzsche. Para o primeiro, o filósofo alemão faz *uma crítica da profundidade ideal, da profundidade de consciência, que ele denuncia como invenção dos filósofos; essa profundidade seria a busca pura e interior da verdade* (Foucault, 1967:44). Já, para Ginzburg, Nietzsche é o primeiro grande propagador do *relativismo céptico*, pois ele desenvolveu *uma idéia de retórica não apenas estranha, mas também contraposta à prova* (Ginzburg, 2000:15). Nesse ponto, discordo de Ginzburg, pois o fato de Nietzsche criticar a noção de “verdade” imposta pelo positivismo não o torna um relativista, mas apenas revela sua ironia em relação a uma suposta “ordem natural” das coisas. Trata-se, na verdade, de reconhecer que *o mundo das coisas ditas e desejadas possui invasões, lutas, rapinas, disfarces e artimanhas* (cf. Foucault, 1971:26). Essa postura não implica uma negação do “saber” ou do “conhecimento”, mas revela apenas que esse saber não está separado das relações de poder. Afinal, de acordo com Foucault (idem: ibidem), *a genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, paciência. Ela não deve construir seus “monumentos ciclôpicos” através de “grandes erros benfazejos”, mas de pequenas verdades inaparentes, estabelecidas por um método severo.*

<sup>28</sup> De acordo com Milner (1978), a psicanálise lacaniana define o real da língua como *lalangue*. Para o autor *lalangue é em toda língua o registro que a consagra ao equívoco* (Milner, 1978:15).

Neste trabalho, assumo as concepções teóricas e metodológicas defendidas por Ginzburg, pois, assim como a Análise do Discurso (área na qual esta pesquisa se insere) reconhece a opacidade da língua, os estudos baseados no paradigma indiciário reconhecem a não transparência da realidade. Em ambos os casos, as hipóteses são construídas com base na observação dos dados. Só por meio da materialidade indiciária é possível vislumbrar a solução de um crime, como fazia Sherlock Holmes, ou a cura para uma doença, como ocorre no caso da medicina.

No que se refere à Análise de Discurso, a língua é concebida como tendo uma materialidade própria (cf. Pêcheux, 1975). Nesse caso, os indícios deixados pelo encontro entre materialidade lingüística e materialidade histórica permitem ao analista formular hipóteses acerca de um certo funcionamento discursivo. E é isso que procuro fazer no *corpus* que analiso. Trata-se, como afirma Maingueneau (1984:17) *de articular um funcionamento discursivo e sua inscrição histórica, procurando pensar as condições de uma “enunciabilidade” possível de circunscrever-se historicamente.*

## **2.2. Relevância do paradigma indiciário para o estudo da semântica global**

Quando estuda os semas que constituem o modelo do discurso jansenista e do discurso humanista devoto, Maingueneau encontra uma série de *pistas* e/ou indícios. São esses indícios que o levam à construção de um modelo semântico. Para chegar a este modelo, o autor parte da relação interdiscursiva que, segundo ele, precede todo e qualquer discurso. Nesse caso, a unidade de análise passa a ser definida como *um espaço de trocas entre discursos convenientemente escolhidos* (Maingueneau, 1984). Entretanto, Maingueneau não nega a existência de outros caminhos para observação daqueles mesmos *corpora*. Para o autor, tanto a precedência do interdiscurso, quanto o estabelecimento de uma semântica global são *hipóteses* de pesquisa, possibilidades de análise. É possível interpretar essa preocupação de Maingueneau em explicitar o caráter sintomal de suas análises como sendo uma valorização das análises abduativas. Pois, estas não se apresentam como completas e fechadas, mas sempre como possibilidades interpretativas.

A relação entre os estudos realizados por Maingueneau e o paradigma indiciário fica ainda mais clara quando ele critica as abordagens indutivas, afirmando que elas *buscam fazer generalizações através de conclusões obtidas em estudos regionais*. Para o autor, *ao invés de continuar a acumular fragmentos de saber errático, é melhor esforçar-nos para validar ou refutar proposições sobre funcionamentos*

*discursivos* (Maingueneau, 1984:25). Neste ponto, os argumentos de Maingueneau assemelham-se aos apresentados pelos defensores do paradigma indiciário. Para esses, a abdução consiste, primeiramente, na observação atenta dos fenômenos envolvidos em uma questão. Apenas a partir dessa observação é que as hipóteses explicativas do fenômeno observado são formuladas. O último passo de uma pesquisa abductiva é a construção (ou reelaboração) da teoria, feita a partir da confirmação ou infirmação das hipóteses selecionadas. Trata-se, portanto, de uma conjectura acerca da realidade que precisa ser validada por meio de testes.

No caso do trabalho de Maingueneau, os indícios encontrados na análise dos discursos devotos possibilitaram a construção de um modelo semântico para cada um dos discursos estudados. Contudo, o autor reconhece que o tipo de análise que ele propõe é decorrência de suas opções teóricas e metodológicas. Por isso, até mesmo a seleção dos *corpora* figura no nível das possibilidades.

*Os corpora que, em um momento dado, são objeto de análises, por tudo o que excluem, definem obliquamente os interesses de uma coletividade, de uma conjuntura; eles não podem ter a pretensão de resultar de uma tomada de posse metódica de um espaço claramente balizado. Comparado ao universo dos possíveis, o campo dos discursos recortados e estudados por uma área social dada é apenas uma ilhota de resíduos de uma exigüidade extrema (Maingueneau, 1984:26).*

Nesse caso, trata-se de uma escolha, feita a partir dos interesses *de uma coletividade, de uma conjuntura* e não da única possibilidade de recorte dos dados.

Entretanto, isso não significa que as conclusões obtidas a partir das análises dos discursos devotos não possam ser generalizadas, servindo como base para a análise de outros modelos semânticos. Pois, conforme explicita Abaurre (1996:157):

*Olhar com interesse para o singular, o variável, o idiossincrático, o cambiante, não implica necessariamente deixar de preocupar-se teoricamente também com o regular o sistemático, o geral.*

A opção pelo paradigma indiciário não impossibilita conclusões mais gerais sobre determinado tema, pois, como dito anteriormente, a construção da teoria constitui um dos estágios

desse paradigma<sup>29</sup>. As pesquisas realizadas por Dominique Maingueneau possibilitaram a construção de um conjunto de hipóteses que, após serem comprovadas pela análise dos *corpora*, conduziram a resultados que permitiram a construção dos modelos semânticos.

No caso da análise dos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, mesmo tomando por base alguns aspectos da pesquisa realizada por Maingueneau, os modelos semânticos encontrados não serão os mesmos, pois as hipóteses aventadas durante a construção desses modelos estarão baseadas nos indícios encontrados em um *corpus* específico. Portanto, não se trata da validação de uma teoria previamente estabelecida, mas da continuação de uma pesquisa iniciada por um outro autor. Afinal, os discursos surgem em uma dada conjuntura histórica e social e, por isso, suas condições de produção nunca serão as mesmas. Estudar os discursos de duas correntes religiosas da França setecentista não é a mesma coisa que estudar dois movimentos surgidos no interior da Igreja Católica em meados do século XX.

Na verdade, quando se trabalha com o método abduutivo, a utilização de aspectos de uma teoria já existente busca não a validação, mas o desenvolvimento dessa teoria. Trata-se de acrescentar-lhe algo de novo, pois o Mesmo é sempre re(visto) pelo olhar do Outro. De acordo com Bakhtin (1929:145), há sempre uma *relação ativa e responsiva de uma enunciação à outra*. Nesse sentido, meu objetivo não é o de aplicar as hipóteses de Maingueneau em um outro *corpus*, mas, se possível, acrescentar algo à pesquisa desse autor.

No estudo dos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, procuro analisar as pistas que conduzem à elaboração da semântica global desses dois posicionamentos. Nesse tipo de análise, conforme indicado nos tópicos acima, os dados constituem o principal aspecto da pesquisa. Por isso, procurei, neste primeiro capítulo, apresentar e discutir a constituição do *corpus* do trabalho. Iniciar uma tese apresentando às especificidades da coleta e da constituição do material de análise pode parecer, em princípio, algo irrelevante. Entretanto, levando-se em consideração a natureza e a diversidade dos dados por mim coletados, a explicitação das metodologias de coleta e de análise passou a constituir uma das bases que caracterizam o *rigor flexível* da presente pesquisa.

---

<sup>29</sup> De acordo com Peirce (1955), *a abdução persegue uma teoria*.



## Capítulo 2

### DAS CONDIÇÕES HISTÓRICAS DE PRODUÇÃO À POLÊMICA CONSTITUTIVA: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO DA TL E DA RCC.

*O historiador – observem – não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia: seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse corpus de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador. (Foucault, Retornar à História, 1972:291).*

Neste capítulo, procuro analisar a constituição histórica da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. Trata-se de verificar de que forma esses dois movimentos estão relacionados com a história da Igreja Católica Romana. Não se trata de um relato linear dos dois posicionamentos analisados, pois não acredito que este tipo de apresentação possa contribuir, de fato, com o desenvolvimento da tese. Por isso, não farei uma análise cronológica e/ou sociológica da TL e da RCC. Na verdade, o interesse na constituição dessas duas formas de catolicismo está intimamente relacionado à análise de suas respectivas semânticas globais, pois é esse o principal objetivo deste trabalho. Tratar, mesmo que brevemente, da história da Renovação Carismática e da Teologia da Libertação, permite explicitar melhor a relação interdiscursiva que constitui essas duas formas de “ser igreja”. Assim, poderei verificar como funciona a rede de relações que torna possível o recorte de um espaço discursivo do qual fazem parte a TL e a RCC.

Segundo Maingueneau (1984), o espaço discursivo é uma construção do analista. Portanto, o espaço que associa RCC e TL não foi previamente dado, mas resultou de uma escolha metodológica. Afinal, como veremos no decorrer deste capítulo, o discurso da TL não é o único através do qual o discurso da RCC teria podido constituir-se. Para muitos analistas (cf. Prandi, 1997; Fernandes, 2001, entre outros), a Renovação Carismática se explicaria como uma “reação” contra a Teologia da Libertação. Mas, essa é apenas uma possibilidade de estudar esses dois movimentos. Outros espaços discursivos poderiam ser delimitados. Verificar a relação entre Teologia da Libertação e Igreja Católica Conservadora, por exemplo, é uma outra forma de analisar

a constituição do movimento libertador. Entretanto, afirmar que o espaço discursivo é definido pelo analista não significa dizer que se trata de algo “inventado aleatoriamente”. Existem relações semânticas e também históricas que permitem a “construção” de um determinado espaço discursivo. No caso específico da TL e da RCC, há o fato, bastante óbvio, de se tratarem de dois movimentos da Igreja Católica. Mas, além disso, existem outros fatores.

Quando se olha para história da Renovação Carismática Católica, definida aqui como “discurso segundo”, verifica-se que em seu funcionamento semântico-discursivo esse movimento se opõe a muitas das “teses” defendidas pelo “discurso primeiro” que, nesse caso, é o da Teologia da Libertação. A própria concepção de cristandade da RCC é uma “resposta” ao discurso da TL. Pois, enquanto, para os teólogos da libertação, o cristianismo deve ter uma função social, para os carismáticos, o sentido maior da cristandade está na vida de oração. Nesse caso, o engajamento social é, na maioria das vezes, interpretado como “baderna”, “comunismo” ou “agitação”.

Contudo, ainda segundo Maingueneau, o fato de haver uma relação polêmica entre dois posicionamentos discursivos não significa que o discurso segundo tenha surgido, especificamente, para polemizar com o discurso primeiro. Afinal, não existe *uma lei estável que determine apenas um modo de co-existência entre os discursos* (Maingueneau, 1984:44). A Renovação Carismática Católica não dialoga apenas com a Teologia da Libertação, mas com vários outros discursos do campo religioso. E, nesses diferentes diálogos, haverá sempre o estabelecimento de relações de complementaridade ou de polêmica. Tudo dependerá de como cada discurso irá se “comportar” no interior do interdiscurso.

Em relação ao discurso da TL (discurso primeiro), em sua gênese, ele não tinha qualquer relação com o discurso segundo, até porque este último ainda não existia. Na verdade, quando a Teologia da Libertação se constituiu como movimento, seus adversários discursivos eram outros. A TL se contrapunha à Igreja Tradicional, que, como veremos mais adiante, matinha-se distante do “povo” e de suas necessidades. Os teólogos da libertação pregavam uma abertura da Igreja às causas sociais e recriminavam toda espécie de conservadorismo no interior do catolicismo. Essa afirmação abre margem para a seguinte questão: **se, em sua gênese, a TL não polemizava com a RCC, de onde surge o movimento carismático, já que este é definido como uma resposta à Teologia da Libertação?**

Uma possível resposta a essa pergunta é dada por D. Maingueneau (1984). Para esse autor, em alguns casos, o discurso segundo surge não (ou, não apenas) para contestar o discurso primeiro, mas para “preencher” espaços vazios deixados por este. Nesses casos, a *estrutura “estranha”* (ou o discurso Outro) nasce *justamente de uma exploração sistemática da falta que o próprio discurso tinha instituído ao se constituir* (Maingueneau, 1984:46). Daí, a possibilidade de a Renovação Carismática Católica ter surgido das “brechas” deixadas pelo discurso da Teologia da Libertação. Ou seja, a TL priorizou um dos aspectos do Concílio Vaticano II<sup>30</sup>: a abertura da Igreja para os problemas sociais. Mas, silenciou em relação a um outro aspecto desse Concílio: o incentivo a uma maior vivência da espiritualidade católica. E foi justamente no silêncio da Teologia que a Renovação encontrou o espaço necessário para se constituir.

As observações feitas acima acerca da relação histórico-cronológica entre TL e RCC buscam apenas esclarecer possíveis mal-entendidos no que se refere à constituição do *corpus*. De acordo com Maingueneau (1984), o papel da semântica discursiva não é esclarecer por que o discurso da RCC se constituiu em oposição ao discurso da TL. Portanto, para este trabalho não interessa explicar a emergência ou o desaparecimento de um determinado discurso, pois esse seria, ainda segundo Maingueneau, o trabalho do historiador e não do analista de discurso. O papel da semântica global seria mostrar quais são as restrições semântico-discursivas às quais um determinado discurso está submetido e de que forma tais restrições se relacionam com o Outro desse discurso. Trata-se de uma análise semântica e não histórica. Por isso, neste capítulo, ao analisar aspectos históricos que contribuíram para constituição dos movimentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, meu interesse recairá não num relato histórico tradicional, mas na inter-relação, no espaço de trocas, enfim, no interdiscurso que precede, ao mesmo tempo em que constitui essas duas discursividades. A história cronológica é, portanto, apenas mais um aspecto que pode ajudar a compreender o funcionamento desses sistemas restritivos.

Outro ponto de interesse na análise da história da TL e da RCC é a questão da *dêixis*, que será mais bem discutida no quinto capítulo. De acordo com Maingueneau (1984), o conceito de *dêixis* em lingüística supõe o conjunto de localizações no espaço e no tempo que um ato de enunciação apresenta. Esse conceito está relacionado à noção de “enunciação”, conforme explicitada por Benveniste (1969). Entretanto, Maingueneau (1984; 1987), reinterpreta o conceito

---

<sup>30</sup> No decorrer deste capítulo, voltarei ao tema da relação da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática com o Vaticano II.

de dêixis enunciativa, com base no dispositivo teórico da Análise de Discurso<sup>31</sup>. Nessa perspectiva, o Concílio Vaticano II, considerado um marco na história da Igreja Católica, pode ser considerado uma possível coordenada espaciotemporal à qual recorrem os discursos da TL e também da RCC. Por isso, neste capítulo, farei uma breve análise da relação do citado Concílio com a história dos movimentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, com o objetivo de apresentar e discutir alguns aspectos dessa história que, como dito, serão retomados na análise da dêixis.

Como se vê, o objetivo deste capítulo é estabelecer uma relação entre a constituição histórica da TL e da RCC e suas respectivas semânticas globais. Nesse sentido, as condições de produção que propiciaram o surgimento dos dois posicionamentos analisados serão vistas como constituintes de suas respectivas semânticas. Assim, fenômenos lingüísticos, como a polêmica discursiva e a dêixis, serão tratados aqui como intimamente ligados à materialidade histórica. Como afirma Maingueneau (1984), trata-se de articular sistema lingüístico e inscrição histórica, procurando estabelecer entre ambos uma relação “igualitária”, na qual não haja sobreposição, mas sim complementaridade. Portanto, não pretendo privilegiar nem só a análise lingüística, nem tampouco apenas a análise histórica, pois a Análise de Discurso se propõe a articular em um mesmo nível o “real da língua” e o “real da história” (cf. Gadet & Pêcheux, 1981). Em outras palavras, procuro verificar de que forma diferentes aspectos (históricos e lingüísticos) ajudam a explicar a semântica da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica.

Ao final do capítulo, após abordar a relação entre os dois movimentos analisados e o Concílio Vaticano II, e enfocar alguns aspectos da história da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica<sup>32</sup>, procuro relacionar as condições de produção dos discursos de cada posicionamento à noção de história proposta por Foucault (1972)<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Como dito, no quinto capítulo, explicitarei melhor a definição de “dêixis discursiva”, segundo a Análise de Discurso. Por hora, adianto que, de acordo com Charaudeau & Maingueneau (2004:148), em *Análise de Discurso*, não se pode contentar em relacionar a dêixis a uma ambiência puramente empírica. Afinal, enquanto para Benveniste a noção de dêixis está relacionada à oposição entre *discurso* e *história*, para Maingueneau trata-se sempre de discurso. Portanto, a diferença entre plano embreado e plano não-embreado é uma questão de efeito. O uso do dêitico produz um *efeito de subjetividade*, enquanto que um texto não-embreado produz um *efeito de maior objetividade*.

<sup>32</sup> Escolhi tratar primeiramente da Teologia da Libertação porque, cronologicamente, esse movimento surge, ao menos no Brasil, antes do movimento Carismático. Entretanto, como veremos no decorrer do capítulo, se não tomarmos o Brasil como ponto de referência, os dois movimentos podem ser considerados contemporâneos, o que reforça a hipótese da partilha de um mesmo espaço discursivo no interior do interdiscurso.

<sup>33</sup> Para Foucault (1972:291), a história serial consiste na análise, por parte do historiador, de uma *série de documentos homogêneos, concernindo a um objeto particular e a uma época determinada*. Ainda segundo o autor, *são as relações internas ou externas desse corpus de*

## 1. O Concílio Vaticano II na Igreja Católica: algumas considerações.

Os Concílios são momentos em que o Papa e o Colégio Episcopal (Bispos) se reúnem para tomar decisões em relação ao futuro da Igreja Católica. Muitos dos chamados “dogmas de fé” foram promulgados pelos Papas reunidos com os Bispos nesses grandes encontros<sup>34</sup>. Segundo o *Catecismo da Igreja Católica* (doravante, CIC), os Concílios são *tempos fortes de renovação da Igreja, nos quais o ministério da catequese haure energias novas* (cf. CIC, 1993:14-15, § 8-9). Na história do catolicismo, existiram vários Concílios, como, por exemplo, o de Toledo, o de Latrão, o de Lião e o de Trento. Os dois primeiros foram o de Nicéia, no ano de 325, e o de Constantinopla, em 381. Muitos deles são breves e duram apenas alguns meses, outros, porém, se estendem durante anos. Durante alguns Concílios, a Igreja estava passando por momentos de crise, interna e/ou externa, como aconteceu durante a Reforma Protestante, do século XVI. Nesse caso, o encontro entre o Papa e os Bispos serve não apenas para resolver questões relacionadas à fé católica, mas, principalmente, para propor soluções e para juntos organizarem defensivas contra seus “opponentes”.

O Concílio Vaticano II foi realizado entre outubro de 1962 e dezembro de 1965. Teve início durante o papado de João XXIII, que por tê-lo convocado ficou conhecido como o Papa impulsor da abertura da Igreja para o mundo, e foi concluído durante o pontificado de Paulo VI. Com o Vaticano II, iniciou-se na cúpula da Igreja Católica uma discussão sobre a relação entre ordem secular e ordem sagrada. Muitos religiosos desejavam diminuir o “abismo” entre o Clero Secular (Bispos e Presbíteros) e os leigos. Além disso, eles queriam “simplificar” os rituais da Igreja, principalmente a missa, que até o Vaticano II, quase não tinha a participação dos leigos. Foram convocados para o Vaticano II 2.381 Bispos (dentre esses, alguns eram também Cardeais), além de superiores de diferentes ordens religiosas. No total, estiveram reunidas autoridades religiosas de 141 países.

---

*documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador. É devido a esse trabalho com os documentos que ele pode fazer emergir acontecimentos que, de outra forma, não teriam aparecido.* No primeiro capítulo (tópico 2), já iniciei uma discussão acerca do conceito de história proposto por Foucault (1972).

<sup>34</sup> No Concílio Ecumênico da Nicéia, por exemplo, foi promulgado o dogma da *Consustancialidade* entre Deus Pai e Deus Filho (Jesus Cristo). Ou seja, de acordo com esse dogma, o Pai e o Filho são um só Deus. Já, no Concílio de Florença, em 1438, foi promulgado o dogma *Filioque*, que confessa que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 1993:74, § 242 e 246).

A Igreja Católica, antes do Concílio, caracterizava-se por uma estrutura hierárquica muito rígida e alheia às questões sociais. Contudo, o crescimento das Igrejas Protestantes e as várias crises políticas e sociais, ocorridas na primeira metade do século XX, fizeram o clero católico repensar alguns aspectos doutrinários. Entre as mudanças propiciadas pelo Vaticano II estão: (i) maior liberdade às Igrejas Nacionais, antes totalmente subordinadas a Roma; (ii) abertura aos leigos, que passaram a participar de forma ativa das celebrações e da organização da Igreja; e (iii) incentivo à Evangelização, buscando o crescimento no número de católicos que, devido ao desenvolvimento das Igrejas Protestantes, diminuía a cada dia. Nesse sentido, o Concílio Vaticano II foi uma resposta da Igreja às mudanças sócio-culturais que estavam acontecendo num ritmo cada vez mais intenso. Assim como na Contra-Reforma Protestante (ocorrida no século XVI), a Igreja Católica posicionou-se em relação aos diversos “ataques” que estava sofrendo. Entretanto, enquanto na Contra-Reforma houve uma atitude de “fechamento” da Igreja para o mundo, o Vaticano II, aparentemente, caminhou na direção oposta e buscou uma certa “abertura”. De acordo com Soares (2000), não se tratava de *cristianizar o mundo secular, mas de aceitá-lo e inserir-se nele orientado pela perspectiva do universo cristão*.

O Vaticano II representou, portanto, uma importante mudança institucional no interior da Igreja Católica. Para muitos teólogos (Gutiérrez, 1985; Boff, 1990) e também sociólogos da religião (Prandi, 1997 e Soares, 2000), ele foi um momento de abertura da Igreja para o mundo. Mas, como veremos em relação à resposta que movimentos como a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica deram ao citado Concílio, essa (suposta) abertura teve diferentes interpretações. Segundo Prandi (1997:30), o Concílio Vaticano II *significou um importante passo na direção de uma elaboração teológica mais voltada para os problemas sociais, mas, ao mesmo tempo, tomou uma trilha mais conservadora que resultou no movimento carismático*.

O Catecismo da Igreja Católica é mais um indicio da relação entre abertura e fechamento verificada após o Concílio. Apesar de só ter sido publicado anos após o Vaticano II, durante o papado de João Paulo II, esse Catecismo é considerado pela própria Igreja como um dos frutos do Vaticano II. O documento tem como principal objetivo *apresentar uma exposição orgânica e sintética dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina católica tanto sobre a fé como sobre a moral, à luz do Concílio Vaticano II* (CIC, 1993:15, § 11). Nesse sentido, o Catecismo pretendia “abrir” para os fiéis os dogmas e a espiritualidade da Igreja Católica, tornando-a mais acessível aos leigos. Por outro

lado, ele inspira-se na tradição de outros catecismos da Igreja (por exemplo, o Catecismo organizado durante o Concílio de Trento) e, nesse sentido, busca apresentar *uma exposição orgânica da fé católica*. Tal exposição revela traços de uma Igreja ainda muito influenciada por certos valores morais, como a idéia de uma sexualidade ligada à procriação (cf. CIC:1993: 605, § 2332), e também uma hierarquia bastante rígida (cf. CIC: *op. cit.* p. 226, §785 e p. 259, § 902). Esses dois traços, em princípio, parecem se opor à suposta abertura do Concílio. Mas, alguns teólogos, como Leonardo Boff, dirão que o “fechamento” do Catecismo seria o resultado do papado de João Paulo II, sagrado Papa treze anos após o fim do Vaticano II, e que, ao contrário de João XXIII, idealizador do Concílio, seguiu uma linha conservadora durante seu pontificado.

Entretanto, adotando uma perspectiva discursiva, defendo que, para além de posições isoladas de um ou de outro Papa, o Vaticano II apresenta duas diferentes posições, ligadas, historicamente, à constituição da Igreja Católica: por um lado, tem-se uma atitude progressista, que propiciou, entre outras “conquistas”, a abertura da Igreja aos leigos, mas, por outro, verifica-se certo “conservadorismo”, marcado pelo retorno aos valores mais tradicionais do catolicismo. Essa ambivalência é uma característica do campo religioso. O fato de professar questões relacionadas à fé em um mundo secularizado faz com que as religiões de forma geral busquem um equilíbrio entre sagrado e profano, bem como, como afirma Weber (1967:140), *entre carisma e rotinização*<sup>35</sup>. Trata-se da natureza dual do campo religioso. Ainda segundo Weber (1967), a religião é uma dimensão da cultura e, como tal, expressa estilos de vida, concepções de mundo e também mudanças históricas. Ela não é algo isolado do mundo e, por isso, tratar de qualquer aspecto do campo religioso supõe admitir a relação entre o “sobrenatural” e o “mundo natural”. Nesse sentido, falar em progressismo e conservadorismo no interior da Igreja Católica é retomar, em certo sentido, essa dualidade, pois, ao mesmo tempo em que busca uma interiorização, num movimento de retorno às “origens”, a Igreja Católica não pode negar a influência do mundo contemporâneo e, por isso, procura, por meio de uma atitude considerada “progressista”, *abrir-se ao diálogo com o mundo moderno* (cf. Boff, 2005:1).

---

<sup>35</sup> Segundo Weber (1967), o carisma, que é individualístico, revolucionário e excêntrico, deve ser regulado, de algum modo, se quiser permanecer em um sistema mais estável dentro de uma comunidade. Por isso, há a necessidade de um processo de *rotinização*. A rotinização seria, portanto, uma forma de burocratizar, controlar e racionalizar o poder carismático. Pois, a nova ordem econômica racional trouxe consigo uma racionalização das relações sociais. E a eficiência que passou a caracterizar as novas relações econômicas também se tornou característica da organização social e religiosa. Nesse sentido, embora o cerne da experiência religiosa seja o “inexplicável” ou o “carismático” por excelência, essa experiência passa a ter presença e força social e histórica quando se institucionaliza através do que Max Weber chama processo de “rotinização do carisma”.

Além de ter sido o maior Concílio realizado, o Vaticano II representou um marco porque, devido a sua abertura para o mundo laico, possibilitou o surgimento de vários movimentos organizados por cristãos leigos. O Concílio, por meio de ações diretas ou indiretas, fez surgir diferentes movimentos leigos, elaborou decretos referentes à educação cristã e à ação missionária e adotou uma nova visão de evangelização. Com isso, muitos católicos, que antes mal participavam das missas, começaram a se engajar e a participar de forma efetiva da Igreja. Nos próximos tópicos, veremos como esse engajamento se organizou no interior de dois movimentos que, segundo Prandi (1997), reivindicam a paternidade do Concílio Vaticano II: a Teologia da Libertação (TL) e a Renovação Carismática Católica (RCC).

## **2. Teologia da Libertação: gênese e desenvolvimento.**

A Teologia da Libertação é um movimento que surgiu na Igreja Católica no final da década de sessenta. De acordo com Andrade (1991), apesar de só ter se efetivado como movimento em 1971, a TL começou a se desenvolver na primeira metade da década de 1960, mais especificamente, em 1964. Nesse ano, foi realizada a primeira reunião de teólogos latino-americanos com objetivo de elaborar uma teologia própria. Entretanto, o termo *libertação* só foi incluído em 1970, em Bogotá, quando da realização do primeiro congresso da TL, com o tema: *Teologia da Libertação: opção da Teologia latino-americana na década de 70* (cf. Andrade, 1991:57). Logo em seguida, no ano de 1971, foi publicado, em Lima (Peru), o livro de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação – perspectivas*. Esta obra foi considerada, pelos próprios teólogos da libertação, o marco inaugural do movimento. O desenvolvimento da TL ocorreu principalmente na América Latina, atingindo pouco, ou quase nada, os demais continentes.

As origens da TL, segundo Soares (2000), estão nos movimentos de esquerda que, a partir dos anos sessenta, começaram a surgir na América Latina. Além desses movimentos e da Revolução Cubana de 1959, também a Igreja Católica francesa e suas posições de esquerda influenciaram o surgimento da esquerda católica no continente latino-americano. De acordo com Löwy e García-Ruiz (1997), o pensamento da esquerda católica francesa influenciou o catolicismo latino-americano a desenvolver uma forte crítica ao sistema capitalista, considerado, por muitos intelectuais e religiosos franceses, como um sistema intrinsecamente perverso. Nesse sentido, a TL

já surge como um movimento religioso que mantém uma forte ligação com questões políticas e sociais.

As mudanças internas que atingiram a Igreja Católica no final dos anos 50 podem ser resumidas nas novas correntes teológicas que surgiram, principalmente, na Alemanha (Bultmann, Moltmann, Metz, entre outras) e na França (Calvez, Congar, Lubac, entre outras), desde a Segunda Guerra Mundial. Essas correntes fomentaram o surgimento de uma espécie de “cristianismo social”, *baseado em uma abertura crescente às interrogações da filosofia moderna e das ciências sociais* (Löwy, 1991:33). Todas essas mudanças no interior do catolicismo foram ainda mais incentivadas pelas decisões do Concílio Vaticano II, considerado um marco na história da Teologia da Libertação. Para teólogos ligados ao movimento libertador, como é o caso de Gutiérrez e Boff, o Concílio representou, acima de tudo, a abertura do catolicismo aos problemas sociais e, conseqüentemente, à “igreja dos pobres” (cf. Gutiérrez, 1985).

Além das mudanças internas, a Igreja Católica testemunha uma série de mudanças externas que, de uma forma ou de outra, acabam por afetá-la. No final dos anos cinquenta e início dos sessenta, acontece, principalmente na América Latina, uma profunda mudança social e política. De acordo com Löwy (1991), o processo de industrialização, que se desenvolve ainda mais a partir dos anos 50, vai ampliar o subdesenvolvimento que já começava a assolar a América Latina. Esse subdesenvolvimento aprofunda as contradições sociais (principalmente, o abismo entre pobres e ricos), agrava a dependência dos países latino-americanos em relação aos países ricos, e estimula o êxodo rural e o crescimento das zonas urbanas, onde aumenta o desemprego e a fome. Todos esses fatores intensificam as lutas sociais e fazem surgir vários movimentos revolucionários, dentre os quais se destaca a Revolução Cubana, liderada por Fidel Castro. Em resposta a esses movimentos de guerrilha, começam a surgir, em todo continente, golpes de Estado nos quais os militares tomam o poder político e instauram os regimes ditatoriais da América Latina.

Segundo Löwy (1991), é a partir da convergência entre os fatores internos e externos à Igreja que a *igreja dos pobres* começa a se firmar. Para o autor, a corrente cristã radical, que engloba não só a TL, mas todos os outros movimentos católicos de esquerda, começou a se firmar, na América Latina, no ano de 1959. Nesse ano, *Fidel Castro, Che Guevara e seus companheiros entraram em Havana, tomando a ilha de Cuba, enquanto que, em Roma, João XXIII lançava o primeiro chamado para convocação do Concílio Vaticano II* (Löwy, 1991:34). Trata-se, portanto, de um ano

simbolicamente marcante no que diz respeito ao surgimento dos movimentos populares no interior da Igreja Católica.

A década de 1970 foi bastante fértil para consolidação da TL. A maioria dos Bispos latino-americanos estava, em alguma medida, comprometida com a chamada Igreja Popular. Em 1968, com a realização da segunda Conferência Episcopal Latino-americana, em Medellín, houve uma adesão ainda maior às propostas da Teologia da Libertação. No documento de conclusão dessa Conferência é possível identificar a forte influência da ala progressista da Igreja. Vejamos um trecho desse documento:

*/.../ a América Latina encontra-se, em muitas partes, numa situação de injustiça que pode chamar-se de violência institucionalizada, já que, por defeito das estruturas da empresa industrial e agrícola, da economia nacional e internacional, da vida cultural e política, populações inteiras desprovidas do necessário, vivem numa dependência que lhes corta a incitativa e a responsabilidade, e também toda possibilidade de formação cultural e de acesso à carreira social e política, violando-se assim direitos fundamentais. Essa situação exige transformações globais, audazes, urgentes e profundamente renovadoras. Não nos deve, pois, causar estranheza que nasça na América Latina “a tentação da violência”. Não se há de abusar da paciência de um povo que suporta durante anos uma condição que dificilmente aceitaria quem tem maior consciência dos direitos humanos (CELAM, 1969:61).*

O excerto tem um tom de indignação ante a situação da população latino-americana. O uso de expressões como *situação de injustiça* e *violência institucionalizada* serve para caracterizar negativamente às circunstâncias em que vive o povo. Além disso, definir a *violência* como algo *institucionalizado* é uma forma de responsabilizar as instituições de poder (nesse caso, as estruturas empresariais e as instituições econômicas e políticas da América Latina) pelos “ataques” à dignidade humana. Por outro lado, quando qualifica as *transformações* que devem ocorrer na América Latina como: *globais, audazes, urgentes e profundamente renovadoras*, o texto atribui a tais transformações um tom de urgência, reforçado ainda pelo uso do verbo *exigir* (*Essa situação exige...*). Por fim, o enunciado do último período mostra que a violência do povo é vista não apenas como justificável, mas, em certo sentido, como necessária. A expressão *abusar da paciência do povo*, seguida do verbo *suportar* revela, mais uma vez, o tom de indignação dos enunciadores em relação à situação da população latino-americana e supõe a necessidade de atitudes rígidas (mesmo que violentas) para combater essa situação.

Em 1979, ocorreu uma nova Conferência Episcopal na América Latina, desta vez realizada em Puebla, no México. Entretanto, como o contexto dessa Conferência foi bastante distinto do daquela realizada em Medellín, o “tom” do documento final foi bem mais “conservador”<sup>36</sup>. Para muitos teólogos da libertação, como, por exemplo, Gustavo Gutiérrez (cf. Gutiérrez, 1979), houve mesmo um retrocesso de Puebla em relação à Conferência de Medellín. De acordo com Soares, o documento de Puebla parece pender para uma posição conciliatória, pois ao mesmo tempo em que critica a sociedade capitalista, *procura estender a crítica também aos grupos organizados que pretendiam evidenciar as contradições dessa sociedade* (Soares, 2000:40).

Como visto, as condições de produção que permitiram o surgimento da Teologia da Libertação englobam fatores religiosos (o surgimento do “cristianismo social” e o Concílio Vaticano II) e também político-sociais (a crise sócio-econômica e, em resposta a essa crise, o crescimento dos movimentos políticos de esquerda). Portanto, há uma conjuntura social bastante heterogênea que faz a TL surgir como acontecimento. Obviamente, essa conjuntura só pode ser analisada *a posteriori*, pois, como afirma Foucault (1972), nada pode prever o surgimento de um acontecimento. Este só pode ser explicado após sua efetivação. A TL pode ser entendida como um *acontecimento*, no sentido foucaultiano do termo, que provocou várias mudanças na Igreja Católica e também na sociedade. Algumas delas foram, desde o início, visíveis; outras estavam em um nível menos visível e só puderam ser mais bem analisadas posteriormente; e há ainda aquelas mudanças que, mesmo hoje, mais de quarenta anos após o surgimento da TL, ainda não foram totalmente conhecidas, ou se o foram, não são relacionadas ao movimento libertador. Nesse sentido, o estudo de um movimento como a Teologia da Libertação supõe uma análise baseada não na história tradicional, cujo principal objetivo é, segundo Foucault (1972:286), *reconstruir o passado dos grandes conjuntos nacionais*. Não se trata, portanto, da história dos grandes indivíduos (Fidel Castro, Che Guevara ou João XXIII) que teriam, supostamente, influenciado o aparecimento da TL. Neste trabalho, procuro apresentar uma *história serial* (conferir nota 33) da Teologia da Libertação (e também da Renovação Carismática Católica). Com base nesse conceito, segundo o qual a história se constitui na relação entre vários acontecimentos que se sobrepõem, pretendo analisar os diferentes estratos de acontecimentos que caracterizam a TL e a RCC como movimentos que se somam a grande descontinuidade que constitui a história da Igreja Católica. Descontinuidade essa

---

<sup>36</sup> Em 1978, uma nova conjuntura política instalara-se em Roma com a ascensão de João Paulo II ao “Trono de Pedro”.

que pode ser verificada nas ações de “abertura” ou de “fechamento” (ou as duas coisas ao mesmo tempo, como foi o caso do Concílio Vaticano II) que, ao longo da história, estiveram presentes no catolicismo romano.

## 2.1. Teologia da Libertação e Marxismo

A Teologia da Libertação é um movimento que mantém fortes vínculos com a teoria marxista. Essa ligação gerou várias controvérsias no interior da Igreja Católica, principalmente no que diz respeito à ala conservadora da Igreja, que nunca viu com “bons olhos” a relação entre católicos e marxista. Como o diálogo da TL com a filosofia de Karl Marx é, como veremos, um dos traços da semântica global do movimento libertador, faz-se importante analisá-lo mais detidamente.

Desde o início do movimento, o principal objetivo da TL tem sido instaurar na América Latina uma teologia com *opção preferencial pelos pobres* (cf. Boff, 1990). Trata-se da defesa de uma Igreja comprometida com a causa do oprimido e do marginalizado pela sociedade. Os teólogos da libertação defendem a existência de uma teologia que se desenvolva sempre ligada à realidade social e ao momento histórico nos quais estiver inserida. Eles propõem a vivência de um pensamento teológico comprometido politicamente.

Ao priorizar o compromisso com os “pobres”, os teólogos da libertação recusam-se a aceitar a sociedade capitalista, pois a acusam de ser injusta e de impedir a construção do Reino de Deus (cf. Boff, 1990). Conforme vimos no documento final da Conferência de Medellín, os teólogos da libertação consideram o capitalismo algo nocivo à sociedade, pois é devido a esse modo de produção que o pobre tem seus direitos básicos negados e é, muitas vezes, obrigado a aderir à violência. Há, portanto, por parte da TL, uma franca oposição ao capitalismo e a tudo o que ele representa. Para o teólogo Gustavo Gutiérrez, *o desenvolvimento autônomo latino-americano é inviável dentro do marco do sistema capitalista internacional* (Gutiérrez, 1986:83).

Ao mesmo tempo em que não aceita o modo de produção capitalista, o enunciador da TL propõe o diálogo com a teoria marxista, defendendo que tal teoria poderá ser um meio eficiente para explicar como a sociedade capitalista se estrutura, revelando seus antagonismos e conflitos (cf. Soares, 2000:60). Para a TL, o marxismo funciona com uma teoria auxiliar, pois ajuda a reforçar a crítica ao capitalismo, inserindo nessa crítica elementos de ordem “científica”. Trata-se, portanto,

de um método utilizado pelos teólogos da libertação para “denunciar” os erros da sociedade capitalista. De acordo com Leonardo Boff:

*O marxismo não entra em todas as partes da teologia; utiliza-se este método e não outro porque lhe parece mais adequado para denunciar as falsificações ideológicas do capitalismo, ocultando as verdadeiras causas que geram o empobrecimento, primordialmente a acumulação da riqueza em poucas mãos com a exclusão das grandes maiorias. Este tipo de análise se afina melhor com a intenção da fé que quer a libertação do oprimido e também do opressor (Boff, 1980:204).*

Os teólogos da libertação entendem que a contribuição do marxismo na explicação da realidade social precisa ser bem definida, a fim de evitar possíveis polêmicas em relação ao universo cristão-católico. Clodóvis Boff (1987), por exemplo, vê o marxismo como uma das medições sócio-analíticas<sup>37</sup> da TL. O autor é incisivo na necessidade de delimitar qual marxismo pode servir como instrumento de análise para a Teologia da Libertação.

*- ou o corte entre os dois aspectos referidos [materialismo histórico e materialismo dialético] não é possível, e então deve-se rejeitar por completo o Marxismo e por conseqüência, os recursos teóricos e práticos que ele oferece frente ao capitalismo;*  
*- ou este corte é possível, e então o cristão não pode continuar a sê-lo sem rejeitar o aspecto totalitário do Marxismo, expresso na sua profissão (de fé) materialista e conseqüentemente ateísta (Boff, 1978:121).*

Portanto, o marxismo interessa aos teólogos da libertação apenas como método de análise da realidade (materialismo histórico), mas eles recusam o aspecto filosófico (materialismo dialético) dessa teoria. Pois, considerar o materialismo dialético seria negar a própria consciência cristã. Isso porque, o aspecto filosófico do marxismo nega a existência de qualquer “realidade” não-material. Há, no discurso marxista, uma forte crítica à existência do espiritual e também do sobrenatural, pois tais “realidades” não existem como materialidade e, portanto, não são “reais”. De acordo com tal perspectiva, a religião seria mais uma forma de materialização da ideologia, servindo apenas para obliterar o “real” por meio da “criação” de um universo espiritual e imaterial. De acordo com Marx:

---

<sup>37</sup> De acordo com Boff & Boff (1985:14), a mediação sócio-analítica corresponde ao momento do *ver*. Ou seja, trata-se de *apreender, criticamente, a realidade para poder agir mais eficazmente sobre ela em nome da fé*. Ainda segundo os autores, existem diferentes níveis de apreensão da realidade. Eles variam do *empirismo ingênuo*, que leva a uma ação puramente assistencialista, ao *estruturalismo-dialético*, que busca detectar a estrutura global do sistema capitalista, levando o indivíduo a uma consciência crítica radical. É a esse estruturalismo dialético que o marxismo está relacionado.

*A luta contra a religião é, portanto, indiretamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual.*

*A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura aflita, o estado de ânimo de um mundo sem coração, porque é o espírito da situação sem espírito. A religião é o ópio do povo.*

*A superação da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência de abandonar as ilusões sobre uma situação que precisa de ilusões. A crítica da religião é, portanto, o germe da crítica do vale de lágrimas, cuja aparência sagrada é a religião (Marx, 1844:2).*

Aqui, a religião é concebida como sendo mais um aparelho de controle do Estado Capitalista. Nesse sentido, as manifestações religiosas serviriam apenas para alienar o homem, agindo como uma neblina que impede a “real” visibilidade. Ou seja, o homem, alienado pelo pensamento religioso, seria mais facilmente dominado, porque estaria impossibilitado de ver a opressão como um fator político-ideológico, aceitando-a com um fatalismo imobilizante. Por isso, a TL não poderia concordar com o materialismo dialético, propagado no interior da teoria marxista. Pelo fato de ser um movimento religioso, a Teologia da Libertação não pode opor-se ao fundamento de qualquer religião, que é a existência de um deus sobrenatural e que “domina” todo o universo.

Para Leonardo Boff, o marxismo é, acima de tudo, uma prática histórica libertária, capaz de *propiciar uma captação mais pertinente do real social em seus mecanismos, contradições, estrangulamentos e saídas viáveis /.../* (Boff, 1980:200). Nessas condições, ainda segundo Boff, não seria possível prescindir da verdade que o marxismo contém, mas *caberia à teologia da libertação e ao militante católico assumi-la, inserindo-a em uma totalização mais abrangente*. O teólogo recorre à carta apostólica *Octogesima Adveniens*, de autoria de Paulo VI, a fim de apresentar quatro significados para o marxismo: (i) prática econômico-política; (ii) prática histórica de luta de classes; (iii) prática teórico-filosófica (materialismo dialético); e (iv) prática científica. Leonardo Boff rejeita, veementemente, o terceiro aspecto, pois considera que, nesse caso, o marxismo estaria *numa posição frontal ao cristianismo /.../*, apresentando-se, assim, como *uma alternativa ao espiritualismo, como um radical materialismo filosófico* (Boff, 1980:201).

Trata-se, aqui, dos limites discursivos da TL enquanto posicionamento<sup>38</sup>. Esse movimento faz do marxismo uma fonte de intertextualidade externa (cf. Maingueneau, 1984), ou seja, vai

---

<sup>38</sup> Em relação à noção de *posicionamento*, conferir o terceiro capítulo desta tese.

buscar nos textos marxistas, que pertencem a um outro campo, embasamento para suas posições discursivas. Entretanto, devido à incompatibilidade de alguns aspectos do marxismo, que pertence ao campo filosófico, com o campo religioso, no qual a Teologia da Libertação encontra-se fundamentada, há uma “seleção”, feita pelas regras da semântica do movimento libertador, que impede a entrada do materialismo dialético (um dos aspectos da teoria marxista) no discurso da TL. Essa seleção ocorre no nível discursivo, por isso, não são os “sujeitos” que decidem o que pode e o que não pode ser citado. Nas palavras de Pêcheux e Fuchs (1975), é a Formação Discursiva (neste trabalho, o posicionamento) que define *o que pode e o que deve ser dito*, delimitando assim, as fronteiras discursivas da Teologia da Libertação, ou seja, definindo até onde o discurso marxista é “citável” por esse movimento.

Contudo, mesmo com a seleção feita pelo movimento libertador, a ala conservadora da Igreja de Roma nunca aceitou a união entre marxismo e Igreja Católica. Alguns Bispos e Padres expressaram várias formas de resistência em relação ao diálogo entre uma teoria materialista, como é o caso do marxismo, e o catolicismo. Mesmo no início dos anos 70, quando a TL era um movimento bastante forte no interior da Igreja, o chamado conservadorismo católico, muito ligado ao catolicismo europeu, recusava-se a aceitar as propostas dos teólogos da libertação. Esses últimos defendiam que a teologia produzida na Europa tinha como base uma realidade muito diferente daquela existente na América Latina e por isso não poderia ser aplicada nesse continente. Pois, enquanto na Europa, a principal questão teológica era a relação entre “fé” e “ciência”, na América Latina, a relação entre “opressão” e “libertação” apresentava-se como principal problema para uma concepção teológica voltada para realidade do povo.

Devido à preocupação com a “libertação do pobre”, que segundo os teólogos da libertação, só poderia se dar por meio da transformação das estruturas sociais, algumas idéias marxistas, tais como a noção de “luta de classes” e a defesa de uma “prática revolucionária” (cf. Löwy, 1991:19-21), foram bastante consideradas no interior dessa “nova teologia”. De acordo com os irmãos Leonardo e Clodóvis Boff:

*A teologia é a própria fé que procura entender; é o grito da fé se transformando num discurso rigoroso e gramaticado, seja quando feito sobre temas religiosos dados imediatamente como Deus, salvação, graça, etc., seja sobre realidades nas quais a referência à salvação/perdição não é manifesta, mas está objetivamente presente sem contudo se*

*anunciar como tal, como é o caso do valor salvífico ou não dos mecanismos econômicos, das estratégias políticas ou de estruturas sociais (Boff & Boff, 1979).*

Há, portanto, uma forte ligação entre a “fé católica” e a luta por melhores condições de vida. Para a TL, Jesus Cristo veio para libertar o povo oprimido não apenas de suas dores “espirituais”, mas também das injustiças sociais. Nesse sentido, a Teologia da Libertação defende a existência de um cristianismo marxista (cf. Soares, 2000:63).

Os católicos conservadores viram, na teoria marxista, graves riscos para manutenção da fé cristã. Para eles, o marxismo, por ser uma teoria adepta ao ateísmo<sup>39</sup>, é incompatível com a doutrina cristã, pois essa última defende a existência de uma realidade metafísica, a qual é fortemente negada pelo ateísmo marxista.

Devido ao diálogo da Teologia da Libertação com o marxismo, a Igreja Católica, principalmente a partir do papado de João Paulo II, começa a posicionar-se contrariamente à TL. A chamada Igreja progressista, que tem na Teologia da Libertação sua mais forte expressão, defende a inclusão do catolicismo na *luta pela libertação das injustiças sociais* (Boff, 1980). Mas, os católicos conservadores militam em favor de um retorno à espiritualidade e ao caráter ritualístico da religião e sugerem o afastamento da Igreja Católica das questões políticas e sociais.

As divergências entre os dois projetos de Igreja (progressistas e conservadores) resultaram na pressão do Vaticano contra os teólogos da libertação. A partir da década de 1980, o projeto da TL começa a sofrer várias modificações e perde muito da força política que tinha alcançado durante a década de 1970. Assim, da mesma forma que o Concílio Vaticano II é considerado um marco na história da TL, o início do papado de João Paulo II, em 1978, é visto, pelos teólogos da libertação, como o começo de um processo, liderado pelo Vaticano, de desarticulação do movimento. De acordo com Boff (2005:2):

*O Pontificado de João Paulo II significou um longo hiato no processo de atualização da Igreja. Foi uma tentativa de voltar ao modelo anterior, da Igreja bastião de verdades ao invés da casa de janelas e portas abertas a todos de boa-vontade.*

---

<sup>39</sup> Entretanto, segundo Löwy (1991), embora o marxismo seja, em tese, contrário ao pensamento religioso, *a emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina (e algures) abre um novo capítulo histórico e coloca questões novas e estimulantes às quais não se pode responder sem renovar a análise marxista da religião.*

Para melhor compreender a crítica de Boff, bem como a de outros teólogos da libertação, ao papado de João Paulo II, faz-se necessário explicitar as condições de produção que favoreceram o enfraquecimento da TL durante a década de 1980.

Com a morte de Paulo VI, sucessor de João XXIII, a Igreja Católica passou a ser chefiada pelo Papa João Paulo, que teve um brevíssimo pontificado de 33 dias. Com a sua morte, um cardeal polonês (Karol Wojtyła) foi eleito para ocupar “o trono de Pedro”, assumindo o título de João Paulo II. A chegada do novo Papa ao Vaticano e as perspectivas por ele adotadas deram forças à ala conservadora da Igreja Católica e, conseqüentemente, enfraqueceram as bases da Teologia da Libertação. A chamada *contra-ofensiva* dos conservadores (cf. Löwy, 1991) já havia se manifestado durante a Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla, quando a *Celam*, organizadora do encontro, interditou aos teólogos da libertação e sua participação na conferência (Löwy, 1991:44). Mesmo assim, eles vão à cidade de Puebla, no México, e, por intermédio de certos bispos ligados à TL, conseguem exercer alguma influência sobre os debates ali realizados. Por isso, mesmo sendo considerada por alguns teólogos (cf. Gutiérrez, 1984 e Boff, 1979) como um retrocesso em relação à Conferência de Medellín, o resultado final da Conferência de Puebla foi bem mais avançado do que propunha seu documento de consulta (documento que antecede as conferências episcopais e que tem como objetivo orientar as discussões que serão realizadas nessas reuniões)<sup>40</sup>. Além do episódio de Puebla, o Vaticano também manifestou sua oposição em relação à Teologia da Libertação por meio da nomeação sistemática de bispos conservadores que foram convocados para substituir àqueles que eram favoráveis às idéias da TL. Dessa forma, *Roma esperava restabelecer seu controle sobre as conferências episcopais consideradas demasiadamente avançadas* (Löwy, 1991:45).

Em 1984, a Sagrada Congregação para Doutrina da Fé (doravante, SGDF) publica um documento intitulado *Instruções sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. No mesmo ano, Leonardo Boff foi chamado a Roma, pelo Cardeal Joseph Ratzinger (na época, Prefeito da SGDF), para dar explicações sobre o livro *Igreja, Carisma e poder*, lançado pelo teólogo brasileiro, em 1982. De acordo com Soares (2000), esses dois acontecimentos estão interligados e simbolizam a negação dos movimentos sociais pelo Vaticano. No documento sobre a TL, Ratzinger, critica duramente a

---

<sup>40</sup> Segundo Boff (1979), em Puebla, os bispos privilegiaram discussões ligadas ao aspecto cultural da realidade pastoral da América Latina e evitaram temas que, com base nas ciências sociais, levassem em consideração uma visão analítica da sociedade.

relação entre Teologia da Libertação e marxismo e afirma que o principal objetivo das “Instruções” é:

*Chamar a atenção dos pastores, dos teólogos e de todos os fiéis para os desvios e perigos e desvios, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas da teologia da libertação que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista (Ratzinger, 1984:6).*

Com a publicação desse documento, cresce, na Igreja, a oposição à Teologia da Libertação, que passa a ser considerada um movimento contrário às propostas cristãs. Para Ratzinger, a TL, ao propor um novo conteúdo de existência cristã, incorreu no erro de distanciar-se da prática de fé proposta pela Igreja Católica. Além disso, ainda segundo o Cardeal, o movimento libertador também erra ao restringir o pecado a algo social. Pois, para Igreja, o pecado é *prioritariamente uma desordem da relação do homem com Deus* (Ratzinger, 1984:19).

Alguns teólogos da libertação, como, por exemplo, os irmãos Boff, tentaram responder às críticas feitas à TL. Segundo eles, o citado movimento, ao contrário do que afirma Ratzinger, nunca assumiu o marxismo em sua totalidade, pois tal posição seria incompatível com a fé cristã (cf. Boff & Boff, 1984:713). Mas, mesmo com a defesa desses e de outros teólogos (a *Revista Eclesiástica Brasileira* teve um número dedicado à discussão do documento emitido pela Sagrada Congregação), o documento da SGDF acabou por desarticular ainda mais a TL no interior da Igreja Católica.

Embora tenha sido acirrada durante o papado de João Paulo II, a crise entre os católicos contrários e os favoráveis à Teologia da Libertação surgiu, praticamente, no mesmo momento em que o movimento da Libertação começou a se firmar na América Latina. Segundo Andrade (1991), a partir de 1972, teve início uma oposição sistemática à TL. Nesse ano, é fundada em Bogotá (Colômbia) a revista *Tierra Nueva*, vista como um espaço de discussão teológica que tinha como principal objetivo criticar a Teologia da Libertação. Na revista, vários teólogos se mostravam contrários ao apelo da TL ao marxismo. Para eles, o marxismo e o comunismo, principais elementos do movimento socialista moderno, representavam grandes problemas para a Igreja Católica, pois, tais movimentos se desenvolviam dominados pelas referências seculares e, geralmente, propunham uma militância anti-religiosa (cf. Andrade, 1991:25).

As considerações acima reforçam, em alguma medida, a hipótese da precedência do interdiscurso, proposta por Maingueneau (1984), que será mais bem explicitada no terceiro

capítulo desta tese. De acordo com esse autor, o interdiscurso tem precedência sobre os discursos e, por isso, esses últimos já surgem no interior de uma rede interdiscursiva. É por isso que, conforme nos mostram Soares (2000) e Andrade (1991), no momento em que a TL se constitui como movimento católico, ela já surge polemizando com o modelo de Igreja que ocupava o espaço no qual seu discurso vem se situar. Ao mesmo tempo, o discurso da Igreja Católica Conservadora que, naquele momento era o adversário discursivo da TL, com o objetivo de “destruir” seu opositor, passou a atacar a relação entre a Teologia da Libertação e o Marxismo. Essa foi a principal “tática” utilizada pelo discurso conservador para desarticular a Teologia da Libertação. Mas, para isso era preciso fazer um simulacro do discurso da TL, apresentando-a como um “movimento comunista no interior da Igreja”.

Atualmente, a Renovação Carismática Católica assumiu o lugar dos conservadores no que diz respeito à oposição à TL. Mas, mesmo com a suposta troca de “adversário”, a acusação de que a TL é um movimento que “segue” as teses do marxismo ainda permanece. Pois, seja a Igreja Conservadora ou a Renovação Carismática, o mais importante é garantir a “destruição” do Outro (nesse caso, a Teologia da Libertação) para que possa haver a preservação do Mesmo no interior do espaço discursivo (cf. Maingueneau, 1984).

Entretanto, não foi apenas a contra-ofensiva da Igreja Conservadora que provocou a desarticulação do movimento libertador. De acordo com Prandi, além da política de “restauração conservadora”, promovida pelo Vaticano, outros dois fatores foram decisivos no processo de mudança e esvaziamento da TL: (i) *a crise dos movimentos sociais, gerada, principalmente, pela queda do Socialismo e do Comunismo*; e (ii) *o crescimento das religiões pentecostais* (Prandi, 1997:102-103).

As mudanças na conjuntura política mundial contribuíram de forma decisiva para que a Teologia da Libertação começasse a perder espaço para a espiritualidade pentecostal. A TL, como visto anteriormente, se desenvolveu a reboque da cultura política de esquerda na América Latina, que teve seu momento de maior efervescência entre as décadas de 1960 e de 1970. Contudo, no momento em que os ideais revolucionários da esquerda deixaram de ser prioridade e começaram a perder força, o movimento da Libertação também perde muito de seu prestígio.

De acordo com Prandi (1997), durante a década de 1980, houve um considerável refluxo dos movimentos sociais. Esse esvaziamento dos ideais socialistas foi conseqüência, principalmente, da crise da utopia política, provocada pelo fracasso do socialismo no Leste Europeu. Além disso,

teve início, também nos anos oitenta, uma grave crise teórica do pensamento de esquerda, o que gerou, entre outras coisas, a ausência de alternativas para mudanças sociais<sup>41</sup>. A queda do muro de Berlim, em 1989, representou, simbolicamente, a “derrota” do Comunismo europeu e intensificou a guerra (silenciosa) contra aqueles que ainda continuavam a defender a bandeira do socialismo.

Na América Latina teve início o processo de redemocratização, que pôs fim à era dos governos militares, estabelecidos durante os anos de 1960 e 1970. Com isso, perdeu-se muito do espírito revolucionário que motivava os grupos de resistência às ditaduras. Ao menos aparentemente, não havia mais contra o quê lutar. Todavia, a aparente tranqüilidade política gerou, nos setores de esquerda, um profundo arrefecimento. A luta contra o Comunismo torna-se ainda mais intensa. O embargo econômico imposto a Cuba (único país de regime Comunista na América Latina), pelos Estados Unidos isola o país de Fidel Castro, dificultando (em muitos casos, impedindo) qualquer tipo de transação comercial entre ele e os países de regime capitalista. Nesse sentido, a nova versão do capitalismo internacional se revela ainda mais forte do que as anteriores. Cresce o abismo entre nações ricas e pobres. A fome nos países africanos é consideravelmente agravada. O desemprego alcança marcas assustadoras em todo o mundo. Em contrapartida, os países ricos se tornam ainda mais poderosos e passam a dominar cada vez mais a economia mundial.

No campo religioso, a crise do socialismo gera o que Matos (2002) chama de “privatização da religião”. Essa passa a ser vista como algo individual, ou seja, cada sujeito é, individualmente, responsável pela sua “salvação”. Segundo essa concepção a “fé” não depende mais de um comprometimento com o social, mas é vista como algo “pessoal” e “intransferível”. Entram em cena as religiões Pentecostais, que priorizam a experiência com o sagrado e supervalorizam os sentimentos individuais.

A exemplo da crise política, quando, a partir da década de 1990, perdeu-se o sentido de política partidária e passou-se a incentivar o individual em oposição ao coletivo, a religião, e

---

<sup>41</sup> No livro *O Discurso: estrutura ou acontecimento* de Michel Pêcheux, encontramos alguns indícios da chamada crise do pensamento de esquerda. O autor revela um clima de decepção intelectual e política da esquerda diante da vitória do ex-presidente da França F. Mitterand, eleito no dia 20 de maio de 1981. Para os intelectuais da esquerda francesa, a chegada ao poder de um candidato socialista, como foi o caso de Mitterand, deveria significar o início de um “grande movimento popular” (Pêcheux, 1983:26). Entretanto, a suposta vitória da esquerda não produziu os efeitos esperados. A participação popular na França não ocorreu de fato e Mitterand fez um governo que, para muitos, poderia ser considerado como de direita. Esse quadro gerou um sentimento de frustração na esquerda francesa. O Brasil, desde a posse do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em janeiro de 2003, vive uma situação bastante semelhante ao que ocorreu na França no início dos anos oitenta. Também nesse caso, os intelectuais de esquerda se perguntam: “O que ganhamos com a chegada da esquerda ao poder?”.

conseqüentemente, a Igreja Católica, passa a valorizar uma fé individualista, na qual o sentido de “comunidade” perde espaço para uma espiritualidade particularizada. Segundo Prandi, as religiões Pentecostais e Neopentecostais apresentam duas características que as aproximam dessa “nova” vivência da fé. Elas valorizam: 1) a propagação de uma fé individualista, baseada na salvação pessoal; e 2) o incentivo a uma espiritualidade mágico-religiosa (cf. Prandi, 1997:125). Nesse sentido, a propagação dos textos de auto-ajuda, nos quais proliferam “dicas” para que o leitor alcance o sucesso profissional e pessoal, é também um exemplo desse crescente individualismo. A religião se torna, ainda segundo Prandi (1997), uma espécie de “agência de orientação para vida cotidiana”. A imensa parcela de homens e mulheres marginalizados no curso das mudanças sociais recorre a ela como fonte de consolo e, até mesmo, de entretenimento, pessoal<sup>42</sup>.

Todos esses fatores (ofensiva do Vaticano, mudanças no cenário político-econômico mundial e crescimento do pentecostalismo) levaram ao quase desaparecimento da Teologia da Libertação. Esse movimento, mesmo nos países em que não deixou de existir completamente, como é o caso do Brasil, sofreu uma série de rearticulações, buscando, assim, adequar-se às novas diretrizes ditadas pelo Neoliberalismo e pelo processo de Globalização. Para Clodóvis Boff, no nível metodológico, a TL assumiu, a partir da década de 1990, *uma mediação sócio-analítica mais plural, ainda que o marxismo permaneça como referência importante* (Boff, 1996:100). Ainda segundo o autor:

*No nível de suas mediações, muitas certezas falsas foram para o chão. Essas certezas se situavam num tríptico nível: 1) certezas de análises sobre o que era sistema social (capitalismo); 2) certezas sobre o projeto histórico de sociedade, de como devia ser o sistema (socialismo) alternativo; 3) certezas sobre as estratégias corretas (de classe e revolucionárias) para se chegar a encarnar a utopia* (Boff, 1996:102).

Há, portanto, uma mudança significativa nas propostas da TL, pois, como visto, deixa-se de lado a crítica ao capitalismo e, conseqüentemente, abandona-se também a luta por um Estado Socialista. Os teólogos da libertação falam do surgimento de novas teologias associadas a discursos específicos. Trata-se da defesa da ecologia, da mulher, do índio e do negro. Segundo Soares (2000), a TL, ao tentar evitar a sua total desarticulação, assume as temáticas propostas pelos novos grupos sociais e políticos que estão se desenvolvendo na sociedade. O movimento passa por um processo de adequação às mudanças sócio-culturais. As condições de produção são outras e por isso o

---

<sup>42</sup> Quando tratar da Renovação Carismática Católica, voltarei ao tema do individualismo religioso.

discurso também se modifica. Não se propõe mais a mudança da sociedade em geral, nem o desenvolvimentos de uma nova organização político-social. Em uma sociedade na qual o que mais interessa é o individual, o máximo que se pôde conseguir, em nível de luta social, foi a construção de pequenas articulações que buscam atender aos grupos marginalizados. Trata-se de uma simulação de coletividade (reuniões de condomínio, terapia familiar, grupos de defesa do negro, do índio, da mulher, etc.) que revela a materialização de um forte individualismo. O que realmente interessa são os problemas individuais e, por isso, as pessoas procuram grupos nos quais possam encontrar o semelhante. Assim, o negro, por exemplo, procura grupos nos quais se aborde o problema do racismo, pois é essa a questão que o aflige. Não há interesse pelo outro, pelo diferente do “eu”. Mesmo quando, supostamente, se procura pelo outro, busca-se encontrar nele sempre o “igual” e, jamais, o “diferente”<sup>43</sup>. O desejo de fugir da massificação e a busca por uma autonomia política e social acabaram por fragmentar os valores e a ética na modernidade. Ou, como lemos baixo:

*A modernidade confinou-nos numa ética individualista, uma microética que nos impede de pedir, ou sequer pensar, responsabilidades por acontecimentos globais, como a catástrofe nuclear ou ecológica, em que todos, mas ninguém individualizadamente, parece poder ser responsabilizado (Apel, 1984 apud. Santos, 1995).*

Nessa nova conjuntura, não há lugar para o social ou para o coletivo. Por isso, a Teologia da Libertação perdeu espaço no interior da Igreja Católica. Afinal, o que caracteriza a TL é, justamente, a concepção de relações sociais organizadas em torno da luta de classes.

## **2.2. A Teologia da Libertação no Brasil.**

No Brasil, a Teologia da Libertação surge no início da década de setenta. De acordo com Löwy (1991), foi entre os brasileiros que a TL teve sua mais vasta e profunda influência. A esquerda católica brasileira incorporou o discurso crítico dos intelectuais franceses e também de alguns

---

<sup>43</sup> No texto “Grandeza e miséria do politicamente correto”, Renato Janine Ribeiro defende que o problema nas reivindicações de grupos que foram (e/ou são) perseguidos e sentem-se no direito (em minha opinião, bastante legítimo) de serem “compensados” (é o caso, por exemplo, das associações que lutam pelos direitos dos negros ou das mulheres) é, justamente, o fato de eles reduzirem em muito as possibilidades de que as diferenças se defrontem e produzam um espaço público (Ribeiro, 2000:41). Dessa forma, *aquele que participa de grupos particularmente suscetíveis à perseguição acaba perdendo a sua diferença em face dos companheiros; com isso, deixa de haver intercuro social, para somente sobrar uma interminável remissão ao eu, ao ego (idem: ibidem).*

teólogos da América Latina, como Gustavo Gutiérrez, e passou a pregar a solidariedade e, em muitos casos, a apelar para revolução. Mesmo com uma tradição prioritariamente conservadora, a Igreja brasileira conseguiu fomentar o surgimento de vários movimentos populares. Entre eles destacam-se: a Central Única de Trabalhadores (CUT), o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) e o Partido dos Trabalhadores (PT). Ainda segundo Löwy (1991), todos esses movimentos são, em grande parte, produto do trabalho de militantes cristãos. A grande influência da TL nos movimentos sociais revela a importância da religião no processo de construção da sociedade.

Os predecessores da TL no Brasil foram os movimentos estudantis de esquerda, principalmente, a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Ação Popular (AP)<sup>44</sup>. Esses dois movimentos leigos, a partir da década de 1960, introduziram a semente do catolicismo popular no interior da Igreja. A JUC explicitou em sua ação o compromisso político como sendo constitutivo da prática cristã. Criado na década de 1950, esse movimento passou, no final dessa mesma década, por um processo de radicalização que o aproximou das forças de esquerda, cuja mais influente era o Partido Comunista Brasileiro (PCB), presentes na sociedade brasileira desse período. Nos anos de 1960, a JUC teve bastante influência nos meios universitários do Brasil. Isso pode ser comprovado pela significativa eleição de membros desse movimento para as principais diretorias da União Nacional dos Estudantes (UNE). Segundo Soares (2000), no documento de comemoração de seus dez anos, a JUC critica a sociedade capitalista e propõe a construção de uma sociedade mais adequada aos cristãos. Nele, revela-se a influência do marxismo sobre a juventude católica do Brasil. Segundo o documento, *a pessoa humana não pode ficar à mercê da tirania do dinheiro, da concorrência cruel e dos mecanismos do capitalismo* (cf. Lima, 1979 que traz, em anexo, o documento elaborado pela JUC). Entretanto, a relação entre JUC e marxismo levou os setores conservadores da Igreja brasileira a considerarem o movimento estudantil demasiadamente radical, o que gerou algumas tensões no meio católico. Em 1961, foi elaborado um documento episcopal proibindo a JUC de se pronunciar politicamente em favor da revolução socialista.

Após as restrições impostas pela hierarquia conservadora, alguns integrantes da JUC criaram um organismo independente da Igreja, mas sem romper, segundo eles, com a inspiração cristã. Tratava-se da Ação Popular (AP), criada em 1962. Diferentemente da Ação Católica (AC),

---

<sup>44</sup> Além da JUC, existia a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Estudantil Católica (JEC). A proliferação desses movimentos é um indicio de como as organizações político-religiosas estavam presentes entre os jovens desse período.

movimento que inspirou os primeiros integrantes da JUC, mas que tinha características marcadamente conservadoras (cf. Soares, 2000), a AP defendia a revolução político-social e a conseqüente instauração do regime socialista no Brasil. Esse movimento tornou-se, no período que antecedeu o golpe militar de 1964, uma das maiores forças da esquerda brasileira, atuando na mobilização popular, sobretudo no meio estudantil. Os membros da AP também criticavam duramente o capitalismo e apontavam o marxismo como *expressão mais profunda e rigorosa da crítica ao capitalismo e como interpretação teórica da passagem ao socialismo* (apud: Soares, 2000:31). Após o golpe militar, a AP passou por significativas mudanças e acabou por se aproximar do marxismo-leninista, afastando-se do humanismo cristão, dominante no início do movimento. Devido à aproximação dos ideais comunistas, a maior parte dos membros da Ação Popular foi levada a se filiar ao Partido Comunista do Brasil (PC do B). Com isso, a AP afastou-se inteiramente do cristianismo e passou a integrar os quadros do comunismo brasileiro. Como se vê, os antecessores da TL no Brasil apresentam fortes ligações com os movimentos e os partidos de esquerda.

O clima de tensão que precedeu o golpe militar e também as influências de outros países nos quais a esquerda católica tinha grande representatividade, como no caso da França, fizeram com que o movimento libertador desenvolvido no Brasil assumisse, ao menos em seu início, um tom bastante incisivo em relação à luta por melhores condições de vida. Para alguns teólogos da libertação, a única solução para os problemas brasileiros era a instauração do regime socialista no país, mas isso só poderia ocorrer por meio da revolução.

Em abril de 1964, os militares brasileiros tomam o poder alegando, entre outras justificativas, a necessidade de *salvar a civilização cristã ocidental do comunismo ateu* (cf. Löwy, 1991:54). No início, a Igreja Católica é favorável aos militares. Em junho de 1964, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), fundada em 1952 e que tinha Dom Hélder Câmara como principal articulador e líder, publica uma declaração dando seu apoio ao golpe de Estado. Entretanto, o endurecimento do regime militar, vindo com a promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI5), no dia 13 de dezembro de 1968, levou a Igreja a rever sua posição. Mesmo sendo oficialmente contrária à luta armada, a Igreja, por meio de um número significativo de padres (e alguns bispos), radicaliza a resistência contra os militares e passa a apoiar o grupo formado pela guerrilha e dirigido por Carlos Marighela, a Ação de Libertação Nacional (ALN). A partir daí, além de defender, publicamente, os Direitos Humanos, levantando a voz contra a prática da tortura e as

prisões arbitrárias, muitos padres e religiosos passam a esconder membros da resistência nas igrejas, seminários e conventos, ajudando-os, inclusive, a fugir do país.

Em 1970, com a chegada de dom Paulo Evaristo Arns à Arquidiocese de São Paulo e com a eleição de dom Ivo Lorscheider para direção da CNBB (ambos eram adeptos das idéias da Teologia da Libertação), crescem as críticas ao regime militar e começam a surgir movimentos católicos que buscam *discutir os principais problemas da sociedade brasileira* (cf. Matos, 2002)<sup>45</sup>. Nesse momento, a relação da Igreja Católica com a ditadura militar se torna ainda mais conflituosa, sobretudo após a publicação de três documentos eclesiais que criticam a realidade sócio-política do Brasil. Os dois primeiros documentos, publicados em maio de 1973 são: *Eu ouvi os clamores do meu povo*, cujos autores são bispos e superiores religiosos do Nordeste; e *Marginalização de um povo – grito das Igrejas*, elaborado por bispos e presbíteros de Goiás. O terceiro desses “manifestos”, publicado em dezembro de 1973, é de autoria dos bispos e dos missionários do Amazonas e teve o seguinte título: “*Y Juca Pirama*” – *O índio, aquele que deve morrer*. Nessas publicações, a Igreja defende a relação entre evangelização e promoção humana e critica o descaso para com os menos favorecidos<sup>46</sup>.

### 2.3. Teologia da Libertação e Comunidades Eclesiais de Base.

No tópico anterior, vimos que, nos anos 70, a Teologia da Libertação desenvolve vários projetos, tanto no Brasil, quanto no restante da América Latina. É também na década de 1970 que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) começam a crescer. De acordo com Löwy (1991), a comunidade de base é constituída por um pequeno grupo de vizinhos que pertencem a um mesmo movimento popular, favela, vila ou zona rural, e que se reúnem regularmente para ler a Bíblia e discuti-la à luz de sua própria experiência de vida<sup>47</sup>. Ainda segundo Löwy, a experiência das CEBs transformou, significativamente, o funcionamento dos movimentos sociais e políticos de muitos países da América Latina, principalmente do Brasil. Essas comunidades propõem, entre outras coisas: (i) um maior engajamento na vida cotidiana das camadas populares; (ii) o incentivo a

---

<sup>45</sup> Entre esses movimentos, cito, com base em Matos (2002), o Conselho Indigenista Brasileiro (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

<sup>46</sup> Para maiores informações sobre os citados documentos, conferir Matos (2002). No texto, há uma história resumida da Igreja Católica no Brasil.

<sup>47</sup> No terceiro capítulo, apresentarei uma análise detalhada acerca do funcionamento de um encontro nacional de CEBs. Trata-se do *XI Intereclesial de CEBs*, realizado na cidade de Ipatinga (MG), no mês de julho de 2005.

organização das bases; e (iii) uma desconfiança face à manipulação política e ao paternalismo do Estado. Contudo, as CEBs também apresentam, segundo o autor, uma contrapartida negativa, pois incentivam um “*basismo*” radical, conducente à recusa da teoria e à hostilidade face aos grupos de vanguarda (Löwy, 1991:47).

No Brasil, onde tiveram grande repercussão, as CEBs e os militantes pastorais da Igreja (Pastoral Operária, Pastoral Rural e Pastoral Urbana) contribuíram, de forma decisiva, para a consolidação dos movimentos sociais e políticos que antecederam a “abertura do regime militar”, que ocorreu entre os anos de 1979 e 1980. De acordo com Löwy (1991),

*Os militantes das CEBs, com o apoio dos teólogos e bispos mais radicais, ajudaram a construir o movimento operário (urbano e rural) de massa, o maior e o mais radical de toda história do Brasil (p. 58)*

A preocupação com as massas, que se materializa nas figuras do pobre, do operário e do oprimido, é o alicerce que sustenta as Comunidades Eclesiais de Base. É nas reuniões de pequenos grupos e/ou associações que essas comunidades encontram o ambiente ideal para semear a consciência política e a preocupação com os problemas sociais que afligem, de modo especial, os países da América Latina. Devido a essa forte ligação com as questões relacionadas aos problemas sociais, as CEBs são consideradas a materialização da Teologia da Libertação no seio da Igreja Católica (Boff, 1986). Ainda de acordo com Leonardo Boff, na prática não existe distinção entre Teologia da Libertação e Comunidades Eclesiais de Base, pois:

*Há uma conexão muito estreita entre o fenômeno das comunidades eclesiais de base e o da teologia da libertação. No contexto latino-americano, um não pode ser pensado sem o outro. As comunidades eclesiais e a teologia da libertação são dois momentos de um mesmo processo de mobilização do povo e de um processo que parte do povo. As comunidades eclesiais representam a prática da libertação popular e a teologia da libertação, a teoria desta prática (Boff, 1986:93).*

Para o autor, trata-se da mesma forma de *ser Igreja*, só que uma como teoria (TL), e outra como prática (CEBs). Outros autores, como, por exemplo, Prandi (1997) e Löwy (1991) também reconhecem essa imbricação entre Teologia da Libertação e Comunidades de Base<sup>48</sup>. Para os

---

<sup>48</sup> A hipótese da semântica global, proposta por Maingueneau (1984), permite definir Teologia da Libertação e CEBs como contrapartes de um mesmo discurso.

teólogos da libertação, o primeiro obstáculo da Comunidade de Base está na compreensão de sua natureza, pois:

*Não se trata de um movimento dentro da Igreja como podem ser os cursilhos, o catecumenato cristão, comunhão e libertação ou o movimento familiar cristão. Com as comunidades se trata de algo mais fundamental: da própria Igreja na base do povo (Boff, 1986:85).*

De acordo com o texto, as CEBs se diferenciam de todos os demais movimentos populares surgidos na Igreja Católica. Nesse sentido, afirmar que as comunidades de base não são um movimento, mas *a própria Igreja na base* é uma forma velada (ou implícita) de afirmar que não é possível ser Igreja sem estar, de algum, modo ligado a essas comunidades. Para Boff (e também para todos aqueles que materializam em seus textos o discurso da Teologia da Libertação), independentemente do movimento ao qual o católico esteja filiado, haverá sempre esse *algo mais fundamental* que está na base<sup>49</sup> do pensamento teológico cristão. Há, portanto, um jogo lingüístico-argumentativo entre o uso da palavra *base* e a noção de *fundamento*.

O enunciado acima permite ainda uma outra leitura, que também produz um efeito *implicação*<sup>50</sup>: se a comunidade de base não é um movimento, o cristão-católico pode participar de qualquer grupo da Igreja e freqüentar as reuniões das CEBs. Com base nesse argumento, muitas dessas comunidades cresceram defendendo a idéia da diversidade cultural e religiosa. Para eles, cada indivíduo tem o direito de expressar sua religiosidade da forma que melhor lhe convier. O que realmente importa é a luta pela libertação do povo oprimido, independentemente da religião. Por isso, como veremos no terceiro capítulo desta tese, os Encontros Intereclesiais apresentam uma grande diversidade religiosa. Pessoas de diferentes religiões (evangélicos, membros de religiões afro-brasileiras, etc.) participam desses encontros. Contudo não há a mesma abertura das CEBs (e,

---

<sup>49</sup> De acordo com Boff (1986:85), existem quatro concepções distintas para o nome *base*, quando ele é utilizado na expressão *Comunidades Eclesiais de Base*. Na primeira delas, *base* é sinônimo de *fundamento*. Nesse caso, estar-se-ia fazendo referência a figura de Jesus Cristo que é o *fundamento da fé cristã*. Na segunda concepção, *base* se refere a algo *que se encontra na posição oposta à cúpula da Igreja*. A terceira concepção da palavra *base* está, segundo Boff, ligada a uma certa noção de projeto pedagógico. Para o autor, *as sugestões e decisões que afetam a todos devem, o mais possível, ser discutidas e amadurecidas a partir de baixo, da base*. Por fim, a última acepção da palavra *base* é sinônimo de *pequeno grupo ou comunidade onde as pessoas partilham a fé e a vida*.

<sup>50</sup> A *implicação* é um fenômeno semântico que está relacionado ao estudo dos enunciados implícitos. De acordo com Ducrot (1972:20), *o problema geral do implícito é saber como é possível dizer alguma coisa, sem, contudo, aceitar a responsabilidade de tê-la dito*. E é justamente isso o que ocorre no excerto retirado do texto de Boff. Na verdade, o conteúdo implícito se sustenta no discurso da Teologia da Libertação. Pois, para a TL, ser cristão é fazer como os membros das CEBs: assumir a causa do pobre e do oprimido. É por isso, que, segundo esse discurso, as CEBs são mais do que um movimento.

conseqüentemente, da Teologia da Libertação) para com outros movimentos da Igreja Católica, principalmente quando se trata da Renovação Carismática Católica. A aversão dos membros das comunidades de base aos carismáticos pode ser explicada pela noção de *polêmica discursiva* (Maingueneau, 1984). A RCC só é insuportável à TL porque ambas partilham de um mesmo *espaço discursivo*. Dessa forma, uma só pode “existir” recusando (negando) a outra. Trata-se, portanto, de uma polêmica constitutiva. Essa questão será mais bem explicitada no último capítulo.

Atualmente, as CEBs e também a Teologia da Libertação vêm perdendo espaço no Brasil para os movimentos pentecostais. Assim como vimos em relação ao restante da América Latina, o arrefecimento das lutas político-ideológicas, o fim da ditadura militar e o crescimento do individualismo, fizeram com que a Teologia da Libertação deixasse de representar o ideal religioso da sociedade. A luta em defesa do pobre e do oprimido perdeu espaço para luta pela sobrevivência pessoal.

A década de 1980, no Brasil, foi marcada por uma grave recessão econômica, que gerou, dentre outras coisas, instabilidade social, arrocho salarial e crescente desemprego. De acordo com Matos (2002:38), esse cenário sócio-econômico é bastante fértil para o surgimento de expressões religiosas que oferecem *segurança pessoal e solução, quase mágica, de problemas existenciais*. Houve, portanto, condições de produção que favoreceram o surgimento de novos acontecimentos discursivos também no campo religiosos. Para Prandi (1997), mesmo nas comunidades de base que ainda resistem, existe, atualmente, certa rejeição ao chamado “radicalismo” das décadas de 1970 e 1980. Crescem as preocupações com questões “práticas”, como a manutenção da casa paroquial, a reforma da capela, etc. Em contrapartida, os militantes das CEBs preocupados com questões sociais mais amplas, como os novos rumos da economia nacional e sua influência na vida das populações menos favorecidas, acabaram por abandonar a Teologia da Libertação e se filiaram a partidos políticos de esquerda (PT, PSTU, entre outros) e/ou a movimentos sociais (MST, sindicatos de trabalhadores rurais, grupos de defesa dos direitos da mulher, entre outros). A partir da década de 1990, a Teologia da Libertação perde, quase totalmente, seu espaço na Igreja Católica e muitos teólogos começam, inclusive, a discutir sobre a legitimidade desse movimento. De acordo com Prandi (1997), esses teólogos chegam a cogitar a possibilidade de a TL ser um modelo ideal, para certa época, mas que, *depois de larga experiência, mereceria ser revisto (idem:115)*.

Em suma, tanto no Brasil, quanto no restante da América Latina, a Teologia da Libertação, que nos anos de 1970 e 1980 passou por um momento de grande expansão, encontra-se, desde início da década de noventa, em um processo de franco desaparecimento. São poucos os católicos que, atualmente, se consideram membros desse movimento. E, como um posicionamento só existe quando há enunciadores para assumir o discurso materializado em seu interior, a tendência da TL é, muito provavelmente, deixar de existir como posicionamento. Porém, isso não significa que não existirá mais o discurso assumido pela TL. A defesa do “pobre” e do “oprimido”, por exemplo, continua servindo como plataforma de diferentes movimentos sociais. Mas, mesmo havendo traços semânticos comuns, esses movimentos sociais não têm a mesma semântica da Teologia da Libertação.

Com a saída da TL do espaço discursivo em que se constituiu, a Renovação Carismática Católica, que, como vimos, partilha desse mesmo espaço, começa a ganhar “terreno” e passa, a partir dos anos noventa, a ser o grande movimento religioso da Igreja Católica. Nos próximos tópicos, apresentarei um pouco da história da RCC, procurando mostrar a relação desse movimento com os demais acontecimentos (políticos, econômicos e sociais) ocorridos, principalmente, nas últimas três décadas. Pois, assim como no caso da TL, existe uma série de condições de produção que tornaram possível a existência da RCC.

### **3. Renovação Carismática Católica: gênese e desenvolvimento**

A Renovação Carismática Católica é um movimento que surgiu no final da década de sessenta, nos Estados Unidos. A história da RCC está bastante ligada ao protestantismo evangélico, principalmente às igrejas pentecostais e neopentecostais. De acordo com o sociólogo Reginaldo Prandi:

*A Renovação Carismática pode ser considerada um movimento de dupla reação: para dentro do catolicismo opõe-se frontalmente aos católicos da Teologia da Libertação; para fora, compete com os evangélicos pentecostais na disputa pelos conversos desejosos de experiência religiosa sensível, de maior imanência do sagrado (Prandi, 1997:16).*

Devido à sua relação com o pentecostalismo, a RCC não pode ser considerada um movimento conservador. Afinal, a Igreja Conservadora destaca-se por valorizar os ritos tradicionais

e, conseqüentemente, por não aceitar, facilmente, mudanças na prática do catolicismo. Para os conservadores, qualquer “reforma” na Igreja deve ser cuidadosamente analisada, pois eles não são muito afeitos a reformulações. Nesse sentido, tanto a Teologia da Libertação (principal alvo da Igreja Conservadora) quanto a Renovação Carismática Católica, que apresenta muitas semelhanças com os pentecostais, estão bastante distantes do modelo conservador de Igreja Católica. Segundo Prandi (1997), todos os movimentos surgidos após o Concílio Vaticano II acabaram por se afastar, de algum modo, do tradicionalismo católico. Isso porque, como vimos no primeiro tópico deste capítulo, o citado Concílio teve como principal objetivo propor uma reforma no interior da Igreja Católica. Dessa forma, a simplificação dos ritos (sacramentos, missa, etc.) e o desenvolvimento de novas formas de evangelização possibilitaram o surgimento de vários grupos e movimentos leigos, dentre os quais se encontra a RCC.

Entretanto, apesar de não poder ser considerado um movimento da Igreja Conservadora, a RCC recebeu muitos incentivos, ao menos nos primeiros anos de seu surgimento, dos bispos e dos padres contrários ao progressismo pregado pela Teologia da Libertação. Na verdade, a reforma proposta pelo Vaticano II foi interpretada de forma diferente pelos dois grandes grupos da Igreja Católica: os progressistas e os conservadores. Para os defensores de uma igreja mais ligada às questões sociais, o Concílio foi visto como o *despertar da Igreja para realidade dos pobres e dos oprimidos* (cf. Boff, 1980). Mas, para aqueles que desejavam que a igreja continuasse sua “caminhada espiritual”, sem se envolver com problemas políticos e/ou ideológicos, as reformas do Vaticano II serviram para reforçar a idéia de um catolicismo místico, voltado para conversão pessoal. Trata-se, nesse caso, da defesa de uma Igreja contemplativa, espiritualizada, para a qual o mais importante é *estar aos pés de Cristo* (cf. Abib, 1995). Os membros da RCC acreditam nessa última interpretação e defendem uma Igreja voltada para o mundo espiritual, para a qual o mais importante é a salvação da alma. Por isso, ao incentivarem o crescimento da RCC, os conservadores estão, na verdade, impedindo que os teólogos da libertação voltem a ter espaço no catolicismo. Ou seja, nem a TL nem a RCC correspondem ao ideal de Igreja dos conservadores, mas, levando-se em conta os limites desse discurso, o posicionamento assumido pela Renovação Carismática oferece menos perigo às propostas da Igreja Conservadora.

Partindo da hipótese da precedência do interdiscurso, pensada e desenvolvida por Dominique Maingueneau, pode-se afirmar que, na disputa pelo mesmo espaço discursivo, a TL e a

RCC materializam uma rivalidade constitutiva. Por isso, se os teólogos da libertação defendem a vivência de um catolicismo progressista, os carismáticos só poderiam assumir uma postura mais conservadora. Mas, isso não significa, ao contrário do que defendem autores como Prandi (1997) e Soares (2000)<sup>51</sup>, que os carismáticos façam parte da Igreja Conservadora. Na verdade, tudo depende do sentido do termo “conservador”. Na semântica da Teologia da Libertação, tanto a Igreja Tradicional, quanto os carismáticos são conservadores. Mas, mesmo para TL existem diferenças entre o “conservadorismo” da cúpula Tradicional de Roma e a RCC. Enquanto a primeira defende a manutenção de uma Igreja conservadora (contrária a mudanças), tanto nos seus ritos quanto nas relações com a sociedade; a segunda recusa as mudanças externas, como o envolvimento da Igreja em questões políticas e sociais, mas defende a inovação dos rituais romanos. Por isso, há tantas semelhanças entre carismáticos e pentecostais. Ambos incentivam o uso de instrumentos musicais nos cultos e missas; reivindicam uma maior participação da assembleia e também investem nos meios de comunicação como instrumentos propagadores da fé. Por outro lado, os conservadores da Igreja Católica Tradicional não aceitam a presença do pentecostalismo evangélico entre eles. Para esta Igreja Conservadora, a valorização dos dons espirituais, principalmente o dom de línguas ou glossolalia (o qual explicitarei mais adiante), e a prática de “curas milagrosas”, duas das principais características da Renovação Carismática, não deveriam fazer parte da mística católica. E, nesse ponto, o catolicismo tradicional se aproxima das críticas feitas pela Teologia da Libertação ao movimento carismático. Trata-se, portanto, dos limites dos diferentes posicionamentos que dialogam em uma mesma rede interdiscursiva.

Conforme explicita Maingueneau (1984), os discursos rivalizam em um determinado ponto de uma cadeia interdiscursiva, mas eles podem unir forças em um outro ponto, no qual não estejam mais disputando o mesmo espaço. A RCC se aproxima da Igreja Tradicional quando essa última critica o discurso da TL, que defende um maior engajamento da Igreja nas questões sociais. Na grade semântica do movimento carismático a postura supostamente engajada da TL é (re)interpretada como sendo um desvio do verdadeiro sentido da cristandade<sup>52</sup>. E, nesse ponto,

---

<sup>51</sup> Para esses autores, a RCC é uma reação da Igreja Conservadora ao progressismo pregado pela TL.

<sup>52</sup> Em entrevista à revista *Isto É* (07/04/2004), o padre Marcelo Rossi afirma que *a maior queda do número de católicos aconteceu após essa ideologização da Igreja*. Segundo o padre, que está fortemente ligado ao movimento carismático, o que ele chama de *ideologização da Igreja* foi provocada pela presença de assuntos relacionados à política no ambiente religioso. Para Rossi, as pessoas vão à Igreja em busca de conforto espiritual e não para *ouvir o padre falar de política*.

carismáticos e tradicionalistas concordam plenamente. Por isso, unem-se na crítica ao movimento dos teólogos da libertação.

Todavia, quando se trata de defender a espiritualidade pentecostal, a Renovação Carismática Católica perde o apoio dos ditos “conservadores” e, devido à mudança do espaço discursivo (não se trata mais de dois movimentos no interior do catolicismo, mas da relação entre um movimento católico e o pentecostalismo, nascido nas Igrejas Evangélicas), a Igreja Tradicional passa a se opor frontalmente aos carismáticos. Ou seja, se por um lado a RCC é apoiada pela Igreja Tradicional, por outro o movimento carismático se opõe aos tradicionalistas da mesma forma que se opõe ao discurso da TL.

A relação entre RCC e religiões pentecostais revela-se nas diversas práticas dos carismáticos, pois estes valorizam, assim como ocorre nas demais igrejas pentecostais, uma espiritualidade centrada no emocional e na relação individual com Deus. Tal espiritualidade está presente nos encontros de oração, em que o fator emocional adquire importância primordial, e nas orações de cura e libertação, nas quais as pessoas se dizem *curadas pelo poder do Espírito Santo* (cf. Abib, 1995)<sup>53</sup>. Inclusive, as primeiras reuniões do movimento tiveram a participação de muitos evangélicos. Por isso, nos primeiros anos da RCC era difícil precisar sua “verdadeira” filiação. Segundo Laurentin (1977), não havia consenso nem mesmo em relação ao nome do movimento, pois alguns padres não concordavam com o nome “Renovação Carismática”. Para eles, o termo “carisma” não deveria ser um privilégio do novo movimento, afinal a Igreja como um todo seria, por definição, “carismática”, uma vez que possui carismas (dons doados por Deus).

Os julgamentos eram variados e contraditórios, pois para os tradicionalistas<sup>54</sup> havia o temor das “inovações desastrosas” e também do estabelecimento de uma “hierarquia carismática”, contrária à cúpula da Igreja. Nesse caso, a memória discursiva do catolicismo reaviva a preocupação dos líderes católicos em relação aos grupos heréticos da Idade Média, que buscaram se separar da Igreja Católica e fundar diferentes religiões (ou seitas). Por outro lado, os progressistas receavam que o misticismo do movimento carismático servisse para reintroduzir na Igreja traços do conservadorismo. Além disso, existiam também as dúvidas dos demais movimentos pentecostais.

---

<sup>53</sup> No próximo tópico (Renovação Carismática e Pentecostalismo Evangélico) explicitarei melhor as semelhanças entre carismáticos e pentecostais.

<sup>54</sup> Laurentin chama os católicos conservadores de *tradicionalistas*. Entretanto, a maioria dos autores utiliza a expressão “catolicismo conservador” (cf. Löwy, 1991; Prandi, 1997, Soares, 2000). Essa expressão referencial revela, por parte desses autores, uma posição contrária às propostas da ala tradicional (ou conservadora).

Os evangélicos não sabiam se poderiam considerar a RCC uma aliada, uma vez que ambos apresentavam vários pontos em comum, ou uma rival, já que os carismáticos disputavam com os evangélicos pentecostais na busca de cristãos sedentos por “curas” e “milagres”.

Dessa forma, o movimento carismático já surge em meio a várias disputas internas e externas. Mas, nem por isso, deixa de crescer com uma considerável rapidez. Segundo Laurentin (1977), enquanto em 1967 o encontro anual da RCC, ocorrido na Universidade de Notre-Dame (Estados Unidos), reuniu 90 participantes, no ano de 1974, esse mesmo encontro teve a participação de 30.000 pessoas. Ou seja, menos de dez anos após seu surgimento, a RCC já havia multiplicado consideravelmente a quantidade de membros. De acordo com Prandi (1997), o crescimento da RCC, assim como dos demais movimentos pentecostais, está relacionado ao individualismo presente na sociedade moderna. Esses movimentos oferecem conforto espiritual e “curas” pessoais, sem exigir de seus membros qualquer tipo de engajamento social. Para eles, é possível ser cristão/católico sem ter que sair do conforto de seu lar, sem precisar se preocupar com a realidade do “próximo”. E isso é, sem dúvida, um grande benefício para uma sociedade que busca constantemente a individualização e o bem pessoal em oposição ao bem comum.

Em relação à gênese do citado movimento, pode-se afirmar que, ao contrário da TL, a RCC é um movimento surgido no contexto norte-americano. No outono de 1967, cerca de trinta leigos católicos se reuniram na Universidade de Duquesne, em Pittsburgh, para um retiro espiritual. Neste retiro, segundo narram seus participantes, ocorreu um verdadeiro *Pentecostes Renovado*<sup>55</sup>. Dois dos participantes decidiram então fundar a comunidade *Mundo de Deus*, em Ann Arbor, cidade universitária localizada no Estado de Michigan. Nessa comunidade, reuniam-se cristãos católicos e protestantes, esses últimos eram a minoria. A partir daí, estavam lançadas as bases do que viria a ser a RCC. A relação entre RCC e o mundo “espiritual” fica clara desde esse primeiro retiro. Tudo acontece, segundo os relatos dos próprios participantes, em um clima de profunda oração. Vejamos o relato de um dos participantes do fim de semana de Duquesne:

*Pediram-me simplesmente que fizesse um ato de fé para que o poder do Espírito Santo operasse em mim. Orei em línguas, bastante rapidamente. /.../. Senti certa paz...*

---

<sup>55</sup> De acordo com o relato bíblico, no quinquagésimo dia da ressurreição de Jesus, o Espírito Santo manifestou-se aos apóstolos, que estavam reunidos no Cenáculo, através de *línguas de fogo* (cf. Bíblia Sagrada, Atos dos Apóstolos, cap. 2, versículos 1-13). Esse episódio é lembrado, na igreja católica, com o nome de Pentecostes, que significa *quinquagésimo dia*.

*necessidade de orar... minha curiosidade era saber para onde tudo isso me levaria* (Ranaghan, 1969:24 *apud*. Laurentin, 1977:16).

Vê-se, nesse caso, o apelo ao mundo espiritual, a manifestação dos dons do espírito (o dom de línguas) e o incentivo à paz interior e individual. Essas são características que, como veremos, continuam presentes no movimento carismático. Elas fazem parte da semântica global desse movimento.

Apesar de não negar sua origem protestante, a Renovação Carismática, assim como a TL, estabelece como seu marco inicial a realização do Concílio Vaticano II (cf. capítulo 5). Para eles, o Vaticano II representou uma “renovação espiritual no seio da Igreja Católica” (cf. Prandi, 1997:31). De acordo Tácito Coutinho, um dos líderes da RCC no Brasil:

*A Renovação Carismática é a expressão da pentecostalidade da Igreja, ou seja, manifesta de maneira evidente (sensível e visivelmente) o Pentecostes perene que a Igreja vive* (Coutinho, 2005:11. In: Revista Renovação, nº. 31).

Por outro lado, ainda segundo o autor *a Renovação Carismática procede do Concílio Vaticano II*, entendido como *uma intervenção do Espírito Santo na Igreja (idem: ibidem)*. Portanto, tanto o Vaticano II, quanto o pentecostalismo são vistos como os grandes fomentadores da RCC. No próximo tópico, procuro mostrar como se dá o diálogo entre a Renovação Carismática e o pentecostalismo evangélico, destacando os pontos de consenso e também os de embate.

### **3.1. Renovação Carismática e Pentecostalismo Evangélico.**

A relação com o pentecostalismo evangélico é, segundo vários autores (cf. Laurentin, 1977; Prandi, 19997; Massarão, 2002), uma das principais características do movimento carismático<sup>56</sup>. Além de ter surgido em um contexto pentecostal, a RCC conforme veremos no terceiro capítulo, ainda hoje utiliza o discurso pentecostal como fonte de intertextualidade. É o que ocorre, por exemplo, no caso das letras de músicas e dos livros que tratam da Efusão do Espírito Santo.

---

<sup>56</sup> O livro mais lido pelos carismáticos no início do movimento foi *A cruz e o punhal*, escrito por David Wilkerson, um pastor evangélico (Laurentin, 1977).

Portanto, para entender a constituição do movimento carismático, faz-se necessário analisar, mais detidamente, seu diálogo com os pentecostais.

O pentecostalismo caracteriza-se, principalmente, pela experiência da Efusão do Espírito Santo. Para os pentecostais, a experiência religiosa se resume à relação com Deus (Pai e Filho) que se dá por meio da reatualização da experiência de Pentecostes. Trata-se, portanto, de uma mística religiosa que defende a experiência com o Espírito Santo (terceira pessoa a Santíssima Trindade) como algo primordial para vivência cristã. Atualmente, existem várias religiões pentecostais no mundo. No Brasil, também há um grande número de pentecostais. Dentre esses, cito: a Igreja Assembléia de Deus; a Congregação Cristã no Brasil e a Igreja Universal do Reino de Deus. Em todas essas religiões, a Efusão do Espírito e a vivência de uma espiritualidade centrada nos carismas (ou dons carismáticos) é uma constante.

Segundo Laurentin (1977), o pentecostalismo é o movimento cristão a se manifestar com maior vitalidade desde o começo do século XX. Surgido entre os anos de 1900 e 1991, o movimento pentecostal, que se espalhou por diferentes religiões cristãs, já contava, no ano de 1977, quando Laurentin escreveu seu livro, com cerca de 15 milhões de adeptos espalhados por todo mundo. Além do Pentecostalismo, existe também o movimento Neopentecostal. De acordo com Laurentin (1977), a expressão neopentecostalismo é aplicada aos novos movimentos pentecostais, que começaram a surgir nas igrejas cristãs mais tradicionais, como é o caso da Igreja Episcopal, da Presbiteriana e da Católica. O movimento da RCC seria, portanto, uma manifestação do neopentecostalismo que se materializou no seio do catolicismo romano. Segundo Edward O'Connor:

*No mundo protestante, o Movimento Pentecostal, muitas vezes, levou as pessoas a se separarem da Igreja-Mãe e a fundarem novas. O Movimento Pentecostal Católico não manifestou tal tendência. Ao contrário, aprofundou intensamente os laços de seus membros com a Igreja. Têm a mais viva estima e o maior respeito pelas instituições da Igreja (O'Connor 1967 apud. Laurentin, 1977:25).*

Apesar de ser um movimento que nasceu ligado ao protestantismo norte-americano, a RCC nunca defendeu o desligamento da Igreja Católica. Muito pelo contrário, como tentarei mostrar ao longo desta tese, o respeito à hierarquia católica é um dos traços da semântica global desse movimento.

Para Prandi, mesmo apresentando várias semelhanças com o Pentecostalismo, a RCC tem uma identidade própria. No caso da “cura” (física e/ou espiritual), por exemplo, existem diferenças entre os dois tipos de pentecostalismo. Para os evangélicos pentecostais, *a cura é o mais propalado elemento de sua pregação* (Prandi, 1997:131). Já a RCC, parece, ainda segundo Prandi, considerar a cura algo menos central, pois o mais importante é a conversão pessoal. Concordo com o autor nesse aspecto. Na pesquisa de campo, verifiquei que as “orações de cura”, apesar de muito presentes nos encontros carismáticos, não são vistas como algo central. A cura é uma consequência da vida de oração e da entrega a Deus. Contudo, defendo que mais do que um ponto de divergência com o pentecostalismo evangélico, a não supervalorização das curas (apresentadas em alguns programas evangélicos como uma mercadoria)<sup>57</sup> por parte do movimento carismático deve-se aos condicionamentos do discurso católico. Afinal, o catolicismo sempre defendeu o sofrimento como “purificação” e, por isso, não ficaria bem para a RCC pregar a cura como solução absoluta para todos os problemas. Trata-se, novamente, dos limites do posicionamento carismático. Por fazer parte do campo cristão católico, a RCC não pode dar ao “dom da cura” o mesmo tratamento conferido a esse dom no interior do pentecostalismo<sup>58</sup>. Mas, isso não significa que os carismáticos não recorram, com certa frequência, a esse dom. Afinal, o diálogo entre RCC e Pentecostalismo remonta, como veremos a seguir, à gênese do movimento carismático e, por isso, por mais que existam diferenças, haverá sempre muitas semelhanças. É uma questão de interdiscurso, que, nesse caso, se manifesta por meio da memória discursiva do posicionamento carismático.

De acordo com Prandi (1997), o grupo que se reuniu no retiro espiritual de Duquesne, no outono de 1967, era formado tanto por católicos quanto por evangélicos pentecostais. Eles estavam insatisfeitos com suas respectivas experiências religiosas. Por isso, tanto os católicos quanto os evangélicos, que participaram daquele final de semana em Pittsburgh, buscavam uma nova experiência com Deus. Eles queriam uma renovação espiritual que viesse a afetar substancialmente suas vidas e também a Igreja. Influenciados pelo *avivamento protestante* – segundo grande despertar

---

<sup>57</sup> Sobre a cura como mercadoria, cito um episódio que assisti em um programa da Igreja Universal do Reino de Deus. Uma mulher que sofria com uma dor no pescoço é convidada a dar testemunho sobre uma cura milagrosa que alcançou na Igreja Universal. Ela diz: “Fazia três noites que eu não dormia com uma dor no pescoço”. Em seguida, o pastor pergunta: “E o que aconteceu quando você passou pela cruz?”. Saliento que, no programa, as pessoas eram curadas após passarem por baixo de um crucifixo gigante. A mulher então respondeu: “a dor melhorou”. E o pastor, em um tom bastante indutivo, perguntou: “A dor melhorou ou sumiu?”. E a mulher: “sumiu pastor”.

<sup>58</sup> Inclusive, o Documento 53, produzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) faz algumas advertências sobre as “orações de cura”, ministradas nos eventos da RCC. No próximo tópico, quando tratarei da RCC no Brasil, voltarei a esse documento.

espiritual ocorrido nos Estados Unidos na década de 1960, que invadiu a maioria das igrejas protestantes (cf. Mendonça, 1997) –, o pequeno grupo de Duquesne desejava uma verdadeira experiência com o Espírito Santo. Evangélicos e católicos ali reunidos tinham um objetivo em comum: ter acesso a uma “espiritualidade renovada”.

Após o citado retiro, a experiência do “Batismo no Espírito Santo”<sup>59</sup> começou a ser propagado por todos os Estados Unidos e, logo em seguida, também na Europa<sup>60</sup>. Sempre levando a bandeira do Espírito Santo em primeiro lugar, a RCC começou a crescer e a se espalhar cada vez mais. A importância do Paráclito (outro nome usado para o Espírito Santo e que significa “consolador”) para os carismáticos, assim como para as demais igrejas pentecostais, reside na crença de que, com a Efusão do Espírito, acontece uma transformação da vida religiosa. Essa transformação produz vários “frutos”: são os chamados “dons espirituais”. Por isso, em todos os encontros da RCC, há um momento reservado para efusão do Espírito de Deus. Para o padre Jonas Abib, um dos grandes propagadores da RCC no Brasil:

*Ser instrumento do Espírito Santo não é resultado da nossa perfeição, da nossa santidade. Pelo contrário. Nosso caminho de santificação, de perfeição, passa necessariamente pela efusão do Espírito Santo. Não conseguimos isso com nosso esforço. É claro que podemos colaborar, cooperar, deixar-nos trabalhar por Ele, mas é Ele quem faz tudo (Abib, 1995:17).*

Há, portanto, uma total dependência do cristão carismático em relação ao Espírito Santo. Essa relação entre a RCC e o Espírito Santo está intimamente relacionada à semântica global do movimento. Como pretendo mostrar no capítulo sobre *ethos*, a (suposta) presença do Espírito Santo reforça a ligação com as coisas “do alto”, com o mundo “espiritual” e faz com que o enunciador carismático assuma, no seu discurso, um *ethos* de espiritualidade e humildade, uma vez que ele defende que quem *faz tudo é o Espírito Santo*. Além disso, a espiritualidade carismática também atinge os demais planos do discurso: a intertextualidade com os textos bíblicos que tratam da Efusão do Espírito e as *práticas* do enunciador carismático, sempre preocupado em usar objetos,

---

<sup>59</sup> No início do movimento carismático, houve várias controvérsias em relação ao uso do termo “Batismo no Espírito Santo”. A Igreja Católica não era favorável ao termo, pois acreditava que esse pudesse ser confundido com o Batismo sacramental. Para a RCC, o Batismo (ou Efusão) no Espírito corresponde a uma forte experiência com o Espírito de Deus. Trata-se não de um novo Batismo sacramental, mas de um *transbordamento da graça de Deus sobre o cristão* (cf. Abib, 1995:14). Ainda segundo Abib, *a graça da efusão do Espírito Santo é uma benção que pode ocorrer constantemente na vida do cristão. Basta pedir e o Espírito de Deus se derrama sobre nós* (*idem*: p.16).

<sup>60</sup> De acordo com Laurentin (1977), a RCC teve início na França no ano de 1971 e em Roma, ainda na década de setenta, já existiam sete grupos de oração.

ler livros e ouvir canções relacionadas ao Espírito Santo, são outros indícios desse *modo de ser carismático*.

Em relação ao pentecostalismo evangélico, a presença do Espírito Santo é também uma constante nos cultos e encontros das Igrejas que adotam o discurso pentecostal. A Igreja Universal do Reino de Deus, uma das igrejas pentecostais mais conhecidas da atualidade, produz programas de televisão nos quais apresenta o Espírito Santo como solução para os males da alma e, principalmente, do corpo. Pois, como visto, as chamadas “curas espirituais”, são mais uma característica do pentecostalismo.

Além de trazer a paz e a cura, o Espírito Santo é também o responsável pela oração em línguas, presente em todos os movimentos pentecostais. Segundo esses movimentos, assim como ocorreu no episódio bíblico de Pentecostes (conferir nota 55), as pessoas podem receber, juntamente com a graça da efusão do Espírito Santo, o “dom das línguas”. Sobre a oração em línguas, vejamos o que dizem os autores carismáticos:

*O primeiro dom que se manifestou foi o de línguas. Em Pentecostes, os discípulos, junto com Maria, ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a orar, a louvar, a cantar numa língua nova, a língua do Espírito. /.../. Quando você ora no Espírito, Ele está pedindo primeiro de acordo com a sua necessidade; depois de acordo com aquilo que Deus sabe, com aquilo que Deus quer e sabe ser o melhor (Abib, 1995:56).*

*O falar em línguas pode ser duas coisas diferentes. Em primeiro lugar, pode ser um dom de oração para o indivíduo (1 Cor 14,14). É o dom de línguas mais comum, /.../. Em segundo lugar, pode ser também um dom para a comunidade, quando o Espírito impele alguém a falar alto em línguas para toda comunidade ouvir. Neste caso, o falar em línguas deveria ter uma interpretação, a fim de que toda comunidade compreenda o que está acontecendo (Clark, 1992:23-24).*

Ambos os excertos mostram a importância da oração em línguas na vida dos grupos carismáticos. Para os membros da RCC, desde o seu surgimento até os dias atuais, o dom de línguas é um a “abertura ao mundo espiritual” (Abib, 1995) e, por isso, deve ser cultivado.

Entretanto, muitos padres e bispos (alguns da ala conservadora e outros também da ala progressista) têm várias reservas em relação ao dom de línguas. De acordo com Laurentin (1977), até mesmo entre os pentecostais existem divergências acerca do dom de línguas. O fato é que a Igreja Católica atribui ao episódio de Pentecostes um valor simbólico. Para o catolicismo tradicional, o “falar em línguas” ocorrido no dia de Pentecostes é uma inversão de Babel, pois

enquanto no primeiro episódio todos se entendiam perfeitamente, como se cada qual falasse na sua própria língua, no caso de Babel, ninguém conseguia se entender<sup>61</sup>. Mas, quando reinterpretado pelo discurso carismático, esse dom passa a ser visto não apenas como algo que aconteceu em Pentecostes, mas que pode ser revivido por qualquer cristão. Para muitos padres, essa interpretação da RCC sobre o dom de línguas é equivocada e representa uma atitude de alienação por parte do movimento carismático (cf. Prandi, 1997).

Além do “falar (ou orar) em línguas”, existem, segundo os pentecostais, outros dons carismáticos. Para a RCC, há mais oito dons: Interpretação das Línguas, Palavra de Ciência, Palavra de Sabedoria, Profecia, Discernimento dos Espíritos, Cura, Milagres e Fé (cf. Abib, 1995). Contudo, o dom de línguas é considerado a porta de abertura para os demais. Por isso, ele está sempre presente nos encontros dos Grupos de Oração e nos retiros e grandes eventos da RCC.

Em resumo, a RCC apresenta vários pontos de diálogo com o discurso pentecostal. Entre esses estão: (i) a valorização de uma fé individualista; (ii) o incentivo à experiência do “Batismo” (ou Efusão) no Espírito Santo; e (iii) a utilização dos “dons espirituais”, dentre os quais se destaca a glossolalia (ou dom de línguas). Todas essas características fazem com que o movimento carismático seja considerado como um “Pentecostalismo Católico” (cf. Laurentin, 1977). A semelhança com os pentecostais não é negada pelos carismáticos, nem mesmo suas origens “protestantes”. Mas, a RCC procura filiar sua identidade católica por meio de várias estratégias, dentre as quais cito: o respeito à hierarquia e o culto mariano. Tratarei desses dois aspectos no próximo tópico, no qual pretendo apresentar algumas características da RCC do Brasil.

### 3.2. Renovação Carismática Católica no Brasil

No Brasil, a RCC chegou por volta de 1969, por intermédio do padre Eduardo Dougherty. Padre Eduardo estabeleceu-se na cidade de Campinas - SP (onde até hoje dirige a TV Século XXI, ligada ao movimento da RCC) e logo começou, juntamente com o padre Haroldo Rahm, a divulgar a espiritualidade da Renovação. Devido à forte presença da Teologia da Libertação,

---

<sup>61</sup> Segundo o relato bíblico, antes de Babel, *toda terra tinha uma só língua, e servia-se das mesmas palavras*. Mas, alguns homens resolveram construir uma torre *cujos cimos atingisse ao céu*. O Senhor, temendo que os homens quisessem, a partir dali, dominar todo o mundo, *decidiu confundir a linguagem de todos os habitantes daquela cidade para que assim eles não conseguissem terminar de construir a torre*. Por isso, esse episódio ficou conhecido como Babel, *palavra que deriva do verbo babal: misturar confundir* (Bíblia Sagrada, Livro do Gênesis 11, 1-9).

principalmente nas décadas de 1970 e de 1980, a RCC enfrentou muitas resistências por parte do clero brasileiro. Os bispos e padres envolvidos com as comunidades de base e, conseqüentemente, com a Igreja dos pobres não admitiam a existência de um movimento cristão que não se adequasse à realidade de exclusão da América Latina. A maior crítica feita à RCC pelo clero brasileiro centrava-se na noção de “cristandade”. Para os teólogos da libertação, a Igreja não poderia jamais fechar-se em uma espiritualidade individualizada, propagando um Cristo salvador da alma, mas que não se preocupa com a realidade do pobre e do oprimido. Em suma, os adeptos da TL acusam a espiritualidade carismática de provocar a alienação dos fiéis, afastando-os das causas verdadeiramente importantes (cf. Prandi, 1997:114).

Entretanto, as críticas não impediram o crescimento do movimento carismático e, no início dos anos 90, a RCC já começava a ocupar (ou invadir) espaços que antes pertenciam às comunidades de base e à Teologia da Libertação. De acordo com Prandi (1997), muitas comunidades de base, que já foram modelo de engajamento social e político, passaram, nos últimos anos, a manifestar certo “desânimo” em relação à vivência comunitária. Em contrapartida, os grupos carismáticos chegaram aos bairros dessas comunidades e começaram a propagar sua doutrina. Dessa forma, os fiéis, que tinham abandonado a Igreja, devido a decadência das CEBs, voltaram a participar das Missas e dos demais trabalhos comunitários. Prandi afirma ainda que, nos grupos carismáticos formados nos bairros em que as CEBs já foram representativas, existe, por parte da RCC, um certo engajamento com as questões sociais. Entretanto, há uma considerável mudança de foco, pois:

*Se no passado os exemplos de mobilização eram as compras comunitárias e as manifestações reivindicatórias de caráter político, atualmente, para dona Julinha (líder de uma antiga comunidade de base que tenta resistir à “ameaça carismática”), são “as festas e os eventos que mantêm a comunidade e deixam a capela mais bonita” (Prandi, 1997:108 – o comentário entre parênteses é meu).*

Nesse caso, nota-se uma estratégia bastante interessante do posicionamento carismático. A RCC “invade” um espaço que antes era da TL, mas para fazer isso os carismáticos não se opõem frontalmente ao movimento libertador. Ao contrário, a Renovação Carismática Católica apresenta-se como um movimento também preocupado com a realidade social. Contudo, o citado posicionamento reinterpreta, a partir dos seus condicionamentos discursivos, a noção de

“engajamento social”. Para o enunciador carismático, preocupar-se com as causas populares significa cuidar da capela do bairro e fazer festas beneficentes para ajudar nas despesas da igreja local. Trata-se de uma “fé individualista” (cf. Prandi, 1997) e, por isso, o trabalho social é reduzido a ações assistencialistas feitas em prol da própria Igreja. O mais interessante é que os carismáticos realmente acreditam que estão fazendo um trabalho social. Pois, para a grade semântica desse discurso, contribuir para “transformação da sociedade” é trabalhar pelo bem estar da Igreja e dos irmãos de fé. O “trabalho social” feito pela RCC, apesar de desagradar os membros mais inflamados da Teologia da Libertação, foi, aos poucos, conquistando os padres antes contrários ao movimento. Afinal, além de trazer os fiéis de volta para Igreja, os grupos carismáticos ajudam nas reformas, construções e, até mesmo, nas obras sociais (abrigos, creches, etc.) das paróquias. Portanto, se não há na RCC o engajamento social esperado pela TL, há, ao menos, uma participação ativa dos leigos na Igreja. Com isso, muitos padres e bispos brasileiros passaram a aceitar e, em alguns casos, a apoiar a RCC do Brasil. Nas palavras de Prandi:

*Para a Igreja Tradicional, sobretudo a Igreja do Vaticano, que ainda não tinha um projeto eficaz de prática religiosa à altura das necessidades populares então atendidas por outras religiões que prosperavam de modo inusitado, a RCC passou a ser vista como um braço muito operante, a arma procurada para defender e reconquistar os territórios perdidos para pentecostais, afro-brasileiros religiões orientais, crenças **new age** e outras ameaças menores. /.../ (A RCC) mostrou que podia encher as Igrejas com muito fervor e devoção (Prandi, 1997:53 – Grifos do autor).*

Existem mais dois fatores que levam o clero brasileiro a aceitar a RCC: (i) a devoção mariana; e (ii) a obediência à hierarquia da Igreja. Nos grupos carismáticos há forte incentivo à devoção mariana. A mãe de Jesus é vista pelos membros da RCC como modelo de fé e de oração. Em todos os grandes encontros (congressos, retiros, cenáculos) do movimento há sempre um momento dedicado à reza do terço e às canções de amor a Nossa Senhora. Essa postura da RCC produz um efeito de filiação ao catolicismo, pois essa religião tem no culto mariano uma de suas principais características. Ao reafirmar sua identidade católica, a RCC afasta-se do discurso protestante e dissipa a desconfiança de muitos clérigos que viam o movimento como uma ameaça ao catolicismo. Outra característica da semântica carismática é a obediência à hierarquia católica. Como veremos nos próximos capítulos, muitos livros e documentos da RCC tratam da obediência às autoridades eclesiais. Eles defendem a existência de “autoridades constituída por Deus” e

reafirmam, constantemente, a necessidade de obedecer aos padres e bispos da Igreja Católica. Na revista oficial da RCC do Brasil, há uma sessão denominada “Palavra do Papa” e, durante o papado de João Paulo II, os carismáticos mantiveram uma postura de obediência e respeito, evitando qualquer tipo de embate com Roma.

Mesmo na América Latina, e mais especificamente no Brasil, onde encontrou resistências, a RCC nunca incentivou seus membros a se contraporem aos padres das diversas paróquias em que o movimento não foi, ao menos em princípio, aceito. Obviamente, isso não significa que não tenha havido embates e que a RCC aceite “pacificamente” às críticas da Igreja Progressista. Na verdade, essa (aparente) passividade é mais uma característica da semântica do movimento carismático. Um movimento católico que prega o amor e o perdão não poderia jamais incentivar a desobediência. Além disso, a RCC do Brasil deixou que a própria cúpula romana se encarregasse de “silenciar” os membros da Igreja Progressista. Assim, o afastamento de padres e bispos (como aconteceu com dom Hélder Câmara, em Pernambuco) ligados à Teologia da Libertação, a partir do final da década de 1980 tornou mais fácil o crescimento da RCC no país.

Apesar das ações da Igreja de Roma, a resistência ao movimento carismático ainda persistiu (e persiste até hoje, afinal, enquanto houver o discurso da TL, haverá polêmica). Em 1994, a CNBB, que nessa época já tinha perdido boa parte dos bispos progressistas, produziu o documento *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. O “documento 53”, como ficou conhecido, foi escrito com o objetivo de ser uma espécie de “norma oficial” do movimento carismático em âmbito nacional. No início, a coordenação da RCC no Brasil recebeu o documento com certa precaução, afinal temia-se que este viesse a silenciar as práticas do citado movimento. E, como dito anteriormente, a Renovação Carismática nunca pretendeu “medir forças” com a cúpula católica. Entretanto, logo se viu que, mesmo as críticas mais “duras” eram feitas em tom de “conselho” e nunca de “advertência”. Os próprios líderes do movimento comentavam, nas reuniões para discutir o documento, que o verbo mais forte utilizado nas *Orientações* da CNBB era “evite-se”<sup>62</sup>. De fato, em nenhum dos 71 parágrafos do citado documento há o verbo “proibir” ou outros similares. Os bispos brasileiros, mesmo os mais contrários ao movimento carismático, não queriam se indispor com a RCC, pois essa, além de estar, como já dito, trazendo de volta as “ovelhas perdidas”, tinha total apoio do Vaticano. Por isso, o tom do texto é, em certo sentido,

---

<sup>62</sup> Comentário feito por um líder da RCC de Pernambuco em uma reunião de líderes realizada no mês de janeiro de 1995.

conciliatório. O enunciador assume uma postura firme, mas não autoritária. É o que podemos verificar no seguinte parágrafo:

*19 - Reconhecendo-se a presença da RCC em muitas Dioceses e também a contribuição que tem trazido à Igreja no Brasil, é preciso estabelecer o diálogo fraterno no seio da comunidade eclesial, apoiando o sadio pluralismo, acolhendo a diversidade de carismas e corrigindo o que for necessário.*

O objetivo do documento não é o de acabar com o movimento carismático, mas apenas lembrar a seus membros que eles devem “assumir com fidelidade as diretrizes e orientações pastorais da CNBB”. Trata-se de evitar que a Renovação torne-se muito independente da Igreja. Afinal, conforme atesta Prandi, a RCC sempre se mostrou como um *movimento leigo e independente em relação à estrutura da Igreja*. Os grupos de Oração, como veremos no próximo tópico, possuem uma estrutura organizacional (e, até mesmo, financeira) bastante auto-suficiente. Tanta independência não agrada aos bispos, pois estes temem uma completa dissociação entre RCC e Igreja Católica.

Os únicos parágrafos do “documento 53” que parecem assumir um tom mais incisivo em relação às práticas carismáticas são aqueles que tratam das características da RCC que mais se aproximam dos demais movimentos (ou Igrejas) pentecostais. Essa mudança no tom do documento explica-se, mais uma vez, pela hipótese do interdiscurso e das “fronteiras discursivas”. Ou seja, à medida que a RCC se aproxima do pentecostalismo evangélico, ela se torna mais distante do discurso católico e, por isso, é necessário estabelecer “limites” que impeçam o discurso carismático de se tornar um discurso evangélico pentecostal. Como exemplo dessa mudança no tom do documento da CNBB, cito os dois seguintes parágrafos:

*59 – Ao se implorar a cura, nos encontros da RCC ou em outras celebrações, não se adote qualquer atitude que possa resvalar para um espírito milagreiro e mágico, estranho à prática da Igreja Católica (cf. Eclo 38, 11-12).*

*67 – Quanto ao “poder do mal”, não se exagere a sua importância. E não se presuma ter o poder de “expulsar” demônios. O exorcismo só pode ser exercido de acordo com o que estabelece o Código de Direito Canônico (Cân. 1172). Por isso, seja afastada a prática, onde houver, do exorcismo exercido por conta própria.*

Há, nesses dois parágrafos, algumas estratégias discursivas que se repetem. Primeiramente, há a elaboração de conselhos dados por meio de frases negativas. Dessa forma, semelhantemente ao

que ocorre com as *negações polêmicas*<sup>63</sup>, o enunciado rejeitado é construído no interior da própria enunciação que o contesta. No caso dos excertos acima, os enunciados negados são atribuídos a dois enunciadores distintos: (i) a própria RCC e (ii) os críticos do movimento. No primeiro caso, a Renovação Carismática é “acusada” de se auto-atribuir um “poder” que, de fato, não possui. Assim, no enunciado *não se presume ter o poder de expulsar os demônios*, há a seguinte pressuposição<sup>64</sup>: “a Renovação Carismática acredita ter o poder de expulsar demônios”. Já, no segundo caso, o enunciado negado é atribuído aos críticos da RCC. Dessa forma, os enunciados: 1) *não se adote qualquer atitude que possa resvalar para um espírito milagreiro e mágico* e também 2) *não se exagere na importância conferida ao poder do mal*, estabelecem os seguintes pressupostos: 1) “a RCC adota atitudes que supõem a existência, em seu meio, de espíritos milagreiros e/ou mágicos” e 2) “a RCC exagera na importância que confere ao poder do mal”. Estes enunciados não são atribuídos ao enunciador carismático, mas aqueles que criticam o movimento, dentre os quais estão os próprios bispos que elaboraram o “documento 53”. Entretanto, mesmo nesse caso, quando não é a RCC o enunciador mobilizado pela negação polêmica, há uma crítica velada à atitude do movimento. Pois, os pressupostos atribuídos aos críticos do posicionamento carismático deixam implícita a idéia de que se o citado movimento recebe tais críticas é porque as atitudes de seus membros conduzem as pessoas a esse tipo de interpretação. Por isso, em ambas as situações (quando o enunciado negado é atribuído à Renovação e também quando é atribuído aos críticos do movimento), as frases negativas estão sempre relacionadas à RCC, seja ao seu discurso ou à sua prática.

O segundo tipo de estratégia discursiva dos dois parágrafos é a alusão a textos que remetem aos discursos de autoridade daquele campo discursivo. Em outras palavras, ao fazer referência à Bíblia (*Eclo 38, 11-12*) e ao Código de Direito Canônico (*Cân. 1172*), o enunciador do documento

---

<sup>63</sup> A noção de *negação polêmica* foi elaborada no interior da Teoria Polissêmica de Oswald Ducrot (cf. Ducrot, 1984). De acordo com Maingueneau (1987:84), esse tipo de negação serve para *rejeitar a posição de um enunciador (e não de um locutor) mobilizado no discurso*. Entretanto, no exemplo acima não se pode falar de negação polêmica, no sentido dado por Ducrot, pois não se tratam de asserções, mas de conselhos. Ducrot só analisa a negação polêmica com base em enunciados, como: “não está chovendo”, que estaria se opondo à frase assertiva “Está chovendo”.

<sup>64</sup> O fenômeno da pressuposição foi (e ainda é) estudado, tanto nos estudos lingüísticos, quanto nas análises semântico-enunciativas. O lógico alemão G. Frege foi um dos primeiros estudiosos a se preocupar com o problema da pressuposição. Para ele, a pressuposição é um defeito da linguagem ordinária, pois *a existência de expressões gramaticais que introduzem pressupostos seria responsável pelo fato de se poder falar muito seriamente e muito logicamente de coisas que não existem no sentido forte, mas apenas, se é possível dizer assim, verbalmente ou no pensamento* (Henry, 1990:13). Por outro lado, o lingüista O. Ducrot, que também tratou do tema da pressuposição, defende que *o pressuposto, da mesma forma que o posto, faz parte da significação literal dos enunciados* (Ducrot, 1972:32). Nessa perspectiva, a pressuposição é definida como *um ato de linguagem (realizado na enunciação e, eventualmente, marcado no enunciado)*. Na Análise de Discurso, a noção de pressuposição é “substituída” pela de pré-construído (sobre o conceito de pré-construído, remeto ao terceiro capítulo – nota 78).

procura reforçar seus argumentos por meio da alusão a textos que têm o estatuto de “verdade incontestável” no interior do campo discursivo católico. Isso só é possível porque o co-enunciador do documento 53, ou seja, a RCC, também pertence ao campo discursivo católico. Se fosse um documento endereçado aos evangélicos pentecostais não haveria sentido em aludir ao Código do Direito Canônico, pois este é um texto elaborado pela Igreja Católica, nem mesmo ao livro do Eclesiástico, uma vez que ele não faz parte da Bíblia dos evangélicos. Nesses exemplos, revela-se, mais uma vez, a importância de um estudo centrado na noção de interdiscurso, pois somente através de uma concepção interdiscursiva da discursividade é possível compreender a infundável “teia de relações” que envolve os diferentes discursos do campo religioso.

Em síntese, no início (décadas de 70 e de 80), a Renovação Carismática Católica não foi bem aceita pelo clero brasileiro, pois este ainda estava bastante envolvido com as aspirações da Teologia da Libertação, que, ao contrário da RCC, defende uma Igreja voltada para as causas sociais. Contudo, a capacidade do movimento carismático de “arrebanhar” de volta os fiéis que tinham se afastado da Igreja Católica e também a obediência que os líderes e os demais membros da RCC têm às autoridades eclesiais (papa, bispos e padres) fez com que a rejeição ao movimento fosse sendo abrandada ao longo dos anos. A partir dos anos 90, as críticas do clero brasileiro à Renovação Carismática tornaram-se cada vez mais “brandas” e assumiram um tom muito mais de aconselhamento do que de proibição. O “Documento 53” elaborado pela CNBB é um exemplo claro dessa mudança de postura da Igreja do Brasil para com a RCC. Além de esclarecer qual é a posição oficial da Igreja Católica brasileira em relação ao movimento carismático, reduzindo as críticas isoladas de padres e bispos que não aceitam o movimento, o documento também serviu para “conter” os carismáticos, evitando o que a Igreja considera “exageros” ou “excessos”. Dessa forma, as *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, assumindo um tom moderado (que, como vimos, oscila entre a aceitação e a crítica), serviu tanto para mostrar que a Igreja do Brasil reconhece e aceita a RCC, como para evitar que os carismáticos pudessem se tornar uma *ameaça ao catolicismo* (cf. Prandi, 1997).

### 3.3. Os grupos de Oração da Renovação Carismática Católica

A estrutura interna da RCC obedece a uma organização bastante particular, distanciando-se, inclusive, da experiência de outros movimentos leigos da Igreja Católica. Sua organização central é basicamente laica, isto é, seus líderes não são membros do clero, apesar de existirem muitos padres coordenadores das chamadas Comunidades Carismáticas (Padre Jonas Abib, Padre Alírio Pedrini, entre outros). O movimento possui um escritório central, em Roma, que tem a função de coordenar as missões no mundo inteiro e promover a publicação de um Boletim Internacional. Subordinado a esse escritório internacional, há um escritório continental. Na América Latina, a sede do escritório localiza-se em Bogotá, na Colômbia. A função principal deste órgão é coordenar os encontros com os líderes do movimento que acontecem a cada dois anos.

No Brasil, a Renovação segue basicamente a mesma estrutura organizacional. Existe um Conselho Nacional, composto por um representante de cada estado do país, e por uma comissão permanente com seis membros. A RCC do Brasil conta ainda com um diretor espiritual, cuja função é auxiliar os membros do Conselho Nacional, e um assessor teológico, que responde pelo movimento junto à CNBB. Existem também as comissões (Comunicação, Finanças, Formação e Unidade), os Ministérios, responsáveis pela propagação da RCC entre as famílias, os jovens, os sacerdotes, os seminaristas, etc., e os coordenadores diocesanos, que administram as mais de duzentas dioceses espalhadas pelo Brasil<sup>65</sup>. Além de toda essa estrutura administrativa, existem os *Grupos de Oração* considerados a base da vida carismática (cf. Prandi, 1997:35). Os grupos também possuem uma estrutura interna (coordenador geral, líderes de ministérios, núcleo administrativo).

Os próprios carismáticos consideram os Grupos de Oração sua célula principal. Apesar de ser um movimento que realiza grandes eventos, como cenáculos (reunião de fiéis carismáticos que acontece todos os anos no dia de Pentecostes)<sup>66</sup>, retiros de carnaval, grandes reuniões de cura e libertação, seminários de vida e de dons<sup>67</sup>, congressos, etc., a RCC centra todas estas atividades na

---

<sup>65</sup> Dados obtidos no Plano de Ação da RCC - 2004.

<sup>66</sup> O nome “cenáculo” alude ao episódio de Pentecostes, pois, no momento em que receberam o Espírito Santo, os apóstolos estavam reunidos em um lugar chamado cenáculo (uma sala localizada no alto da casa). No Brasil dos anos 90, os cenáculos ocorriam em quase todos os Estados do país. Os carismáticos se reuniam, geralmente, em grandes estádios de futebol. Foi por meio dos cenáculos que a imprensa nacional começou a tomar conhecimento da “força” da RCC.

<sup>67</sup> Os seminários de vida são encontros, que, geralmente, têm a duração de uma semana, nos quais as pessoas são “incidadas” no movimento carismático. Nesses seminários, são feitas sete pregações (uma a cada dia da semana) que tratam de temas relacionados ao “Kerigma” (primeiro anúncio), como, por exemplo, “amor de Deus”, “pecado e salvação”, “fé e conversão”, “Batismo ou Efusão do Espírito”, entre outros. Já, o seminário de dons é uma espécie de “segundo passo” daqueles que querem seguir a RCC. Nele, são “apresentados” os nove dons do Espírito Santo.

vivência dos Grupos de Oração. São nesses grupos que as lideranças são formadas, deles saem grandes pregadores ou ministros de cura que realizam eventos por todo país. As lideranças carismáticas aconselham seus fiéis a estarem sempre ligados a um grupo de oração. De acordo com o padre Jonas Abib:

*O grupo de oração é como uma piscina cheia de água, cheia do Espírito Santo, onde nos jogamos de cabeça para ser mergulhados no seu amor e nos seus dons.*

O grupo de oração é considerado o local onde os carismáticos se reúnem para partilhar suas experiências de vida e vivenciar sua espiritualidade, ele é um lugar reservado para a oração e para manifestação dos dons espirituais. Nesse ponto (e em vários outros) as reuniões dos grupos de oração da RCC diferenciam-se substancialmente dos encontros das comunidades de base, dos quais tratamos mais acima. Enquanto nos encontros das CEBs, as pessoas se reúnem para tomar decisões em relação ao futuro da comunidade e também para partilhar os problemas, buscando encontrar possíveis soluções (cf. Boff, 1986), os grupos de oração se caracterizam pela valorização da oração em detrimento da ação comunitária. As partilhas de grupos também existem, mas nelas as pessoas falam de seus problemas pessoais (desemprego, traição do marido ou da esposa, rebeldia dos filhos, etc.). Em seguida, elas oram umas pelas outras (essa oração se dá, geralmente, por meio da imposição das mãos, que, segundo Laurentin (1977:33), é uma atitude presente nos grupos carismáticos e também nas reuniões dos evangélicos pentecostais). Dessa forma, a partilha é vista também como oportunidade *para exercitar os nove dons do Espírito Santo* (cf. Abib, 1995:122). Isso não significa que os carismáticos não se reúnam para tomarem decisões em relação a questões mais práticas, como por exemplo, como ajudar na reforma da Igreja do bairro. Contudo, essas decisões são tomadas não nos encontros dos grupos de oração, mas nas reuniões de núcleo. Trata-se, mais uma vez, das determinações da semântica global do movimento carismático. Como respeitam e seguem as divisões hierárquicas, os carismáticos deixam as decisões para o grupo de líderes (núcleo), enquanto os demais membros apenas “obedecem” às decisões previamente tomadas.

De acordo com Prandi (1997), os encontros dos grupos de oração da RCC têm a seguinte estrutura básica: (i) momento de oração voltado para contrição, no qual geralmente ocorre a reza do terço; (ii) momento de *efusiva* adoração ao Espírito Santo, manifestada por meio de cânticos de adoração e de louvor e também do “abraço da paz”, quando as pessoas se cumprimentam e saúdam

os visitantes; (iii) momento do perdão, quando todos fazem uma auto-análise, sempre com a ajuda de um animador ou de um pregador, e depois pedem perdão pelos pecados cometidos durante a semana; (iv) momento de louvor e da efusão do Espírito Santo, no qual os participantes do encontro, na maioria das vezes, começam a orar em línguas; (v) leitura e pregação de um texto bíblico; (vi) momento dos testemunhos<sup>68</sup>.

Essa estrutura, com exceção da reza do terço, é muito semelhante àquela observada nos cultos pentecostais, como os da Igreja Universal do Reino de Deus. Ou seja, a Renovação Carismática aproxima-se dos pentecostais não só na fé individualizada e na vivência dos carismas, mas também na estruturação de seus encontros. Quanto às orações de cura, elas podem ocorrer no momento do perdão, quando o animador do encontro começa a “anunciar” curas que se deram por meio de algum pecado perdoado, ou no momento da efusão do Espírito Santo. Entretanto, essas curas, como dito anteriormente, não são o ponto central dos encontros de oração. Algumas vezes, os grupos de oração organizam “encontros de cura e de libertação”, dos quais as pessoas participam com o objetivo de serem curadas.

A importância conferida aos grupos de oração adquiriu maior ou menor ênfase nos diferentes momentos pelos quais passou o movimento carismático. Na década de 1990, foi lançado o projeto *Ofensiva Nacional*, organizado pela Comissão Nacional de Serviço. O projeto foi tomado como um guia para os diversos grupos de oração da RCC e tinha como um dos seus principais objetivos *ampliar as ações de evangelização da RCC* (cf. *Cartilha Ofensiva Nacional: com renovado ardor missionário*, 1993:7). Nessa cartilha, explica-se a organização de grandes encontros (como os cenáculos), a abertura ainda maior à mídia e também o investimento na formação dos líderes do movimento, por meio da Secretaria Paulo Apóstolo<sup>69</sup>. Nesse período, a RCC investe, de forma substancial, no chamado “marketing religioso”. Os carismáticos organizam até mesmo um curso denominado “Fé e Marketing” para ser ministrado na Escola Paulo Apóstolo (*apud*. Massarão,

---

<sup>68</sup> Participei de vários encontros de grupos de oração, em diferentes estados (São Paulo, Pernambuco, Fortaleza), e as reuniões, salvo uma pequena mudança na ordem (como quando se coloca a pregação antes do momento do perdão), ocorrem exatamente da forma descrita por Prandi.

<sup>69</sup> De acordo com Massarão (2002:61), a Escola Paulo Apóstolo foi um *centro de formação para líderes do movimento carismático, implantado nas diversas dioceses, sob a autorização do bispado local*. Ainda segundo a autora, o curso aconteceu em diversas regiões do país (eu diria, em todas as regiões) e era realizado com a ajuda de manuais e apostilas que traziam esclarecimentos sobre a espiritualidade carismática (carismas, Batismo no Espírito Santo, liderança leiga, obediência ao clero, etc.).

2002:63). A valorização da mídia e o marketing religioso aproximam a RCC da chamada Teologia da Prosperidade<sup>70</sup>.

Atualmente, como mostra em seu *Plano de Ação 2004*, a RCC parece menos preocupada com a mídia e o marketing religioso, assumindo uma postura (supostamente) mais introspectiva. Entretanto, isso não significa que não se esteja mais investindo na divulgação do movimento, afinal, o mais novo plano de ação da RCC ainda reserva uma parte de sua apresentação para tratar do “Ministério de Comunicação Social”, que durante a Ofensiva Nacional era chamado de “Secretaria Gabriel”<sup>71</sup>. O que há, na verdade, é apenas uma mudança de foco. O enunciador carismático, talvez devido às várias críticas que o movimento vem sofrendo, principalmente por parte da mídia, procura assumir, em seu discurso, um tom menos burocrático e mais espiritualizado. Nessa busca por uma maior “introspecção”, a RCC volta a enfatizar a importância dos grupos de oração. Estes, justamente, por não estarem expostos à mídia, como é o caso dos grandes retiros e congressos, parecem materializar, de forma bastante eficaz, essa “nova fase” da RCC. No *Plano de Ação 2004*, os grupos de oração são apresentados como sendo a concretização da missão de renovação espiritual da Igreja. Por isso:

*O senhor vem nos mostrar que é lá (nos grupos de oração) que Ele quer que estejamos. Bem próximos, bem “pertinho” daqueles que estão feridos, daqueles que têm o coração dolorido, daqueles que estão cativos por não conhecerem a redenção, que estão solitários, e presos nos mais diversos tipos de prisão (Plano de Ação 2002 - RCC, Brasil: 4).*

Assim, o grupo de oração (re)adquire a força que havia perdido devido ao investimento nos grandes encontros. Isso mostra que a Renovação Carismática Católica (e também a Teologia da Libertação, no que diz respeito às comunidades de base) segue uma estrutura organizacional que condiz com sua semântica global, pois os grupos de oração são a materialização (ou a prática) dos principais temas que constituem o discurso carismático. Nesses grupos, vive-se uma *fé individualista* (pois as pessoas procuram solucionar problemas pessoais) e uma espiritualidade que se resume à relação com o transcendente (principalmente, com o Espírito Santo). Por isso, mesmo quando, por

---

<sup>70</sup> Criada nos Estados Unidos, sob o nome de *Health and Wealth Gospel*, a Teologia da Prosperidade caracteriza-se, principalmente, segundo Prandi (1997 *apud*. Mariano, 1996), pela valorização da prosperidade conseguida por meio da reabilitação ética do dinheiro e dos ganhos materiais.

<sup>71</sup> A opção de nomear os serviços exercidos no interior do movimento carismático como “Ministério” e não mais como “Secretaria” também é indício de uma mudança de postura. Enquanto o termo “secretaria” produz um efeito de sentido muito mais burocrático e organizacional, a expressão “Ministério” traz à memória discursiva os ministérios exercidos no interior da Igreja Católica, como é o caso do sacerdócio, o que produz a idéia de algo mais ligado ao campo espiritual.

motivos internos, a RCC centra seus esforços na estruturação de grandes eventos, como ocorreu na época da Ofensiva Nacional, os grupos de oração jamais perdem sua importância. Pois, além desses grandes eventos serem organizados por lideranças ligadas aos grupos de oração, o objetivo é sempre *evangelizar pessoas para que elas passem a fazer parte de algum grupo* (apud. *Grupos de Oração pertinho de você*, palestra proferida durante o XXIII Congresso Nacional, por Marineide Bezerra)<sup>72</sup>. Por outro lado, tanto os cenáculos quanto os congressos nacionais (assim como todos os outros grandes eventos da RCC) apresentam uma organização que, na maioria dos aspectos, lembra à estrutura de um grupo de oração (Efusão do Espírito, momentos de perdão e de pregação da Palavra de Deus, orações de cura, etc.). Essa semelhança pode também ser explicada pela hipótese da *semântica global*. Para resumir, diria que como se trata de *práticas* de um mesmo posicionamento discursivo, haverá, sempre, semelhanças constitutivas entre elas.

#### **4. A história da TL e da RCC: uma sucessão de acontecimentos.**

Para finalizar esse capítulo, retomarei a noção de acontecimentos discursivos, conforme explicitada por Foucault (1972), a fim de elaborar algumas outras hipóteses acerca do funcionamento semântico-discursivo da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica.

Ao analisarmos as condições de produção do discurso da TL e da RCC, levando em consideração um estudo baseado na *história serial* (cf. Foucault, 1972), verificamos que esses dois movimentos, além de serem eles mesmos “acontecimentos histórico-discursivos”, surgiram no interior da Igreja Católica a partir da articulação de vários acontecimentos. O Concílio Vaticano II, por exemplo, é um acontecimento que é considerado marco tanto na história da TL quanto na da RCC. Isso só é possível porque, apesar de serem duas formas contrárias de catolicismo, esses dois posicionamentos discursivos partilham de um mesmo espaço no campo discursivo católico. Dessa forma, a polêmica entre eles surge justamente da disputa pela “legitimidade”. No caso do Vaticano II, os dois movimentos (TL e RCC) disputam para saber quem faz a interpretação mais correta das decisões tomadas durante o citado Concílio. Enquanto a Teologia da Libertação defende que o

---

<sup>72</sup> A palestra tratou da importância dos grupos de oração que, segundo a pregadora, devem estar o mais próximo possível dos fiéis para que estes possam crescer na graça do Espírito e na vivência comunitária.

principal objetivo do Vaticano II foi suscitar uma abertura da Igreja Católica para as questões sociais; a Renovação Carismática Católica afirma que o Concílio buscou proporcionar uma (re)abertura dos católicos aos “dons do Espírito Santo”. Mas, independente da interpretação feita por um ou outro movimento, o Concílio Vaticano II representou (e ainda representa) um marco na história da Igreja Católica. Trata-se de um acontecimento e como tal possui diversas camadas, que como vimos podem ser mais ou menos visíveis. Diria ainda que as diferentes camadas que constituem o Vaticano II são vistas de forma distinta pela TL e pela RCC. Cada um desses posicionamentos destaca (ou confere visibilidade) ao estrato de acontecimento que melhor responde aos condicionamentos de sua semântica global.

No caso, por exemplo, da Conferência Latino-americana de Medellín, ela é apontada, pela Teologia da Libertação, como um dos principais “resultados” do Concílio Vaticano II. Entretanto, essa conferência só é vista como um estrato (ou camada) visível do Concílio pelos membros da TL. A Renovação Carismática Católica não trata de Medellín quando aborda o tema do Vaticano II. Isso porque as decisões tomadas nessa conferência reforçam as teses defendidas no interior da semântica da TL e recusam a proposta de cristianismo do movimento carismático. Da mesma forma, os teólogos da libertação parecem “esquecer” (e, de acordo com a teoria dos esquecimentos (Pêcheux & Fuchs, 1975)<sup>73</sup>, eles realmente “esquecem”) dos documentos publicados após o Concílio que tratam da “abertura da Igreja ao Espírito Santo” (cf. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, *apud*. Beozzo, 1993). Ou seja, para a TL, não interessam as discussões, feitas durante o Vaticano II, que dizem respeito, de alguma forma, aquilo que viria a se constituir como “espiritualidade carismática”<sup>74</sup>.

Esses exemplos revelam que a interpretação e a visibilidade conferidas ao estrato de um determinado acontecimento “dependem” da semântica global dos diferentes posicionamentos que estão, em alguma medida, relacionados a esse acontecimento. Nesse sentido, quando Foucault afirma que existem estratos de acontecimentos que são, em princípio, *imperceptíveis para os contemporâneos*, eu acrescentaria, com base na hipótese da semântica global, que o que torna esses

---

<sup>73</sup> De acordo com Pêcheux e Fuchs (1975), existem dois tipos de esquecimentos. O primeiro é o ideológico (ou esquecimento nº 1), segundo o qual o indivíduo, interpelado em sujeito pela ideologia, esquece que está sempre retomando sentidos pré-existentes e tem a ilusão de estar na origem do que diz, ou seja, de ser na fonte dos sentidos. Já o esquecimento nº 2 diz respeito à chamada *ilusão referencial* (cf. Orlandi, 1999). É devido ao esquecimento nº 2 que o sujeito consegue elaborar “manobras” interlocutivas por meio da quais reformula seu dizer, acreditando que poderá, assim, conter a deriva do sentido.

<sup>74</sup> Nos próximos capítulos, voltarei a este tema.

estratos imperceptíveis é a impossibilidade de interpretá-los. Afinal, em um posicionamento, assim como nem tudo pode ser dito, nem tudo pode ser compreendido.

Em síntese, a conjuntura sócio-histórica que propiciou o surgimento dos movimentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica não pode ser dissociada da semântica global desses dois posicionamentos. Pois, as condições de produção de um discurso também constituem um dos aspectos de sua semântica. Nesse sentido, para entender o funcionamento discursivo da TL e da RCC faz-se necessário analisar também os diferentes acontecimentos (e estratos de acontecimentos) que foram, ao longo da história, conferindo “identidade” a esses dois movimentos da Igreja Católica Romana.

### Capítulo 3

## DO INTERDISCURSO ÀS PRÁTICAS

*O discurso não deve ser pensado somente como um conjunto de textos, mas como uma prática discursiva. O sistema de restrições semânticas, para além do enunciado e da enunciação, permite tornar esses textos comensuráveis com a “rede institucional” de um “grupo”, aquele que a enunciação discursiva ao mesmo tempo supõe e torna possível (Maingueneau, Gênese dos Discursos, 1984:23).*

### 1. Considerações em torno da noção de interdiscurso

Neste capítulo, apresentarei um panorama geral das *práticas* dos dois movimentos analisados. Defendo a hipótese de que tanto a Renovação Carismática Católica quanto a Teologia da Libertação apresentam, em seu modo de funcionamento, particularidades que as caracterizam como movimentos da Igreja Católica, ao mesmo tempo em que justificam a polêmica constitutiva que está na base dessas duas formas de “ser igreja”.

Objetivando estabelecer um elo entre as práticas e a discursividade dos dois posicionamentos<sup>75</sup>, parto da noção de *interdiscurso* e procuro mostrar que o espaço de trocas, estabelecido no momento da gênese desses dois movimentos, configura-se como marcadamente polêmico. A maioria das práticas (verbais e não-verbais) ligadas à Teologia da Libertação e à Renovação Carismática Católica reforça essa relação polêmica e contribui para a formação das comunidades discursivas que incorporam, ao mesmo tempo em que constituem a TL e a RCC.

O interdiscurso pode ser definido como uma rede de trocas na qual diferentes discursos se constituem (cf. Maingueneau, 1984). A relação interdiscursiva inicia-se no momento da gênese dos discursos. Eles já “nascem” imbricados em uma relação dialógica. O conceito de interdiscurso, com suas conseqüentes implicações, foi sendo revisto e aprimorado ao longo do desenvolvimento das teorias do discurso.

---

<sup>75</sup> Neste trabalho, substituo a noção de *Formação Discursiva* pela de *Posicionamento*. Ao longo deste capítulo, voltarei a esse tema.

Inicialmente, a interdiscursividade era concebida como uma relação puramente estrutural. O próprio Michel Pêcheux, um dos fundadores da Análise de Discurso Francesa, admite que na AD-1 (primeira fase da Análise de Discurso), *o outro da alteridade discursiva “empírica” é reduzido seja ao mesmo, seja ao resíduo, pois ele é o fundamento combinatório da identidade de um mesmo processo discursivo* (Pêcheux, 1983a:313).

Dessa forma, os precursores da AD, apesar de reconhecerem minimamente a existência de um espaço de trocas entre os diferentes discursos, não conseguiram conceber esse espaço para além da relação do Mesmo com o seu discurso. De certa forma, essa postura inicial está relacionada à noção de *maquinaria discursiva*. Pois, uma vez que o processo discursivo era concebido *como uma máquina autodeterminada e fechada sobre si mesma, de tal modo que um sujeito-estrutura determina os sujeitos como produtores de seus discursos* (Pêcheux, 1983a:311), não poderia haver espaço para o Outro como alteridade discursiva.

De acordo com Maingueneau (1984), a preocupação dos estruturalistas com os “cortes” e as “rupturas” impediu, em certa medida, que eles levassem em consideração a problemática da gênese dos discursos. Não havia um real interesse pela exterioridade enunciativa. Como mostra a citação de Pêcheux, a idéia de uma *máquina fechada sobre si mesma* impedia qualquer tipo de movimento que não estivesse relacionado ao funcionamento interno da maquinaria estrutural. Quando havia alguma tentativa de reflexão em torno da relação entre discursos, sobrepunha-se sempre o *outro* ao primado do *Mesmo* (cf. Pêcheux, 1983a:313).

Mesmo a noção de *condições de produção*, que supunha a existência de *lugares determinados na estrutura de uma formação social* (Pêcheux, 1969:82), não procurou, ao menos na primeira fase da AD, relacionar esses lugares com as condições de emergência dos discursos, nem tampouco tratou da ligação que diferentes discursos, submetidos a condições de produção, aparentemente, bastante semelhantes mantêm entre si<sup>76</sup>.

No caso, por exemplo, dos dois posicionamentos aqui analisados, reconheço que tanto a Renovação Carismática quanto a Teologia da Libertação fazem parte da mesma instituição - a Igreja

---

<sup>76</sup> Jean-Jacques Courtine foi um dos autores que, tendo iniciado sua trajetória na AD no final da primeira fase, pode ser considerado um divisor de águas entre primeira e segunda fase da Análise de Discurso. Devido a sua preocupação com a história e com a memória, o teórico conseguiu mobilizar melhor a noção de condições de produção, evitando o que ele mesmo chamou, mais tarde, de supervalorização do *fio do discurso* em oposição à análise semântica. Courtine, ao contrário de seus contemporâneos na AD, priorizou a *análise das diferentes maneiras por meio das quais discursos aparentemente semelhantes podem exprimir práticas políticas diferentes* (Courtine, 1989:11). No quinto capítulo, retomarei alguns pressupostos teóricos desenvolvidos por este autor.

Católica Apostólica Romana -, reivindicam o mesmo “lugar” de nascimento – o Concílio Vaticano II, e dividem o mesmo *espaço discursivo*<sup>77</sup>. No entanto (ou talvez por isso mesmo) apresentam diferenças fundamentais no que diz respeito ao seu funcionamento interdiscursivo. Tais diferenças tornam-se bastante perceptíveis quando passamos a analisar o conjunto de práticas que caracterizam cada um dos movimentos. Ou seja, as condições de produção são outras não só porque há uma historicidade que antecede os posicionamentos, mas também porque existem condições de enunciabilidade, bem como, formas de habitar o espaço discursivo, que garantem a manutenção de uma relação interdiscursiva, caracterizada prioritariamente pela polêmica constitutiva.

Na segunda fase da Análise de Discurso (AD-2), com a introdução do conceito de Formação Discursiva, a noção de *interdiscurso* é introduzida para designar “o exterior específico” de uma FD enquanto este irrompe nesta FD para constitui-la em lugar de evidência discursiva (Pêcheux, 1983a:314). Há, portanto, uma ressignificação da noção de maquinaria estrutural, pois o exterior discursivo, entendido aqui como as outras Formações Discursivas que invadem o contexto de uma determinada FD, passa a ser, de alguma forma, considerado. Entretanto, mesmo reconhecendo-se que *uma FD não é um espaço estrutural fechado* (Pêcheux, *idem: ibidem*), nesta segunda fase ainda não existe uma noção de *interdiscurso* que supere a de maquinaria. O centro das discussões é ainda o discurso (ou a Formação Discursiva) em si: seu anterior (pré-construídos<sup>78</sup>) e sua estrutura interna (discursos transversos). Não interessa o espaço de trocas, mas a *relação de entrelaçamento desigual da FD com um exterior* (cf. Pêcheux, 1983a).

Apenas na sua terceira fase (AD-3), a Análise de Discurso radicaliza a noção de alteridade. O primado do *interdiscurso* torna-se o foco principal dos estudos. Trata-se de reconhecer a existência de um espaço de trocas que precede, ao mesmo tempo em que constitui, todo e qualquer discurso. O diálogo da Análise de Discurso com teorias como as advindas dos estudos desenvolvidos pelo “círculo de Bakhtin”, que consideram a relação com o Outro a base de todo processo discursivo, redimensiona o campo dos estudos do discurso.

---

<sup>77</sup> A noção de *espaço discursivo* foi estabelecida por Maingueneau (1984) e será retomada mais adiante no desenvolvimento deste capítulo.

<sup>78</sup> De acordo com Henry (1990:99), *efeito de pré-construído* (ou encaixe) é o termo utilizado para designar o que remete a uma construção anterior e exterior, mas sempre independente, em oposição ao que é ‘construído’ pelo enunciado. Trata-se, em suma, do efeito discursivo ligado ao *encaixe* sintático. Esse é um dos principais pontos de articulação entre Teoria do Discurso e Lingüística.

A partir dessa nova perspectiva são desenvolvidos novos conceitos, como o de *heterogeneidade constitutiva* e *heterogeneidade mostrada*, detalhados por Authier-Revuz em diversos trabalhos<sup>79</sup>. A heterogeneidade constitutiva é uma das conseqüências da ação do discurso sobre o sujeito, que se constitui na e pela linguagem: um sujeito dividido (clivado) que é resultado de sua relação com o Outro. Segundo Maingueneau (1984:33), essa forma de heterogeneidade *não deixa marcas visíveis: as palavras, os enunciados de outrem estão tão intimamente ligados ao texto que não podem ser apreendidos por uma abordagem lingüística stricto sensu*. Por outro lado, a heterogeneidade mostrada incide sobre a superfície textual, sendo, portanto, *acessível aos aparelhos lingüísticos, na medida em que permite apreender seqüências delimitadas que mostram claramente sua alteridade (idem: ibidem)*.

A noção de interdiscurso proposta por Maingueneau (1984) insere-se na perspectiva teórica que postula a precedência do Outro sobre o Mesmo. O autor desenvolve, como uma de suas principais hipóteses, o primado do interdiscurso sobre o discurso. Em muitos de seus trabalhos, Maingueneau retoma e reafirma sua concepção interdiscursiva da discursividade (cf. Maingueneau, 1984; 1987; entre outros). De acordo com tal concepção, os discursos já nascem em uma relação constitutivamente dialógica com seu Outro. Não se trata, portanto, de uma relação estabelecida *a posteriori*, ou seja, depois que os discursos já estão constituídos no interior do campo discursivo. Como bem afirma Maingueneau (1984:21), *a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos (ou posicionamentos) convenientemente escolhidos*.

Objetivando explicitar melhor a noção de interdiscursividade que permeia seus trabalhos, tornando-a mais operacionalizável, Maingueneau (1984) faz uma distinção entre três instâncias do interdiscurso: *universo, campo e espaço discursivos*. O universo discursivo é definido como *o conjunto de todas as formações discursivas que interagem numa conjuntura dada* (Maingueneau, 1987:116). Esse universo discursivo, por causa de sua abrangência, é de pouca importância para análise das relações entre as FDs. Quanto ao campo discursivo, Maingueneau o define *como um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência* (p.116). Assim, os discursos que se encontram em um mesmo campo estão sempre em relação mais direta, seja essa relação de confronto ou de aliança. Os *espaços discursivos* são considerados *subconjuntos de formações discursivas cuja relação o*

---

<sup>79</sup> Sobre o assunto, conferir: *Palavras incertas: as não-coincidências do dizer* (Authier-Revuz, 1998) e *Entre a transparência e a opacidade* (Authier-Revuz, 2004). As referências completas encontram-se no final deste trabalho.

*analista julga pertinente para seu propósito* (Maingueneau, 1987:117). Vale salientar, entretanto, que no atual estágio da teoria deste autor, a noção de Formação Discursiva foi revista. No prefácio que escreveu para a tradução brasileira da obra *Genèses du discours*, Maingueneau reconhece a necessidade de discutir alguns pontos da obra e cita, entre esses pontos, *a utilização frouxa da noção de Formação Discursiva*. O autor afirma ainda que hoje utilizaria, preferencialmente, o termo *posicionamento*. Como informei anteriormente, neste trabalho, pretendo aderir a essa nova concepção e, por isso, faz-se necessário propor alguns esclarecimentos no que diz respeito às três instâncias do interdiscurso apresentadas acima.

Para Maingueneau (2005), a Análise de Discurso trabalha com duas unidades fundamentais: a) *unidades tópicas* e b) *unidades não-tópicas*. As unidades tópicas subdividem-se em *unidades dominiais* e *unidades transversas*. As primeiras correspondem aos espaços já predeterminados pelas práticas verbais. Elas englobam os tipos e os gêneros de discurso. As unidades transversas são aquelas que *atravessam o texto realçando os múltiplos gêneros do discurso* (Maingueneau, 2005:10). São, portanto, registros definidos a partir de critérios: a) lingüísticos; b) funcionais; e/ou c) comunicacionais.

Em relação às *unidades não-tópicas*, Maingueneau afirma que elas são, por um lado, “definidas” pelos pesquisadores, independentemente de fronteiras pré-estabelecidas (o que as distingue das unidades dominiais) e, por outro, elas reagrupam os enunciados, inscrevendo-os na história. Nesse sentido, as unidades não tópicas diferenciam-se das transversas.

As Formações Discursivas são um tipo de unidade não-tópica. Elas têm suas fronteiras estabelecidas pelos pesquisadores que trabalham com esse conceito. Tais fronteiras devem ser delimitadas historicamente. O conceito de Formação Discursiva é, ainda segundo o autor, algo bastante complexo (e/ou obscuro) para ser mobilizado na análise sem qualquer tipo de restrição. A Formação Discursiva pretende relacionar critérios empíricos a outros de ordem muito mais conceitual. Por ser delimitada pelo analista, não existe, segundo Maingueneau, nada no mundo “real”, propriamente dito, que comprove a existência dessa ou daquela Formação Discursiva. Além disso, a FD não é o lugar do qual o analista parte, mas o seu ponto de chegada.

No caso de grupos ou partidos políticos e também de movimentos religiosos, como a Renovação Carismática Católica e Teologia da Libertação, parece mais coerente falar em posicionamentos. Afinal, esses dois movimentos não são o produto final de uma análise discursiva

acerca da religião católica. RCC e TL são realidades empíricas, socialmente reconhecidas e, portanto, pontos de partida para possíveis análises, como a que pretendo empreender.

Devido a essa releitura da noção de Formação Discursiva, proponho um redimensionamento no conceito de espaço discursivo. Ao invés de definir o espaço discursivo como subconjunto de Formações Discursivas que o analista julga pertinente para análise, proponho defini-lo a partir do próprio interdiscurso. O espaço discursivo será definido como a dimensão do interdiscurso na qual se encontram posicionamentos discursivos que mantêm relações privilegiadas. No caso da relação polêmica, por exemplo, não é o analista que estabelece a oposição, pois os posicionamentos – e conseqüentemente a relação que eles mantêm – existem independentemente de alguém selecioná-los como *corpus* de análise. A função do analista não é “criar” os posicionamentos, mas apenas tentar compreender o que ocorre no interior do interdiscurso para que a polêmica seja estabelecida. Por isso, na análise de dois movimentos que disputam o mesmo espaço discursivo, o mais importante é, justamente, a relação interdiscursiva.

## **2. Análise das práticas.**

Neste tópico, parto da noção de interdiscurso, conforme explicitada nos trabalhos de Maingueneau, procurando estudar a relação entre católicos carismáticos e católicos libertadores. O eixo norteador da análise está na noção de semântica global. Pretendo utilizar os resultados encontrados no estudo das práticas como indícios que ajudarão a definir os principais traços que constituem a semântica da Renovação Carismática Católica e da Teologia da Libertação. A análise que pretendo empreender no estudo das práticas está baseada nas gravações e observações feitas durante dois grandes encontros realizados pelos dois movimentos aqui analisados.

### **2.1. Estrutura e funcionamento de um evento carismático**

O XXIII Congresso Nacional da Renovação Carismática Católica foi realizado entre os dias 5 e 9 de julho de 2004, na cidade de Aparecida do Norte, São Paulo. A RCC promove anualmente esse congresso, cujos responsáveis diretos são os membros do Conselho Nacional do movimento. O evento tem como uma de suas principais características o fato de congregar lideranças da RCC de

todo país. Em 2004, estiveram presentes cerca de 7.000<sup>80</sup> carismáticos. O principal objetivo do encontro é discutir temas relacionados à realidade dos grupos e comunidades ligados à Renovação.

O local reservado para o Congresso foi uma área localizada em frente da Basílica nova de Aparecida do Norte, no estado de São Paulo. Foram erguidos três grandes “circos”, denominados pela equipe organizadora do evento de *Pavilhão Central*. Neles, aconteceram todas as pregações e orações, com exceção da missa de abertura e da missa de “Coroação da Mãe Aparecida”, que foram celebradas na Basílica Nova. Quase todas as noites, houve shows católicos na praça da Basílica Velha. Dessa forma, praticamente todos os ambientes da cidade de Aparecida estavam envolvidos na organização do Congresso. A Secretaria de Turismo da cidade, em parceria com hotéis, taxistas e restaurantes, também contribuiu com a organização do evento, colaborando financeiramente com a montagem do chamado Pavilhão Central.

Além dos ambientes já descritos, havia um quarto “circo”, à direita do Pavilhão Central, no qual foi organizada uma “*Feira de Livros e artigos religiosos*”. Neste espaço, diversas distribuidoras e editoras montaram stands de vendas nos quais havia grande quantidade de livros e CDs católicos.

Durante todos os dias, o animador do encontro - Sidney Telles - motivava uma oração comunitária antes do início de cada pregação e após os intervalos. Na parte da manhã, havia momentos de oração nos quais eram proclamadas curas físicas (curas de surdez, de câncer, etc.). Também pela manhã, ocorria o momento de Adoração ao Santíssimo Sacramento. No primeiro e no segundo dias do congresso, esses momentos de Adoração foram precedidos pela procissão do Santíssimo Sacramento. Nesses momentos, muitos congressistas choravam, oravam e cantavam de joelhos. Alguns colocavam suas blusas e casacos para servir como uma espécie de tapete para a passagem do ostensório. Quando o Sacerdote levava embora a *Hóstia Consagrada*, o animador incentivava as pessoas a aplaudirem, gritarem, cantarem e jogarem seus casacos para o alto. Depois, sempre havia um momento de intervalo, seguido por uma pregação do Padre Elias Vela.

À tarde, o *Ministério de Música* (pessoas responsáveis pelo canto e pela animação do encontro) entoava cânticos animados e havia também coreografias ensinadas por jovens que ficavam dançando no palco. As pessoas, geralmente, eram conduzidas a ficarem em duplas, trios, etc. e a fazerem gestos com/para o “irmão” ao lado. Os que estavam sentados eram convidados a ficar de pé e a deixar “a preguiça de lado”. Após essa animação inicial, os músicos tocavam uma canção de

---

<sup>80</sup> Informação fornecida pela Revista Renovação (setembro/outubro de 2004)

melodia mais calma e então as pregações da parte da tarde tinham início. O clima de oração é uma das principais características dos encontros da Renovação Carismática. Há, no tom das palestras e no ritmo das canções uma supervalorização da relação entre Deus e o homem.

### 2.1.1. Tema e Símbolo do XXIII Congresso Nacional da RCC

No XXIII Congresso Nacional, o tema escolhido foi *Levanta-te Brasil, de Joelhos*. Esse tema tinha como símbolo a seguinte figura:



Figura 1- Capa do Plano de Ação – 2004, com o símbolo do XXIII Congresso Nacional da RCC.

Na figura 1, que constitui a capa do *Plano de Ação – 2004 – RCC – Brasil*, a bandeira brasileira é apresentada, tendo em seu centro o desenho de uma pomba. A pomba é um símbolo bastante utilizado pelo movimento carismático. Ela representa a Efusão no Espírito Santo que

ocorreu, segundo o relato bíblico, no dia de Pentecostes. Na parte inferior da bandeira encontra-se a seguinte inscrição: *Renovação Carismática Católica – Brasil*. A bandeira presente no símbolo é e não é a bandeira nacional. No lugar onde deveriam estar as estrelas que representam os Estados da Federação e a inscrição *Ordem e Progresso* há uma pomba, símbolo da RCC. Portanto, não se trata da bandeira brasileira, mas de algo novo, criado a partir de seu “molde”. Há um processo de recriação ou, para De Certeau (1980), uma tática, uma subversão criativa do discurso carismático que se apropria de um dos símbolos nacionais – a bandeira – e o transforma em outra coisa, sem deixar de ser o mesmo, isto é, a Bandeira Nacional<sup>81</sup>. Para o autor de *A invenção do cotidiano*, as estruturas pré-existem aos indivíduos e, por isso, os sistemas de dominação estão espalhados por toda sociedade, mas esses aparelhos de poder não são suficientes para impossibilitar a ação do *homem ordinário* que, agindo como as *formigas*, inventa táticas que possibilitam certa apropriação daquilo que é determinado pelas estruturas (sociais, políticas, econômicas, lingüísticas, etc.) às quais estamos, de certa forma, submetidos.

A imagem da bandeira, juntamente com a frase-tema, foi apresentada na página principal da RCC na internet e também em revistas, jornais, outdoors e demais meios de divulgação utilizados pela Renovação. No palco central do congresso, onde eram realizadas as pregações e também algumas missas, havia uma grande faixa na qual a bandeira e a pomba estavam, mais uma vez, presentes. Além disso, todos os materiais (livros de cânticos, pastas, documentos oficiais, etc.) distribuídos durante o congresso traziam na capa a imagem-símbolo do evento. Houve, portanto, uma constante reafirmação dessa imagem-símbolo. Em alguns casos, além da bandeira e da frase-tema, havia a seguinte citação:

#### **Exemplo 8**

*Que o Espírito Santo infunda sua força no coração de todos aqueles que abraçaram a missão de evangelizar e multiplique neles os seus dons. E que Maria Santíssima, modelo de fé, esperança e amor, mantenha viva em nós a disponibilidade ao Espírito e nos ajude a discernir os sinais da presença de Deus que “está realmente no meio de nós” (conf. 1 Cor 14,25).*

(Doc 62 da CNBB, nº 197)

---

<sup>81</sup> Acredito que, nesse caso, a concepção de sujeito tático de De Certeau (1980) atrelada a alguns aspectos da teoria dos gêneros discursivos, conforme explicitada em Bakhtin (1979), podem contribuir para o refinamento das análises. Em relação ao diálogo entre a teoria desses dois autores, faço referência à tese de Maria Celeste Marques (Marques, 2001), principalmente no que diz respeito à análise dos chamados *santinhos políticos*.

A citação, provinda de um documento da CNBB, além de funcionar como um argumento de autoridade, supõe uma relação de comunhão e unidade entre a RCC e a Igreja do Brasil<sup>82</sup>. A citação do documento sugere que Igreja como um todo reza (o excerto acima é uma oração, uma súplica a Deus) para que todos aqueles que abraçaram a missão de evangelizar estejam disponíveis à ação do Espírito. O enunciado reforça, portanto, a tese de que é preciso estar de joelhos aos pés de Cristo.

A escolha do tema e do símbolo do XXIII Congresso Nacional da RCC remete ao funcionamento interdiscursivo do movimento. A Renovação caracteriza-se como um movimento profundamente espiritualizado. Para os carismáticos, ser cristão é “estar aos pés de Cristo” (Cantalamessa, 1993: 23). Eles acreditam que a oração e o louvor tornam o católico um verdadeiro guerreiro de Cristo (cf. Abib, 1995). A frase-tema, apresentada na forma imperativa produz um efeito de ordem, mas, ao mesmo tempo de clamor. Esse efeito está relacionado ao ethos de convicção e espiritualidade que caracteriza o movimento carismático<sup>83</sup>. É a certeza de que está fazendo a vontade de Cristo e de que é o Espírito Santo que fala por ele que dá ao enunciador da RCC a firmeza revelada no seu modo de enunciação. O tom<sup>84</sup> do discurso carismático é firme e, ao mesmo tempo, profundamente emocionado, chegando, em alguns casos, à exaltação, como podemos comprovar na frase-tema do XXIII Congresso Nacional – Levanta-te Brasil, de joelhos! O desenho da bandeira brasileira, com a imagem da pomba, reafirma esse ethos de profunda espiritualidade.

### 2.1.2. O entrecruzamento entre pregações e orações

O Congresso Nacional da RCC teve, no total, dez pregações (sem contar com as homilias das cinco missas), cada uma com aproximadamente uma hora de duração. Todas as pregações foram precedidas e/ou seguidas por um momento de oração. Essa relação entre pregação e oração revela aspectos importantes do funcionamento discursivo do movimento carismático. O grande

---

<sup>82</sup> Sobre a relação entre a RCC e a Igreja Católica do Brasil, conferir o segundo capítulo da tese.

<sup>83</sup> No quarto capítulo, tratarei especificamente da noção de *ethos*. Por hora, faço referência à definição proposta por Maingueneau. Segundo esse autor, “o *ethos* implica, portanto, um policiamento tácito do corpo, uma maneira de habitar o espaço social. Longe de surgir todo armado do imaginário pessoal de um autor, constitui-se através de um conjunto de representações sociais do corpo ativo em múltiplos domínios” (Maingueneau, 1993:139).

<sup>84</sup> Sobre a noção de *tom*, conferir o capítulo que trata do *ethos*.

número de palestras, e, conseqüentemente, de momentos de oração, mostra a importância que os carismáticos atribuem a esses dois gêneros. Padre Jonas Abib, na missa de abertura, fez o seguinte comentário acerca da estrutura do evento:

#### **Exemplo 9**

*Graças a Deus, cada manhã nós teremos um tempo longo de oração. Se você já pôde perceber o horário que nós vamos ter nesses dias, a primeira parte da manhã é consagrada à adoração. Quando falo adoração é oração, é louvor, é tudo que nós temos aprendido...*

O padre faz questão de reafirmar a importância que os organizadores do encontro conferem à oração. O excerto revela algumas paráfrases do termo *adoração* no discurso carismático. Para os membros da RCC toda oração é um tipo de adoração e a glossolalia (ou oração em línguas) é a forma de oração mais utilizada por eles<sup>85</sup>.

A fim de aprofundar a análise das práticas do movimento carismático, tecerei alguns comentários a cerca da segunda pregação do congresso, realizada na tarde do dia seis de julho. A escolha dessa pregação deve-se à sua relação com o tema geral do evento. Também enfocarei alguns aspectos do momento de oração que se seguiu à citada pregação.

O tema do congresso - *Levanta-te Brasil, de joelhos!* - foi usado como título da palestra. O pregador convidado para tratar desse tema foi Sidney Telles (à época, coordenador do ministério das famílias e membro do conselho nacional da RCC). Ele enfatizou a necessidade dos membros da Renovação estarem de joelhos aos pés de Jesus. O líder carismático disse ainda que estava ali não para fazer uma pregação, mas para *falar de uma profecia, que foi revelada por Deus ao Conselho Nacional em outubro do ano anterior*<sup>86</sup>.

Ao afirmar que o tema do encontro foi o resultado de uma revelação de Deus, o pregador reforça o caráter espiritualizado do discurso carismático. O enunciador típico da RCC apresenta-se como alguém *convicto* do que diz. Essa convicção vem da certeza de que a oração o aproxima de Deus, permitindo, inclusive que o *servo fiel* ouça e reconheça a voz do *Pastor* (cf. Abib, 1995:87). É a efusão no Espírito Santo que traça o caminho para a pretendida santificação dos carismáticos. Eles acreditam que o Espírito Santo fala através deles e, por isso, assumem uma postura convicta em

---

<sup>85</sup> Sobre o dom de línguas, ver o segundo capítulo desta tese.

<sup>86</sup> Outro carisma do Espírito Santo, muito difundido no interior da RCC, é o Dom da Profecia ou Dom da Palavra de Profecia. De acordo com Abib (1995:83), *profecia, ou palavra de profecia, é justamente a palavra de Deus expressa por intermédio de alguém.*

relação ao seu próprio discurso. Nesse sentido, eles cultivam uma *humildade*, pois acreditam que *é Deus quem faz a obra* (Abib, 1995). Ou seja, não foram os membros do Conselho Nacional da RCC que reunidos decidiram escolher o tema do XXIII Congresso Nacional. Foi Deus, que por meio de uma profecia, revelou o que Ele queria para o congresso.

No segundo momento da palestra, o pregador relatou alguns episódios bíblicos em que o *poder da oração foi capaz de salvar pessoas de situação de morte*. Em todos esses episódios, Jesus Cristo pedia ao enfermo (ou mesmo ao morto) que se levantasse. O verbo *levantar* foi, portanto, uma espécie de “palavra chave” durante toda a pregação e também, posteriormente, no momento de oração. A forma como esse verbo é empregado na frase-tema produz um efeito de pré-construído, pois, ao pedir (ou ordenar) que o *Brasil levante-se*, cria-se o pressuposto de que o país ainda não se levantou.

A pregação do coordenador do Ministério das Famílias (Sidney Telles) explicita bem o efeito de sentido atribuído à frase-tema, pois revela que o substantivo *Brasil* não faz referência à nação brasileira, à economia, nem mesmo ao povo de forma geral. O sentido atribuído ao termo *Brasil* está relacionado à Igreja do Brasil. O tempo todo ele se dirige à Igreja. Ele não trata de política externa, nem tampouco das eleições. O tema da pregação é o enfraquecimento dos grupos de oração, é a *falta de fervor dos servos da RCC*. A escolha do tema está relacionada com a Igreja Católica e, mais especificamente, com os próprios carismáticos. São eles os co-enunciadores diretos da expressão *Levanta-te Brasil, de joelhos!* É o que mostra o seguinte excerto:

#### **Exemplo 10**

*A Renovação Carismática Católica do Brasil precisa estar de joelhos aos pés de Cristo. As pessoas precisam de curas e milagres, mas pra isso é necessário que os grupos de oração se tornem, cada vez mais, celeiros da Graça de Deus* (Trecho da pregação de Sidney Telles).

As descrições definidas<sup>87</sup> *A Renovação Carismática Católica* e *As pessoas* fazem supor uma diferença entre os membros da RCC e as outras pessoas. No segundo período, a primeira dessas descrições é parafraseada pela expressão *grupos de oração*. Portanto, de acordo com o texto, são os

---

<sup>87</sup> De acordo com Maingueneau (1998:182), a descrição definida é constituída pela união de um grupo nominal com um artigo definido. Ainda segundo o autor, *utilizar uma descrição definida significa obrigar o co-enunciador a escolher um indivíduo ou um conjunto de indivíduos, caracterizando-os por intermédio de uma ou várias propriedades* (grifos do autor).

grupos de oração e, conseqüentemente a RCC, que precisam *estar de joelhos*, pois só assim as demais pessoas, ou seja, aqueles que não fazem parte da Renovação, poderão receber *curas e milagres*. O operador argumentativo *mas* introduz uma condição *sine qua non* para que as pessoas sejam curadas e a presença do modalizador deôntico *é necessário* reforça o tom de urgência do texto<sup>88</sup>. A fala do pregador funciona como uma espécie de cobrança aos membros da RCC. A eles, é conferida uma grande responsabilidade: orar pelas *pessoas* para que elas tenham acesso às curas e aos milagres. A expressão *cada vez mais* legitima a força dos grupos de oração, pois o enunciador reconhece, implicitamente, a presença da Graça de Deus nesses grupos.

Ao final da pregação, Sidney Telles convidou todos os Coordenadores Estaduais para entrarem no palco trazendo a bandeira de seu Estado<sup>89</sup>. Quando as pessoas viram seus representantes entrando com as bandeiras de seus respectivos estados ficaram muito emocionadas e aplaudiram bastante. Nesse momento, o ministério de música começou a entoar a música tema do congresso, chamada *Levanta-te!* A música estava transcrita nas últimas páginas do livrinho que continha a programação do congresso. Todos cantaram com fervor. Enquanto isso, Sidney Telles conduzia uma oração pedindo que a RCC do Brasil fosse “*levantada por Deus através da oração de cada coordenador estadual, diocesano e de grupos de oração*”. Era a RCC que precisava levantar-se primeiramente, pois o Brasil só poderia ficar de pé por meio da oração dos coordenadores estaduais e dos demais servos dos Grupos de Oração. Eles deveriam *orar por todo país*. Conceber a RCC como um movimento que tem como principal objetivo a oração é uma idéia retomada pela maioria de seus pregadores e líderes. Para eles, como dito muitas vezes em outras pregações, *Renovação é o joelho da Igreja*. Talvez por isso em um determinado momento da palestra, o pregador tenha feito a seguinte afirmação:

#### Exemplo 11

*Eu tenho a ousadia de dizer que Deus está escolhendo um país de terceiro mundo, sem tradição teológica...mas um país em que o Espírito Santo resolveu ser derramado em abundância... e é o Brasil.*

---

<sup>88</sup> De acordo com Neves (1999:62), há verbos que se constroem com outros para modalizar os **enunciados**, especialmente para indicar **modalidade epistêmica** (ligada ao conhecimento) e **deôntica** (ligada ao dever). Os modalizadores deônticos são, portanto, aqueles que indicam relações de sentido ligadas ao *dever*.

<sup>89</sup> Na Renovação, coordenadores estaduais são pessoas responsáveis pela RCC em cada estado do país.

O uso da primeira pessoa do singular, seguido do verbo “ousar”, revela um tom de certeza. Produz-se o corpo de um enunciador confiante, cheio de fé, destemido e, acima de tudo, convicto. Esse enunciador produz no seu co-enunciador um efeito de segurança e entusiasmo. O clima de entusiasmo é reforçado pela afirmação de que *Deus está escolhendo o Brasil para derramar seu Espírito Santo*. A forma como essa afirmação é materializada no texto corrobora a força argumentativa do enunciado. Ela resulta da convergência de dois pré-construídos. O primeiro remete ao discurso do subdesenvolvimento econômico: *o Brasil é um país de terceiro mundo*. O segundo está relacionado ao discurso católico-conservador: *o Brasil é um país sem tradição teológica*. Esses dois enunciados aparecem em uma mesma cadeia argumentativa e são citados como argumentos que, em princípio, produzem uma imagem negativa do Brasil. Entretanto, o operador argumentativo *mas* introduz um contra-argumento mais forte que se opõe à essa imagem negativa. Nesse sentido, o enunciador da RCC contrapõe-se aos discursos que defendem uma suposta inferioridade do Brasil, apresentando um argumento que defende a importância da valorização do país. Cria-se, assim, uma imagem altamente positiva do Brasil. O efeito de sentido produzido é de otimismo e entusiasmo: não importam os problemas políticos, econômicos e, nem mesmo religiosos, o Brasil é um país *abençoado*, pois foi escolhido por Deus como lugar de *derramamento do Espírito Santo*. Há aqui um jogo discursivo-argumentativo que merece ser explicitado. Como dito anteriormente, em princípio, o discurso materializado na pregação só faz referência aos aspectos espirituais da nação brasileira. Parece interessar apenas o Brasil enquanto país católico e o tema central da palestra é a vida de oração dos carismáticos. Entretanto, em determinado momento da pregação, há a introdução de informações do campo econômico, como o fato de o Brasil ser um país de terceiro mundo. A partir daí, estabelece-se um jogo entre mundo espiritual e mundo laico. O efeito de sentido obtido por meio dessa aparente mistura de campos é o de que a oração é algo verdadeiramente importante, pois ela afeta inclusive outros aspectos concernentes à nação brasileira.

O clima de entusiasmo patriótico, estabelecido durante a pregação, foi reforçado no segundo momento de oração, que ocorreu após um breve intervalo. Neste segundo momento, Sidney Telles pediu que os representantes estaduais se unissem às pessoas que estavam na parte de baixo do palco para orarem pelas diferentes regiões do país. Os lugares mais próximos do palco eram reservados aos coordenadores diocesanos, aos coordenadores de comunidade e aos padres.

Portanto, foram apenas as lideranças da RCC que participaram, de forma mais direta, do referido momento de oração.

O presidente nacional da RCC (Reinaldo Reis) foi convidado a segurar a bandeira nacional e a unir-se aos representantes estaduais. O líder da comunidade Canção Nova (Padre Jonas Abib) também se uniu aos coordenadores de cada Estado. Ele segurava uma faixa na qual estava escrito o nome “Jesus Cristo”. Todas as bandeiras, incluindo a Nacional, aproximaram-se da faixa e todos os participantes do congresso começaram a orar em línguas e a pedir “*o poder do Espírito Santo sobre o Brasil*”. Nota-se, aqui, a encenação daquilo que havia sido proclamado pelo pregador antes do intervalo: o Brasil – nação de terceiro mundo e sem tradição teológica – é “acolhido” pelo próprio Jesus Cristo. Cria-se, portanto, uma cenografia que simula uma relação de intimidade entre Igreja e Estado, entre fé e nacionalismo, e, principalmente, entre a Renovação e *todos os rincões do Brasil*, como afirmou Sidney Telles durante sua pregação.

Além disso, trazer as bandeiras de cada Estado para o palco do Congresso Nacional da RCC é uma forma de simbolizar a existência de um outro Brasil. É o Brasil da Igreja. Trata-se da pátria celeste, prefigurada na Bíblia Sagrada. O símbolo do Congresso – a bandeira brasileira com a imagem da pomba no centro -, como visto anteriormente, já demonstra esse jogo entre o Brasil nação e o Brasil país católico.

Há, na estrutura da dinâmica de oração, um jogo entre nacionalismo e espiritualidade. As bandeiras dos estados e a bandeira nacional personificam o sentimento de valorização da pátria e, principalmente, do povo brasileiro. A faixa com o nome “Jesus Cristo” representa o mundo espiritual, a vida de oração, a *entrega a Deus*. A união desses dois símbolos está relacionada, em alguma medida, à suposta religiosidade do povo brasileiro. Existe uma rede interdiscursiva responsável pela criação da imagem de um Brasil Cristão. É comum ouvir a repetição de frases como: “O Brasil é um país Católico” ou “O povo brasileiro tem muita fé”. Elas são parafraseadas de diferentes formas pela mídia em geral, através de documentários, reportagens, novelas, pesquisas, e também pela própria Igreja Católica, maior interessada na disseminação do discurso que defende a catolicidade dos brasileiros.

Esse discurso, quando retomado no Congresso Nacional da Renovação Carismática Católica, busca não só reafirmar a suposta catolicidade dos brasileiros, mas também apresentar a RCC como uma das responsáveis pelo grande número de católicos no Brasil. A entrada dos

coordenadores estaduais com as bandeiras de seus respectivos estados é, portanto, uma forma de mostrar que a RCC está presente em todo país. Além disso, o fato de o Padre Jonas Abib, um dos grandes expoentes do movimento, estar segurando a faixa com o nome de *Jesus Cristo* revela o desejo da Renovação de apresentar-se como uma legítima representante de Cristo. Nesse sentido, a dinâmica de oração, feita ao final da pregação de Sidney Telles, além de reafirmar o discurso da catolicidade do povo brasileiro, que remete a certo funcionamento interdiscursivo, reforça o lugar de *intercessora* que a Renovação Carismática se auto-atribui. Essa *missão de interceder pelos filhos de Deus* (cf. Abib, 1995) está baseada na idéia de que a Renovação mantém com o Espírito Santo uma relação bastante particular.

Os membros da RCC buscam, inclusive, relacionar a função de intercessor (paráclito, consolador) do Espírito Santo à intercessão feita no movimento. Ou seja, é como se a RCC personificasse, na terra, o papel de intercessor que é conferido ao Espírito Santo. É o que podemos comprovar no seguinte excerto:

#### **Exemplo 12**

*Está sendo, verdadeiramente, uma grande graça para a Renovação Carismática do Brasil, poder, na fidelidade à sua vocação estar exercendo, nesses tempos, o “Apostolado de Pentecostes” que, em certo sentido, lhe compete de modo especial /.../ não podemos perder de vista o fato de que, à Renovação Carismática, conhecer o significado de Pentecostes e aprofundar-se na doutrina sobre a Pessoa do Espírito Santo é um dever, um compromisso, uma questão de identidade (Reinaldo Reis. In: Revista da RCC, maio/junho de 2005, p.15).*

Aqui, vê-se como o enunciador carismático enxerga a relação da RCC com o Espírito Santo. Para ele, *exercer o apostolado de Pentecostes* é pôr em prática a vocação do movimento carismático. Por isso, a defesa de uma vida voltada à oração e, conseqüentemente, à intercessão. Por meio da vida de oração, é possível, segundo, os carismáticos, reavivar a espiritualidade de Pentecostes. Quando assume o *aprofundamento na doutrina sobre a Pessoa do Espírito Santo* como *dever, compromisso e identidade*, o enunciador carismático está defendendo o papel de intercessora da Renovação. Vejamos outros exemplos dessa postura de oração:

### Exemplo 13

*Hoje mais adoradores do que ontem, mas não mais adoradores do que amanhã, porque amanhã seremos mais adoradores do que hoje, mas não mais adoradores do que depois de amanhã* (Homilia de Padre Jonas Abis - XXIII Congresso Nacional da RCC, 05/07/2005).

*A Renovação não está aí para fazer shows, há quem pense isso, mas não é verdade. A Renovação não veio para criar pop-stars, nem padres, nem leigos, a Renovação veio para ficar de joelhos aos pés de Cristo* (Pregação de Sidney Telles - XXIII Congresso Nacional da RCC, 06/07/2005).

O primeiro excerto foi proferido por padre Jonas Abib, durante a missa de abertura do XXIII Congresso Nacional. O segundo é uma fala de Sidney Telles, durante o momento de oração que se seguiu à pregação *Levanta-te Brasil, de joelhos*. Ambos buscam reafirmar esse lugar de povo de oração que a RCC se auto-atribui.

Na fala do padre Jonas, a repetição do substantivo *adoradores*, seguido do advérbio de intensidade *mais* e intercalado aos advérbios de tempo - *hoje, amanhã* - e à locução adverbial - *depois de amanhã* - produz um efeito de intensidade. A enunciação é proferida em um *tom de súplica*. Ela soa como um pedido feito a Deus, um desejo manifestado por todos os presentes, pois o padre pede que os participantes da missa repitam a frase.

No segundo exemplo, encontramos algumas negações polêmicas - *A Renovação não está aí para fazer shows* e *A Renovação não veio para criar pop-stars, nem padres, nem leigos*. Elas refutam críticas feitas à RCC, principalmente em relação ao Padre Marcelo Rossi - considerado por muitos, inclusive pela imprensa brasileira, o pop-star da Igreja Católica<sup>90</sup>. Entretanto, além de rebater as críticas feitas ao movimento, os excertos acima têm um tom de advertência, pois é como se o enunciador avisasse aos próprios carismáticos que eles não devem buscar o “estrelato”, a “fama”, ou mesmo o reconhecimento. Eles são *servos* de Deus e devem estar *de joelhos aos pés de Cristo*. Em outros encontros da Renovação dos quais participei, essa preocupação em cultivar a humildade é quase sempre retomada. Frases como: *O lugar da Renovação é o lugar da pecadora perdoada: aos pés de Cristo*; ou *A obra é de Deus e não nossa* são freqüentes em encontros para *servos* da RCC. No próprio

---

<sup>90</sup> Além do padre Marcelo Rossi, outros padres e também leigos ligados à Renovação são referidos pela imprensa brasileira como pop-stars, astros, etc. A Revista *Carta Capital*, por exemplo, trouxe em sua edição de junho de 2004 uma reportagem de capa que trata do crescimento da RCC em todo país. Em vários momentos da reportagem, a revista refere-se ao movimento como uma espécie de fenômeno pop. Citei apenas dois exemplos: 1) abaixo da foto de um cantor da RCC, há a seguinte legenda: *DUNGA. O astro do programa Por Hoje Não Vou Pecar*; 2) em uma das páginas da reportagem há um box com o seguinte texto: *Hoje, a sede da Canção Nova é um complexo de comunicação, virou uma espécie de PROJAC da Fé*.

Congresso Nacional aconteceu um fato que merece ser analisado mais detidamente. Padre Zezinho (padre que não faz parte da RCC) foi convidado para proferir uma das palestras do evento. Em um determinado momento de sua pregação, ele começa a elencar alguns dos benefícios trazidos para Igreja Católica por intermédio da Renovação Carismática. Mas, repentinamente, o público, constituído basicamente por membros do movimento carismático, começa a gritar o nome *Jesus*. Vejamos a transcrição do trecho abaixo:

#### Exemplo 14

*Vocês fizeram acontecer uma mudança radical na comunicação católica no Brasil e não dá pra não vê-los e não ouvi-los, vocês estão em toda parte (aplausos). Vocês trouxeram um novo jeito de falar, não é o meu jeito, mas é bonito... (risos) não esperem que eu fale como vocês, eu já tenho o meu carisma (risos) mas é bonito... trouxeram um novo jeito de ver a fé, um novo jeito de reunir e de congregar ... e de se relacionar, **vocês têm poder**. Há profetas entre vocês e eu (Todos começam a gritar "Jesus, Jesus, Jesus...Jesus") .... Bonito, **Eu sei, já entendi, quem tem poder é Jesus, mas ele emprestou pra vocês** (aplausos). (Palestra de Padre Zezinho no XXIII Congresso Nacional da RCC, Aparecida do Norte, 8/07/2004) (grifos meus).*

Nota-se, aqui, a incorporação pelos membros da RCC do ethos de *humildade* presente no discurso carismático. Ao interromperem a palestra, gritando repetidas vezes o nome de Jesus, os participantes do Congresso buscam dizer ao seu co-enunciador (não ao Padre Zezinho como locutor empírico, mas ao discurso que ele representa) que o poder dos carismáticos vem de Jesus Cristo. Portanto, a humildade, proveniente da postura espiritualizada, dos membros da Renovação é reafirmada por meio do reconhecimento coletivo do poder de Jesus Cristo.

#### 2.1.3. Descrição e análise de outras práticas carismáticas

Além do tema e da estruturação interna do evento (pregações, momentos de oração, etc.), o XXIII Congresso Nacional da RCC revelou outras características da prática do movimento. O funcionamento da *feira de livros e artigos religiosos*, por exemplo, apresenta vários outros indícios do que estou chamando de *prática carismática*. A feira foi organizada no interior de um longo pavilhão, no qual havia diversas distribuidoras e editoras que montaram seus stands de venda. Nessas pequenas “lojas”, diferentes produtos religiosos, tais como livros e CDs, eram oferecidos ao

público. Como veremos, mais adiante, esses produtos diferem, quase que totalmente, daqueles vendidos no *XI Intereclesial das CEBs* - evento ligado à Teologia da Libertação.

Os livros e CDs vendidos nos stands do Congresso Nacional eram, na maioria das vezes, de pessoas ligadas à Renovação. A única exceção estava no stand da livraria *Paulus*, que vendia também alguns produtos que não estão relacionados à espiritualidade carismática, como os CDs do padre Zezinho<sup>91</sup>. Entretanto, nem mesmo a livraria *Paulus* colocou à venda livros dos irmãos Leonardo e Clodóvis Boff, ambos ligados à Teologia da Libertação. Isso mostra que o funcionamento discursivo da RCC até autoriza a leitura de livros de autores que não façam parte do movimento carismático, mas não de livros ou CDs de membros da Teologia da Libertação. Há, na constituição desses movimentos, uma relação polêmica impedindo qualquer tipo de diálogo que não seja uma materialização da *interincompreensão regrada* (cf. Maingueneau, 1984). Por isso, a TL só foi citada no evento da RCC de forma indireta e por meio de simulacros. Na pregação de Sidney Telles, por exemplo, houve uma breve e sutil referência à “caridade” defendida pelos teólogos da libertação, como podemos verificar no seguinte trecho:

#### **Exemplo 15**

*Quantas vezes a gente aprende que a melhor caridade não é aquela que fazemos porque queremos, mas a que fazemos porque Deus quer. Porque essa dá muitos frutos.*

Esse excerto é uma referência indireta ao discurso de alguns movimentos sociais da Igreja, dentre os quais está a Teologia da Libertação. A expressão *a melhor caridade* pressupõe a existência de diferentes níveis de caridade. É como se existisse uma caridade mais certa, mais verdadeira ou mais válida que outra. O enunciador faz uma espécie de comparação entre essa caridade, que é a melhor, e uma outra que, segundo ele, é aquela que fazemos porque queremos. A expressão *Deus nos manda fazer* revela um sentimento de obediência, isto é, fazemos porque *Deus quer*. Portanto, de acordo com o enunciado acima, a caridade realizada pelos membros da RCC deve ser resultado de uma relação íntima com Deus. Além disso, ao refutar o outro tipo de caridade, a RCC atribui, indiretamente, o *fazer porque queremos* a um outro posicionamento discursivo. Poder-se-ia dizer que tal enunciado é atribuído a outras manifestações de fé, como por exemplo, o Espiritismo

---

<sup>91</sup> Mesmo não sendo considerado membro da RCC, padre Zezinho proferiu uma das palestras do XIII Congresso Nacional. Talvez, isso tenha contribuído para presença de seus livros e CDs na feira.

Kardecista, que também advoga a causa da caridade cristã. Entretanto, a tese da polêmica constitutiva pressupõe uma disputa entre posicionamentos que partilham do mesmo *espaço discursivo*. E, no interdiscurso em cuja Renovação se constitui, um movimento que faz parte da mesma Igreja é um adversário muito mais direto (e, por isso, mais perigoso) do que o Espiritismo Kardecista. Por isso, pode-se supor que a *caridade* criticada no trecho faz referência, ao menos em um primeiro momento, ao discurso da Teologia da Libertação e não ao da doutrina espírita.

Todavia, a sutil acusação indiciada pela enunciação carismática não passa de um simulacro do discurso da TL. Afinal, a proposta do referido movimento não implica uma caridade descomprometida com Deus. Para eles:

#### **Exemplo 16**

*Ser cristão ou cristã é, antes de qualquer outra coisa, ser discípulo ou discípula, seguidor ou seguidora de Jesus Cristo. Isso porque, uma vida cristã, professada com profundidade e radicalidade, supõe uma verdadeira mística que implica identificação com as atitudes e compromissos assumidos pelo filho de Deus que viveu plenamente a condição humana (cf. Jornal O lutador – Editorial)<sup>92</sup>.*

Isso mostra que os carismáticos não “ouvem” o que a Teologia da Libertação diz, mas o que as regras que regem a semântica global do discurso da RCC lhes permite. Os membros da TL apresentam essa mesma dificuldade em “ouvir”, quando se trata da RCC. Esse *diálogo de surdos* (cf. Maingueneau, 1984) travado entre os dois posicionamentos explica a falta de livros e CDs de pessoas ligadas à Teologia nos stands de um evento da RCC. O discurso *progressista* da TL é interdito no interior do movimento carismático. No sexto capítulo, abordarei o tema da interincompreensão regrada de forma mais específica.

Em contrapartida, havia nos stands da RCC livros em que carismáticos tratam de aspectos da Teologia da Libertação. É o caso, por exemplo, do livro *Teologia da Libertação*, cujo autor é Felipe Aquino, membro da Comunidade Canção Nova. O livro estava à venda no stand da Editora Cléofas. Para termos uma idéia do conteúdo do texto, vejamos o que diz o resumo da capa:

---

<sup>92</sup> Esse trecho do jornal *O Lutador* será analisado no quarto capítulo, quando estiver tratando de alguns aspectos do *ethos* da Teologia da Libertação.

### Exemplo 17

*A Teologia da Libertação (de conotação Marxista) mobilizou teólogos e leigos nos últimos trinta anos da vida da Igreja; e ainda hoje continua a suscitar polêmicas no seu interior. Este é um assunto que tem sérias repercussões sobre a missão e a identidade da própria Igreja, e que por isso, exigiu vários pronunciamentos da Santa Sé, bem como medidas pastorais para sanar os seus erros e as suas conseqüências na vida da Igreja. Para que você conheça o assunto com profundidade, sua origem, suas preocupações, seus erros, bem como a palavra oficial da Igreja sobre essa importantíssima questão, publicamos esta obra com base em uma selecionada coletânea de trabalhos sobre a matéria.*

Inicialmente, a Teologia da Libertação é apresentada como um movimento *de conotação marxista*. Essa expressão, que aparece entre parênteses, funciona como um predicado do sujeito *A Teologia da Libertação*. Discursivamente, essa predicação implica a existência de uma outra Teologia da Libertação que não está relacionada ao marxismo. Entretanto, essa divisão entre uma TL de conotação marxista e uma outra não marxista não é corroborada nos livros e/ou documentos escritos por teólogos da libertação. É o Cardeal Joseph Ratzinger, no documento *Eu vos explico a Teologia da Libertação*, quem propõe um conceito de teologia *complexo*. Segundo o Cardeal (atual Papa Bento XVI), esse conceito:

### Exemplo 18

*/.../ vai das posições mais radicalmente marxistas até aquelas que propõem o lugar apropriado da necessária responsabilidade do cristão para com os pobres e oprimidos no contexto de uma carreta teológica eclesial, como fizeram os documentos do CELAN, de Medellín a Puebla (Ratzinger, 1984 apud. Aquino, 2002:10).*

Ao defender a existência de duas Teologias da Libertação, Ratzinger preserva sua face positiva, pois mostra que não está contra a Igreja que busca defender o pobre e o oprimido, mas que suas críticas dirigem-se à igreja que se aliou à teoria marxista. De acordo com Maingueneau (1998: 38), a teoria das “faces” está relacionada aos fenômenos de polidez e foi desenvolvida, no final dos anos setenta, por P. Brown e S. Levison, que se inspiram no sociólogo americano E. Goffman. Segundo essa teoria, todo indivíduo possui uma face positiva, que corresponde à sua fachada pública e/ou social, e uma outra negativa, que corresponde à intimidade desse mesmo sujeito, ou seja, seu território pessoal. Para a Análise de Discurso, a teoria das faces pode ser aplicada em relação aos enunciadores dos mais diferentes discursos. Nesse sentido, não se trata da

face de um indivíduo empírico, mas da imagem pública e/ou “privada” (mas, nunca individual) do corpo de enunciadores pressupostos por um determinado discurso.

No livro de Felipe Aquino, a tese de Ratzinger de que existe mais de uma Teologia da Libertação é, portanto, retomada e reafirmada. Ao enunciar, por exemplo, que a TL continua ainda hoje a suscitar polêmicas no interior da Igreja, o enunciador materializado no livro utiliza-se, mais uma vez, do recurso da pressuposição para, por meio do verbo *continuar*, apresentar a Teologia da Libertação como um movimento polêmico. A expressão *suscitar polêmicas* produz, nesse contexto, um efeito negativo. Tal expressão pode ser parafraseada pelo substantivo erro, utilizado duas vezes no resumo do livro. O conteúdo do livro vem reforçar o tom de crítica à TL, revelado no resumo e reafirmado na apresentação, quando Felipe Aquino refere-se ao documento publicado pela Igreja de Roma como sendo uma importante explanação do Cardeal Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé sobre os *perigos da TL* (Aquino, 2002:7).

O livro é dividido em quatro partes principais. Na primeira, é apresentado, na íntegra, o documento *Eu vos explico a Teologia da Libertação*, que, conforme explicitado no segundo capítulo desta tese, foi escrito pelo atual Papa Bento XVI (à época, Cardeal e Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé). Nesse documento, há uma crítica bastante forte à Teologia da Libertação.

No segundo capítulo, o livro traz um documento da Igreja que também versa sobre a Teologia da Libertação. Apesar de menos duro, se comparado ao texto de Ratzinger, o documento, cujo título é *Libertatis Nuntius*, também faz algumas críticas à relação entre Teologia da Libertação e marxismo, abordando vários temas, tais como, a restrição do mal às estruturas econômicas e a suposta minimização do pecado, reduzido pela TL ao pecado social.

No terceiro capítulo, há um texto de Estêvão Bettencourt em que o autor apresenta uma análise do documento publicado pela Sagrada Congregação para Doutrina da Fé. A leitura que o monge beneditino faz do documento *Libertatis Nuntius* reforça, mais uma vez, as críticas feitas à TL. Estêvão Bettencourt acusa os teólogos da libertação de *ligarem a concepção de verdade à de violência e, com isso, incentivarem o amoralismo político* (Bettencourt, 1985 apud. Aquino, 2002:60).

O quarto capítulo apresenta um texto, do Cardeal Agnelo Rossi, intitulado Verdades, erros e perigos na Teologia da Libertação. No texto, o Cardeal afirma que *se a causa é justa, necessária e urgente, a estrada escolhida por muitos libertacionistas é perigosa e errada e até pode ser fatal para fé cristã e a humanidade /.../*. O adjetivo *libertacionistas* indica na sua morfologia (pelo uso do sufixo -ista) uma

avaliação negativa em relação aos membros da TL. No quinto capítulo, Felipe Aquino apresenta uma síntese da Revista italiana 30 GIORNI. Nela, foram publicados, na edição de maio de 1984, quatro artigos tratando de aspectos da Teologia da Libertação. Assim como nos outros artigos, os textos, escritos por filósofos e/ou teólogos ligados à Igreja Católica, criticam, em alguma medida, pressupostos defendidos pela TL. Ao final dos quatro textos, a redação da Revista 30 GIORNI faz uma observação, na qual afirma que a Doutrina Social da Igreja substitui com vantagem as correntes ambíguas ou espúrias da TL. Aqui, mais uma vez, defende-se a tese de que existem várias (ou, ao menos, mais de uma) Teologia(s) da Libertação.

Por fim, o quinto capítulo do livro transcreve um importante documento, intitulado *Declaración de Los Andes*. A declaração, assinada por diversos Cardeais, Arcebispos, Bispos e Padres da América Latina, também tece críticas ao movimento libertador. Os autores do documento afirmam que *é preciso rejeitar que, em nome de alguma ciência (nesse caso, o marxismo), se chame o povo cristão a atuar em uma direção político-social única, desconhecendo o direito deste povo ao legítimo pluralismo em matérias temporais desde que a fé cristã não imponha uma solução única* (Declaración de Los Andes, 1985 apud. Aquino, 2002:122-123).

Em síntese, todos os textos selecionados por Felipe Aquino para estarem em seu livro fazem críticas à Teologia da Libertação. Ele não cita nenhum texto de sociólogos ou antropólogos que defendem a TL, nem tampouco apresenta textos escritos por teólogos da libertação. A seleção dos textos também obedece às restrições da semântica global do movimento carismático. Segundo tais restrições, a Teologia da Libertação só entra no discurso da RCC como simulacro. Como veremos mais adiante, o mesmo ocorre com a presença do discurso da RCC na semântica global da TL.

A ausência de livros e documentos escritos por outros movimentos da Igreja nas livrarias e bibliotecas carismáticas é um dos aspectos do movimento criticado por Padre Zezinho. Como dito anteriormente, ele foi convidado pelos organizadores do XXIII Congresso Nacional para proferir uma das pregações do encontro. A palestra, cujo título foi *O papel profético da RCC*, funcionou como um elemento desestabilizador na dinâmica do evento. O pregador começou elogiando a RCC, mas, em seguida, introduziu algumas críticas que, nem sempre, foram bem aceitas pelos participantes do congresso. Em alguns momentos, padre Zezinho foi, inclusive, vaiado. Em um determinado momento da palestra, ele fez o seguinte comentário:

### Exemplo 19

Já entraram numa livraria de Renovação Carismática? Já viram a estante da maioria dos..., pelo menos as que eu vi, de pessoas da Renovação Carismática que tem lá? Livros da Renovação Carismática, CDs de músicas da Renovação Carismática ... cadê os outros? (alguns comentários paralelos. Muitos dizem que têm os CDs do Padre Zezinho) é mais eu é porque sou velho, faz quarenta anos que eu tô nisso, mas cadê os outros? Faltam livros de teólogos de outras experiências de Igreja que muitas estantes de vocês não têm. Essa pilha aqui (mostra uma pilha de livros e documentos que trouxe com ele) é muito grande e são documentos oficiais da Igreja, praticamente, mas se você olhar a pilha no quarto de alguém da Renovação vai ter três vezes mais livros de espiritualidade da Renovação Carismática e de videntes... muitos não têm esses livros (referindo-se aos livros que ele mostrou) e aí fica uma conversa de irmão... **grandes teólogos vocês não sabem nem que eles existem, tô certo padres?** Têm grandes teólogos na Igreja, grandes pensadores, grandes sociólogos e vocês não lêem..., nem sabem que eles existem. **Tem gente que afasta um Clodóvis Boff que a palavra Boff assusta (risos) quando ele tem tanto a dizer...** há autores que não são da Renovação, mas tem uma experiência catequética profunda. Aí de repente alguém diz mas ele não é da Renovação, e tem que ser? Para transmitir a verdade tem que passar pela Renovação Carismática? Cadê, a capacidade de buscar sabedoria onde Deus pôs, ele não pôs tudo ali. Porém nós também temos que ter a capacidade de ler os livros de vocês porque ali tem sabedoria. Tanto nós temos que aumentar nossas estantes com livros vindos de vocês como vocês têm que aumentar as suas com livros vindos de fora, **de outros carismáticos**. Parece-me que por enquanto as livrarias de vocês não têm certos livros fundamentais, deveriam quem é livreiro aí pensar nisso. Dá uma passada aí fora pra ver nas estantes, só pra dar um exemplo.

Primeiramente, padre Zezinho apresenta-se como alguém que não faz parte da Renovação Carismática. Em: *já viram a estante /.../ de pessoas da Renovação Carismática e tanto nós temos que aumentar nossas estantes com livros vindos de vocês como vocês têm que aumentar as suas com livros vindos de fora, de outros carismáticos* o texto faz supor uma separação entre padre Zezinho e os carismáticos. Além disso, quando usa a expressão referencial *outros carismáticos* para se referir aos teólogos, sociólogos, etc. que não fazem parte do movimento carismático, o enunciador do texto defende à extensão do rótulo *carismáticos* a outros movimentos da Igreja. O uso da citada expressão é uma forma de afirmar que carismáticos não são apenas os membros da RCC. A pregação também revela a imagem que as outras posições de igreja (experiências que polemizam com a RCC) têm dos carismáticos. Para eles, os membros da RCC vivem fechados em seu próprio mundo e não dialogam com outros movimentos da Igreja.

A frase *os carismáticos não conhecem os grandes teólogos da Igreja* evoca o pré-construído de que não há grandes teólogos na RCC. Por isso, é preciso ler livros de outros carismáticos. Livros, que segundo o discurso materializado no texto, revelam a sabedoria de Deus. Esses livros são também

apresentados como sendo fundamentais. A expressão referencial *certos livros fundamentais* reforça a imagem positiva que o enunciador atribui a essa bibliografia. No trecho *Tem gente que afasta um Clodóvis Boff que a palavra Boff assusta (risos) quando ele tem tanto a dizer /.../*, nota-se a ironia do enunciador em relação à leitura de alguns livros “proibidos” pela Igreja Católica, ou, mais precisamente, pela RCC. Na verdade, o que fica implícito, nesse caso, é a referência aos livros de Leonardo Boff. Quando afirma que o nome Boff assusta, padre Zezinho está referindo-se não só a Clodóvis Boff, mas principalmente à relação conflituosa entre Leonardo Boff e a Igreja Católica. Nesse sentido, o nome Boff assusta porque reaviva uma memória de brigas, controvérsias e desentendimentos entre Leonardo Boff e a ala conservadora da Igreja, liderada, à época, por Joseph Ratzinger.

Ainda no que se refere à feira de livros, a circulação de livros, CDs, camisetas com mensagens bíblicas e demais produtos religiosos nos stands que pertenciam a Grupos de Oração e a Comunidades Carismáticas foi intensa durante os cinco dias do congresso. Estavam também à venda fitas (cassetes e VHS) e DVDs com a gravação de todas as pregações e missas realizadas durante o evento. Havia, inclusive, concorrência entre diferentes grupos e comunidades. Eles ofereciam pacotes promocionais para quem quisesse comprar todas as fitas do encontro. Além dos produtos já citados, os stands ofereciam adesivos, contendo mensagens e frases bíblicas, Bíblias Sagradas, alguns documentos oficiais da Igreja Católica (principalmente, os que tratam de algum aspecto da RCC), documentos organizados pelo Conselho Nacional da RCC (havia um stand no qual os fiéis podiam adquirir documentos relacionados ao movimento, fazerem assinatura da *Revista Renovação* e também se tornarem sócios contribuintes da Renovação do Brasil), e símbolos utilizados pelos membros do movimento carismático, como, por exemplo, o Tal<sup>93</sup>. Nos intervalos das palestras, alguém da organização do evento vinha anunciar promoções e ofertas, supostamente, *imperdíveis*. A relação dos participantes do Congresso com os autores de livros e com os compositores e intérpretes dos CDs era muito semelhante ao que ocorre com os artistas e as personalidades do mundo laico. Os carismáticos faziam questão de serem fotografados ao lado de

---

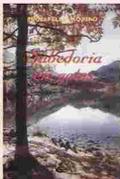
<sup>93</sup> O tal é uma espécie de cruz “torta”, que, segundo a tradição católica, foi utilizada pelos primeiros cristãos para se identificarem e, posteriormente, foi incorporada como símbolo da Ordem Terceira de São Francisco. Atualmente, algumas comunidades carismáticas também utilizam o tal como símbolo. É o caso, por exemplo, da Comunidade *Toca de Assis*, com sede na cidade de Campinas, estado de São Paulo. O nome Toca de Assis já revela sua ligação com a espiritualidade franciscana. Seus membros vestem-se com túnicas marrons e usam cabelos curtos. A comunidade caracteriza-se pela ajuda a mendigos e indigentes que vivem nas ruas.

seus “ídolos” e muitos queriam ter seus objetos (livros, CDs, etc.) autografados. Havia, por parte dos “artistas carismáticos”, um incentivo ao assédio do público. Os stands promoviam tardes de autógrafos, nas quais os artistas eram, muitas vezes, entrevistados pelas televisões católicas que estavam presentes no evento. O Padre Eduardo Dougherty (diretor da TV Século XXI e um dos fundadores da RCC no Brasil), por exemplo, estava, na manhã do dia 09 de julho (último dia do Congresso), no stand da sua emissora de televisão, abençoando alguns fiéis e sendo fotografado e filmado por outros. Os panfletos contendo propagandas de livrarias e também avisos de outros congressos e reuniões são materiais bastante reveladores da prática carismática. Nas próximas páginas, analisarei dois desses panfletos.

O primeiro é o catálogo de uma editora carismática. Trata-se de uma propaganda da Editora Cléofas (mesma editora que publicou o livro: *Teologia da Libertação*, de Felipe Aquino). Vejamos uma cópia da propaganda:

**Catálogo - Editora Cléofas**  
**Prof. Felipe Aquino**

**Sabedoria em gotas**



Quem vive com sabedoria vive melhor; encontra a paz no meio das lutas da vida, sabe enfrentar as dificuldades com paciência e perseverança; caminha com fé, esperança e alegria. Nestas páginas você vai encontrar um tesouro acumulado pela humanidade durante milênios.  
14x21 - 146pp. **R\$ 15,00**

**A luta contra a depressão**



Sem desprezar a ajuda da medicina e da psicoterapia, que são valiosas e indispensáveis, este livro apresenta uma terapia espiritual, com base no “abandono em Deus”.  
14x21 - 144pp. **R\$ 13,00**

**Sofrendo na fé**



Muitos se desesperam diante da dor, e acabam desvalorizando a própria vida; alguns chegam até a colocar-lhe um fim, porque não têm fé. Este livro quer ajudá-lo a aprender a sofrer na fé, mergulhando na fé, sem o que não se pode viver em paz. Saber sofrer é saber viver.  
14x21 - 166pp. **R\$ 15,00**

**Em breve novo lançamento!**

**Os Sete Sacramentos**



A salvação que Cristo nos conquistou pela sua morte e ressurreição, chegam a nós pelos sete Sacramentos que ele mesmo instituiu e confiou à Sua Igreja para ministrá-los. Este livro apresenta os Sacramentos à luz do Catecismo da Igreja Católica e do Código de Direito Canônico, e apresenta também o Rito de celebração de cada um deles, a fim de que você possa conhecer como a Igreja os ensina e ministra.

**R\$ 10,00**

**www.cleofas.com.br - cleofas@cleofas.com.br**  
**Telefax: (12) 3152-6566 - Lorena - SP**  
**Cep: 12600-970 - CP 100**



Figura 2 - Catálogo da Editora Cléofas.

A diagramação do panfleto, bem como sua forma de organização, é semelhante a de qualquer outro material desse gênero. Ele tem 20x20 de diâmetro e é formado por duas folhas, com quatro páginas (entretanto, analisarei apenas a primeira página). O nome *Catálogo – Editora Cléofas*, seguido da expressão *Prof. Felipe Aquino* aparece em destaque, na margem superior da página. O destaque dado a essas informações deve-se ao fato de elas fornecerem dados considerados importantes. São eles: (i) o gênero, ao qual pertence o impresso; (ii) a editora que está sendo divulgada; e (iii) o nome de seu proprietário e/ou diretor. Em princípio, não é comum encontrarmos em catálogos de editoras ou livrarias o nome do proprietário. São as especificidades da prática discursiva dos carismáticos que permitem essa modificação na *construção composicional do gênero* (cf. Bakhtin, 1979)<sup>94</sup>.

Como visto, os participantes do congresso da RCC demonstram uma grande admiração pelas personalidades carismáticas. Isso não ocorre apenas nos congressos. De forma geral, os carismáticos procuram imitar as atitudes de seus ídolos: falam e vestem como eles e estampam frases pronunciadas por pregadores de renome em camisetas e bonés. Muitas das frases proferidas por padre Jonas Abib em suas pregações, como por exemplo, *ou Santos ou nada* e *Por hoje eu não vou mais pecar*, tornaram-se letras de música e nomes de programas, respectivamente. Por isso, uma das formas de “vender” um produto a membros da Renovação é ligar sua imagem a pessoas que são consideradas como “personalidades” do mundo carismático. Entretanto, essa prática não é privilégio da RCC. Na mídia, em geral, o consumo de um determinado produto está, quase sempre, relacionado ao *garoto propaganda* que o anuncia.

No caso do professor Felipe Aquino, além de membro da Comunidade de Aliança Canção Nova<sup>95</sup>, ele é um pregador bastante conhecido no meio carismático. Geralmente é convidado para oferecer formação teológica a membros da RCC. Ele é reconhecido entre os carismáticos como um

---

<sup>94</sup> Segundo Bakhtin, todo gênero possui um conteúdo temático; um estilo e uma estrutura (ou construção) composicional. Esses três elementos *fundem-se indissoluvelmente /.../ e todos eles são marcados pela especificidade de uma esfera de comunicação* (Bakhtin, 1979:279). A construção composicional diz respeito à estruturação do texto, ou seja, a forma como este se apresenta. Essa estruturação “obedece” às especificidades do gênero. No caso do gênero catálogo, uma das características que diz respeito à construção composicional é a elaboração de um pequeno texto de apresentação do produto (ou dos produtos) oferecido(s).

<sup>95</sup> Na RCC, existem duas modalidades de vida comunitária: 1) as comunidades de vida, nas quais as pessoas vivem em um mesmo local, partilhando tudo e colocando seus bens à disposição da comunidade; e 2) as comunidades de aliança. No caso das comunidades de aliança, as pessoas podem continuar trabalhando e com uma vida social sem muitas alterações, mas elas têm algumas atribuições, como por exemplo, reuniões semanais, viagens missionárias e também são responsáveis pela manutenção dos membros da comunidade de vida.

profundo conhecedor da Bíblia e da História da Igreja. Por isso, seus mais de 25 livros versam quase todos sobre temas ligados à formação teológica. Ele ainda apresenta alguns programas na TV e na Rádio Canção Nova, o que lhe confere uma popularidade muito grande. A forma como Felipe Aquino é identificado na RCC - *professor Felipe* - não se deve apenas ao fato de ele lecionar em uma Faculdade de Engenharia Química - informação fornecida na contracapa do livro *Teologia da Libertação*. Há um efeito de sentido produzido pela forma de nomeá-lo. Nesse caso, chamar Felipe Aquino de *professor* é atribuir-lhe uma determinada legitimação, um status elevado entre os demais pregadores da RCC. Ele é professor, portanto ele “sabe” ensinar e, por isso, pode tratar, em seus livros, de temas relacionados à doutrina da Igreja Católica de forma acessível a qualquer leitor.

Na parte inferior do catálogo, vê-se a divulgação da página na internet, do endereço eletrônico, do número de telefone e do endereço da Editora Cléofas. As informações provenientes de dados da internet revelam que a editora aderiu às novidades do “mundo virtual”. Tal adesão pode estar relacionada à presença dos mais diferentes *mídiuns* (cf. Maingueneau, 1998) nas práticas do movimento carismático.

A RCC é vista pela imprensa em geral como um movimento que trouxe os meios de comunicação para o interior da Igreja Católica. Como exemplo da forma como o movimento carismático é apresentado ao público pela imprensa brasileira, cito, mais uma vez (cf. nota 90), a reportagem de capa da *Revista Carta Capital*, em junho de 2004. A matéria, que tem o título *No reino da alma*, traz o seguinte *lead*<sup>96</sup>: *Em comunidades espalhadas pelo país, o apelo do fundamentalismo católico – propagado por meios de comunicação – se amplifica*. Em um outro momento da reportagem, há a seguinte afirmação: *o que chama a atenção na Canção Nova é o fato de ela ter se tornado, nos últimos cinco anos, um fenômeno de comunicação de massa*.

No *lead*, a presença dos meios de comunicação no interior do movimento carismático é apresentada na forma de *pré-construído* (conferir nota 78). No fio do discurso, há a introdução de uma afirmação que vem de um outro lugar e que é oferecida ao público como uma verdade incontestável. Ressalto que o fato de o enunciador da reportagem fazer referência à Renovação Carismática por meio da descrição definida o *fundamentalismo católico* revela uma posição discursiva

---

<sup>96</sup>O *lead* é uma espécie de resumo da matéria, localizado logo abaixo do título (cf. Van Dijk, 1989).

contrária à RCC, pois atribui aos carismáticos um *rótulo* supostamente negativo<sup>97</sup>. Afinal, o termo *fundamentalismo* remete a uma memória discursiva ligada ao protestantismo mais radical. Por isso, atualmente, *fundamentalismo* é, muitas vezes, usado como sinônimo de radicalismo.

No caso da referência ao movimento carismático, o texto da revista faz um simulacro dos semas *obediência* e *espiritualidade*, presentes no discurso da RCC<sup>98</sup>. Ou seja, segundo o discurso materializado no trecho acima, a pretensa obediência dos carismáticos à Igreja e à Palavra de Deus e também a supervalorização que eles atribuem à oração e à vida espiritual são consideradas atitudes radicais e, portanto, fundamentalistas.

Ao afirmar, no corpo da reportagem, que a RCC tem se tornado *um fenômeno de comunicação de massa*, o enunciador retoma o discurso materializado no *lead*: o movimento carismático deve muito de sua popularidade à utilização que faz da mídia. Os próprios carismáticos assumem sua relação com os meios de comunicação. No *Plano de Ação 2004*, publicado pelo Escritório Nacional da RCC – Brasil, há, conforme dito no segundo capítulo (cf. tópico 3.3.) uma sessão dedicada à apresentação do Ministério de Comunicação Social. Destaco, a seguir, um trecho da proposta do citado Ministério:

#### Exemplo 20

*A nossa comunicação, principalmente pelo fato de estarmos lidando com a comunicação eclesial, deve, antes de mais nada, promover a libertação, a convicção do Amor de Deus e a convocação para o anúncio da Boa Nova, e deve ser entendida também como uma mobilização, como motivação.*

Aqui, o substantivo *libertação* não produz o mesmo sentido daquele presente no discurso da Teologia da Libertação. Nesse caso, o substantivo está relacionado a uma outra semântica global e, por isso, o efeito de sentido do termo é outro. No caso da RCC, *libertação* é paráfrase de *libertação espiritual*, que é fruto da vida de oração e da profunda intimidade com Deus. As outras expressões

---

<sup>97</sup> De acordo com Almeida (2004), o *fundamentalismo* ficou conhecido como movimento religioso surgido com a publicação (entre os anos de 1910 e 1915, nos Estados Unidos) de uma série de brochuras intituladas *The Fundamentals, as quais ensinavam os verdadeiros e eternos fundamentos da fé cristã* /.../. (Almeida, 2004:36). Ainda segundo o autor, o objetivo do movimento era difundir na sociedade norte-americana seus valores e sua visão de mundo em reação à ameaça da cultura liberal, que atingia as igrejas e o país em seu sistema de ensino e na classe política, principalmente, nas questões de ordem e moral e de política externa (Idem: *ibidem*).

<sup>98</sup> Os “semas” são um conjunto de termos que materializa os principais traços semânticos utilizados pelo analista na elaboração do modelo da semântica global de um determinado posicionamento. Quando trata do sistema de restrições semânticas, Maingueneau (1984) propõe a existência de um núcleo semântico, formado por operadores de individualização. Esses operadores são os chamados *semas*. Eles funcionam como uma espécie de “filtro”, pois *fixam (ou estabelecem) os critérios em virtude dos quais certos textos se distinguem do conjunto dos textos possíveis como pertencendo a um determinado posicionamento* (Maingueneau, 1984:49). No sexto capítulo, quando proporei a construção do modelo semântico de cada um dos dois posicionamentos analisados, voltarei a esse tema.

elencadas como sendo objetivos da *comunicação eclesial*, promovida pela RCC, reafirmam o sentido atribuído ao substantivo *libertação*. Quando apresenta *a convicção do Amor de Deus e a convocação para o anúncio da Boa Nova* como elementos constituintes da comunicação carismática, o enunciador já está delimitando o “sentido” da palavra *libertação*. Trata-se de uma *libertação* que pode ser traduzida como busca de uma *intimidade com Deus* (convicção do Amor de Deus) e incentivo à *Evangelização (anúncio da Boa Nova)*. Portanto, não há semelhança alguma com a *libertação* pressuposta pelo discurso da TL, pois esta última está relacionada às questões sociais e ao sofrimento dos menos favorecidos. Ainda segundo o trecho acima, a comunicação na RCC *deve ser entendida também como mobilização, como motivação*. Nesse caso, o termo *mobilização* é apresentado como pertencendo à mesma grade semântica do substantivo *motivação*. O termo *motivação* é bastante utilizado no discurso pentecostal e funciona como um *sema* positivo do posicionamento carismático. Na prática carismática, a *motivação* é um elemento constante. Seja nos momentos de oração, nas pregações ou nas músicas alegres entoadas pelos ministérios de música dos grupos, a RCC é um movimento que se caracteriza por motivar os fiéis. Tal *motivação* é amplamente difundida pelos meios de comunicação pertencentes ao movimento.

É fato que, na atualidade, muitos outros movimentos (religiosos ou não) utilizam-se dos meios de comunicação de massa para divulgar sua filosofia e congregar adeptos. Entretanto, no caso da RCC, a relação com a mídia está na base de grande parte de suas práticas. A maioria das comunidades carismáticas (*Canção Nova* – São Paulo, *Shalom* - Ceará, *Raboni* – São Paulo, *Obra de Maria* - Pernambuco, entre outras) possui editoras, redes de rádio e/ou televisão, jornais, etc. Além disso, elas investem em propagandas, muitas vezes, tão sofisticadas, quanto aquelas produzidas por grandes empresas publicitárias. Isso explica a concorrência entre os diversos stands espalhados no Congresso Nacional da RCC e também o grande número de catálogos, cartazes, folderes e panfletos distribuídos durante o evento.

Retomando a descrição do catálogo da Editora Cléofas, apresento, abaixo, uma análise mais detalhada de duas resenhas de livros divulgadas na primeira página do catálogo. Saliento que, na citada página, quatro livros são apresentados como lançamentos e um aparece destacado sob o seguinte enunciado: *Em breve novo lançamento!* Apresentar os lançamentos na primeira página é uma das características do gênero catálogo. Entretanto, quando analisamos o catálogo da Cléofas mais

detalhadamente, notamos outras características que revelam uma adequação do gênero à semântica global do movimento carismático. Vejamos alguns exemplos:

#### **Exemplo 21**

##### *Sofrendo na fé*

*Muitos se desesperam diante da dor e acabam desvalorizando a própria vida; alguns chegam até a colocar-lhe um fim, porque não têm fé. Este livro quer ajudá-lo a aprender a sofrer na fé, mergulhando na fé, sem o que não se pode viver em paz. Saber sofrer é saber viver.*

14x21 – 166pp.

R\$15,00

##### *Os Sete Sacramentos*

*A salvação que Cristo nos conquistou pela sua morte e ressurreição chegou a nós pelos sete Sacramentos que Ele mesmo instituiu e confiou à Sua Igreja para ministrá-los. Este livro apresenta os Sacramentos à luz do Catecismo da Igreja Católica e do Código de Direito Canônico, e apresenta também o Rito de celebração de cada um deles, a fim de que você possa conhecer como a Igreja os ensina e ministra.*

As duas resenhas têm a mesma construção composicional. Elas trazem uma pequena introdução, na qual encontramos um resumo geral da obra e, na segunda parte, há uma apresentação do livro. A primeira resenha é de um livro que fora recentemente lançado, por isso, o substantivo *lançamento* é impresso em letras vermelhas sobre o texto e há indicação de tamanho, número de página e valor. A segunda é de um livro que aguardava seu lançamento. Isso explica o adjetivo *breve* impresso sobre a resenha e também o fato de não se repetirem as indicações de tamanho e valor presentes na primeira obra. Em relação ao conteúdo dos textos, nota-se a materialização do ethos carismático.

No caso do livro *Sofrendo na fé*, o próprio título já indica o caráter espiritualizado do enunciador carismático. O título revela a postura de alguém que sofre sem perder a fé. Essa fé inabalável é reforçada na resenha do livro. Na introdução, o enunciador apresenta a figura de um antifidador, ou seja, alguém que não condiz com o perfil do cristão carismático. Esse antifidador é definido, no texto da resenha, como alguém que *chega até a colocar um fim* na própria vida. O advérbio *até* funciona, nesse caso, como um operador discursivo que introduz o argumento mais forte no interior de uma cadeia argumentativa. Três situações são enumeradas a fim de caracterizar esse antifidador. Ele é alguém que 1) *desespera-se diante da dor*; 2) *desvaloriza a própria vida* e, 3) *chega até a colocar um fim na vida*. De acordo com a cadeia argumentativa estabelecida pela estrutura

textual, o suicídio (pôr um fim na própria vida) é apresentado como a ação mais grave praticada por esse antifidiador.

Para o enunciador do discurso carismático, o suicídio é, portanto, a conseqüência mais grave da falta de fé. Após apresentar a figura desse antifidiador, o texto passa a explicitar o conteúdo do livro que está sendo resenhado. O dêitico *este livro* aponta para situação enunciativa, isto é, seu referente não é um elemento intratextual, anteriormente citado, mas o próprio livro que é objeto da resenha e cuja fotografia é apresentada ao lado do texto. Nessa parte da resenha, o enunciador deixa de referir-se ao antifidiador, anteriormente apresentado, e passa a “dialogar”, diretamente, com seu co-enunciador. Trata-se do *você* dêitico, presente nos mais diferentes textos publicitários e que, de acordo com Maingueneau (1998), é um *embreante*<sup>99</sup>, cujo referente é o leitor do texto. O efeito de sentido produzido pelo uso do dêitico é uma suposta particularização do leitor da propaganda. Não se trata de um sujeito coletivo, mas de cada *indivíduo* que vier a ler a propaganda, assumindo, assim, o papel de co-enunciador<sup>100</sup>. Esse co-enunciador é convidado pelo enunciador a *aprender a sofrer na fé*. Para o enunciador, o livro seria o responsável por esse *aprendizado*, pois ele pode ajudar o co-enunciador a *mergulhar na fé, sem o que não se pode viver em paz*. Aqui, o pronome *se*, que funciona como índice de indeterminação do sujeito, produz um retorno ao *plano não-embreado*, pois sua referência não é mais apenas o leitor do texto, como no caso do *você*. O referente do pronome *se* é genérico. Ele refere-se às pessoas em geral. É como se o enunciador afirmasse que *ninguém pode viver em paz sem fé*. Há, portanto, uma alternância entre plano embreado e não-embreado.

O texto inicia fazendo referência a um antifidiador genérico, marcado pelos pronomes indefinidos *muitos e alguns*. Nesse caso, *os enunciados são desprovidos de embreantes e isolados da situação de comunicação* (cf. Maingueneau, 1998:113). A falta de embreantes enunciativos nessa parte da resenha pode estar relacionada à figura do antifidiador. Como se trata de pessoas que não vivem a fé como se deve, não há necessidade de particularizá-las, não importa quem são. Só interessa o fato de que a atitude delas é “condenável”. Na segunda parte da resenha, o enunciador passa a produzir

---

<sup>99</sup> Segundo Maingueneau (1998:108), *chama-se embreagem o conjunto das operações pelas quais um enunciado se ancora na sua situação de enunciação, e embreantes (também chamados de “elementos dêiticos”, “dêiticos”, ou, às vezes, “elementos indiciais”), os elementos que no enunciado marcam essa embreagem.* O conceito de embreadores, assim como o de dêixis foi, inicialmente desenvolvido por E. Benveniste (cf. nota 31 – capítulo 2). No quinto capítulo, tratarei deste tema.

<sup>100</sup> A particularização do co-enunciador por meio da embreagem enunciativa é uma estratégia comum na propaganda em geral. Mas, no caso da RCC pode-se supor que o uso do *você* dêitico está relacionado também a um dos traços característico do discurso carismático: a valorização do *individual* em oposição ao *coletivo*. Entretanto, faz-se necessária a análise de outros dados antes de confirmar ou infirmar essa hipótese.

*enunciados que fazem referência à situação de enunciação* (Maingueneau, *idem*: 114), é o caso dos pronomes *este* (*este livro*) e *o* (*ajudá-lo*). Entretanto, no final do texto, há, como visto, um retorno ao plano não embreado – *sem o que não se pode viver em paz*. A última frase do texto – *Saber viver é saber sofrer* –, apresentada na forma de uma enunciação proverbial, é também desprovida de embreantes. O efeito desse jogo é a articulação entre o geral e o particular, isto é, o livro é oferecido a um co-enunciador genérico (o público em geral), mas, em alguns trechos, o enunciado simula, por meio da embreagem enunciativa, a particularização (ou individualização) desse co-enunciador.

A resenha do livro *Os sete sacramentos* também apresenta um jogo entre as pessoas do discurso. O texto inicia fazendo referência a um *nós* genérico. O pronome *nos*, usado no início do primeiro período – *A Salvação que Cristo nos conquistou* – indica a globalidade da salvação, oferecida a todos. Quando afirma que *a salvação chega*<sup>101</sup> *a nós pelos sete Sacramentos*, o enunciador continua a designar, por meio do *nós*, uma soma de indivíduos, dentre os quais ele está incluso. No final do primeiro período, a expressão *à Sua Igreja*, revela qual o referente dos pronomes de primeira pessoa do plural utilizados no início do texto. Trata-se não de um *nós* genérico, mas de *um sujeito coletivo compacto* (cf. Maingueneau, 1998:127), usado para fazer referência ao conjunto dos Católicos.

Há, portanto, o estabelecimento de uma relação lógico-argumentativa, pois, se *a Salvação chega a nós pelos Sacramentos* e se os Sacramentos foram confiados *à Igreja de Cristo*, que, como mostra o segundo período, é a Igreja Católica, logo, a salvação só chega àqueles que seguem o catolicismo. No segundo período o enunciador afirma que o livro apresenta os Sacramentos *à luz do Catecismo da Igreja Católica e do Código de Direito Canônico*. Essa informação funciona como forma de legitimar o livro para os católicos, pois indica que ele baseia-se em documentos produzidos pela cúpula da Igreja.

As capas dos dois livros reforçam aquilo que é dito nas resenhas. No caso do primeiro, a capa é composta pela imagem de um barco solitário que navega durante o pôr do sol. Na semântica global do movimento carismático, o barco é um elemento bastante presente. A Bíblia traz muitas histórias que apresentam barcos<sup>102</sup>. Os carismáticos têm a leitura bíblica como um dos principais pontos de sua espiritualidade e, talvez, por isso, façam comparações que retomam o tema das

---

<sup>101</sup> No texto original, há um erro de concordância verbal: o verbo *chegar* é conjugado na terceira pessoa do plural.

<sup>102</sup> A respeito da referência a barcos na Bíblia, cito três exemplos: 1) alguns dos apóstolos de Cristo foram chamados a segui-lo quando estavam em seus barcos pescando (Lc 5, 1-11); 2) Jesus caminha sobre as águas (Mt 8, 23-27); e 3) Jesus acalma a tempestade (Mt 14, 22-36).

embarcações. Existe, inclusive, uma canção carismática, cuja letra diz: *não dá mais para negar, o mar é Deus e o barco sou eu, e o vento forte que me leva pra frente é o amor de Deus* (canção *Não dá mais para voltar* – letra e música: Nelsinho Corrêa – Comunidade Canção Nova). Portanto, de acordo com a memória discursiva que define o sentido do referente *barco* no discurso carismático, a imagem da embarcação solitária pode ser interpretada como uma referência às pessoas que se encontram em alguma situação de sofrimento: elas são como barcos perdidos e solitários. Entretanto, essas pessoas não *devem*, ainda segundo o discurso carismático, perder a fé em Deus, representado na capa do livro *Sofrendo na fé pelo sol*, que indica o caminho ao naufrago.

A imagem de Deus (e também de Jesus Cristo) como sol também faz parte do interdiscurso e da memória que constitui o discurso carismático. Para os carismáticos, *Deus é o sol e a humanidade só o reflexo* (cf. canção *Eu não quero só dizer amém* – letra e música: Nelsinho Corrêa – Comunidade Canção Nova). Nesse sentido, a imagem da capa reforça o discurso materializado no texto da resenha.

A capa do livro *Os sete Sacramentos* também reafirma o texto da resenha. Nela, vemos a imagem de um crucifixo, lembrando a morte de Cruz e a Salvação; um cordeiro, simbolizando a figura de Jesus Cristo; e uma taça, símbolo da Eucaristia. Em uma das pontas do crucifixo há uma estola que simboliza o sacerdócio. Nota-se ainda que jorra do cordeiro, em direção à taça, um líquido vermelho, representação do sangue de Cristo. A união de todos esses elementos (crucifixo, taça, etc.) simboliza os Sete Sacramentos (Batismo, Eucaristia, Penitência, Confirmação, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio). Além disso, a capa é mais um indício de que se trata de um livro voltado para um público bastante específico, pois a simbologia apresentada provém dos ritos da Igreja Católica Romana.

Além do panfleto da Editora Cleófas, analisarei, nas próximas páginas, um texto distribuído aos participantes do Congresso Nacional da RCC. Trata-se de um folheto de divulgação do *XVI Congresso Estadual da RCC do Estado de São Paulo*. O panfleto não é colorido, mas, em sua construção composicional, há algumas informações que aparecem destacadas. É um panfleto que simula a estrutura de um convite. Nesse caso, o quadro cênico apresenta características bem definidas. Ele é composto por um folheto de *tipo religioso* (cena englobante) e que pertence ao gênero

panfleto (cena genérica). Entretanto, para além do quadro cênico (cena genérica + cena englobante), o texto constrói uma cenografia<sup>103</sup> própria. Vejamos uma cópia do folheto:

**XVI Congresso Estadual da RCC  
do Estado de São Paulo**

Venha participar de momentos de profunda intimidade  
com Deus, no Congresso Estadual da  
Renovação Carismática Católica

**“A Palavra... E sereis minhas testemunhas” (Atos 1,8)  
“Levanta-te Brasil... De Joelhos”**

**Dias 10, 11 e 12 de Setembro de 2004  
em Taubaté**

**PREGADORES:**  
Dra. Marizete Nunes do Nascimento  
Pe. Antonello  
Pe. Alberto Gambarine  
Pe. Eduardo Dougherty

**CELEBRANTES:**  
D. Carmo João Rhodeti (Bispo de Taubaté)  
D. Fernando Figueiredo (Assistente Episcopal/ RCC do Estado de São Paulo)  
Pe. Joãosinho

**ANIMAÇÃO:**  
Eugênio Jorge  
Banda Essência de Deus (Taubaté)  
Maria do Rosário

**SHOWS DE EVANGELIZAÇÃO:**  
Renato Menghi (Porto Velho - Roraima)  
Banda Viva - Irmãs Carmelitas Mensageiras do Espírito Santo  
Teatro “Turma do Biblincando” (Silo José dos Campos)

**Não deixe a graça passar  
Compareça!!! Participe !!!**

**Informações:**  
Escritório Estadual da Renovação Carismática Católica  
**Tel/Fax: (16) 621-0512**

**RCC**  
do Estado de São Paulo

MAR LITURGIA ART. FOLHETO EM ÚLTIMA PÁGINA

Figura 3 - Panfleto de divulgação do XVI Congresso Estadual da RCC - São Paulo.

Primeiramente, o nome do congresso aparece no alto da página, em letras grandes e em negrito. Essa diagramação busca chamar a atenção do co-enunciador para o objetivo central do texto: divulgar o XVI Congresso Estadual da RCC no estado de São Paulo. Logo abaixo do nome do Congresso (*XVI Congresso Estadual da RCC do Estado de São Paulo*), há um pequeno texto convidando o leitor do panfleto a participar do evento. Nele, lemos:

#### Exemplo 22

*Venha participar de momentos de profunda intimidade com Deus, no Congresso Estadual da Renovação Carismática Católica.*

<sup>103</sup> Para Maingueneau, a cenografia está relacionada à instituição de uma cena de enunciação que legitima um determinado discurso. Nesse sentido, a cenografia implica um processo de enlaçamento paradoxal. Ela é ao mesmo tempo a fonte do discurso e aquilo que ele engendra (Maingueneau, 1998:87). No quarto capítulo, explicitarei melhor a noção de cenografia.

No trecho acima, o enunciador define a imagem do seu co-enunciador. Ele é alguém que gosta de orar, isto é, alguém que considera a oportunidade de *participar de momentos de profunda intimidade com Deus* algo, em princípio, convidativo. Nesse sentido, o argumento utilizado para convencer o leitor do panfleto é uma forma de especificar quem é o co-enunciador do convite. Portanto, qualquer pessoa poderá ler o panfleto, mas o discurso ali materializado, bem como, o lugar no qual o folheto foi distribuído (Congresso Nacional da RCC), já indica quem é o *leitor-modelo* (cf. Maingueneau, 1998:49)<sup>104</sup> do texto.

Após o texto convite, há uma citação bíblica: “A Palavra... E sereis minhas testemunhas” (Atos 1,8). Logo abaixo da citação, o panfleto retoma o tema do XXIII Congresso Nacional da RCC: “Levanta-te Brasil... De joelhos”. As duas retomadas funcionam como argumentos de autoridade e, conseqüentemente, servem para legitimar o panfleto. No caso da citação bíblica, há uma referência implícita a uma das principais práticas dos carismáticos: a leitura bíblica. Para a RCC, a Bíblia é, sem dúvida, o livro mais importante na vida de um cristão. Por isso, fazer referência ao texto bíblico é retomar um discurso que supervaloriza a Sagrada Escritura. Além disso, como se trata de um congresso que faz parte do campo religioso, a Bíblia é, em princípio, um dos textos mais citáveis. Quanto à retomada do tema do Congresso Nacional da RCC, há uma referência, ainda mais direta, ao interdiscurso carismático como lugar de legitimação. Pois, ao retomar, no seu próprio tema, o enunciado central do Congresso Nacional, o Congresso do Estado de São Paulo reafirma sua inserção no contexto nacional da RCC. A retomada do tema do Congresso Nacional supõe ainda uma unidade espiritual entre os diversos grupos e comunidades da RCC. Tal unidade também ajuda a legitimar o discurso carismático, pois produz um efeito de coerência e organização interna<sup>105</sup>.

Em seguida, informam-se os dias e o local de realização do Congresso Estadual: *Dias 10, 11 e 12 de Setembro de 2004, em Taubaté*. Essas informações fazem parte da construção composicional do gênero convite, pois como afirmei anteriormente, a cenografia do panfleto materializa a imagem do referido gênero. Os nomes dos pregadores, celebrantes e animadores do evento, localizados

---

<sup>104</sup> Maingueneau, seguindo Umberto Eco (1979), define o leitor-modelo de um texto como aquele estabelecido no/pelo enunciado. Ainda de acordo com Maingueneau, há, na mídia, *produções que constroem seu público por exclusão (públicos “temáticos”) e aquelas que excluem um mínimo de categorias de leitores (públicos “generalistas”)* (Maingueneau, 1998:50).

<sup>105</sup> A coordenação Nacional da RCC do Brasil atribui uma importância tão grande a esse efeito de unidade e de coerência interna que no ano de 2005 o tema do Congresso Nacional foi: *Celebrando da Unidade*.

abaixo da informação sobre os dias e o local do encontro, reforçam a hipótese de que o panfleto foi elaborado tendo em vista um co-enunciador específico. Informar que o padre Eduardo Dougherty será um dos pregadores e que Eugênio Jorge fará a animação do Congresso Estadual só funciona como atrativo para aqueles que conhecem o “mundo carismático” e sabem da importância atribuída à presença desses personagens em um congresso da RCC.

Por fim, há três frases em destaque – *Não deixe a graça passar!!! Compareça!!! Participe!!!*. A elas, segue-se o número de telefone do Escritório Estadual da RCC. A estruturação das frases – uma imperativa negativa e duas imperativas afirmativas – revela um tom de *exaltação*, reforçado pela repetição das exclamações. O caráter que constitui o enunciador do texto é o de alguém convicto do que diz e que por isso não fala ou pede, mas grita, exclama, convoca. O efeito criado é o de uma quase exigência, pois quem não comparecer ao XVI Congresso da RCC do Estado de São Paulo estará deixando a *graça passar*. E, para o co-enunciador carismático, não há nada mais frustrante do que *deixar a graça passar*. As informações sobre data, local e programação do encontro também fazem parte da estrutura composicional do gênero convite. Em síntese, há uma relação entre a cenografia do texto e o discurso ali materializado. O efeito de sentido obtido com a cenografia criada pela enunciação é o de que se trata de um convite pessoal, feito a pessoas especiais: pessoas que querem manter uma *profunda intimidade com Deus*, desejam ser *testemunhas de Cristo* e buscam *mergulhar na graça do Espírito Santo* (cf. Abib, 1995:47).

A organização e o funcionamento da feira de livros e artigos religiosos e a reação de admiração e, em alguns momentos, de “tietagem”, dos carismáticos em relação aos padres, escritores, músicos e pregadores do movimento revelam uma aproximação entre as *práticas* materializadas nos encontros da Renovação e aquelas que ocorrem nas Igrejas Evangélicas Pentecostais e Neopentecostais. A história de constituição da RCC, conforme visto no segundo capítulo desta tese, explica a proximidade com essas igrejas evangélicas.

Nos próximos tópicos, iniciarei a análise de alguns aspectos das *práticas* da Teologia da Libertação a fim de verificar alguns traços da semântica global desse movimento.

## 2.2. Estrutura e funcionamento de um encontro das CEBs.

O XI Encontro Intereclesial das CEBs foi realizado entre os dias 19 e 23 de julho de 2005, na cidade de Ipatinga, Minas Gerais. As diferenças em relação ao Congresso Nacional da RCC começam pelo número de participantes. Enquanto o segundo teve cerca de 7.000 inscritos, o primeiro teve uma participação consideravelmente menor: 1.806<sup>106</sup> pessoas. Essa diferença é resultado tanto da disseminação do movimento carismático no meio católico, quanto da forma como cada posicionamento procede em relação às inscrições dos seus respectivos eventos. A RCC disponibilizou na sua página na internet ([www.rccbrasil.org.br](http://www.rccbrasil.org.br)) a ficha de inscrição do Congresso. Em princípio, qualquer pessoa que pagasse a taxa de inscrição (no ano de 2004, o valor da inscrição foi de R\$25,00) poderia participar do evento. No caso do encontro das CEBs, a ficha de inscrição era enviada pelos correios a pessoas previamente definidas pelas comunidades de base, movimentos populares e/ou associações espalhadas pelo país<sup>107</sup>. Assim, eram definidos os *delegados* do encontro. Havia ainda participantes que se encaixavam na categoria *convidados*: eram sociólogos, professores universitários, pesquisadores, membros de outras igrejas (Batista, Presbiteriana, Metodista e religiões Afro-brasileiras) e/ou movimentos (Cursilhos, Conferência Vicentina, Legião de Maria, etc.) que manifestavam o desejo de conhecer mais de perto a realidade das CEBs<sup>108</sup>. O encontro intereclésial não cobrou uma taxa de inscrição. Na ficha de inscrição, os organizadores sugeriam que os participantes contribuíssem com a organização do evento disponibilizando a quantia de R\$10,00<sup>109</sup>. Todos os participantes eram convidados a ficarem hospedados em casas de família. Obviamente, as pessoas que não desejassem hospedar-se nas residências das famílias,

---

<sup>106</sup> Informação fornecida na *Carta das CEBs ao Povo de Deus* ([www.cebsuai.org.br](http://www.cebsuai.org.br)).

<sup>107</sup> Eu, particularmente, só consegui me inscrever no XI Encontro Intereclesial porque liguei para o escritório central da equipe organizadora do evento em Ipatinga e solicitei que me enviassem uma ficha de inscrição. Para tanto, argumentei que estava fazendo uma pesquisa sobre a Teologia da Libertação e que, por isso, gostaria de participar do encontro.

<sup>108</sup> Vale salientar que não foi registrada a presença de nenhum membro da RCC. Junto com a ficha de inscrição, os participantes do evento recebiam um questionário que deveria ser preenchido por todos. Uma das perguntas era: *Você participa atualmente de alguma associação ou movimento religioso? Qual?* Nenhum dos participantes do evento assinou a opção *Renovação Carismática Católica* (informação obtida na secretaria geral do XI Intereclesial). Outra opção pouco assinalada foi o *Encontro de Casais com Cristo (ECC)*. Esse movimento, não coincidentemente, mantém uma forte ligação com o movimento carismático. Verifica-se, portanto, a ação das restrições próprias à semântica global de cada posicionamento. Os membros da RCC não *podem* participar de encontros de grupos e/ou movimentos ligados à Teologia da Libertação. Essa proibição não é algo verbalizado, ou seja, não existe nenhum documento da RCC que impeça seus membros de irem a encontros da TL. Trata-se de algo ligado à *competência discursiva* dos membros do movimento. De acordo com Maingueneau (1984), a *competência discursiva* é uma espécie de “capacidade” que os sujeitos têm de se adequarem às regras de seus posicionamentos, atendendo às *proibições*, bem como às *exigências* que lhes são imputadas por cada sistema de restrição. No sexto capítulo, voltarei a esse tema.

<sup>109</sup> No caso da Renovação Carismática, os grupos de oração mais pobres fazem geralmente uma espécie de mutirão para pagamento das inscrições. Alguns coordenadores de grupos ou líderes de ministérios são liberados da taxa. Entretanto, todos os casos de liberação são considerados exceção, pois a regra é o pagamento da inscrição.

poderiam ir para os hotéis das proximidades. Os jovens da PJ (Pastoral da Juventude) ficaram acampados em dois grandes circos, localizados nas proximidades do ginásio central do evento.

A decoração dos locais reservados para o XI Intereclesial também revela alguns traços das regras que regem a semântica global das Comunidades de Base. Todos os palcos e altares nos quais ocorreram as celebrações do encontro foram decorados com retalhos de diferentes tecidos, modelos e cores. As sacolas com o material (programação, bloco de notas, tíquetes para as refeições nos dias do evento<sup>110</sup> e uma caneca plástica) do encontro, que foram entregues aos participantes, também foram confeccionadas com retalhos. Segundo o que afirmou a ex-prefeita de Campinas, Izalene Tiene, que é também uma participante ativa dos encontros das CEBs, na sua *análise de conjuntura*, proferida no último dia de intereclesial, as sacolas, bem como as toalhas e as colchas de retalhos que cobriram os altares, foram feitas por mulheres das CEBs de todo país. Para ela, os retalhos juntos representavam a diversidade e também a força de todas as mulheres do Brasil. Aqui, mais uma vez, materializa-se o discurso da unidade, da força de grupos que trabalham juntos a fim de alcançarem um objetivo comum. Além disso, o uso dos retalhos na decoração do Intereclesial é um exemplo da *prática* da Teologia da Libertação. Ao contrário dos carismáticos que procuram decorar seus altares da forma mais suntuosa possível, pois, segundo eles, *para Deus deve-se reservar o melhor tratamento*, os teólogos da libertação e, conseqüentemente, os membros das CEBs materializam a *simplicidade do pobre* e a *união do povo oprimido*, por meio da confecção de toalhas e cortinas de retalhos.

Os procedimentos de inscrição, a maneira como foi pensada a questão da hospedagem e a ornamentação dos ambientes são indícios que revelam como a semântica global da Teologia da Libertação produz sentidos em todas as práticas que se relacionam a esse posicionamento. É a *igreja do pobre e do oprimido, a igreja da comunhão, da partilha* (cf. Boff, 1986:87). Por isso, não faria sentido cobrar uma taxa de inscrição, nem tampouco pedir aos participantes que se hospedassem em hotéis. Essa postura de partilha e, principalmente, de igualdade de condições é seguida pelos padres e pelos bispos, opondo-se, portanto à noção de Igreja como hierarquia. Os clérigos também ficaram hospedados nas casas dos moradores da região. Não havia, na estrutura do encontro, um lugar

---

<sup>110</sup> Como dito anteriormente, durante os cinco dias do congresso, o almoço, o jantar e os lanches foram fornecidos gratuitamente pela organização do evento.

reservado exclusivamente para os padres e/ou para os bispos<sup>111</sup>. Eles participaram do encontro juntamente com os demais delegados, sentados no meio do “povo”. Como afirma Leonardo Boff (1986:82-83), ao descrever o funcionamento do V Encontro de Comunidades Eclesiais de Base, que ocorreu de 4 a 8 de julho de 1983, em Canindé, no Ceará:

*O que houve foi, para nós assessores e teólogos, o espetáculo fascinante de um grande encontro, conduzido com sentido de organização, de firmeza e de participação de todos. /.../ Era impressionante ver o secretário-geral da CNBB Dom Luciano Mendes de Almeida ativo na confecção de cartazes e com mão hábil representando com desenhos a conclusão de seu grupo de reflexão.*

*/.../*

*Causava admiração ver os participantes das bases falando em plenário, com grande autoconfiança, diante de cientistas, bispos e demais companheiros, numa linguagem direta e cheia de gravidade sobre as grandes questões da terra, do desemprego, da iniquidade do sistema que mais marginaliza os trabalhadores.*

É nesse clima de igualdade e de protesto que se estruturam os encontros Intereclesiais. A cenografia do encontro muito se assemelha, como veremos mais adiante, a uma reunião de sindicato ou mesmo a uma plenária de algum partido de esquerda. Talvez por isso Boff use o termo *companheiros* para se referir aos participantes desses encontros.

### 2.2.1. Tema e Símbolo do XI Intereclesial das CEBs.

O tema do Intereclesial em 2005 foi *CEBs e a Espiritualidade Libertadora*. Como em todas as demais edições do evento, além do tema, os organizadores do encontro também propuseram um lema: *Seguir Jesus no compromisso com os excluídos*. O fato de possuir um lema é mais uma característica dos encontros das comunidades de base que os aproximam dos movimentos populares, tais como MST, sindicatos, associações de bairro, entre outros. Esses grupos, quando fazem algum tipo de manifestação popular, geralmente escolhem um tema e um lema. O lema é uma espécie de palavra de ordem que o grupo utiliza como um meio de especificação ou

---

<sup>111</sup> No caso da RCC, os padres, bispos, religiosos e religiosas e também os líderes mais importantes do movimento carismático ficavam no palco, sentados ao fundo ou nas primeiras cadeiras, mais próximas ao palco. Ou seja, para a RCC, como vimos no segundo capítulo, a noção de hierarquia é algo muito importante. Prandi (1997:42), faz o seguinte comentário em relação ao funcionamento dos grupos de oração da RCC: *os grupos de oração se apresentam como uma aliança pública entre hierarquia e renovação. É nos grupos de oração que podemos perceber, a olho nu, a presença do arcabouço litúrgico-teológico-católico*. O sociólogo afirma ainda que, na RCC, *o mesmo espírito que produz a libertação é o espírito que acomoda a vontade dos leigos à vontade da hierarquia* (Prandi, *idem*: *ibidem*).

delimitação do tema. Ele funciona também como uma motivação para os membros do movimento, pois define a linha de trabalho que será seguida para que o objetivo expresso no tema seja alcançado. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) - criada em 1952, pelo Arcebispo Dom Hélder Câmara - é responsável pela elaboração anual de uma *Campanha da Fraternidade* (CF). Essa campanha, organizada há vários anos pela Igreja Católica do Brasil, geralmente aborda temas ligados à realidade social do país, como desemprego, miséria, fome, entre outros. Além dos temas, a CNBB também escolhe um lema para cada Campanha da Fraternidade<sup>112</sup>. Há, portanto, um diálogo entre essas campanhas da fraternidade e a Teologia da Libertação. A estrutura tema/lema e os temas de grande parte das CFs revelam uma forte ligação com os movimentos sociais e, conseqüentemente, com a TL. Além disso, o fato de a CNBB ser fruto da articulação de Dom Hélder Câmara, que ficou conhecido como o Bispo Vermelho, devido a sua ligação com os movimentos de esquerda, com outros bispos simpatizantes dos ideais libertadores também revela, como dito anteriormente, a proximidade desse órgão com a Teologia da Libertação<sup>113</sup>. O tema *CEBs e a Espiritualidade Libertadora* possui uma estrutura que muito se assemelha aos temas dos demais encontros intereclesiais. A partir do V encontro das Comunidades de Base, quando o tema escolhido foi *CEBs: povo unido, semente de uma nova sociedade*, a sigla *CEBs*, seguida de dois pontos e de uma frase central passou a constar em quase todos os demais encontros. O tema do IX Intereclesial, por exemplo, foi *CEBs: vida e esperança nas massas*.

Na expressão *espiritualidade libertadora*, a segunda palavra, que não só qualifica, mas também restringe e especifica a primeira, faz parte da mesma cadeia paradigmática do termo *libertação*. No interdiscurso das CEBs o sema *libertação* e suas variantes (*liberdade*, *libertadora*, etc.) são constantemente repetidos. Saliento ainda que vários encontros intereclesiais retomam, no tema ou no lema, o sema *libertação*. O tema do terceiro intereclesial foi *Igreja, povo que se liberta*, e o quarto encontro teve o seguinte tema: *Igreja, povo oprimido que se organiza para a libertação*.

Além da repetição do sema *libertação*, note-se que, no terceiro e no quarto intereclesiais, a palavra destacada pelo recurso do aposto é *Igreja*. Não há nenhuma referência às Comunidades de

---

<sup>112</sup> Alguns temas e lemas das últimas Campanhas da Fraternidade: 1) em 2003, o tema foi *Fraternidade e pessoas idosas*, com o lema: *Vida, dignidade e esperança*; 2) em 2004, o tema foi *Fraternidade e água*, e o lema: *Água, fonte de vida*; e, finalmente, em 2005, o tema escolhido pela CNBB foi *Solidariedade e paz*, com o lema: *Felizes os que promovem a paz*.

<sup>113</sup> Atualmente, apesar de ter perdido muito de seu caráter progressista, devido inclusive à reforma do bispado brasileiro, a CNBB continua lançando Campanhas da Fraternidade ligadas à temas sociais.

Base. O mesmo ocorre no primeiro e no segundo encontro, cujos temas são, respectivamente, *Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus* e *Igreja, povo que caminha*. Nesses casos, a sigla CEBs também não aparece. Apenas no quinto encontro das comunidades de base os organizadores substituem o termo mais amplo (*Igreja*) pela sigla das comunidades (CEBs). O pré-construído criado pela frase-tema dos primeiros inteleclesiais é o de que *toda a Igreja participa do movimento pela libertação*. A partir do quinto encontro, passa-se a ter uma maior especificação: não é a Igreja como um todo, mas são as Comunidades de Base que se preocupam com a libertação do pobre e do oprimido.

O destaque dado ao tema *libertação* no discurso das CEBs reforça a ligação entre Comunidades de Base e Teologia da Libertação. Afinal, foi na TL que a palavra *libertação* ganhou força e passou a funcionar como uma espécie de *slogan* dos movimentos sociais da Igreja Católica. Nesse sentido, ao apresentar o adjetivo *libertadora* como um especificador do substantivo *espiritualidade*, o enunciador das comunidades de base responde a vários outros discursos que estão presentes na sociedade contemporânea. São muitos os livros de auto-ajuda, programas de rádio e televisão, igrejas, etc. que, atualmente, recorrem ao *mundo espiritual* ou fazem referência a uma (ou várias) forma(s) de viver uma certa *espiritualidade*. Esse apelo ao mundo espiritual e a vivência de uma espiritualidade é, segundo Prandi (1997), mais uma característica do *individualismo* presente nas religiões contemporâneas. Ainda de acordo com Prandi, a Renovação Carismática Católica é um exemplo dessa *renovação espiritual* vivenciada a partir de experiências de *transcendência individual*, obtidas por meio da *efusão no Espírito Santo* (cf. Prandi, 1997:62).

Quando utiliza o substantivo *espiritualidade*, o enunciador das CEBs está dialogando com a rede interdiscursiva que prioriza o mundo espiritual e a vivência de uma espiritualidade baseada na relação com o sobrenatural. Para a Teologia da Libertação, toda vivência espiritual deve ter como base uma preocupação social. No texto *Libertar a espiritualidade*, de autoria de José Carlos Picoli e publicado na página [www.cebsuai.org.br](http://www.cebsuai.org.br), há a seguinte definição para o termo *espiritualidade*:

### Exemplo 23

*Espiritualidade é o gás espiritual que nos anima numa caminhada de Fé. Não é a mesma coisa que momentos de oração e de celebração. É o espírito com que fazemos tudo o que fazemos. Se no dia-a-dia fazemos as coisas com amor, pensando no bem de todos, com espírito de serviço e solidariedade, sendo desta maneira, fiéis a Deus e a seu projeto, essa é a nossa espiritualidade.*

Há ainda vários outros textos, publicados por ocasião do XI Intereclesial das CEBs, que procuram explicitar o sentido do termo *espiritualidade*. A preocupação em precisar esse termo está relacionada ao fato de ele estar presente em vários outros discursos e alguns deles, como é o caso do da Renovação Carismática, serem adversários discursivos da Teologia da Libertação<sup>114</sup>.

Quando os organizadores do XI Intereclesial escolhem o tema *Espiritualidade Libertadora* é como se eles afirmassem que a espiritualidade vivenciada pelas CEBs é aquela que conduz à libertação. Por isso, o lema: *Seguir Jesus no compromisso com os excluídos*. Essa frase cria o pressuposto de que Jesus Cristo tem um compromisso com os excluídos e é a partir desse compromisso que o cristão deve segui-lo.

Os membros das CEBs defendem que não basta ter uma espiritualidade, é necessário que essa espiritualidade conduza à libertação. Da mesma forma, não basta seguir Jesus, é preciso segui-lo assumindo o compromisso que Ele mantém com os excluídos. O símbolo do XI Intereclesial reforça o discurso materializado no tema e no lema do encontro. Vejamos uma cópia da imagem-símbolo do evento:

---

<sup>114</sup> Courtine (1989), ao tratar de alguns aspectos do discurso político, afirma que quando uma determinada palavra funciona como um qualificador de um outro termo, como, por exemplo, a *classe operária* (*operária* qualifica o sentido de *classe*) é porque existem *zonas onde as contradições aparecem, onde as palavras são disputadas e as posições devem poder apoderar-se dessas palavras para interpretá-las a seu favor* (Courtine, 1989:48). Nesse sentido, se há a necessidade de qualificar (ou especificar) o sentido de *espiritualidade* é porque essa palavra não pertence a uma zona consensual do discurso religioso, mas, ao contrário, revela um lugar de contradição entre diferentes posicionamentos.

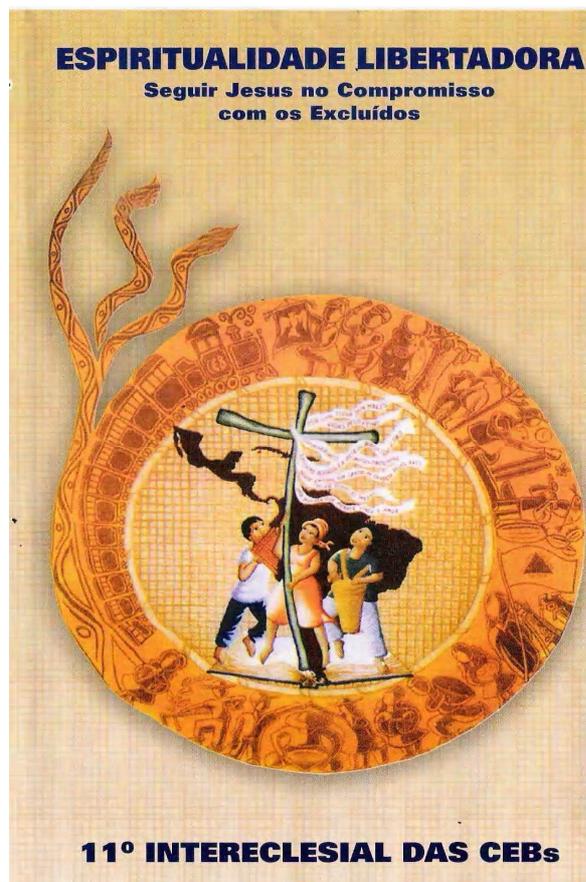


Figura 4 - Símbolo do XI Intereclesial das CEBs

Trata-se de um círculo (provavelmente uma peneira, pois este foi um dos principais símbolos do XI Intereclesial) que traz na sua borda uma série de imagens: um trem (símbolo das CEBs), uma mulher segurando uma bandeira com uma pomba (símbolo do Espírito Santo), um homem tocando tambor, um boi, um homem tomando chimarrão e um outro com um chapéu de boiadeiro e tocando flauta, o Palácio do Congresso Nacional, onde estão situados o Senado e a Câmara de Deputados, a bandeira de Minas Gerais, entre outros. Esses desenhos, que aparecem como uma espécie de silhueta, fazem referência à história das CEBs: a presença do Espírito Santo, as diferentes culturas que se reúnem, a preocupação com o social e com a política e, principalmente, as diferentes cidades e regiões por onde o “trem das CEBs” já passou. O sentido de cada imagem é construído a partir de uma cadeia interdiscursiva que refaz toda a trajetória das Comunidades de Base ao longo de seus 30 anos de história. O círculo que se fecha, mas deixa de lado três pontas, como se fosse um laço de fitas, representa a igualdade de condições defendida

pelos enunciadores ligados à Teologia da Libertação. Como visto em relação à acomodação de Bispos e Padres no XI Intereclesial, não há uma hierarquia nas CEBs, pois todos fazem parte da *base*. Para Boff (1986:85), *a hierarquia, exatamente por ser hierarquia e assumir o ministério do governo, não é base*.

No centro da figura, há a imagem de um livro (provavelmente a Bíblia) no qual estão fincados um crucifixo e um mapa da América Latina<sup>115</sup>. O crucifixo é sustentado por duas pessoas, um homem de traços indígenas<sup>116</sup>, que toca uma flauta, e uma mulher negra, com um lenço na cabeça. Ao lado dos dois, há um outro homem, que está tocando um tambor. Ele, assim como a mulher, tem traços da raça negra. Os três estão descalços e de pé sobre a bíblia e olham para parte superior do crucifixo. Eles representam os diferentes povos que formam as nações latino-americanas (negros e índios) e materializam a imagem do pobre e do oprimido, representada pelos pés descalços. Essas pessoas representam a *base* da Igreja de Cristo. São eles que, de pés descalços sobre o livro que contém a palavra de Deus e com os olhos voltados para cruz, constituem a *Igreja do povo de Deus*. Nota-se a omissão da raça branca, que não aparece na figura. Isso se deve ao fato de, no discurso das comunidades de base, os brancos não serem vistos como marginalizados.

Há, na parte superior da cruz, várias faixas que apresentam alguns enunciados ligados à história das CEBs e da TL, tais como: *Por uma terra sem males* (lema da Campanha da Fraternidade de 2002, organizada pela CNBB<sup>117</sup>); *vidas pelo reino, e a reforma agrária é a volta do agricultor à paz* (slogans repetidos em quase todas as reuniões de CEBs); *pão em todas as mesas, e uma mulher que sabe viver e amar* (trechos de canções entoadas nas reuniões das comunidades de base). A faixa de terra representando a América Central liga o desenho do mapa a um dos vagões do trem, que está na borda do círculo. Essa imagem, além de reforçar o desejo de *unidade* entre as Américas do Sul e Central, remete à história da Teologia da Libertação, movimento que teve origem nos países da América Latina (cf. Löwy, 1991).

---

<sup>115</sup> Em princípio, poder-se-ia pensar que se trata do mapa do Brasil, pois ele muito se assemelha ao mapa da América do Sul. Entretanto, existem alguns indícios que desfazem a confusão. Primeiramente, o mapa da América Central, também presente na figura, indica que se trata do mapa da América Latina. Em segundo lugar, a memória interdiscursiva das comunidades de base remete à forte ligação que esse movimento mantém com os demais países que constituem a América Latina (países da América do Sul e da América Central).

<sup>116</sup> Tais traços estão baseados em um estereótipo segundo o qual o índio tem pele amarela e cabelos lisos. Também é por meio de um estereótipo que podemos afirmar que os outros dois personagens têm traços da raça negra. De acordo com tal estereótipo, os negros são pessoas de pele escura (no desenho, de cor marrom) e cabelos crespos.

<sup>117</sup> O tema dessa Campanha da Fraternidade foi: *Fraternidade e povos indígenas*.

A figura do centro também apresenta uma série de indícios que dialogam com o discurso da Teologia da Libertação e, principalmente, com o tema do XI Intereclesial: *Espiritualidade Libertadora*. A Bíblia e o crucifixo representam o mundo espiritual e materializam a importância que as comunidades de base atribuem à leitura bíblica e à figura de Jesus Cristo<sup>118</sup>. As três pessoas, que representam o pobre e o marginalizado, e as faixas, presas no crucifixo, fazem referência à relação da Teologia da Libertação e das Comunidades de Base com a realidade sócio-econômica e com a *luta do povo oprimido* (cf. Boff, 1986). Nesse sentido, o símbolo do XI Intereclesial materializa e corrobora o enunciado central do encontro: *A espiritualidade das CEBs deve ser vivida por meio do compromisso com o povo excluído*.

### 2.2.2. Organização e Celebrações do XI Intereclesial

Neste tópico, discutirei alguns aspectos da organização do encontro Intereclesial, verificando de que forma a estrutura interna do evento e o conjunto de práticas que decorrem dessa estruturação estão relacionados à semântica global da Teologia da Libertação.

Quanto à sua estrutura organizacional, o XI Intereclesial seguiu os parâmetros dos demais eventos das CEBs. O evento foi pensado a partir da metodologia do *ver, julgar e agir*. Trata-se de três etapas metodológicas utilizadas pela Teologia da Libertação. De acordo com Boff (1986), o momento do *ver* corresponde à mediação sócio-analítica. O objetivo dessa primeira mediação é proporcionar o conhecimento da realidade social. O *julgar* corresponde à mediação hermenêutica. Nessa segunda mediação, o teólogo busca compreender, por meio da exegese bíblica e também da interpretação dos documentos oficiais da Igreja Católica (Magistério e Tradição), a relação entre *fé e compromisso com os pobres* (Boff, 1986:104). A terceira mediação é a prático-pastoral e corresponde ao momento do *agir*. Nessa última etapa, busca-se relacionar os trabalhos pastorais da Igreja (catequese, liturgia, etc.) à questão do compromisso social com o pobre. É a hora de colocar em prática tudo o que foi visto, discutido e deliberado nas duas primeiras mediações. No caso do XI Intereclesial, a organização do evento procurou focar uma mediação por dia. O fato de as

---

<sup>118</sup> Vale salientar que a leitura bíblica legitimada pela Teologia da Libertação é aquela baseada na *mediação hermenêutica*. Segundo Boff & Boff (1979:17), *A hermenêutica é a ciência e a técnica da interpretação mediante a qual nos habilitamos a compreender o sentido original dos textos (ou realidades) não mais compreensíveis imediatamente pelos homens de hoje*. No caso do texto bíblico, trata-se de interpretá-lo a partir da realidade social. Quanto ao Jesus Cristo dos teólogos da Libertação, trata-se do Jesus encarnado na realidade do povo, isto é, *o Filho de Deus que viveu plenamente nossa condição humana* (cf. Editorial do jornal *O lutador*, 21-31/07/2005).

comunidades de base assumirem a metodologia da Teologia da Libertação é mais um indício de que as primeiras são a materialização (ou efetivação) das teorias fomentadas pela segunda.

Com base na estrutura do trem, que é o símbolo das CEBs, cada vagão representa uma das cidades em que o encontro foi realizado, a equipe organizadora do XI Intereclesial dividiu os participantes em seis grupos distintos, chamados de locomotivas. As locomotivas abordaram diferentes temas (*CEBs e a formação de um novo sujeito; CEBs e a Espiritualidade libertadora; CEBs, a dignidade humana e a promoção da cidadania; CEBs e a via camponesa; CEBs e a construção de um outro mundo possível; CEBs e a educação libertadora*). Cada locomotiva foi dividida em seis vagões que aprofundaram um aspecto do tema geral da locomotiva. Na locomotiva *CEBs e a formação de um novo sujeito*, por exemplo, os vagões enfocaram aspectos relacionados ao idoso, ao negro, ao índio, à juventude e à mulher. Todas essas categorias de sujeito sofrem algum tipo de preconceito social e, justamente por isso, foram escolhidas como um tema importante para ser discutido no intereclesial.

A escolha dos temas das locomotivas, bem como dos sub-temas dos vagões, foi pautada na relação entre Igreja e sociedade. Todas as discussões partiram da realidade social do pobre, do excluído, do marginalizado. Mesmo os temas, em princípio, mais gerais e menos ligados aos problemas sociais, como é o caso da *Espiritualidade Libertadora*, eram tratados sob a ótica da Teologia da Libertação. Nesse sentido, a *espiritualidade* não foi abordada como o resultado da relação entre Deus e o homem, isto é, como algo individual e privado. Ela foi tratada como algo coletivo, público e, principalmente, comprometido com os problemas políticos e econômicos que afligem a sociedade. Na locomotiva da *Espiritualidade Libertadora*, enfatizou-se bastante a defesa de um Jesus Cristo encarnado, comprometido com a causa do pobre, e também a leitura bíblica fundamentada na idéia de um Deus que, como afirma Boff (1986:104), *abomina toda injustiça e tem uma preferência declarada pelos fracos e oprimidos*.

Outro fato a ser destacado é a identificação dos vagões. Eles tinham nomes de pessoas consideradas como grandes colaboradores das causas sociais e das CEBs. Por exemplo, na locomotiva *CEBs e a educação libertadora* havia um vagão chamado *Paulo Freire*. Havia também uma estação (locais nos quais os grandes grupos - ou locomotivas - se reuniam) chamado *Geralda da*

*Conceição Procópio*<sup>119</sup>. No ginásio poliesportivo, reservado para as principais celebrações do encontro estavam distribuídos, por todo o espaço, pôsteres com fotografias ou desenhos de pessoas que foram assassinadas devido a seu envolvimento com as causas sociais. Nas comunidades de Base, essas pessoas são consideradas mártires e recebem várias homenagens. Em contrapartida, não havia nenhuma imagem dos santos católicos no local. Apenas em uma das cinco celebrações (o *Entardecer Orante*), a imagem de Maria (mãe de Jesus Cristo) foi trazida ao altar e houve uma cerimônia de aclamação. Contudo, vários participantes do evento reclamaram da homenagem feita à santa católica. Os membros das CEBs atribuem uma grande importância ao diálogo inter-religioso. Por isso, muitos consideraram uma falta de respeito homenagear Nossa Senhora em um evento com a participação de tantas outras religiões, inclusive dos evangélicos, que não veneram a Maria.

A descrição acima revela que a homenagem a alguns santos católicos não faz parte das práticas da Teologia da Libertação. O enunciador típico da TL “escolhe”, segundo as regras da sua semântica global, os santos que vai venerar<sup>120</sup>. Para eles, os verdadeiros “santos” são *os mártires que sacrificam suas vidas pela causa do pobre e do oprimido* (cf. Boff & Boff, 1979:62). Entretanto, eles não negam a veneração aos santos em geral, pois isso seria ir de encontro à Igreja Católica. Como afirma Maingueneau (1984), o que há, nesse caso, é uma adequação dos preceitos do catolicismo às regras que regem a semântica global desses movimentos. Eles redefinem a categoria “santidade” segundo certos critérios específicos de seu posicionamento discursivo. Se a grande preocupação dos teólogos da libertação é a questão social e a luta pela libertação do pobre e do oprimido, os santos e/ou mártires que eles veneram e apresentam como exemplo aos seus co-enunciadores só poderiam ter sido pessoas que, em vida, tiveram algum tipo de trabalho social.

De acordo com os “critérios de santidade” estabelecidos pela Teologia da Libertação, pouco importa se a pessoa escolhida como modelo de vida devota é ou não católica. No livro *E a igreja se fez povo*, Leonardo Boff reserva toda a segunda parte da obra para tratar de três personagens que ele chama de *companheiros na caminhada da libertação*. São eles: 1) São Francisco de Assis (Santo da Igreja Católica); 2) Martin Lutero (líder da Reforma Protestante na Alemanha); e 3) Alceu

---

<sup>119</sup> De acordo com a *Carta das CEBs ao Povo de Deus*, escrita ao final do XI Intereclesial, Geralda da Conceição Procópio foi *uma militante de incansável dedicação ao Secretariado do Intereclesial, que faleceu a 24 de agosto de 2003*.

<sup>120</sup> O mesmo ocorre com a Renovação Carismática. Os carismáticos veneram os santos que estão, de alguma forma, relacionados à semântica global do movimento. Em um livro sobre José, esposo da mãe de Jesus, cujo título é *Valei-me São José*, Padre Jonas Abib apresenta o tutor terreno de Jesus como um homem de oração e que, por isso, *soube ouvir a voz de Deus* (Abib, 2003:10). No livro, São José é também apresentado como um *maravilhoso educador que ensinou tudo a Jesus* (*idem: ibidem*).

Amoroso Lima (escritor e crítico literário brasileiro). Para Boff, esses três homens têm em comum a luta que travaram contra os diferentes tipos de opressão. São Francisco de Assis é definido como *patrono da opção preferencial pelos pobres* (Boff, 1986:149); Martin Lutero é caracterizado como alguém que *tem uma função libertadora no processo histórico-social-religioso* (idem, p. 167); e Alceu Amoroso Lima é visto como *uma encarnação excepcionalmente feliz do ideário cristão acerca do pensador e do intelectual e de sua missão na sociedade de classes atual* (idem, p. 188).

A santidade, para os teólogos da libertação, está, portanto, intimamente ligada ao engajamento social e político. Essa concepção de santidade é acolhida também nas Comunidades de Base. Um outro exemplo dessa prática de devoção aos mártires está na página oficial do XI Intereclesial ([www.cebsuai.org.br](http://www.cebsuai.org.br)). Nela, há um link denominado *Nossos Mártires*. Ao clicar no link, vemos as fotos de duas pessoas (um leigo e um padre, ambos mineiros) seguidas de dois pequenos textos que resumem a vida dos *mártires*. Os textos destacam o motivo das mortes: em ambos os casos, os assassinatos estão relacionados ao fato de os dois homens terem defendido o interesse de pessoas em situação de opressão. O leigo (Gabriel Sales Pimenta), segundo o relato do texto, *foi morto por um fazendeiro inconformado com tudo de bom que o Gabriel estava fazendo para todo aquele povo necessitado do Marabá*. O padre (João Bosco Burnier) foi assassinado por um soldado da Prelazia de São Félix do Araguaia porque *tomou a defesa de duas mulheres inocentes, vítimas de tortura dos soldados da cadeia local*.

Além das fotografias e dos resumos bibliográficos, a página apresenta a seguinte frase: *Deram a vida por amor!* Ela aparece como uma espécie de anúncio (ou manchete) dos textos que virão em seguida. Abaixo dela, há um pequeno texto (uma espécie de *lead*). Vejamos o que diz o texto:

#### **Exemplo 24**

*São dois os Mártires da Caminhada que nossa Igreja recorda com carinho para alimentar seu compromisso expresso nas palavras de Jesus: “Não há maior amor que dar a vida pelo irmão”.*

O enunciador do texto utiliza a descrição definida – *os Mártires da Caminhada* – para se referir aos dois personagens que serão apresentados em seguida. Essa descrição, além de criar o pressuposto de que existem *mártires*, introduz um adjunto adnominal que restringe o sentido dessa

palavra. Trata-se de *mártires da caminhada*. O sentido do substantivo *caminhada* pode ser interpretado a partir do retorno à memória discursiva dos movimentos sociais da Igreja Católica. Esses movimentos estão sempre se referindo à *caminhada do povo de Deus*. Para Leonardo Boff (1986:55), a expressão *Igreja da caminhada* é um termo-chave para o que ele chama de *Igreja popular* e pode ser interpretada da seguinte forma:

*Há um processo de deslocamento da Igreja do centro em direção da periferia, fazendo com que a Igreja de clerical se transforme em popular; significa também que a construção da Igreja Popular é uma marcha nunca concluída, dinâmica, sempre aberta à articulação evangelho-vida e disposta a acolher a todos os que quiserem viver comunitariamente a fé.*

O autor afirma ainda que quando um padre ou um bispo começa a participar da chamada Igreja popular, diz-se que *aquele bispo entrou na caminhada*. A expressão *caminhada* também retoma os vários textos bíblicos, principalmente os do livro do Êxodo (livro constantemente citado no discurso da Teologia da Libertação<sup>121</sup>), que fazem referência à fuga do povo judeu do Egito e à busca da Terra Prometida. A TL reinterpreta essa caminhada do povo de Deus rumo à libertação do Egito e acrescenta a ela um caráter marcadamente político-social. Trata-se de uma libertação que, segundo os teólogos, prefigura a libertação da pobreza, da fome, e de toda espécie de *martírio vivido pelo oprimido e pelo marginalizado* (cf. Boff, 1986:54).

Voltando a descrição da estrutura do XI Intereclesial, analisarei, nas próximas linhas, alguns aspectos da organização das plenárias. As plenárias são os momentos de discussão nos grandes grupos (os vagões e as locomotivas). Elas ocorriam, geralmente, após os momentos de reflexão dos pequenos grupos (compostos de, no máximo, dez pessoas). Para esses grupos menores, eram elaboradas perguntas, que tinham o objetivo de direcionar as discussões e de, no dia dedicado à mediação prático-pastoral (*agir*), fomentar a elaboração de propostas de trabalho. Nas plenárias, cada relator dos pequenos grupos apresentava um resumo das respostas e/ou propostas de seu grupo. Ao final de cada reunião, os coordenadores faziam um resumo das propostas elaboradas pelos membros de cada vagão. Os principais pontos de discussão nos vagões eram, posteriormente, apresentados nas locomotivas de onde saíam as propostas que seriam relatadas na plenária geral, realizada no último dia do encontro. Houve, também no último dia do intereclesial, as reuniões

---

<sup>121</sup> No Editorial do jornal *O lutador* (julho de 2005), lemos o seguinte trecho: *há (no XI Intereclesial) um convite a ver a libertação a partir do Êxodo, com o olhar das mulheres, e com elas apostar hoje na esperança e manter viva a utopia.*

das regionais. As divisões regionais das comunidades de base assemelham-se à divisão que a CNBB faz das paróquias e comunidades espalhadas por todo Brasil. A regional sul 1, por exemplo, corresponde a todas as comunidades de base localizadas no Estado de São Paulo. As reuniões das regionais obedeciam à mesma estrutura organizacional dos vagões e das locomotivas. Cada regional era dividida em sub-regionais (sub-regional Campinas, sub-regional Piracicaba, etc.) que elaboravam suas propostas de trabalho em relação aos temas discutidos durante os dias do intereclesial. Além das propostas, foi solicitado que as sub-regionais sugerissem um tema para o próximo intereclesial e que lessem e avaliassem a carta final do encontro<sup>122</sup>.

Em quase todas as plenárias de que participei (pois, como aconteciam muitas plenárias simultâneas, não pude estar presente em todas), as discussões eram bastante acirradas: as pessoas tomavam a palavra uma das outras, apresentavam suas propostas, mesmo quando tais propostas não tinham sido aceitas nos pequenos grupos, discordavam das conclusões dos relatores e, quando os coordenadores pediam calma ou não lhes davam “voz”, reclamavam de estarem sendo *silenciadas*. Todos pareciam ter o direito legítimo de falar. As pessoas se dirigiam umas às outras por meio da expressão *companheiro*, termo que remete ao discurso dos movimentos populares e dos sindicatos (MST e CUT) e também ao discurso dos partidos de esquerda, principalmente, o Partido dos Trabalhadores (PT).

Em relação ao conteúdo das discussões nas plenárias, além dos tópicos relacionados ao tema central de cada locomotiva (relações de gênero, direito dos indígenas e dos afro-descendentes, educação, juventude, entre outros), tratou-se da suposta *apatia* (termo utilizado por um dos participantes do encontro) das CEBs, que vêm perdendo força e *se acomodando às determinações da Igreja de Roma* (comentário de um outro participante do evento). Em uma das entrevistas que realizei com os participantes do XI Intereclesial<sup>123</sup>, o entrevistado, referindo-se a estrutura do encontro, fez o seguinte comentário:

#### **Exemplo 25**

*/.../ há uma operação de desmonte que começou com João Paulo II e que a gente vê continuar. Neste encontro (referindo-se ao XI Intereclesial) aqui em Ipatinga nós estamos*

---

<sup>122</sup> Ao final de cada intereclesial, as comunidades de base elaboram uma carta na qual há um resumo do encontro e também uma apresentação das conclusões das CEBs em relação aos principais temas do cenário político e social. Mais adiante, analisarei alguns trechos da carta do XI Intereclesial.

<sup>123</sup> Fiz três entrevistas que, conforme dito no primeiro capítulo, farão parte do material de apoio da tese.

*percebendo isso através de um grande número de participantes que não são de CEBs, que estão aqui, né? justamente é... para se misturar com a gente e tentar descaracterizar o nosso jeito de ser Igreja. A gente percebe isso nos trabalhos em grupo, nas plenárias, entendeu? Que o que eu tenho visto e ouvido não tem nada a ver com as CEBs, é coisa daquela Igreja paroquial, muita gente está confundindo CEB com a paróquia, CEBs não é paróquia, entendeu? CEBs pra mim é pequenos grupos que se reúnem nos locais onde as pessoas moram, seja no centro comunitário construído pelo próprio povo, seja nas casas de famílias... isso pra mim é CEBs, entendeu? CEB que ministra uma catequese ou qualquer outro tipo de formação religiosa a partir da sua concepção de vida, ou seja, a partir dessa teoria, dessa ideologia da Teologia da Libertação (Entrevista TL1).*

Nesse longo excerto, revela-se a preocupação de alguns membros das comunidades de base em relação ao futuro. Pelo que pude notar nas plenárias, não são poucas as pessoas que pensam como esse entrevistado. Para essas pessoas, é necessário resgatar a *identidade da CEBs*, evitando assim que elas se tornem, como afirmou um dos participantes do XI Intereclesial, semelhantes aos grupos da Renovação Carismática, que, segundo esse participante, *só se preocupam com as músicas, a animação e a oração*. Trata-se de uma questão de legitimação relacionada aos limites da semântica global do movimento. Os encontros das comunidades de base não poderiam jamais perder suas características e, muito menos, passarem a se parecer com os encontros da RCC. Aqui, nota-se novamente a polêmica entre os dois movimentos. A Teologia da Libertação recusa qualquer tipo de semelhança com a Renovação Carismática. Para manter-se afastado de seu adversário no espaço discursivo, o enunciador do discurso da Teologia da Libertação busca, a todo o momento, reafirmar as bases de seu movimento, afastando-o, cada vez mais, da *Igreja Romana*.

Nesse sentido, a *topografia* (cf. Maingueneau, 1987)<sup>124</sup> que caracteriza a dêixis espacial da TL é aquela que remete à Igreja da América Latina e ela tem como principal adversário a *Igreja de Roma*. Essas duas coordenadas espaciais materializam a distância discursiva que se estabelece entre duas formas de *ser igreja*. A Igreja de Roma, segundo o discurso da Teologia da Libertação, é a Igreja da hierarquia, a Igreja da estrutura piramidal, na qual os pobres ficam sempre em último lugar. Trata-se, portanto, da Igreja dos ricos. Já, a Igreja da América Latina é a Igreja do marginalizado e do oprimido, a Igreja da base, a *Igreja do povo que caminha rumo à terra prometida*, a Igreja que fez a

---

<sup>124</sup>Sobre *topografia* e *dêixis discursiva*, conferir o quinto capítulo desta tese.

*opção preferencial pelos pobres*. A dêixis discursiva, que materializa a existência dessa Igreja dos pobres, permite o acesso à cenografia criada no/pelo discurso da Teologia da Libertação<sup>125</sup>.

Nas plenárias, aconteceram também discussões em relação aos problemas gerados pela crise política<sup>126</sup> e também ocorreram várias *análises de conjuntura*. Nessas análises, políticos ligados às comunidades de base procuram apresentar um panorama geral da situação política do país. Esse tipo de atividade acontece com frequência nos encontros e reuniões das Comunidades Eclesiais de Base. Além das análises de conjuntura, pessoas ligadas às CEBs e que também são membros (ou ex-membros) do PT, como é o caso de Plínio de Arruda Sampaio, deram seus depoimentos e houve muitos debates entre os participantes do evento. A preocupação dos membros das CEBs com os atuais problemas políticos do país, deve-se a dois fatores principais: 1) a já característica preocupação das comunidades de base com os questões políticos e sociais; e 2) a relação da Teologia da Libertação e, conseqüentemente, das Comunidades de Base com o Partido dos Trabalhadores (PT).

Na sub-regional de Campinas<sup>127</sup>, os delegados discutiram bastante antes de definirem o conteúdo da carta final do XI Intereclesial. Alguns membros queriam que a carta apresentasse uma atitude de repúdio em relação ao governo do presidente Lula e exigisse uma solução rápida para a crise política. Outros, entretanto, desejavam que a carta tivesse um tom mais ameno em relação ao governo e não aceitavam que houvesse nela qualquer tipo de acusação ao presidente. No final, chegou-se a uma espécie de meio-termo: nem a execração pública do governo, nem tampouco sua exaltação. As conclusões foram levadas à plenária geral e, ao fim de todas as discussões, o trecho da carta que trata da questão política ficou da seguinte forma:

---

<sup>125</sup> Para os membros da TL, o livro do Êxodo e o povo de Israel representam a prefiguração (antecipação) do movimento libertador. O Concílio Vaticano II, que como veremos no quinto capítulo também é uma dêixis espaciotemporal do discurso da Teologia da Libertação, funciona como um dos “lugares” de valorização do processo de libertação do povo de Deus, iniciado no Antigo Testamento.

<sup>126</sup> A crise política à qual me refiro teve início no mês de junho de 2005, quando o ex-Deputado Federal Roberto Jefferson (à época, presidente do PTB), acusado de corrupção e venda de votos, fez uma série de acusações a vários outros deputados e afirmou que existia, no Brasil, um esquema de compra e venda de votos, denominado por ele de *mensalão*. Ainda segundo Jefferson, o tesoureiro responsável pelos pagamentos aos deputados seria o empresário Marcos Valério e o maior articulador do esquema do mensalão seria o ex-deputado José Dirceu, à época Ministro da Casa Civil do Governo Lula. As denúncias de Jefferson levaram à instauração de uma Comissão Parlamentar de Inquéritos (CPI) e desencadearam uma grave crise política, que teve como um dos principais atingidos o Partido dos Trabalhadores (PT), e, conseqüentemente, o governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

<sup>127</sup> Segundo os relatos de outros participantes do evento, a discussão em relação ao conteúdo da carta ocorreu também nas reuniões das demais sub-regionais.

### Exemplo 26

*Conscientes do nosso compromisso com a transformação do Brasil, reafirmamos o nosso apoio ao projeto que sonhamos para nosso país, projeto que ajudamos a construir e destinado a incluir tantos irmãos e irmãs, sem vez e sem voz. O atual modelo econômico é intolerável. Ele subordina nosso país ao capital financeiro e desestrutura nossa sociedade. É urgente o esclarecimento dos fatos de corrupção política ocorridos no atual governo e nos anteriores, punindo-se exemplarmente os responsáveis. Exigimos o restabelecendo da transparência e da ética na esfera política e social. Comprometemo-nos a seguir somando forças com os movimentos populares, sindicais e outras instituições da sociedade civil e a nos mobilizar para mudarmos esta situação, engrossando o mutirão Por um Novo Brasil, a que nos chama a IV Semana Social Brasileira.*

No excerto, o enunciador assume uma voz coletiva (nós), que representa todos os membros das comunidades eclesiais e base. Esse enunciador escreve para um co-enunciador que também assume, no texto, a imagem de uma coletividade, pois a carta tem como destinatário virtual o *Povo de Deus*<sup>128</sup>. A expressão *Povo de Deus* tem como referente não só os membros das comunidades de base ou os católicos, mas a sociedade em geral. Entretanto, mesmo estabelecendo “a sociedade” como co-enunciador virtual, os participantes do XI intereclesial supunham que a carta acabaria atingindo, prioritariamente, os membros das CEBs e alguns participantes de grupos e/ou movimentos sociais. Em um determinado momento da discussão sobre as mudanças que seriam feitas no documento, um dos participantes do intereclesial fez o seguinte comentário:

### Exemplo 27

*Para que tanta preocupação em acusar ou não o governo Lula se, no final, essa carta só vai circular entre os membros das CEBs.*

Portanto, conforme eles mesmos admitem, os enunciatários da carta são os próprios membros da Teologia da Libertação. São eles que “produzem” o texto e que são, ao mesmo tempo, seus destinatários. Nesse caso, a comunidade discursiva responsável pela produção e circulação do texto já incorporou o discurso materializado na carta e por isso torna-se sua principal “consumidora”.

Logo no início do trecho da carta que faz referência à situação política do país, o possessivo *nosso* é repetido três vezes seguidas (*nosso compromisso, nosso apoio, nosso país*). Tal repetição, além de

---

<sup>128</sup> Logo no início da carta, lemos a seguinte saudação: *Carta das CEBs do 11º Intereclesial ao Povo de Deus*.

reforçar a imagem de um enunciador coletivo, produz um efeito de comprometimento que justifica e legitima o direito das CEBs de manifestar-se publicamente em relação à crise política. Por outro lado, ao introduzir, no fio do discurso, uma referência aos *irmãos e irmãs, sem vez e sem voz*, o enunciador da carta retoma o discurso da *opção preferencial pelos pobres*. Vale salientar que, em uma das primeiras versões da carta, em vez do enunciado *reafirmamos o nosso apoio ao projeto que sonhamos para nosso país*, havia a seguinte afirmação: *reafirmamos o nosso apoio ao presidente Lula*. Entretanto, como dito anteriormente, alguns delegados do encontro não aceitaram essa versão, justificando que o governo Lula havia falhado *em relação à ética e ao seu compromisso com o povo pobre*. Essas diferenças de opiniões revelam a existência, no interior de um mesmo posicionamento, de discordâncias e controvérsias que são indícios da *heterogeneidade constitutiva* dos discursos. Existem, na Teologia da Libertação, posições contrárias ao governo Lula (pessoas ligadas ao PSTU, por exemplo) e outras que não romperam totalmente com o PT e o governo (por exemplo, a CUT e o MST).

No segundo período do excerto, há uma mudança de tópico. Inicia-se uma forte crítica ao atual modelo econômico do país. Esse modelo é classificado, no texto, como *intolerável*. O tom de crítica continua no quarto período, quando o enunciador faz referência aos *atos de corrupção política ocorridos no atual governo e nos anteriores*. Nesse enunciado, a corrupção política é apresentada como *um fato*. Tal afirmação está baseada em um pré-construído segundo o qual a corrupção na política é algo incontestável: ela existe e isso é *fato*. Entretanto, ao fazer referência aos *governos anteriores*, o enunciado deixa implícita a afirmação de que a corrupção não é fruto do governo do presidente Lula, ela já existia nos governos anteriores. Aqui, revela-se, mais uma vez, a *voz* dos membros das CEBs que não romperam com Lula. Quando afirma que houve corrupção em outros governos, o texto afasta da atual administração a acusação de ser a única responsável pelos casos de corrupção. Verifica-se, nesse caso, uma amenização das acusações impostas ao governo de Luiz Inácio Lula da Silva.

Para finalizar a análise da programação interna do XI Intereclesial das CEBs, tecerei alguns breves comentários sobre as celebrações. O evento teve cinco celebrações gerais (Celebração de Abertura; Celebração do Perdão, Entardecer Orante; Celebração Ecumênica e Celebração de Encerramento). Note-se que nenhum desses cinco eventos recebeu o nome de *missa*. O caráter ecumênico do encontro não permitiria o uso de um termo que está diretamente relacionado à

memória e à tradição da Igreja Católica. A estrutura das celebrações, como veremos a seguir, serviu para reforçar esse caráter ecumênico.

Todas as celebrações tiveram a participação de membros ou líderes de diferentes denominações religiosas. Na celebração de abertura, estavam no altar: uma pastora da Igreja Metodista, um pajé, uma mãe de santo e um padre da Igreja Católica. A participação das mulheres no altar repete-se em todas elas. A Teologia da Libertação discorda da posição do Vaticano que não permite a ordenação de mulheres. Por isso, a participação direta de várias pastoras de Igrejas Evangélicas.

A única celebração que não seguiu o clima de ecumenismo do evento foi, segundo os próprios participantes do encontro, o Entardecer Orante, organizado pelas Regionais Norte I e II. Essa celebração reafirmou, por um lado, algumas das práticas que caracterizam o funcionamento discursivo das comunidades de base, como a preocupação com os problemas ambientais, presente na homenagem à “mãe natureza”. Mas, por outro lado, como vimos anteriormente, alguns participantes do encontro acharam que os organizadores erraram ao prestar homenagens à mãe de Jesus Cristo.

As músicas tocadas e cantadas nas celebrações eram, em sua maioria, do livro *No embalo desse canto*, confeccionado especialmente para o XI Intereclesial. As letras das músicas reforçavam as preocupações com os problemas sociais. Muitas das canções entoadas nas celebrações eram de compositores e intérpretes ligados à Teologia da Libertação e às Comunidades de base, como Zé Martins (responsável pela organização do livro de cânticos) e Reginaldo Veloso (padre pernambucano que, devido a seu envolvimento com a TL, foi afastado de sua paróquia, pelo Arcebispo de Olinda e Recife Dom José Cardoso). Algumas canções não tinham, em princípio, nenhuma ligação com a Igreja. Os participantes do intereclesial cantaram músicas de Gonzaguinha (*O que é, o que é*), Luiz Gonzaga (*Xote Ecológico*) e Beto Guedes (*Sal da Terra*). Todas essas letras estão transcritas no livro de cânticos. Ao contrário dos carismáticos, que não cantam em seus encontros aquilo que chamam de “músicas do mundo”, os membros das CEBs fazem de algumas canções laicas verdadeiros hinos<sup>129</sup>. Entretanto, apesar da preocupação com o ecumenismo, as comunidades de base não colocaram em seu livro de cânticos nenhuma música de autores evangélicos. Essa

---

<sup>129</sup> Alguns exemplos de músicas que se tornaram hinos nos encontros das CEBs são as canções *Maria, Maria*, de Milton Nascimento e Fernando Brant e *Romaria*, de Renato Teixeira.

aparente contradição pode ser explicada por meio da relação interdiscursiva. Os carismáticos cantam e, até mesmo, regravam muitas canções evangélicas pentecostais, como, por exemplo, a música *Anjos de Deus*, gravada pelo Padre Marcelo Rossi<sup>130</sup>. Mas, devido a polêmica constitutiva que existe entre Renovação Carismática e Teologia da Libertação, os membros das CEBs acabam por “interditar” em seus encontros qualquer cântico das Igrejas Evangélicas, principalmente, as pentecostais. Ou seja, para manterem sua identidade no espaço discursivo, as Comunidades de Base “não podem” entoar canções pentecostais. Por causa dessa “proibição” estabelecida pela semântica dos movimentos de base, mesmo na celebração organizada pelos membros das várias Igrejas Evangélicas, os cânticos estavam mais relacionados ao caráter ecumênico do evento<sup>131</sup> do que à espiritualidade evangélica.

Outra característica do tom supostamente ecumênico das celebrações foi o fato de não haver o momento da Consagração (momento da missa no qual há, segundo a crença católica, a *transubstanciação*<sup>132</sup> do pão e do vinho). Além disso, apenas na celebração de encerramento, houve a distribuição da hóstia consagrada. Ou seja, todos os rituais, característicos das missas católicas foram abolidos ou modificados<sup>133</sup>. Na celebração de abertura, por exemplo, em vez da hóstia, as pessoas receberam pequenos pães de queijo, que, segundo os organizadores do evento, representavam *a comunhão entre os irmãos e o acolhimento do povo de Minas aos participantes do intereclesial*. O ato de distribuir pães de queijo no lugar da hóstia consagrada produz um efeito de rompimento com a tradição da Igreja Romana e reforça a relação das comunidades de base com a realidade do povo.

A preocupação com o diálogo inter-religioso<sup>134</sup> esteve presente em todas as celebrações. Segundo o relato dos participantes, além do *Entardecer Orante*, sobre qual já comentei, apenas nas celebrações das locomotivas, ocorridas na manhã do dia 21 de julho, ocorreram casos de *desrespeito*

---

<sup>130</sup> A música está no CD *Músicas para louvar o Senhor*, produzido pela gravadora Polygram, no ano de 1998.

<sup>131</sup> A canção que encerrou a celebração foi *Momento Novo*, do grupo Revivendo. A letra da música fala da força que se consegue por meio da unidade. O refrão diz: *Por isso vem, entra na roda com a gente, também/ você é muito importante*.

<sup>132</sup> De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, a transubstanciação é o momento em que *Cristo se faz presente nas espécies eucarísticas*. Ainda segundo o documento, na *Eucaristia estão contidos verdadeiramente, realmente e substancialmente o Corpo e o Sangue juntamente com a alma e a divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo* (Catecismo da Igreja Católica, 1993:379, parágrafo 1374).

<sup>133</sup> A bênção final, por exemplo, era proferida não só pelos padres e/ou bispos, mas também por pajés, mães de santo e pastores.

<sup>134</sup> Segundo um padre que entrevistei no XI Intereclesial, o diálogo inter-religioso é diferente do ecumenismo, pois, enquanto o primeiro refere-se ao diálogo apenas com as religiões cristãs, isto é, as religiões que acreditam no Cristo, o segundo propõe o diálogo entre religiões cristãs e religiões não cristãs, como, por exemplo, o *Budismo*, o *Islamismo*, o *Xetuísmo*, entre outras (Entrevista TL 2).

ao espírito ecumênico<sup>135</sup>. Mas, mesmo nessas ocasiões, a indignação dos participantes reforça, em alguma medida, a importância que os membros das CEBs conferem ao diálogo inter-religioso. Saliento que não é apenas por meio das práticas verbais que o discurso das comunidades de base revela a valorização do diálogo com as mais diferentes denominações religiosas. Há, como visto acima, um conjunto de outras práticas que materializam a importância conferida pelo discurso das CEBs ao tema *unidade*.

### 2.2.3. A feira de livros do intereclesial.

Durante os cinco dias do intereclesial, houve uma feira de livros e produtos diversos. O local reservado para feira foi o pátio externo do *Ginásio Sete de Outubro*, onde foram realizadas algumas das principais atividades do evento. A feira tinha cerca de doze *stands* de venda, número bastante inferior ao dos *stands* encontrados na feira de livros do congresso da RCC. Nos *stands*, havia uma grande variedade de produtos: desde camisetas e bonés até livros de autores ligados às comunidades de base e/ou à Teologia da Libertação. Com exceção da *Paulus*, as grandes editoras e/ou livrarias católicas não estavam presentes.

Dentre todos os *stands*, apenas o da editora *O lutador*, com sede em Belo Horizonte – MG, e o da *Associação Propagadora Soverdi* (conhecida como *Verbo Filmes*), com sede em São Paulo – SP, tinham uma ligação mais direta com as comunidades de base, pois ambas foram fundadas por membros dessas comunidades. Mas, mesmo quando os responsáveis pelos *stands* não participavam de nenhum movimento da Igreja Católica, os produtos vendidos tinham, necessariamente, alguma relação com a *semântica global* da TL.

Os *stands* vendiam livros de autores da Teologia da Libertação como: Leonardo e Clodóvis Boff, Frei Betto e Gustavo Gutiérrez. Havia também livros de escritores e filósofos das ciências sociais e da filosofia das religiões, como, por exemplo, Max Weber, e Karl Marx. Todos os livros que estavam à venda mantinham algum tipo de diálogo com os movimentos que estão em uma relação interdiscursiva de complementaridade com o discurso das comunidades de base.

---

<sup>135</sup> Conferir trecho da entrevista que fiz com um dos participantes do intereclesial (cap. 1). No excerto, o entrevistado afirma que o celebrante da missa da locomotiva *CEBs e a formação de um novo sujeito* teve a *arrogância, a petulância de colocar a Eucaristia como centro de tudo e ainda citar um exemplo nada ecumênico*.

As camisetas vendidas na feira tinham desenhos e frases que também confirmavam essa relação de complementaridade com o discurso dos movimentos sociais de esquerda. Havia camisetas com enunciados que retomavam temas ou lemas de algumas antigas Campanhas da Fraternidade, como, por exemplo, *Por uma terra sem males* (lema da Campanha da Fraternidade de 2002, que tratou de alguns problemas relacionados aos povos indígenas). Outras tinham mensagens que faziam referência aos mártires. Em uma delas, havia um mapa da América Latina perpassado por uma grande faixa vermelha e, na parte de trás da camiseta, lia-se a seguinte frase: *Que o sangue dos mártires seja a semente de uma nova América Latina*. Nota-se, aqui, além da referência aos mártires, uma outra característica do discurso das comunidades de base: a noção de *unidade*. A imagem do sangue que se espalha por toda América Latina faz referência aos mártires que unidos na dor lutam contra as injustiças sociais.

Em um dos stands foram colocados à venda bonés e camisetas com a fotografia de Ernesto Che Guevara (um dos líderes da Revolução Comunista da América Latina). Além da foto do jovem Che, algumas camisetas reproduziam uma de suas frases mais famosas, que é lembrada até hoje como uma espécie de *slogan* de alguns movimentos sociais: *Hay que endurecer, pero sin perder la ternura jamás* (Há que endurecer, mas sem perder a ternura, jamais). Esse enunciado retoma uma memória discursiva que remete à luta pela liberdade do povo latino-americano<sup>136</sup>. Nesse contexto, endurecer significava também fazer uso de armas de fogo, pois para Che Guevara, a libertação do povo latino-americano passava pela luta armada.

No discurso da Teologia da Libertação, a frase de Che Guevara é reinterpretada segundo a história e a memória do movimento. Ela funciona como uma resposta àqueles que acusam a TL de semear a violência entre os cristãos. Para os membros das comunidades de base, a luta pela libertação do pobre e do oprimido deve ser resultado de uma *indignação ético-religiosa face à miséria* (cf. Boff & Boff, 1979:12). Tal indignação conduziria à luta. Entretanto, essa luta, segundo os teólogos da libertação, seria fruto da mobilização e da contestação popular (cf. Boff, 1986). Não se trata, portanto, de violência, mas, parafraseando a frase de Che Guevara, de um *endurecer termo*. Ou seja, de *uma indignação que se converte em força, mas jamais em violência* (cf. Boff, 1979:13).

---

<sup>136</sup> Ernesto Che Guevara foi um médico argentino, que nasceu em 1928 e morreu em 1967, aos 39 anos. Ele queria levar o comunismo à toda a América Latina e acreditava na necessidade do apoio cubano aos movimentos guerrilheiros da região e também da África. É considerado o grande militante da Revolução Cubana na América Latina. Como visto no segundo capítulo (cf. tópico “2”), a Revolução Cubana foi uma das grandes impulsionadoras da TL na América Latina.

A venda, no XI Intereclesial, de bonés e camisetas contendo a frase de Che Guevara é, ao mesmo tempo, o retorno a uma certa memória discursiva, baseada em acontecimentos passados, e a materialização de um novo acontecimento<sup>137</sup>. Che Guevara quando enunciou sua célebre frase não tinha noção de suas posteriores conseqüências. Portanto, esse novo acontecimento - a repetição da frase de Che Guevara nas camisetas e bonés vendidos no XI Intereclesial - produz efeitos de sentido diferentes daqueles produzidos na primeira vez em que o enunciado *Hay que endurecer, pero sin perder la ternura jamás* foi proferido. Trata-se, nesse caso, das diferentes articulações que os discursos estabelecem entre si, no interior de um mesmo interdiscurso. Voltarei a esse tema, no quinto capítulo.

Do outro lado dessa rede interdiscursiva, encontram-se os posicionamentos com os quais a Teologia da Libertação mantém uma relação de oposição. É o caso da Renovação Carismática Católica e das religiões Evangélicas Pentecostais. Na feira do intereclesial, não havia nenhum livro de autores carismáticos, nem tampouco de pastores ou pregadores de Igrejas Evangélicas Pentecostais. Essa ausência de livros, cujos autores fazem parte do movimento carismático reafirma a impossibilidade do diálogo entre RCC e TL. Cada um desses movimentos se caracteriza por um conjunto de práticas. Nesse caso, a recusa das práticas do *outro* faz parte da constituição das práticas do *mesmo*. Ou seja, ao recusar pôr à venda livros que tratem da *espiritualidade carismática*, a teologia da libertação, representada aqui pelas Comunidades Eclesiais de Base, reforça seu posicionamento discursivo em oposição à Renovação Carismática.

Os folderes, entregues pelas editoras e distribuidoras de livros e CDs presentes no XI intereclesial, também revelam algumas características do discurso das comunidades de base e, conseqüentemente, da Teologia da Libertação. Em seguida, analisarei um desses folderes que divulgava alguns produtos da Associação Propagadora Soverdi, cujo nome fantasia é *Verbo Filmes*. Ela foi a única distribuidora de vídeos e CDs que gravou o evento. Essa empresa foi responsável pela divulgação, em fitas de VHS ou DVDs, de vários outros intereclesiais. Eles tinham no seu stand fitas com gravações dos três últimos encontros. Durante o XI Intereclesial, foram distribuídos vários folderes de divulgação da citada propagadora. Os folderes tinham, aproximadamente, 30 cm de comprimento e 20 cm de largura. Eles estavam dobrados na forma de um envelope. A capa do

---

<sup>137</sup> Aqui, faço referência à noção de *acontecimento* presente no texto *Retomar à história* (Foucault, 1972).

envelope era apresentada como se fosse um pacote de presente. Portanto, a propaganda tem, como cenografia, a imagem de uma embalagem de presente. Vejamos uma cópia da capa do impresso:



Figura 5 - Capa do folder de divulgação da Verbo Filme.

A cenografia utilizada para apresentar o folder, constituída por uma embalagem de presente azul com um laço de fita laranja, é reafirmada na frase: *Verbo Filmes faz 25 anos e quem ganha o presente é você!* O dêitico *você* faz referência à situação de comunicação e remete à figura do co-enunciador. Ele é a pessoa que será presenteada. A capa do folder busca, por meio de sua cenografia e também da formulação principal, despertar a curiosidade do leitor para ver o que está dentro do envelope. Se o co-enunciador é chamado a assumir o papel de presenteado, espera-se que ele abra seu presente – nesse caso, o folder da *Verbo Filmes*.

Ao abrir a segunda parte do envelope, o leitor encontraria três boxes para serem preenchidos. No primeiro, identificado pela frase *faça seu pedido*, o eventual comprador deveria colocar seu nome e endereço. O segundo box era apresentado pela seguinte formulação: *Assinale a sua opção*. Em seguida, havia uma lista de títulos de coleções, com seus respectivos preços de venda (por exemplo: *Coleção Desenhos Bíblicos – R\$220,00*). No final, havia o seguinte lembrete: *Acrescentar R\$7,00 para as despesas de correio, mais R\$2,00 do Boleto Bancário*. Esse box fornecia as informações sobre os valores a serem pagos. O terceiro e último box estava localizado ao lado do segundo e trazia as informações sobre as *Formas de pagamento*. O comprador poderia escolher entre várias opções. Havia quatro opções: 1) Boleto Bancário; 2) Cheque nominal à Verbo Filmes; 3) Depósito Bancário em nome de: ASSOC. PROPAGADORA SOVERDI; 4) Pedido por sedex a cobrar. No final da página, lê-se a seguinte formulação: *FAÇA SUA ESCOLHA E CONSULTE NOSSOS DESCONTOS. LIGUE AGORA MESMO E TEREMOS O PRAZER EM ATENDÊ-LO*. Em

seguida, estão os telefones da empresa. Vejamos, agora, o conteúdo completo do impresso publicitário:

**SUPERPROMOÇÃO NO JUBILEU! 40% DE DESCONTO\***

**FAÇA SEU PEDIDO E CONCORRA A UM APARELHO DE DVD**

**COLEÇÃO NOVO TESTAMENTO**

Apresenta os 4 evangelhos, os Atos dos Apóstolos e as Cartas de Pedro, seguindo o método do CEBI. Reflexão, vivência e oração a partir da Bíblia.

- O ESPÍRITO DE DEUS ESTÁ SOBRE MIM (Lucas)
- ELE ESTÁ NO MEIO DE NÓS (Mateus)
- CAMINHAMOS NA ESTRADA DE JESUS (Marcos)
- PERMANECI NO MEU AMOR (João)
- NO CAMINHO DAS COMUNIDADES (Ato dos Apóstolos)
- REAVIVAR A CAMINHADA DAS COMUNIDADES (Cartas de Pedro)

**PROMOÇÃO** De R\$ 168  
6 VÍDEOS Por R\$ 100 Cada vídeo R\$ 28

**COLEÇÃO DESENHOS BÍBLICOS**

Para tornar o ensino religioso mais atraente e dinâmico, na catequese e escolas, aqui está uma coleção de vídeos utilizando a linguagem universal do *Desenho Animado*. São 13 vídeos apresentando várias parábolas atualizadas para nossos dias, que irão prender a atenção da criançada, transmitindo a elas bonitas lições de vida.

- OS ÚLTIMOS SERÃO OS PRIMEIROS ■ BATE REBATE ■ O ARCO-ÍRIS
- PARÁBOLAS (A VELHA PERDIDA, O SEMEADOR, O BOM SAMARITANO)
- QUEM É MEU PRÓXIMO ■ ZAQUEU ■ O HOMEM RICO ■ A TORRE DE BABEL
- O JOIO E O TRIGO ■ O FILHO PRÓDIGO ■ DAVID E GOLIAT
- JONAS ■ JOSÉ DO EGITO

Cada vídeo R\$ 28 **PROMOÇÃO** De R\$ 364  
13 VÍDEOS Por R\$ 220

**COLEÇÃO TESTEMUNHOS**

Mais do que por palavras, a evangelização acontece pelo testemunho e pela vida de pessoas que assumiram o seguimento de Jesus Cristo, nos mais diferentes contextos de nossa realidade. Filmes inspiradores para retiros, curso de crisma, preparação para o matrimônio e formação para a vida religiosa.

- VEVA TAPIRAPÉ, INCULTURAÇÃO (LANÇAMENTO)
- IRMÃ DULCE, MÃOS CARINHOSAS
- ADALÚCIO CALADO, AMO A VIDA
- PE, ALFREDINHO, OS POBRES MEUS MESTRES
- DOM HELDER GÂMARA, CONFIRMADOS NA ESPERANÇA
- PE, JOSIMO TAVARES, NA TERRA DEVASTADA

**PROMOÇÃO** De R\$ 168  
6 VÍDEOS Por R\$ 100

Todos os pedidos que chegarem até 15/12/2004 concorrerão a um aparelho de DVD.  
\* Promoção válida até 15/12/2004. Se você já tem um vídeo da coleção, pode escolher outro dessa promoção.

Figura 6 - Folder da Verbo Filmes.

Nessa segunda parte do envelope, a expectativa criada pela cenografia da capa do folder é desfeita. Fica claro para o leitor que não se trata de um presente, mas da venda de algum produto. No início da página, a cenografia e o texto da capa são retomados. As cores: azul, laranja e amarelo são as mesmas que aparecem no envelope (figura 5). Elas retomam, em certa medida, a cenografia do presente. As frases: *Superpromoção no jubileu! 40% de desconto* e *Faça seu pedido e concorra a um aparelho de DVD* retomam o slogan *Verbo filmes faz 25 anos e quem ganha o presente é você*. Ou seja, os presentes anunciados na capa são o desconto de 40% e o aparelho de DVD. O jogo argumentativo

do fiador da propaganda consiste, portanto, em apresentar duas estratégias de marketing bastante utilizadas pelo comércio: o desconto e o sorteio de prêmios, como se fossem presentes para o comprador. Esse tipo de enunciação visa atuar diretamente sobre a figura do co-enunciador, levando-o a aderir ao discurso do fiador. O fiador do texto apresenta-se como um *nós*, isto é, uma coletividade, e dirige-se a um co-enunciador, particularizado pelo uso da segunda pessoa (*Faça, Consulte, Atendê-lo*), por meio de uma enunciação na forma imperativa. O folder é dividido em três blocos distintos, cada um deles apresenta uma coleção de fitas produzidas pela empresa *Verbo Filmes*. A primeira delas é a *Coleção Novo Testamento*. Ela é composta por seis vídeos, apresentados no folder na seguinte ordem: *O Espírito de Deus está sobre mim* (Lucas); *Ele está no meio de nós* (Mateus); *Caminhando na Estrada de Jesus* (Marcos); *Permanecei no meu amor* (João); *No caminho das comunidades* (Atos dos Apóstolos); e *Reavivar a caminhada das comunidades* (Cartas de Pedro). Há um pequeno texto que anuncia a coleção. O texto diz:

#### Exemplo 28

*Apresenta os 4 evangelhos, os Atos dos Apóstolos e as Cartas de Pedro, seguindo o método do CEBI. Reflexão, vivência e oração a partir da Bíblia.* (Grifos do texto original).

Não há qualquer explicação no folder sobre o que eles chamam de *método do CEBI*. Perguntei sobre o significado da sigla a um dos vendedores da *Verbo Filmes*, que estava no stand do XI Intereclesial. Ele me respondeu que se tratava do método das Comunidades Eclesiais de Base. Nesse caso, houve um erro de impressão, pois a sigla da Comunidade Eclesial de Base é CEB ou, no plural, CEBs<sup>138</sup>. Além disso, dever-se-ia utilizar o artigo no feminino – *da CEBI* e não *do CEBI*. Entretanto, como não encontrei nenhuma outra explicação para a sigla CEBI e como existe, de fato, um método de leitura bíblica utilizados pelas CEBs<sup>139</sup>, considerarei que se trata apenas de um problema de grafia. Até porque, na continuidade do texto, há a seguinte frase: *Reflexão, vivência e oração a partir da Bíblia*. Ela resume o método de leitura bíblica utilizado pelas comunidades de

---

<sup>138</sup> No livro *E a Igreja se fez povo – Eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*, de Leonardo Boff, publicado no ano de 1986, o autor utiliza várias vezes as siglas CEB e CEBs para se referir as comunidades eclesiais de base (pp 72, 93, 94, 100, entre outras). No livro de cânticos do XI Intereclesial, há a seguinte frase: *Livro de cantos do 11º Intereclesial de CEBs*. Por fim, o tema do XI Intereclesial, como mostrei em um outro momento deste texto, é *CEBs: Espiritualidade Libertadora*.

<sup>139</sup> Trata-se do método hermenêutico (conferir nota 118 deste capítulo), apresentado pela Teologia da Libertação. De acordo com Boff (1986), esse método consiste na reflexão dos textos bíblicos a partir da realidade social. Ou seja, *trata-se de discernir a presença do pecado (opressão) e dos frutos da graça (libertação) que se verificam dentro da realidade, vista agora sob a luz da fé /.../* (Boff, 1986:104).

base<sup>140</sup>. As pessoas se reúnem para *orar* e para *refletir* sobre os textos da Bíblia, tendo por base a experiência de vida, isto é, a *vivência* da comunidade. Segundo Dom Eurico dos Santos Veloso, Arcebispo de Juiz de Fora, MG:

#### **Exemplo 29**

*Nos grupos (das CEBs) há um amadurecimento na fé, na consciência política, despertando para as causas públicas com uma visão social ampla, alicerçada na leitura bíblica e numa crença religiosa e filosófica /.../. As pessoas caminham, questionam e participam. A espiritualidade do grupo é o combustível para missão* (Texto copiado da página do XI Intereclesial – [www.cebsuai.org.br](http://www.cebsuai.org.br), no dia 28/10/2005).

Informar que as fitas seguem o método de leitura bíblica utilizado pelas comunidades de base é uma estratégia de marketing da Verbo Filmes. Tal estratégia está relacionada ao próprio encontro Intereclesial. Trata-se de um congresso das comunidades eclesiais de base, portanto, se uma empresa pretende vender algum produto, ele deve estar relacionado às práticas que regem a vida dessas comunidades.

Nesse sentido, não adiantaria a editora Loyola pôr à venda, em um encontro das comunidades de base, a chamada *Bíblia Mensagem de Deus*, apresentada como sendo *a mais indicada para leitura pessoal*<sup>141</sup>. Na semântica global dos movimentos de base, não há espaço para *leitura individual* ou para *oração pessoal*. Para o fiador do discurso das CEBs, interessa apenas a *leitura bíblica* que leve a uma reflexão acerca dos problemas políticos e sociais das comunidades. É a defesa do coletivo em oposição ao individual.

A segunda parte do folder da Verbo Filmes refere-se à *Coleção Desenhos Bíblicos*. O texto que apresenta a coleção é o seguinte:

#### **Exemplo 30**

*Para tornar o ensino religiosos mais atraente e dinâmico, na catequese e escolas, aqui está uma coleção de vídeos utilizando a linguagem universal do Desenho Animado, São 13 vídeos apresentando várias parábolas atualizadas para nossos dias, que irão prender a atenção da criançada, transmitindo a elas bonitas lições de vida* (Grifos do texto).

---

<sup>140</sup> Em uma propaganda da Verbo Filmes publicada na internet, há, entre outros, o anúncio da fita de vídeo *O Espírito de Deus está sobre mim*, que faz parte da *Coleção Novo Testamento*. De acordo com o texto da propaganda, o vídeo é *mais uma contribuição para que nossas comunidades de base possam entrar em contato com a comunidade do Evangelho /.../*.

<sup>141</sup> Propaganda veiculada na parte de trás da capa do livro que traz a programação geral do XXIII Congresso Nacional da RCC.

No exemplo, a presença do discurso das comunidades de base não é tão claro quanto no caso da primeira coleção anunciada. Em princípio, a coleção atingiria qualquer grupo ou movimento da Igreja Católica. Inclusive, a frase *para tornar o ensino religioso mais atraente e dinâmico* poderia, perfeitamente, ser encontrada em um folder de venda de produtos da Renovação Carismática. Afinal, é no discurso carismático que encontramos uma preocupação com a *forma* como a religião é transmitida. A Teologia da Libertação, devido ao funcionamento de sua semântica global, enfatiza o conteúdo e não a forma de transmissão da mensagem. Aqui, mais uma vez, nota-se a ação da heterogeneidade constitutiva. Pois, mesmo o discurso da Teologia da Libertação, que aparentemente, não valoriza o *marketing católico*, em alguns momentos, assume um tom que muito se assemelha ao do discurso carismático.

No entanto, os títulos das fitas apresentam alguns indícios que revelam a presença de traços da semântica dos movimentos de base. São treze vídeos, apresentados na seguinte ordem: *Os últimos serão os primeiros; bate rebate; o arco-íris; parábolas (a ovelha perdida, o semeador, o bom samaritano); quem é meu próximo; Zaqueu; o homem rico; a torre de babel; o joio e o trigo; o filho pródigo; David e Golias; Jonas; José do Egito.*

Nota-se que tanto o nome de algumas fitas – *Os últimos serão os primeiros; quem é meu próximo; o homem rico* – quanto os textos bíblicos selecionados para fazerem parte da coleção – *o bom samaritano; o joio e o trigo; David e Golias* – retomam alguns aspectos da semântica das comunidades de base. São textos que evocam os seguintes temas: (i) a opção de Jesus pelo pobre e oprimido (*Os últimos serão os primeiros* e *a ovelha perdida*); (ii) a importância de ajudar os mais necessitados (*quem é o meu próximo* e *o bom samaritano*); (iii) a vitória dos aparentemente mais fracos e sofredores (*David e Golias; Jonas; José do Egito*); e (iv) a derrota dos ricos e soberbos (*David e Golias* e *o homem rico*). Portanto, são as regras que regem a semântica global da Teologia da Libertação que definem os temas da coleção.

Provavelmente, se fossem fitas produzidas para serem vendidas em um encontro da Renovação Carismática, os temas escolhidos seriam outros – talvez, a história de Marta e Maria<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Trata-se da história de duas irmãs que receberam a visita de Jesus Cristo. Enquanto Marta se preocupava com os serviços domésticos, Maria sentou-se aos pés de Jesus para ouvi-lo. Em um determinado momento, Marta perguntou a Jesus se ele não se incomodava ao ver sua irmã Maria deixando-a servir sozinha. *E o Senhor respondeu-lhe: “Marta, Marta, andas muito inquieta e te preocupas com muitas coisas, no entanto, uma só coisa é necessária; Maria escolheu a boa parte, que não lhe será tirada”* (cf. Evangelho de Lucas, cap. 10, 38-42). Esse texto é muito usado pelos carismáticos para fazerem apologia à oração, considerada por eles como sendo a *boa parte*.

ou a narração do dia de Pentecostes. Isso não significa que a RCC negue a parábola do *Bom Samaritano* ou a história de *David e Golias*. Por se tratarem de textos bíblicos, eles “devem” ser aceitos por qualquer movimento da Igreja Católica. Quando utilizados pela RCC, há uma adequação desses textos à semântica global do movimento carismático. O mesmo ocorre no discurso da Teologia da Libertação. Primeiramente, eles “preferem” textos que estejam mais próximos de sua semântica. Quando não podem “escapar” de determinados relatos bíblicos (no caso, por exemplo, das missas em que a liturgia do dia trata de um desses textos), eles buscam uma interpretação que atenda as exigências dessa semântica. Esse fenômeno é bastante semelhante ao que ocorria no discurso dos dois posicionamentos analisados por Dominique Maingueneau no livro *Gênese do Discurso*<sup>143</sup>. No quinto capítulo, quando tratar da intertextualidade, pretendo aprofundar essa discussão.

O terceiro e último bloco de fitas é o da *Coleção Testemunhos*. Essa coleção de seis vídeos é a que melhor materializa o discurso das comunidades de base. As fitas apresentam a história de alguns padres e leigos ligados aos movimentos sociais. No texto que apresenta a coleção, lemos:

### Exemplo 31

*Mais do que por palavras, a evangelização acontece pelo testemunho e pela vida de pessoas que assumiram o seguimento de Jesus Cristo, nos mais diferentes contextos de nossa realidade. Filmes inspiradores para retiros, curso de crisma, preparação para o matrimônio e formação para vida religiosa.*

Algumas palavras e expressões presentes no texto, como *seguimento de Jesus Cristo* e *realidade* fazem parte da semântica das comunidades de base. Outras, como é o caso de *evangelização* e *testemunho*, apesar de serem também utilizadas pela RCC, são reinterpretadas pelo discurso da TL. A evangelização à qual o texto se refere é uma evangelização que acontece pela ação. Ou, como afirma Boff (1990:11), *é uma evangelização que toma como ponto de partida as culturas dos dominados*. Os membros das CEBs e da TL procuram diferenciar essa evangelização por eles almejada das demais formas de evangelização. Por isso, eles a chamam de Nova Evangelização (cf. Boff, 1990). Trata-se do uso de um especificador – o adjetivo *nova* – para precisar o sentido de uma palavra que poderia,

---

<sup>143</sup> Maingueneau (1984), ao tratar dos temas que os jansenistas e os humanistas devotos eram “obrigados” a abordar, afirma que esses dois posicionamentos tinham que incluir em seu funcionamento discursivo os chamados *temas impostos*.

em princípio, pertencer ao discurso adversário. Como visto no caso da *Espiritualidade Libertadora*, esse recurso é muito utilizado por posicionamentos que partilham do mesmo espaço discursivo. Eles disputam tudo, inclusive o léxico. A palavra *testemunho* é também bastante utilizada no discurso dos carismáticos. Mas, no caso da Teologia da Libertação, trata-se de um testemunho baseado na atitude de luta em favor dos menos favorecidos. Todas as seis fitas narram histórias de pessoas que tiveram algum tipo trabalho social. É o que podemos comprovar pelos títulos de algumas dessas fitas: *Irmã Dulce, mão carinhosas*; *Pe. Alfredinho, os pobres são meus mestres*; *Dom Hélder Câmara, confirmados na esperança*; *Pe. Josimo Tavares, na terra devastada*. Os títulos são compostos por um nome próprio, seguido de um aposto cuja função é indicar o tipo de trabalho social feito pela pessoa, que, segundo o texto de apresentação, assumiu o seguimento de Jesus Cristo. Portanto, todas as fitas tratam de pessoas que dedicaram suas vidas aos mais diferentes trabalhos sociais e ao engajamento político. Retoma-se, nessas fitas, a idéia de unidade, a defesa do trabalho das bases e a concepção de mártires defendida nas CEBs. É por isso que essa coleção é, dentre as três apresentadas no folder, a melhor representante do discurso da TL.

Na parte de trás do folder, há o anúncio de mais duas coleções: *Coleção Serpentina* e *Coleção Vizuum!* A primeira trata de temas relacionados ao dia-a-dia de jovens e adolescentes. A segunda é composta por cinco fitas de vídeo, destinadas ao ensino religioso e à catequese. As propagandas das duas coleções têm, basicamente, as mesmas características das outras três aqui analisadas.

### **3. Interdiscurso, Práticas e semântica global.**

A partir da análise das principais características do *XXIII Congresso Nacional da Renovação Carismática* e do *XI Intereclesial das CEBs*, pude identificar algumas práticas que se explicam pelo funcionamento interdiscursivo da RCC e da TL. Os respectivos fiadores do discurso de cada um desses dois movimentos incorporam um modo de *ser* e de *agir* concernente ao discurso que os constitui como sujeitos. Por isso, o conjunto de práticas realizadas por tais fiadores contribui para identificação de alguns dos semas que constituem a semântica global de cada um dos posicionamentos analisados.

Existem dois eixos centrais que sustentam o espaço discursivo no qual a Renovação Carismática e a Teologia da Libertação rivalizam. O primeiro deles está baseado na noção de

*crisandade*. Nesse sentido, a primeira oposição que se estabelece entre esses dois posicionamentos é em relação ao sentido de ser cristão, pois ambos estão situados no interior do campo religioso. Nesse campo existem ainda várias outras religiões não cristãs, como o hinduísmo, o judaísmo e o budismo. O cristianismo caracteriza-se, basicamente, pela crença na revelação do Filho de Deus, Jesus Cristo (Souza, 2001:47). Entretanto, mesmo dentro do cristianismo não existe um consenso em relação ao sentido de *ser cristão*. Diferentes religiões disputam o direito a esse predicado. Elas buscam legitimar-se por meio de diferentes práticas, produzem verdades (cf. Foucault, 1973) através de seus discursos e, para preservar seu lugar no interior desse interdiscurso, procuram desautorizar o discurso de suas adversárias. Algumas, no entanto, unem forças e em vez da disputa optam pela complementaridade, como é caso das Igrejas Evangélicas Pentecostais.

Embora a Renovação Carismática e a Teologia da Libertação não sejam duas religiões distintas, existe uma polêmica entre elas em relação à expressão *ser cristão*. Trata-se de uma disputa que tem início no momento da gênese desses dois posicionamentos, pois é exatamente nesse momento que ambos definem seus critérios de crisandade. No decorrer da análise dos eventos de cada um desses movimentos, verifiquei alguns traços semânticos que podem ajudar na compreensão dos sentidos atribuídos a expressão *ser cristão* nos respectivos posicionamentos.

Para a Renovação Carismática, o cristianismo corresponde a uma atitude de constante *oração*. Esse sema, conforme venho tentando mostrar desde o primeiro capítulo, é a base do discurso carismático. Todas as práticas do movimento estão ancoradas no sema *oração*. É a partir dele que eles definem o tema de seus congressos, orando para saber o que Deus quer. É também por meio da oração que os carismáticos estabelecem os rumos dos grupos de oração (célula base da RCC), escolhem os coordenadores e líderes do movimento, estruturam a organização de seus encontros e resolvem seus problemas pessoais, sejam eles financeiros, conjugais ou de saúde. Essa supervalorização da oração é algo presente em outras igrejas cristãs. Os pentecostais e os neopentecostais, por exemplo, também conferem uma extrema importância à oração. Há, portanto, uma rede interdiscursiva que sustenta o discurso da intimidade com Deus, da vida de oração, da busca da santidade por meio da adoração e da contemplação.

Tal interdiscurso mantém, obviamente, uma relação com a própria história das religiões. Nesse sentido, não é possível compreender o discurso dos carismáticos desconsiderando a história. A Idade Média, por exemplo, caracteriza-se como um período em que as práticas religiosas eram

regidas, essencialmente, pela busca da intimidade com Deus, pois essa era a única forma de fugir do pecado e do demônio, figuras bastante difundidas pela Igreja Católica nos séculos XI e XII, época da inquisição eclesiástica. Não se trata, no entanto, de uma sucessão histórica, pois, entre esses momentos de exacerbada espiritualidade, ocorreram várias rupturas e inúmeros acontecimentos. No caso da Renovação Carismática e das Igrejas Pentecostais existe muito mais do que a “repetição” de uma postura religiosa sustentada em outros momentos da história. Há também implicações que decorrem da própria contemporaneidade. Na atualidade, constata-se o crescimento do *individualismo* (cf. capítulo 2) em vários campos (político, filosófico, educacional). Esse sema também faz parte da semântica global dos carismáticos e dos pentecostais. Eles defendem uma relação de intimidade entre o homem e o sagrado (Deus, Jesus Cristo, o Espírito Santo). Essa relação depende, como pude verificar no decorrer das análises, única e exclusivamente do próprio homem<sup>144</sup>. Ele não precisa de nenhuma espécie de ação externa, pois Deus está sempre esperando que o homem vá ao encontro dele. Basta acreditar (ter fé), colocar-se diante de Deus e orar, pedir, suplicar, enfim entregar-se. De acordo com esse discurso, todos os problemas, dificuldades, obstáculos serão vencidos quando *o homem deixar-se conduzir pelo Espírito Santo* (cf. Abib, 1995).

Trata-se, portanto, de uma relação do homem com Deus, não há necessidade de mais nada ou de mais ninguém. A comunidade e o sentido de coletividade ficam relegados a um segundo plano. A relação com o outro se resume à relação com Deus. Os carismáticos buscam a *salvação* e a *santidade* pessoais. Eles procuram seguir o exemplo ou testemunho dos santos que tiveram uma vida contemplativa, voltada para a relação com Deus. Entretanto, como se trata do campo religioso, o individualismo “não deve” ser traduzido como egoísmo. Por isso, os carismáticos defendem um certo modo de preocupar-se com os demais *irmãos*. Essa preocupação revela-se na atitude de oração: orar pelo irmão, orar pelo Brasil, orar pela paz no mundo e pelo fim da miséria. É a ação que se dá na oração. Portanto, ser cristão é, no discurso da RCC, 1) ter uma postura de constante oração; 2) priorizar a relação íntima, pessoal e individual com o Sagrado (principalmente, com Jesus Cristo e

---

<sup>144</sup> Em alguns casos, o individualismo se manifesta por meio de uma descrença nas instituições. Ou seja, o indivíduo basta-se a si mesmo. Ele não precisa de nenhuma instituição, seja ela política, filosófica ou religiosa. É o que ocorre com os agnósticos. Mas, no caso da RCC, embora haja o exercício de uma fé individualista, há, como visto nas análises, um forte incentivo à obediência aos preceitos e às regras da Igreja Católica.

com o Espírito Santo); e 3) interceder pelos irmãos (apoio coletivo)<sup>145</sup>. Esse é, por enquanto, o resumo da semântica global desse movimento.

Para a Teologia da Libertação, o cristianismo pressupõe uma série de atitudes que não apenas diferem, mas se opõem frontalmente àquelas defendidas pelo enunciador do discurso carismático. O sema principal do discurso da TL é *ação* (cf. capítulo 1). Essa palavra tem, no discurso do movimento libertador, uma carga semântica bastante positiva. Entretanto, isso não significa que os teólogos da libertação repudiam a *oração*. Tal postura não seria possível, uma vez que a TL é um posicionamento que se localiza no interior do campo religioso. O que ocorre, nesse caso, é uma mudança no sentido da palavra *oração*. A *oração* dos membros da teologia da libertação dá-se na *ação*. É uma *oração* que se traduz na luta em favor do pobre e do oprimido. Por isso, os semas positivos do discurso dessa teologia estão sempre, de alguma forma, relacionados ao campo semântico da *ação* e do movimento, é o caso, por exemplo, dos semas *luta* e *caminhada*. Nem o sofrimento, nem a paz pessoal fazem sentido para os membros da teologia da libertação. Para eles, o sofrimento deve se traduzir em doação ao outro, por isso a valorização dos mártires em oposição ao santos de vida contemplativa. Da mesma forma, a paz só tem sentido quando é uma conquista de todos. Portanto, de nada adianta a *paz interior* ou a *paz de espírito*. Tudo deve caminhar em favor de uma coletividade. Nos encontros das comunidades de base todos têm direito à palavra, as decisões são tomadas em plenária e os líderes da Igreja (padres e bispos) sentam-se junto com o povo. É o coletivo em oposição ao individual, a igualdade de condições em vez da hierarquia. Isso explica o diálogo com os movimentos sociais (MST, associações de bairro, sindicatos, etc.) e também a relação com os movimentos socialista e comunista.

Devido à relação interdiscursiva, mesmo fazendo parte do campo religioso, a Teologia da Libertação dialoga com outros posicionamentos pertencentes, por exemplo, aos campos político e filosófico<sup>146</sup>. Assim como no caso da Renovação Carismática, também houve, em relação à Teologia da Libertação, uma série de acontecimentos históricos que ajudam a explicar a existência desse movimento no interior da Igreja Católica. E foi isso que procurei apresentar no segundo capítulo. Entretanto, não seria prudente afirmar que esses acontecimentos foram a causa do surgimento da

---

<sup>145</sup> Esse apoio coletivo resume-se a atitudes em prol dos “irmãos carismáticos”. Nesse sentido, a noção de pertencimento a uma comunidade é também uma característica da vivência carismática.

<sup>146</sup> Como afirma Maingueneau (1984), o interdiscurso não é uma estrutura compacta, mas uma rede dialógica que precede a gênese de todos os discursos. Portanto, há inúmeras possibilidades de diálogo entre os mais diferentes campos discursivos.

TL. Eles apenas explicam, *a posteriori*, a existência de condições favoráveis para o estabelecimento do movimento.

O segundo eixo de sustentação do espaço discursivo da RCC e da TL tem como base o sentido de *catolicismo*. Trata-se da disputa em torno da expressão *ser católico*. Pois, carismáticos e teólogos da libertação, além de pertencerem ao campo religioso, fazem parte da mesma Igreja Católica Apostólica Romana. Nesse sentido, eles disputam não só o título de cristãos, também partilhado com outras religiões, mas o de católicos. É preciso, portanto, legitimar-se também como católico.

Para a Renovação Carismática, o catolicismo consiste em um retorno aos fundamentos da Igreja. Por isso, a profunda valorização da Bíblia, a devoção a Nossa Senhora (mãe de Jesus) e aos Santos da Tradição Católica. Os carismáticos também recorrem à oração do terço e à prática dos Sacramentos, principalmente, a Confissão e a Eucaristia. Há, portanto, uma volta à Igreja Tradicional. Mas, por outro lado, as músicas, o uso de instrumentos musicais modernos e a grande utilização da mídia são indícios de uma igreja fortemente influenciada pelo pentecostalismo cristão, que é um fenômeno da contemporaneidade. Esse jogo entre tradição católica e o pentecostalismo evangélico produz muitas dúvidas no exterior e, até mesmo no interior da Igreja Romana. Os membros da RCC são acusados de não procurarem compreender os documentos oficiais da Igreja Católica (cf. trecho da palestra com padre Zezinho, exemplo 14) e de transformarem a fé em espetáculo (cf. Revista Carta Capital, junho/2004). Mas, por outro lado, eles obedecem fielmente à hierarquia de Roma (cf. capítulo 2). Ao contrário dos teólogos da libertação, os carismáticos escrevem livros incentivando à obediência e o amor à Igreja Romana<sup>147</sup>. Essa devoção à Igreja manifesta-se em muitas das *práticas* carismáticas. No XXIII Congresso Nacional, por exemplo, algumas camisetas usadas por pessoas da RCC estampavam a seguinte frase: *Sou católico, graças a Deus*. Além disso, há, por parte dos carismáticos, uma profunda valorização da Eucaristia. Os momentos de procissão do Santíssimo Sacramento são uma constante nos encontros de oração da RCC. Nessas ocasiões, as pessoas ficam, aparentemente, bastante emocionadas. Algumas choram e, ajoelhadas diante do ostensório, pedem curas e milagres para suas vidas. Em resumo, os principais temas que caracterizam a relação da RCC com o catolicismo são: *hierarquia e obediência*.

---

<sup>147</sup> Conferir, por exemplo, os livros do prof. Felipe Aquino, como *Por que sou católico* e *A minha Igreja*.

Quanto à Teologia da Libertação, o movimento se caracteriza por uma postura de negação do catolicismo romano. Como visto na análise das práticas das comunidades de base, ser católico para os membros da TL é fazer parte da igreja da base. O sema *base* é muito importante para o discurso desse movimento, pois revela o caráter popular da Igreja. É a Igreja que nasce do povo e para o povo. Nega-se, portanto, toda concepção hierárquica. Não existem líderes e servos de ministérios, como no caso da RCC, mas apenas *companheiros* ou, no máximo, *assessores*, pessoas responsáveis por cada locomotiva ou vagão do intereclesial. Os membros da TL opõem-se, inclusive, à utilização do termo *representação*. No encontro das CEBs, ocorreram algumas discussões em relação ao que significa representar um grupo ou falar em nome de uma comunidade ou de um povo. Para eles, toda representação é, em princípio, falha.

Nessa perspectiva, as críticas à obediência à Igreja de Roma também constituem uma das principais características da Teologia da Libertação. Para que um padre ou um bispo seja bem aceito entre os teólogos da libertação e os membros das comunidades de base é necessário que ele não reivindique os supostos benefícios de sua condição. A Igreja proposta pela TL é, portanto, uma igreja muito mais voltada para os leigos. São eles que constituem, de acordo com esse discurso, o povo escolhido. As reuniões das CEBs não têm um pregador que toma a palavra por horas: todos falam, às vezes, ao mesmo tempo. No XI Intereclesial, alguns assessores foram duramente criticados por terem cortado a fala de um participante do encontro ou reduzido o tempo de apresentação de um determinado grupo de partilha.

A cenografia dos encontros das CEBs muito se assemelha a uma reunião de sindicato ou a uma assembléia de partidos políticos de esquerda, pois todos, em princípio, têm direito à fala<sup>148</sup>. Essa suposta liberdade vem acompanhada de uma série de outras características: as pessoas se exaltam por qualquer motivo, o tom de voz dos participantes é quase gritado, os enunciadores parecem sempre exaltados, gesticulam o tempo inteiro e apresentam um ar de constante irritação. É muito mais uma reunião política do que um encontro católico. Em síntese, o catolicismo da Teologia da Libertação se caracteriza pela negação de qualquer semelhança com o catolicismo

---

<sup>148</sup> Obviamente, existem as especificidades de cada posicionamento discursivo. Nas reuniões da Central Única de Trabalhadores (CUT), por exemplo, não se pode falar em uma ausência de hierarquia. Além disso, nas reuniões e encontros da Teologia da Libertação o que há não é uma ausência total de organização hierárquica, mas um repúdio ao modelo de hierarquia, conforme “ditado” pela Igreja Católica Romana.

tradicional. Para esse posicionamento, os temas mais freqüentes em relação à expressão ser católico são: *base, resistência e igualdade*.

Pelo exposto, pude verificar que a polêmica entre RCC e TL se materializa não só por meio da criação dos simulacros discursivos. As diferentes práticas empreendidas pelos respectivos fiadores de cada um desses posicionamentos também são indícios da interincompreensão regrada presente no discurso dos dois movimentos. O objetivo deste capítulo foi apenas lançar as bases para compreensão da relação interdiscursiva que se estabelece entre essas duas formas de catolicismo. Nos próximos capítulos, procurarei desenvolver mais detidamente alguns dos principais aspectos que começaram a ser discutidos aqui e que constituem a semântica global da Renovação Carismática Católica e da Teologia da Libertação.



## Capítulo 4

### ETHOS E CENOGRAFIA NOS DISCURSOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.

*O poder de persuasão de um discurso decorre em boa medida do fato de que leva o leitor a identificar-se com a movimentação de um corpo investido de valores historicamente especificados (Maingueneau, 1999:73).*

A semântica global que rege os discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica determina, conforme procurei mostrar no capítulo precedente, um conjunto de *práticas* para cada um desses posicionamentos. Mas não é só isso. Essa mesma semântica também define a forma de os enunciadores *incorporados* a cada um desses discursos<sup>149</sup> habitarem a *comunidade discursiva* da qual são sujeitos. De acordo com Maingueneau (1999:75), todo discurso “cria”, juntamente com a figura de um enunciador, *um quadro profundamente interativo, em uma instituição discursiva inscrita em uma certa configuração cultural e que implica papéis, lugares e momentos de enunciação legítimos, um suporte material e um modo de circulação para o enunciado*. Dessa forma, todos os “planos” do discurso, inclusive o modo de enunciação, o estatuto do enunciador e o quadro cênico no qual este enunciador se inscreve, são regidos por uma mesma semântica. Não há, portanto, hierarquia de lugares de análise, pois tudo converge para um mesmo funcionamento semântico-discursivo.

Neste capítulo, pretendo verificar, mais detidamente, duas “dimensões” ou “planos” regidos pela semântica global dos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. Trata-se de analisar a constituição do *ethos* e da *cenografia* “criados” pelo/no discurso de cada um desses dois movimentos. Obviamente, como afirma Maingueneau (1984), outras categorias discursivas poderiam ter sido selecionadas. Poder-se-ia analisar, assim como faz o citado autor em relação ao discurso do Humanismo Devoto e do Jansenismo, o *vocabulário* ou os *temas*, pois ambos também são regidos pela semântica global específica de dos posicionamentos.

---

<sup>149</sup> As noções de *Incorporação* e de *Comunidade Discursiva* serão explicitadas no decorrer deste capítulo.

A escolha do *ethos* e da *cenografia* como planos de análise está relacionada ao *corpus* que será utilizado neste capítulo. Partirei da observação de gêneros discursivos que se materializam em textos escritos: reportagens e editoriais de revistas e jornais ligados à TL e à RCC; e documentos (planos de ação e diretrizes), produzidos pela coordenação desses movimentos. Esses gêneros de discurso apresentam características relevantes em relação, principalmente, ao *ethos* e à *cenografia*, pois, “mostram” como até mesmo um texto escrito pode apresentar uma “vocalidade específica” e como essa “voz” está associada a uma (ou há várias) cenografia(s). Pretendo verificar, portanto, de que forma a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica constroem, por meio de diferentes gêneros, o *corpo* de seus respectivos discursos.

De acordo com Maingueneau (1998), não são todos os gêneros de discurso que elaboram cenografias específicas. Para o autor, esse tipo de “construção” está mais relacionado a gêneros que têm como objetivo principal persuadir o público, levando-o a aderir a uma determinada *comunidade discursiva*. É o que ocorre, por exemplo, nos textos publicitários. Por isso, gêneros que, segundo Maingueneau, teriam uma função mais “utilitária”, como a Lista Telefônica, não mobilizariam cenografias variadas. Nesse caso, a cenografia se confunde com a *cena genérica*<sup>150</sup>.

Com base nessas considerações de Maingueneau, selecionei para a análise textos publicados em jornais e revistas que circulam nos meios católicos. Esses textos seriam, em princípio, mais persuasivos, uma vez que buscam atingir um público variado e fazem parte da cena jornalística e, de certa forma, também constituem uma cena publicitária<sup>151</sup>, uma vez que buscam “vender” (ou divulgar) um produto específico, a saber: uma certa concepção de catolicismo.

Mas, além dos textos coletados em jornais e em revistas, selecionei outros, publicados nas “diretrizes” (Plano de Ação da RCC e Texto-base do Intereclesial de CEBs) dos dois movimentos. Com isso, pretendo mostrar que, mesmo em textos supostamente “informativos”, como é o caso desses documentos, pode haver a construção de diferentes cenografias e, conseqüentemente, de diferentes *ethé* discursivos. Minha hipótese é a de que, independentemente do gênero, a criação de diferentes *cenografias* é comum em discursos do campo religioso, pois esses discursos, assim como os

---

<sup>150</sup> Segundo Maingueneau, a cena genérica corresponde ao gênero de discurso ao qual o texto pertence. Mais adiante, voltarei a esse tema.

<sup>151</sup> Tanto o jornalístico quanto o publicitário são, segundo Maingueneau (1999), Tipos de Discurso e correspondem ao que o autor chama de “cena englobante”. No decorrer do capítulo, também retornarei ao conceito de cena englobante.

do campo político, e diferentemente dos do campo filosófico, procuram legitimar-se e persuadir seus co-enunciadores.

Em relação ao *ethos*, mesmo que este possa se manifestar em qualquer gênero<sup>152</sup>, pode-se supor que, nos casos em que há uma cenografia específica, esse *ethos* torna-se ainda mais facilmente identificável. Pois, de acordo com Maingueneau (1999), nesses casos, o *ethos* passa a participar da cenografia.

Em síntese, a análise do *ethos* e da *cenografia* pode ajudar a compor o *corpo* do discurso de cada dos posicionamentos aqui estudados. Tanto a TL, quanto a RCC constroem, por meio de seus respectivos discursos, uma comunidade que age da mesma forma, tem os mesmos hábitos, lê os mesmos jornais e/ou revistas e, conseqüentemente, procura encontrar em todas essas *práticas* a materialização de um fiador (enunciador) e a criação de uma cena enunciativa que correspondam aos condicionamentos da semântica global do discurso ao qual esses co-enunciadores estão incorporados. Nos próximos tópicos, explicitarei melhor as noções de *ethos* e de *cenografia*.

## 1. A noção de *ethos* e suas implicações para os estudos do discurso

O conceito de *ethos* começou a ser discutido por Aristóteles nos seus trabalhos sobre a *Arte Retórica*. Para esse autor, o *ethos* corresponderia a um meio técnico de persuasão. Através de sua *maneira de dizer*, o orador poderia conquistar a confiança do público tornando crível o seu discurso. De acordo com Eggs (1999), o estudo do *ethos* por Aristóteles surge, primeiramente, como sinônimo de *honestidade*. Dessa forma, *o orador que mostra em seu discurso um caráter honesto parecerá mais digno de crédito aos olhos de seu auditório* (Eggs, *idem*:29). Além da noção de *ethos* (ou *arte*), ligada à figura do orador, Aristóteles propõe o estudo do *Logos* (ou *phrónesis*) e o *Pathos* (ou *eúnoia*). O primeiro pode ser definido, *grosso modo*, como o apelo à razão por meio de argumentos (predomínio do raciocínio). Já, o segundo (o *Pathos*) diz respeito aos procedimentos retóricos que visam a suscitar as paixões do auditório (cf. Perelman, 1977:111). Alguns autores (cf. Eggs, 1999) consideram que o *ethos constitui uma condensação específica das três dimensões (ou provas) engendradas pelo discurso*<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Para Maingueneau (1984), todo discurso supõe um *ethos*, independentemente do gênero no qual se materialize. Para esse autor, *todo discurso tem uma voz própria, mesmo quando ele a nega* (*idem*: 95).

<sup>153</sup> Neste trabalho, priorizarei a noção de *ethos*. Para ler mais sobre o estudo do *Logos* e do *Pathos*, sugiro os seguintes textos: *A ética de Nicômaco* (Aristóteles, 1962); *L'empire rhétorique* (Perelman, 1977); *Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna* (Eggs, 1999).

Ao longo da obra de Aristóteles, a noção de *ethos* abandona o sentido moral de honestidade e assume, ainda segundo Eggs, um sentido “neutro” ou “objetivo”. Nesse caso, o termo *ethos* passa a remeter a uma *héxis*, isto é, a um modo de habitar o espaço social. Trata-se, portanto, não do que o orador diz sobre ele mesmo, mas do que ele *revela pelo próprio modo de se expressar*.

Na Análise de discurso, D. Maingueneau (1984; 1987; 1999; entre outros) reinterpreta a noção de *ethos*, acrescentando a ela um caráter discursivo. O *ethos* passa a ser relacionado à noção de semântica global. Ele é definido como um dos planos de análise que ajuda a identificar a semântica de um determinado discurso. Nesse caso, não é um locutor ou um autor empírico que decide desempenhar um papel de sua escolha em função dos efeitos que pretende produzir sobre seu auditório. É o *posicionamento* no qual o enunciador está inserido que o faz assumir um determinado *modo de enunciação*.

Por isso, apesar de a noção de *ethos* também ser evocada por autores ligados às Teorias da Argumentação, como O. Ducrot e C. Perelman<sup>154</sup>, em AD ela é consideravelmente modificada. Não se trata da apreensão dos traços de um sujeito psicológico que decide assumir um certo modo de dizer para mais facilmente convencer seu interlocutor a aderir às suas teses. Tudo se dá no nível do discurso. É o posicionamento discursivo no qual o enunciador está inscrito que confere a ele um determinado *ethos*. O discurso “cria” o corpo de um *fiador* que, por meio de sua enunciação, produz certos efeitos na comunidade discursiva pressuposta e, ao mesmo tempo, validada por aquele discurso.

O modo de enunciação remete a um *tom* ou, nas palavras de Bakhtin (1929), a uma *voz*. Nesse sentido, o discurso produz um espaço onde se desdobra uma “voz” que lhe é própria. Para Maingueneau (1984):

*/.../ não se trata de fazer falar um texto mudo, mas de identificar as particularidades da voz que sua semântica impõe. A fé em um discurso supõe a percepção de uma voz fictícia, garantia da presença de um corpo (p. 95).*

---

<sup>154</sup> Saliento que, apesar de Ducrot e Perelman dedicarem-se aos estudos da *argumentação*, existe uma diferença fundamental entre ambos: enquanto Ducrot estuda a Argumentação na Língua, ligada a fatores internos ao sistema, Perelman, continuando na esteira de Aristóteles, estuda a Argumentação Retórica e preocupa-se, basicamente, com as técnicas persuasivas e com os papéis exercidos pelo “orador” e por seu “auditório”.

Trata-se, portanto, do *tom do discurso* e não apenas dos textos. Os textos são a base material que lineariza os discursos da TL e da RCC. Isso não significa que os textos em si não tenham importância, mas que eles estão sempre relacionados a um determinado discurso. É esse discurso, com as restrições de sua respectiva semântica global, que possui um “tom”. Esse *tom* se apóia sobre uma dupla figura do enunciador, a de um *caráter* (conjunto de traços psicológicos) e a de uma *corporalidade* (maneira de vestir, movimentar-se e agir dentro do espaço social). Essas três dimensões discursivas, que se manifestam por intermédio de uma *maneira de dizer*, remetem a uma *maneira de ser* que é traduzida por meio da representação do *corpo* do enunciador.

O texto faz emergir uma instância subjetiva que desempenha o papel de *fiador* do que é dito (cf. Maingueneau, 1999). O fiador revela-se pelo “tom” do texto e esse tom faz supor um caráter e uma corporalidade. Ou seja, o que apreensível por meio dos indícios textuais é o *tom*. Por exemplo: um tom “prepotente” supõe um caráter “arrogante” e um corpo “sisudo” e “empertigado”.

No momento em que constrói a figura do fiador, por meio de indícios textuais de diversas ordens, o co-enunciador é chamado a assimilar esse *corpo* criado pela/na enunciação. Para Maingueneau (1999:73), existe um processo de *incorporação* que opera em três registros indissociáveis: a) a criação de um *ethos do fiador*, conferido pelo co-enunciador a partir de indícios da própria enunciação; b) a assimilação ou incorporação desse *ethos* por parte do co-enunciador; c) a constituição de um *corpo formado pela comunidade imaginária que comunga na adesão de um mesmo discurso*. A incorporação supõe, portanto, a existência de um *corpo* que produz o surgimento de um *ethos discursivo*. Esse *ethos discursivo* está ligado à situação de enunciação. Ele se constrói na/pela enunciação. Em outras palavras, no momento em que enuncia, o fiador confere um “tom” ao discurso por ele materializado<sup>155</sup>.

Existe ainda a diferença entre o *ethos dito* e o *ethos mostrado* (cf. Maingueneau, 1999). O *ethos dito* refere-se a todas as construções indiretas que o enunciador utiliza para fazer referência à sua própria pessoa ou à sua maneira de enunciar. Trata-se das diferentes formas que o fiador utiliza para evocar, indiretamente, o *ethos* do discurso que ele materializa. Por outro lado, o *ethos mostrado* refere-se a todos os indícios presentes na enunciação que remetem a uma *forma de ser* do

---

<sup>155</sup> Além desse *ethos discursivo*, Maingueneau aponta também a existência de um *ethos pré-discursivo*. Nesse caso, entram em jogo as imagens que os co-enunciadores têm do enunciador e, conseqüentemente, de seu discurso, antes mesmo do ato de enunciação ter início. Entretanto, neste trabalho, considerarei apenas o *ethos discursivo*, pois não observei nos dados exemplos do que viria se ser um *ethos pré-discursivo*.

enunciador. Vale salientar que esta forma de ser do enunciador é determinada pela semântica global do discurso que ele materializa.

No caso do discurso Humanista Devoto, por exemplo, Maingueneau (1984; 1999) mostra como o fiador desse discurso apresenta-se, através de sua forma de “expressar-se”, em tom *pacífico, afetuoso e paternal*. Há, portanto, no discurso do Humanismo Devoto, a personificação do *ethos da doçura*. Entretanto, o tom “doce” do discurso humanista não provém daquilo que o fiador diz sobre seu próprio discurso, mas do que ele *mostra* através de sua “maneira” de dizer.

Por outro lado, o *ethos* dito é, geralmente, utilizado para construir a figura do *antifiador*. Este é a personificação de um *corpo* que se opõe ao discurso do fiador. Ou seja, da mesma forma que a enunciação confere uma corporalidade ao enunciador do discurso que ela materializa, permitindo a constituição do corpo da comunidade imaginária dos que aderem a um determinado discurso, esta mesma enunciação pode também “criar” um anti-*ethos*, isto é, uma imagem distorcida que corresponderia ao inverso do corpo discursivo do fiador. Esse anti-*ethos* permite supor a existência de um discurso contrário àquele materializado na figura do fiador. No caso de discursos que partilham de um mesmo espaço discursivo e mantêm entre si uma relação polêmica, como ocorre entre a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica, a presença de um anti-*ethos* é quase uma constante. Contudo, como o *ethos* implica uma *maneira de dizer* que remete a uma *maneira de ser*, a construção do anti-*ethos* fica comprometida. Afinal, no caso do anti-*ethos* não é o fiador do discurso quem “fala”, mas é o discurso adversário que busca desqualificar seu oponente. Portanto, não é possível identificar, no discurso do Mesmo, indícios da maneira de dizer do discurso do Outro, mas apenas o simulacro do discurso adversário. Trata-se aqui do processo de *interincompreensão regrada*<sup>156</sup>.

Neste caso, a destruição da imagem do Outro pelo Mesmo pode ser feita por meio de duas estratégias: 1) o fiador do discurso agente (segundo Maingueneau (1984), aquele que se encontra na posição de tradutor) “cria”, no interior de seu próprio discurso, o estereótipo de um antifiador, conferindo-lhe uma “voz”, que sendo apresentada em forma de simulacro, é ironizada e desqualificada pelo discurso citante; 2) o fiador do discurso agente evoca indiretamente, por meio do *ethos dito*, o anti-*ethos* do discurso paciente (segundo Maingueneau (1984), aquele que se

---

<sup>156</sup> No sexto capítulo, enfocarei, de forma mais específica, à noção de interincompreensão regrada. Por hora, conferir nota 8, no primeiro capítulo da tese.

encontra na posição de traduzido). Na análise dos textos da TL e da RCC, veremos alguns exemplos dessas duas formas de construção do anti-ethos.

## 2. Cenografia e discurso: os “lugares” da enunciação.

Além do *ethos*, que, como vimos, relaciona-se à figura do enunciador, o discurso constrói também um quadro enunciativo. De acordo com Maingueneau, *o enunciador não é um ponto de origem estável que se “expressaria” dessa ou daquela maneira*, ele está inserido em uma determinada “cena enunciativa” e é a partir desse “lugar” que o fiador assume um certo *modo de enunciação*. Portanto, para a Análise de Discurso, o *ethos* é concebido como parte constitutiva da cena de enunciação e não como uma simples estratégia persuasiva.

A cena de enunciação integra três cenas: a *englobante*, a *genérica* e a *cenografia*. Juntas, elas compõem um “quadro” dinâmico que torna possível a enunciação de um determinado discurso. Segundo Maingueneau (1999), há, nesse “diálogo” entre cenas, o estabelecimento de uma relação paradoxal, pois, *desde sua emergência, a fala supõe uma certa cena de enunciação que, de fato, se valida progressivamente por essa mesma enunciação (idem:77)*. Ou seja, ao enunciar, o fiador institui uma cena e é essa cena que vai validar sua própria enunciação.

A cena englobante corresponde ao tipo de discurso: *filosófico, político, publicitário, científico*, etc. Ela enquadra o discurso em um determinado campo, conferindo-lhe, segundo Maingueneau, um estatuto pragmático<sup>157</sup>. De acordo com Maingueneau (2005), tipos e gêneros de discurso estão em uma relação de reciprocidade: todo tipo é um grupamento de gêneros, e todo gênero está relacionado a um tipo.

A cena genérica diz respeito ao gênero de discurso. Nesse caso, interessa verificar qual o estatuto genérico do enunciado, ou seja, se ele é *uma reportagem, uma carta, um poema, uma palestra, uma aula*, etc. De acordo com Maingueneau (2005:9), *os gêneros de discurso podem ser entendidos como dispositivos de comunicação sócio-historicamente variáveis (o jornal televisivo, a consulta médica, o guia turístico...)*<sup>158</sup>. Aqui, vê-se a injunção da história, enquanto ideologia, agindo inclusive nas diferentes

---

<sup>157</sup> Para Maingueneau, a cena englobante está relacionada à função do texto. Trata-se de identificar, em última instância, *a finalidade para a qual o texto foi elaborado* (cf. Maingueneau, 1998:86).

<sup>158</sup> Em relação à noção de Gênero de Discurso, existem algumas diferenças entre a concepção do “Círculo de Bakhtin” e àquela postulada nos trabalhos de Maingueneau. Nos estudos do Círculo, os gêneros de discurso são definidos como *tipos relativamente*

“formas” de interação. O surgimento de um gênero de discurso depende não só de critérios sócio-interacionais, mas também (e talvez, principalmente) de fatores histórico-discursivos. É por isso que Maingueneau (1984) relaciona a prevalência de alguns gêneros em certos posicionamentos (por exemplo, a “preferência” que os Jansenistas têm por máximas e aforismos) à semântica global que rege esses discursos.

Os gêneros podem corresponder a, ao menos, duas lógicas distintas: eles podem derivar de um mesmo aparelho institucional (gêneros de aparelho) ou podem pertencer a um mesmo posicionamento (gêneros de campo). Os gêneros de aparelho estão relacionados a uma lógica da complementaridade, ou seja, eles fazem parte de uma mesma instituição, sendo constitutivos de seu funcionamento. Por outro lado, os gêneros de campo funcionam sob a lógica da concorrência. Eles são produzidos por determinados posicionamentos (Partido Comunista, Renovação Carismática Católica, etc.) e figuram no interior dos campos (político, religioso, etc.). Portanto, *cada posicionamento utiliza certos gêneros do discurso e não outros; e este investimento é um componente essencial de sua identidade* (Maingueneau, 2005:10). O fato é que, para Maingueneau, o estudo do gênero interessa enquanto um dos aspectos relativos à análise da semântica global, ou ainda, como uma forma de compreender o funcionamento das diferentes práticas sociais e discursivas<sup>159</sup>.

Neste trabalho, o foco das análises está centrado na inter-relação entre os dois posicionamentos estudados. Por isso, o que mais interessa é identificar os principais traços da semântica global da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. Nesse sentido, a problemática dos tipos e dos gêneros de discurso será enfocada apenas como mais um aspecto do todo que constitui a semântica dessas duas formas de catolicismo<sup>160</sup>.

Para além da cena englobante e da cena genérica, que, segundo Maingueneau, compõem o quadro cênico de um texto, o que mais interessará na análise do discurso da TL e da RCC será o estudo da *cenografia*. A cenografia pode ser definida como um correlato da própria enunciação, pois é esta última que *ao se desenvolver esforça-se por constituir progressivamente o seu próprio dispositivo de fala*

---

*estáveis de enunciados que refletem as condições específicas e as finalidades de cada esfera da atividade humana* (Bakhtin, 1979:279). Tal concepção liga-se à noção de subjetividade e não a uma concepção de história, como ocorre na Análise de Discurso. Ou seja, o foco dos estudos bakhtinianos é a construção de uma subjetividade dialógica, isto é, que se concebe a partir do *Outro*. Não há, portanto, uma preocupação com o “peso” da história, que, segundo a AD, determina (ou condiciona) as relações entre os sujeitos.

<sup>159</sup> Por isso, segundo o autor, *os gêneros de discurso não podem ser considerados como formas que se encontram à disposição do locutor a fim de que este molde seus enunciados nessas formas. Trata-se, na verdade, de atividades sociais que, por isso mesmo, são submetidas a um critério de êxito* (Maingueneau, 1998:65).

<sup>160</sup> Com isso, não quero dizer que um estudo voltado para a problemática dos “gêneros de discurso” não seja algo importante. Apenas, pretendo evitar possíveis cobranças em relação a análises e/ou discussões que este trabalho não tem a pretensão de realizar.

(Maingueneau, 1998:87). Ela leva o quadro cênico (cena englobante e cena genérica) a se deslocar para um segundo plano, pois quando um texto apresenta uma cenografia, é por meio dela que esse texto se “mostra” ou se “dá a conhecer” a seu co-enunciador. Isso corre porque *qualquer discurso, por seu próprio desdobramento, pretende instituir a situação que o torna pertinente* (Maingueneau, 1999:75). Ou seja, a semântica global de um discurso rege não só o modo de enunciação de seus respectivos fiadores, ela determina também uma cenografia na qual esse discurso se institui.

De acordo com Maingueneau (1999), o termo *cenografia* não corresponde apenas à idéia de “teatro” ou de “encenação”. À noção teatral de “cena” o autor acrescenta a de *-grafia*, de inscrição. Isso porque, ainda segundo Maingueneau, *uma enunciação se caracteriza, de fato, por sua maneira específica de inscrever-se, de legitimar-se, prescrevendo um modo de existência no interdiscurso*. Nesse sentido, a enunciação “instaura” seu próprio dispositivo de fala. Por isso, *a -grafia deve ser apreendida, ao mesmo tempo, como quadro e como processo* (Maingueneau, 1999:77).

No caso específico da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, cada um desses posicionamentos poderá, dependendo do gênero de discurso utilizado (pois, como vimos no início deste capítulo, existem gêneros, como por exemplo, a Receita Médica, que não admitem cenografias variadas), “construir” uma cenografia condizente com as restrições de suas respectivas semânticas. Dessa forma, ao mesmo tempo em que enuncia, o fiador do discurso da TL ou do discurso da RCC estabelece um “lugar” de enunciação que se legitima (ou valida) progressivamente por essa mesma enunciação. É por isso que a cenografia é ao mesmo tempo:

*Aquela de onde o discurso vem e aquela que ele engendra; ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la, deve estabelecer que essa cena de onde a fala emerge é precisamente a cena requerida para enunciar, como convém, a política, a filosofia, a ciência... São os conteúdos desenvolvidos pelo discurso que permitem especificar e validar a própria cena e o próprio ethos, pelos quais esses conteúdos surgem* (Maingueneau, 1999:77-78).

Quando dois discursos partilham de um mesmo campo (o campo “religioso”) e disputam o mesmo espaço discursivo (reivindicam o direito de “ser cristão” e, principalmente de “ser católico”), *enunciar como convém* será algo que só poderá ser determinado a partir da grade semântica de cada posicionamento discursivo. Ou seja, a forma de enunciar da TL poderá ser (e provavelmente será) completamente distinta daquela utilizada no discurso da RCC. Nesse caso, o que convém à

Renovação, pode contrapor-se frontalmente ao que convém à Teologia. Afinal, cada um desses posicionamentos é regido por uma semântica completamente distinta. É isso que procurarei mostrar nos próximos tópicos.

### 3. Ethos e cenografia no discurso da Teologia da Libertação.

O estudo do *ethos* e da *cenografia* materializados nos textos da Teologia da Libertação será feito com base na análise dos seguintes textos: 1) um editorial, publicado no jornal semanal *O Lutador*; e 2) dois artigos, publicados no Texto-base do XI Encontro Intereclesial das CEBs<sup>161</sup>. A escolha desses textos deveu-se ao fato de se tratarem de textos escritos<sup>162</sup> e que foram publicados em meios de comunicação que atingem, prioritariamente, pessoas ligadas aos dois movimentos analisados.

#### 3.1. Sobre o jornal *O Lutador*

O jornal *O Lutador* não é uma publicação pertencente ao movimento da Teologia da Libertação. O jornal foi fundado em 1928, em Manhumirim, interior de Minas Gerais. Atualmente, *O Lutador* é dirigido por padres da Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora, fundada pelo padre Júlio Maria Lombaerde, que foi o primeiro diretor do jornal. A data de fundação do jornal já indica que ele não poderia ser uma publicação da TL, pois nesse período o movimento libertador ainda não existia. Entretanto, trata-se de um jornal que assume muitas das posições defendidas pela chamada Igreja Progressista. O próprio título do jornal - *O lutador* - já é um indício dessa postura progressista. Além disso, o termo *lutador* remete a uma memória discursiva que faz referência a um dos principais *slogans* da Teologia da Libertação: “a luta em favor do pobre e do oprimido”.

Existem ainda outros indícios que apontam para uma ligação entre *O lutador* e a Teologia da Libertação: 1) a “escolha” dos artigos e dos articulistas convidados (no nº 3520, o jornal trouxe

---

<sup>161</sup> Sobre o XI Intereclesial, conferir o terceiro capítulo.

<sup>162</sup> Isso porque, principalmente no que diz respeito à *cenografia*, os textos escritos apresentam-se como *corpus* privilegiado. Afinal, segundo o que afirma Maingueneau (1999:77), *a cenografia não se desenvolve plenamente a não ser se puder controlar seu próprio desenvolvimento, manter uma distância em relação ao co-enunciador, que não pode agir imediatamente sobre o discurso; é o caso particular da escrita. /.../.*

uma matéria sobre Desenvolvimento Sustentável, de autoria de Dom Luciano Mendes de Almeida, que é considerado um Bispo Progressista; houve ainda uma reportagem cujo título foi: “Europa Unida: o sonho acabou?”, de uma professora do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC – Rio); e seleção dos cadernos do jornal (além do *Editorial*, existem outras sessões regulares: *Crônica e Atualidade*, *Igreja e Vida*, *Cadernos de Cidadania*, entre outros). Esses cadernos, pelos seus próprios títulos, indicam a preocupação do jornal com temas que aliam às questões religiosas, outras ligadas aos problemas sociais. Por fim, em sua página na internet ([www.olutador.or.br](http://www.olutador.or.br)) o jornal também mostra sua relação com a Igreja Progressista. Vejamos o que dizem os editores, quando tratam da história d’O *Lutador*:

### Exemplo 32

*A linguagem e as intenções, hoje, são outras. Mas a luta pela Igreja e pelo homem, a vontade histórica continua sendo a mesma. Hoje, os adversários do cristianismo são diferentes (a pobreza, as injustiças sociais, a corrupção política, a falta de fé, etc.). Eles estão aí, agressivos e corrosivos, e precisam encontrar quem não recuse a luta do esclarecimento e do dever do diálogo, por vezes duro.*

No excerto, há alguns indícios da relação entre O *Lutador* e a Teologia da Libertação. Quando enumera os adversários do cristianismo, o texto faz referência, primeiramente, à *pobreza*. Ora, as análises apresentadas até aqui mostram que a TL também tem como sua maior “bandeira” a *defesa do pobre* e do *oprimido*. Dessa preocupação com o *pobre* nasce a *luta contra as injustiças sociais* (segundo item citado, pelo jornal, como sendo um *adversário do cristianismo*). Nesse sentido, O *Lutador* se caracteriza como um meio de informação atento à realidade do povo e “indignado” com as injustiças sociais. Outro indício da posição discursiva do jornal é o fato de a *falta de fé*, que é um problema, em princípio, espiritual ser o último item apontado como *adversário* da Igreja. Além disso, não há nenhum outro termo relacionado a questões “espirituais”, tais como: *falta de oração*, *pecado*, *tentações*, etc. Esses últimos só poderiam ser considerados *adversários* da Igreja na ótica dos carismáticos. Afinal, são eles que se preocupam, prioritariamente, com questões relacionadas à vida espiritual.

Pelos indícios apresentados acima, considero que o jornal O *Lutador*, apesar de não ser uma publicação da Teologia da Libertação, apresenta várias características que o aproximam do discurso da TL. Por isso, selecionei-o como *corpus* de análise. Afinal, durante todo o período de coleta de

dados, não encontrei nenhuma publicação que pudesse ser considerada da Teologia da Libertação. Esse dado é mais um indício de que o discurso da TL encontra-se em processo de desaparecimento. Por outro lado, a falta de jornais e/ ou revistas da TL também mostra que esse posicionamento, ao contrário da RCC, não prioriza, em suas práticas, o recurso à mídia. No próximo tópico, analisarei um editorial que trata do XI Intereclesial de CEBs.

### 3.1.1. Análise de um editorial do jornal *O Lutador*

Os Editoriais d'O *Lutador* estão localizados na segunda página do jornal, atrás da principal<sup>163</sup>. Além do editorial, há, nessa mesma página, mais dois textos: 1) à esquerda, há uma sessão chamada *Pra começo de conversa* - uma carta do editor chefe do jornal, o Padre Sebastião Sant'Ana; 2) à direita, a resenha de um livro que relata a história de vida do Padre Júlio Maria Lombaerde, fundador d'O *Lutador*. No final da página, há um pequeno texto com o *Expediente* do jornal.

Nos jornais a que tive acesso, os editoriais tiveram por função apresentar o tema central da capa (primeira página). Este tema também era retomado, por meio de reportagem na última página do jornal (página 16). No caso do texto que passarei a analisar, o tema abordado é, como já dito, o *XI Intereclesial das CEBs*. O título do Editorial é uma alusão ao tema do encontro: "*Seguir Jesus no compromisso com os excluídos*". Logo no primeiro parágrafo, a inclusão dos excluídos é materializada por meio de alguns indícios textuais. Vejamos:

#### **Exemplo 33**

*Ser cristão ou cristã é, antes de qualquer outra coisa, ser discípulo ou discípula, seguidor ou seguidora de Jesus Cristo. Uma vida cristã, professada com profundidade e radicalidade, supõe uma verdadeira mística que implica identificação com as atitudes e compromissos assumidos pelo Filho de Deus, que viveu plenamente nossa condição humana* (no terceiro capítulo, esse excerto é apresentado no **Exemplo 16**)

---

<sup>163</sup> Saliento que na primeira página, além das manchetes dos principais cadernos, há uma fotografia que retrata uma criança negra, sorrindo de braços abertos e deitada sobre uma peneira de palha. Essa imagem, além de fazer referência ao XI Intereclesial (inclusive, a manchete de capa é: "CEBs: chegou o 11º Intereclesial - Seguir Jesus no compromisso com os excluídos"), "cria" uma cenografia que materializa o discurso da Teologia da Libertação. Trata-se da representação de um Jesus Cristo negro e que por isso se solidariza com a causa dos excluídos. Ao mesmo tempo, a criança negra deitada na peneira remete a todas as crianças negras, pobres e marginalizadas que o XI Intereclesial deseja acolher em Minas Gerais - a peneira faz referência ao local onde será realizado o encontro. Pois, como vimos no terceiro capítulo, a peneira é eleita como símbolo do XI Intereclesial, realizado em Ipatinga - MG.

Nesse parágrafo, a alternância entre masculino e feminino (*cristão ou cristã; discípulo ou discípula; seguidor ou seguidora*) indica a inclusão das mulheres e revela um *tom* de reivindicação. Ao incluir a forma feminina desses substantivos no texto, o enunciador mostra está de acordo com os movimentos de inclusão da mulher, revelando assim uma postura contestatória em relação às diversas formas de discriminação. Ainda nesse parágrafo, o texto utiliza uma relativa explicativa (*que viveu plenamente nossa condição humana*) a fim de “definir” o Filho de Deus. Enfatizar o aspecto humano de Jesus Cristo é uma forma de reafirmar a posição da TL em relação ao cristianismo: para eles, o fato de o próprio Filho de Deus ter vivido *plenamente sua condição humana* serve como exemplo para mostrar a importância que se deve conferir aos problemas da humanidade. Essa é também uma forma de se contrapor aos grupos e/ou movimentos cristãos que se preocupam apenas com a dimensão espiritual do Cristo. Há ainda a intercalada<sup>164</sup> – *professada com profundidade e radicalidade*. Esta oração explicita o sentido da expressão *vida cristã*. Portanto, para esse discurso, a vivência do cristianismo supõe *profundidade e radicalidade*. O recurso a orações explicativas confere ao texto um *tom* instrutivo, pois retoma verdades “indiscutíveis”. Conforme defende Pêcheux (1975), as relativas explicativas produzem um *efeito de sustentação*. Elas funcionam como uma espécie de *evocação lateral daquilo que se sabe a partir de outro lugar e que serve para pensar o objeto da proposição base* (Pêcheux, 1975:11). Dessa forma, é como se o enunciador buscasse “ensinar” a seu co-enunciador algo que este precisa aceitar como verdade. O *tom* instrutivo/didático é reforçado pelo uso de um léxico, em certo sentido, mais elaborado, pois utiliza palavras e expressões, tais como: *professada, supõe, implica, mística*, que fazem parte de um registro culto e/ou formal. Vejamos, no segundo parágrafo do texto, alguns outros exemplos desse léxico mais elaborado:

#### Exemplo 34

*Jesus de Nazaré é, pois, o protótipo que o Pai nos ofereceu e em quem todos nós, cristãos, devemos espelhar-nos para responder aos desafios de nossa fé, nas circunstâncias concretas do dia-a-dia.*

---

<sup>164</sup> Na verdade, trata-se também de uma relativa explicativa, só que, nesse caso, houve o apagamento da cópula (verbo *ser*) e do pronome relativo (*que*). Sem o apagamento, o enunciado ficaria assim: “Uma vida cristã, que é professada com profundidade e radicalidade, /.../. De acordo com Souza-e-Silva (1973), na redução da relativa, o que ocorre é uma operação de *supressão*. Essa operação consiste no apagamento do pronome relativo e da cópula em determinadas circunstâncias *que estão condicionadas, não só às descrições estruturais que caracterizam as orações restritivas e as apositivas, mas também ao tempo que ocorre na oração matriz e na oração constituinte* (*idem*, p. 75).

Aqui, os termos *protótipo*, *espelhar-nos*, e *pautar-se* são também exemplos de uma escrita formal. Além disso, nota-se, mais uma vez, o uso de intercaladas, como no caso do aposto *cristãos* (nesse caso, o aposto também pode ser interpretado como uma relativa explicativa, com pagamento da cópula e do pronome relativo – *nós, que somos cristãos, /.../* - cf. nota 164), que define o referente do pronome *nós*. Ainda em relação ao uso de expressões explicativas, o enunciado: *nas circunstâncias concretas do dia-a-dia* funciona como um complemento que reafirma a importância conferida, pelo fiador do texto, à realidade cotidiana de cada cidadão. Para o discurso materializado no texto, não basta falar de *fé*, é preciso explicar que “fé” pressupõe desafios e que tais desafios estão relacionados às *circunstâncias concretas do dia-a-dia*. Dessa forma, o texto apresenta um tipo de construção que se repete: por meio de orações encaixadas, apostos e adjuntos, o fiador do texto apresenta-se como um *professor* que vai mostrando/explicando ao seu co-enunciador como este deve agir se quiser ser um “verdadeiro cristão”. Para tanto, este fiador assume um caráter intelectualizado e “fala” em *tom* instrutivo. Trata-se de um enunciador que materializa a imagem do “intelectual cristão”<sup>165</sup>. Vejamos, agora, o terceiro parágrafo:

### Exemplo 35

*Seguir Jesus Cristo significa, essencialmente, comprometer-se com a causa do Reino, pois foi esta a grande bandeira, a grande paixão de sua vida.*

Nesse excerto, o *ethos* professoral do discurso da Teologia da Libertação revela-se mais uma vez. O verbo *significar* confere ao texto um *tom* explicativo, típico de textos didáticos.

O substantivo *Reino*, grafado com a primeira letra em maiúsculo, remeta à memória discursiva dos co-enunciadores cristãos. Trata-se do Reino de Deus, profetizado na Bíblia, rezado no Pai Nosso (Venha a nós o Vosso Reino) e propagado por boa parte das religiões. Entretanto, no discurso da TL, há uma mudança em relação à concepção de Reino de Deus. Não se trata do Reino dos Céus, como afirmam, por exemplo, as religiões pentecostais. O Reino de Deus para TL consiste na materialização da paz, da fraternidade e da justiça, ainda nesse mundo (cf. Boff, 1979:73). Segundo Leonardo Boff:

---

<sup>165</sup> De acordo com Boff (1986:185), *o intelectual cristão é um pouco a súpula dos vários exercícios da razão; pode ser um cientista, um erudito, culto, professor, filósofo. Ele está, de certa forma, para além de cada uma dessas determinações. Ele mostra o que o espírito pode, como capacidade de sintetizar, de elaborar uma visão holística, de desentranhar o sentido humano e ético de todos os empreendimentos históricos.* Na análise do “exemplo 4”, do primeiro capítulo, faço referência a essa noção de *intelectual cristão*.

*Crer no Reino de Deus é crer num sentido terminal e feliz da história. É afirmar que a utopia é mais real que o peso dos fatos. /.../. Suplicar – venha o vosso Reino – é ativar as esperanças mais radicais do coração para que este não sucumba à brutalidade da ditadura dos absurdos que acontecem ao nível pessoal e social (idem: 74).*

Nesse sentido, quando o editorial do jornal *O Lutador* utiliza a palavra *Reino*, a imagem pressuposta é a de um mundo no qual estejam presentes a paz e a justiça e em que não exista mais a opressão sócio-econômica. Não se trata, portanto, do Reino dos Céus, materializado no discurso dos pentecostais: um Reino no qual habitam anjos e santos e para o qual apenas os “escolhidos” são convidados.

Nos parágrafos seguintes, o editorial apresenta o resumo do que será o XI *Encontro Intereclesial de CEBs*. Há ainda uma sucinta apresentação do Texto-Base que subsidiou a organização do citado evento. Nessa segunda parte do texto, o tom didático também está presente, como podemos verificar abaixo:

#### **Exemplo 36**

*Nestes dias, de 19 a 23 de julho, realiza-se em Ipatinga-MG, o 11º Encontro Intereclesial das CEBs. O tema **Espiritualidade libertadora** e o lema **Seguir Jesus no compromisso com os excluídos** se articulam em toda tradição bíblica desde o Êxodo, passando pelos profetas e pela literatura sapiencial. Bebem a mística de Jesus, que se compadece das multidões famintas. Lançam suas raízes nas primeiras comunidades cristãs (Atos), que buscam ser fiéis ao seguimento de Jesus, denunciando a Besta (Apocalipse), que pretende ocupar o lugar de Deus.*

*Recomendamos aos leitores interessados em aprofundar o assunto que tenham em mãos o **Texto-base** do 11º Intereclesial das CEBs, onde poderão apreciar as ricas reflexões nele contidas. O livro compõe-se de quatro partes. As três primeiras contêm 14 capítulos. A quarta é feita de “Testemunhos”. Os textos apresentados foram escritos por muitas mãos. Entre os 27 autores figuram teólogos, biblistas, bispos, padres, religiosos(as), leigos(as) e evangélicos (Grifos do autor).*

No primeiro parágrafo, o texto procura mostrar que o tema e o lema do XI Intereclesial estão relacionados a vários livros da Bíblia, principalmente: Êxodo, Atos dos Apóstolos e Apocalipse. Os dois primeiros (Êxodo e Atos) são bastante citados pelo discurso da Teologia da Libertação. Esses livros fazem parte, portanto, dos textos citáveis por esse posicionamento<sup>166</sup>. A incidência de orações explicativas (*que se compadece das multidões famintas, que buscam ser fiéis ao*

---

<sup>166</sup> No quinto capítulo, retomarei o tema da intertextualidade nos discursos da TL e da RCC.

*seguimento de Jesus, que pretende ocupar o lugar de Jesus*) confirma o *ethos professoral* do fiador, pois esse tipo de estrutura, como dito anteriormente, é comum em textos didáticos.

Para explicitar melhor o *efeito de sustentação* do qual trata Pêcheux (1975), deter-me-ei na análise dos enunciados que fazem uso dessa estratégia lingüístico-discursiva. No enunciado - *Bebem a mística de Jesus, que se compadece das multidões famintas* - a relativa explicativa corresponderia a uma informação já pressuposta por aquele discurso (ou seja, não se trata de algo exterior e anterior, como ocorre no caso do *pré-construído* ou *encaixe*), e que, nesse enunciado, serve para sustentar (ou explicar) a proposição anterior. Portanto, a “informação” dada pela explicativa é vista como uma das premissas de um silogismo implícito e, por isso, não pode ser contestada. Apresentar Jesus Cristo como alguém que se *compadece das multidões famintas* e usar essa afirmação para explicar o fato de o XI Intereclesial das CEBs buscar *beber da mística* desse Jesus é, portanto, uma forma de mostrar como as Comunidades de Base também se preocupam com a *multidão de famintos*. Dessa forma, reafirma-se a importância conferida pela TL à causa do pobre e do oprimido, figurativizados aqui na figura da *multidão faminta*. Trata-se de um fiador que, ao mesmo tempo em que assume uma postura professoral diante de seu co-enunciador, também se mostra preocupado com a realidade dos menos favorecidos. Mais uma vez, reafirma-se a figura do *intelectual cristão*.

No último parágrafo que analisarei<sup>167</sup>, verifica-se, mais uma vez, o tom didático do texto. O fiador apresenta-se como alguém legitimado para *recomendar* algo ao seu co-enunciador. Além disso, há uma apresentação, sucinta, das quatro partes do Texto-base. Tal apresentação é feita de forma bastante didática e, por isso, funciona como uma maneira de “recomendar” o citado documento como uma espécie de material de estudo. Os dois últimos períodos do citado parágrafo revelam o valor que as Comunidades de Base conferem ao trabalho em conjunto. No penúltimo, o fiador afirma que os artigos do Texto-base do XI Intereclesial foram escritos “por muitas mãos”. Trata-se, nesse caso, da reafirmação de uma das imagens que o enunciador da TL se auto-atribui: ele mostra-se como alguém sempre disposto a dialogar e a juntar forças para construir algo comum<sup>168</sup>. Essa é mais uma das características que Leonardo Boff atribui ao intelectual cristão<sup>169</sup>. No último

---

<sup>167</sup> Os outros seis parágrafos do texto apresentam um resumo do Texto-base do XI Intereclesial. Como pretendo analisar alguns aspectos do Texto-base, não me deterei na apresentação do editorial.

<sup>168</sup> A esse respeito, conferir, no terceiro capítulo, o que diz uma das participantes do XI Intereclesial acerca dos retalhos que serviram para decorar os espaços do evento.

<sup>169</sup> De acordo com Boff (1986:183), *é ingenuidade pensar que existe o intelectual puro, desvinculado das forças sociais. /.../. Pertence ao momento crítico do intelectual dar-se conta de seu compromisso real com determinados grupos e suas opções, inclusive cristãs.*

período, o texto mostra em que posições discursivas estão aqueles que escreveram o texto-base do Intereclesial, delimitando, assim, os diferentes espaços de circulação desses textos. Ou seja, ao indicar a presença de artigos produzidos por teólogos e evangélicos, mas não mencionar a participação de carismáticos (até porque, não há no texto-base nenhum artigo de autoria de um carismático), o editorial revela indícios dos limites (ou fronteiras) do discurso da Teologia da Libertação.

### 3.2. Análise do Texto-Base do XI Intereclesial das CEBs.

Neste tópico, analisarei trechos de dois artigos publicados no documento denominado *Texto-base do XI Intereclesial das CEBs*. Os artigos selecionados constituem a primeira etapa do citado documento. Nessa parte, intitulada *Mapeando a realidade*, o texto-base procura apresentar um panorama geral das atuais correntes de espiritualidade.

O primeiro artigo, cujo título é: *Correntes de Espiritualidade – valores e limitações*, é de autoria dos padres José Comblin e João Batista Libânio e do Bispo Anglicano Robinson Cavalcanti. O fato de o texto ter como autores dois padres católicos e um bispo anglicano já mostra seu caráter inter-religioso<sup>170</sup>. Com isso, as comunidades de base reafirmam um traço importante de sua concepção de cristianismo: a busca do diálogo com as outras religiões.

O segundo texto - *O desafio de viver como ressuscitados: uma espiritualidade libertada e libertadora* - de autoria da teóloga Elsa Tamez, reforça, também pela sua autoria, um outro aspecto do discurso da Teologia da Libertação: a inclusão das mulheres no cenário religioso. Afinal, trata-se de uma mulher falando da posição de teóloga.

Assim como todos os demais artigos publicados no texto-base, os desta primeira parte têm a forma de *papers* ou artigos científicos. Eles obedecem à seguinte ordem: título; nome dos autores; introdução; discussões teóricas; conclusão; e bibliografia. Trata-se de textos pertencentes ao campo *católico-cristão* (cena englobante) e cuja cena genérica é o *artigo religioso*, pois tem como função servir como base para elaboração do *XI Encontro Intereclesial das CEBs*<sup>171</sup>. Entretanto, para além dessas duas cenas (englobante e genérica), esses textos assumem a cenografia de um *artigo científico*. A

---

<sup>170</sup> A defesa do diálogo inter-religioso é um dos traços da semântica do discurso da TL. A esse respeito, conferir o terceiro capítulo.

<sup>171</sup> Aqui, estou definindo o gênero a partir de sua função social.

“escolha” dessa cenografia está relacionada ao *ethos* do discurso da Teologia da Libertação. Pois, como visto no editorial do jornal *O Lutador*, o fiador do discurso da TL assume a imagem do *intelectual cristão*. Esse fiador apresenta-se ao seu co-enunciador como um *professor* (sempre disposto a “ensinar” algo). Ele é alguém que conhece profundamente as escrituras (por isso, a imagem do teólogo e do biblista), que tem uma escrita formal e “cultu” (por isso, o léxico mais elaborado) e que está disposto a se envolver com a causa dos menos favorecidos. É essa última característica que confere a esse intelectual o rótulo de *cristão*, já que, para TL, ser *cristão* é *fazer uma opção preferencial pelo pobre*. À essa imagem de intelectual só poderia corresponder um texto de estilo científico. Afinal, um intelectual não produz textos “religiosos”, ele escreve *papers*.

A cenografia do texto e o *ethos* do fiador podem ser confirmados através de vários indícios textuais, como podemos verificar no seguinte parágrafo:

#### **Exemplo 37**

*A espiritualidade no momento apresenta duas vertentes: uma de caráter espiritualista, mercadológico e carismático e outra de corte libertador. A primeira é visitada por certos afluentes que engrossam o caudal principal, criando um clima de muita religiosidade e desejo das mais diversas formas espirituais.*

Nesse primeiro parágrafo, os autores apresentam, de forma resumida, o tema do artigo. Trata-se de uma apresentação pontual e objetiva, bem ao estilo dos textos considerados “científicos”. Para reforçar esse caráter científico, recorre-se a um léxico mais elaborado (*vertentes; mercadológico; afluentes; caudal*). A seleção lexical revela também a direção argumentativa do texto. Os adjetivos: *espiritualista* e *mercadológica* caracterizam negativamente uma das *vertentes de espiritualidade* citadas nesse primeiro parágrafo, uma vez que, no discurso da TL, essas palavras têm um peso negativo. Por outro lado, a expressão *corte libertador*, utilizada para definir a outra vertente, pode ser relacionada a um dos principais semas positivos do discurso da TL: o substantivo *libertação*. O tom de crítica às chamadas *vertentes espiritualistas* continua durante todo o texto. Como exemplo dessas críticas, vejamos os dois primeiros parágrafos do tópico denominado “Contexto Histórico”:

### Exemplo 38

Vários fatores convergem para o surto religioso, batizado com o nome de Nova Era. Há sempre uma base no próprio ser humano que deseja a Deus, como os salmos tão bem expressam, comparando-nos com a corça que suspira pelas torrentes d'água (Sl 42, 2). É realidade de sempre.

No entanto, circunstâncias históricas, como estamos vivendo hoje, aguçam tal sede de experiências religiosas. Quais seriam elas? Não é de se estranhar que diante do fracasso de tantas lutas revolucionárias, de tanto esforço por mudar esse sistema atual, muitos militantes abandonem a arena e entreguem-se à onda espiritualista. Não foi por acaso que a Nova Era nasceu na esteira dos movimentos de contracultura no período da guerra do Vietnam.

Aqui, a expressão *surto religioso*, referência catafórica de *Nova Era*, revela o tom de crítica usado para referir-se a essa vertente religiosa. Afinal, o termo “surto” relaciona-se à “epidemia” ou à “doença”, palavras que, geralmente, produzem um efeito negativo.

Sempre procurando articular a imagem do intelectual à do cristão, o texto apresenta uma explicação bíblica e outra histórica para o surgimento da Nova Era. Quando recorre à explicação bíblica, o texto faz referência ao livro dos Salmos.

Por outro lado, as orações intercaladas (*como os salmos tão bem expressam; como estamos vivendo hoje*) acrescentam outras informações ao texto e, nesse sentido, reforçam o tom didático que caracteriza o discurso da TL. Trata-se de um texto que utiliza vários recursos lingüísticos, inclusive as frases intercaladas, para poder dar o maior número possível de informações ao seu leitor. A pergunta retórica (*Quais seriam elas?*), que aparece no início do segundo parágrafo, é um outro indício desse tom didático<sup>172</sup>.

O texto de Elsa Tamez também traz indícios que revelam o *ethos* do discurso da TL. O fiador desse discurso, assim como visto nos exemplos anteriores, apresenta-se, ao mesmo tempo, como *intelectual* e *professor*. Vejamos um excerto do artigo:

### Exemplo 39

“Viver como ressuscitado” ou ser “ameaçado de ressurreição” são metáforas teológicas que descrevem dimensões da existência humana difícil de compreender. Abraçam dimensões escatológicas e utópicas e ao mesmo tempo dimensões presentes na história. A frase “viver como ressuscitado” alude à vida concreta aqui na terra e também alude a uma

---

<sup>172</sup> De acordo com Bakhtin/Volochinov (1929:170), perguntas retóricas são aquelas que se situam, de alguma maneira, na fronteira entre o discurso citante e o discurso citado. Assim, “podem ser interpretadas como uma pergunta da parte do autor, mas também como uma pergunta de um personagem”. Esse tipo de estratégia é comum em textos argumentativos, pois o autor procura antecipar possíveis dúvidas ou questionamentos de seu leitor.

*maneira inusitada de viver, porque sai da realidade histórica e terrena; “ressuscitados” aponta uma experiência de transformação plena, a travessia de um estado de morte e tudo que ele implica, para um estado de vida em plenitude. Em outras palavras, “viver” alude aos tempos presentes – históricos, e “ressuscitados” aos chamados últimos tempos, ao escatológico, o a-histórico. Se não fosse a palavra “como”, a frase perderia o sentido, porque não se pode viver ao mesmo tempo dentro e fora da história. O “como” torna possível viver, no contingente, a plenitude da promessa de uma vida ressuscitada, ou seja, viver na história como se já houvesse ressuscitado. Em teologia se diz que vivemos no “já e no ainda não”.*

*Mas, será possível viver como ressuscitado no “já e no ainda não”? Para os cristãos isso é possível graças ao Espírito Santo, que é o Espírito de Deus e o Espírito de Cristo, “Viver como ressuscitados” significa viver de acordo com o Espírito, nadar conforme o Espírito. Na América Latina, viver como ressuscitados, significa ter uma espiritualidade libertada e libertadora (O desafio de viver como ressuscitados: uma espiritualidade libertada e libertadora).*

No exemplo, o tom didático materializa-se por meio de diferentes indícios. Primeiramente, a autora explica ao leitor o significado das expressões “viver como ressuscitado” e ser “ameaçado de ressurreição”. Para tanto, utiliza algumas expressões que estão relacionadas ao campo religioso (*metáforas teológicas; dimensões escatológicas*), revelando, assim, uma grande familiaridade com esse campo. As aspas de *modalização autonímica* (cf. Authier-Revuz, 1998; Maingueneau, 1998) indicam que as expressões citadas pertencem a um outro texto. Elas são de um poema de Júlia Esquivel, poetisa da Guatemala, durante o período de repressão militar. A informação sobre a origem das expressões é explicitada nos dois primeiros parágrafos do texto. Ao citar um poema de uma militante da resistência à ditadura militar na Guatemala, o texto de Tamez recorre à memória discursiva da Teologia da Libertação (pois, grande parte dos movimentos de resistência às ditaduras militares da América Latina, incluindo o da Guatemala, teve o apoio da TL), a fim de reforçar a defesa de uma “espiritualidade libertadora”. Dessa forma, o fiador do texto apresenta-se como alguém que conhece a história da TL e que, por isso, é “capaz” de explicar aos leitores o que significa viver uma “espiritualidade libertadora”.

Em um segundo momento, o texto centra-se no sentido da expressão “viver como ressuscitado”. Aqui, o *ethos professoral* do fiador do texto fica ainda mais claro. As orações explicativas (*porque sai da realidade histórica e terrena; e porque não se pode viver ao mesmo tempo dentro e fora da história*) e o uso de fórmulas de modalização autonímica, com o objetivo de explicitar o sentido de uma palavra ou expressão (*em outras palavras; ou seja*) são alguns indícios desse *ethos*. Assim, cria-se, no texto, a imagem de um “professor” que explica, minuciosamente, ao seu leitor o

significado da expressão “viver como ressuscitado”. Tal explicação é o resultado dos condicionamentos do posicionamento discursivo que produz a imagem do fiador. Nesse sentido, quando afirma que a palavra “viver” *alude aos tempos presentes* e o termo “ressuscitados” *aos chamados “últimos tempos”*, o texto procura estabelecer uma relação entre o *mundo espiritual* e o *mundo terreno*. Com isso, o artigo de Elsa Tamez materializa o discurso da TL, pois esse defende a vivência de uma espiritualidade encarnada na realidade social (cf. Boff, 1986)<sup>173</sup>.

No parágrafo seguinte, há outros indícios que reforçam o tom didático do artigo: 1) uma pergunta retórica (*será possível viver como ressuscitado no “já e no ainda não”?*); 2) uma frase explicativa (*que é o Espírito de Deus e o Espírito de Cristo*); e 3) dois enunciados com o verbo *significar* (“*Viver como ressuscitados*” *significa* *viver de acordo com o Espírito, nadar conforme o Espírito; Na América Latina, viver como ressuscitados, significa ter uma espiritualidade libertada e libertadora*). O efeito de sentido obtido com esse tipo de construção é o de que a frase localizada após o verbo é uma paráfrase daquilo que vem antes. A paráfrase, aliás, é outro recurso bastante presente em textos didáticos. Além disso, a expressão *Na América Latina* faz referência, assim como no caso do poema da Guatemala, à memória discursiva da Teologia da Libertação, reforçando, assim, a relação entre o texto e os condicionamentos discursivos desse posicionamento.

Além da imagem de um fiador intelectual, sábio, consciente dos problemas sociais e disposto a ensinar ou a conscientizar seu co-enunciador, o discurso da TL constrói a imagem de um antifiaador, que faz parte do que os teólogos da libertação chamam de “onda espiritualista”. Vejamos como esse antifiaador é apresentado nos excertos abaixo:

#### **Exemplo 40**

*Nessa espiritualidade, não há lugar para a solidariedade nem para a opção pelos pobres. É estritamente individualista. É uma espiritualidade dos resultados. Os ricos já estão abençoados. Encontram nela a paz interior, uma vez que já possuem os bens materiais. Os pobres devem buscá-la para si e seus familiares, recorrendo a ritos religiosos como o de abençoar ou ungir de óleo santo as carteiras profissionais.*

#### **Exemplo 41**

*Dito desta maneira rude poderia doer aos ouvidos cristãos. Aí entra uma pitada de espiritualidade que tudo tempera.*

---

<sup>173</sup> Inclusive, na Oração do XI Encontro Intereclesial de CEBs, escrita por Dom Pedro Casaldàglia, há o seguinte trecho: *Ajuda-nos a viver uma espiritualidade libertadora, de oração, de testemunho e de solidariedade, de corresponsabilidade adulta e de paixão juvenil. No “grande sertão” da História e nas veredas do dia a dia. Aqui também se materializa a idéia da relação entre fé e história.*

*Deus quer a felicidade, a riqueza, os bens materiais, a saúde, aqui e agora, para seus filhos.  
/.../*

*Cristo já sofreu no nosso lugar. Agora vem-nos a benção de Deus. Somos “Filhos do Rei”. Se vamos para o céu, porque não antecipar um pouco dele nesta vida?*

*E os pobres? Sempre os haverá entre nós (Mc, 14,7), como diz o Senhor. Eles são os perdidos. São preguiçosos, viciados, idólatras. /.../. Dois irmãos nordestinos sentenciavam, em São Paulo, que a culpa da pobreza no nordeste é a devoção idólatra ao Padre Cícero.*

*Se os cristãos não ficam ricos, isto é falta de fé. Vem de algum pecado oculto. Confessando-os conhecerão a prosperidade. Mas, se mesmo assim, não ficam ricos, então a culpa é de algum antepassado.*

Nos exemplos, o fiador do discurso da TL “cria”, por meio de simulacros, a imagem de seu antifidador. No excerto 40, esse antifidador é materializado por meio de um simulacro do discurso das igrejas pentecostais e neopentecostais<sup>174</sup>. Nesse sentido, a TL cria, através de um *ethos dito*, um “corpo” para o discurso pentecostal. Ou seja, o texto da TL “diz” como o seu antifidador é. Trata-se não de mostrar, mas de afirmar “ele é assim”. Ao invés dos períodos longos, utilizados quando os textos da TL tratam de outros temas, recorre-se a frases curtas (*É estritamente individualista; É uma espiritualidade dos resultados; Os ricos já estão abençoados*). O efeito criado por esse tipo de construção é o de que não há necessidade de frases muito longas para explicar o discurso pentecostal. É possível supor que essa brevidade relacione-se à imagem que a Teologia da Libertação tem dos pentecostais. Para a TL, os movimentos pentecostais seriam facilmente (ou brevemente) explicáveis, pois não possuem uma estruturação complexa e elaborada. Nesse caso, as frases curtas estariam materializando um discurso segundo o qual *o pentecostalismo não contém nenhuma argumentação teórica para justificar suas ações* (cf. Comblin; Libânio & Cavalcanti, 2004:24). E, por isso, pode ser brevemente apresentado.

No exemplo 41, o discurso da TL simula a “fala” de um suposto fiador do discurso pentecostal. Nesse caso, a “destruição” do outro é feita a partir de seu próprio discurso. Obviamente, não se trata da materialização do discurso pentecostal enquanto tal, mas de uma imagem distorcida e estereotipada desse discurso. Ao contrário do que ocorre no exemplo anterior,

---

<sup>174</sup> Apesar de fazerem referência apenas às igrejas pentecostais e neopentecostais, os textos analisados supõem a existência de uma forte ligação entre essas igrejas e a Renovação Carismática Católica. Inclusive, em um dos trechos do artigo “Correntes de espiritualidade – valores e limitações”, há o seguinte enunciado: “Mesmo que a Renovação Carismática Católica seja adversária da Nova Era, isto não impede que a Espiritualidade da Nova Era tenha traços carismáticos pentecostais, desde que favoreça o clima de harmonia e paz com tudo e com todos”. Nesse caso, a expressão referencial “carismáticos pentecostais”, usada para retomar o referente *Renovação Carismática Católica*, revela a relação que os teólogos da libertação estabelecem entre os carismáticos e os pentecostais.

nesse caso é o próprio discurso pentecostal (ou seu simulacro) que “mostra” à comunidade discursiva que incorpora o discurso da TL como “fala” e como “age” o enunciador pentecostal. No início do excerto, não há nenhuma marca lingüística (aspas, verbos *discendi*, etc.) que indique a introdução de um outro discurso. Afinal, a frase “aí entra uma pitada de espiritualidade que tudo tempera”, da maneira como é apresentada, não poderia ser considerada uma forma de introdução de um discurso segundo. Apenas a mudança no *tom* do texto permite ao leitor interpretar os trechos seguintes como pertencentes ao discurso pentecostal. Principalmente, a ausência de uma cadeia argumentativa elaborada, pois as frases parecem não ter qualquer ligação umas com as outras (*Cristo já sofreu no nosso lugar. Agora vem-nos a benção de Deus. Somos “Filhos do Rei”*); e o uso desarticulado de citações bíblicas (*E os pobres? Sempre os haverá entre nós (Mc, 14,7), como diz o Senhor*) “criam” a imagem de um anti-fidante alienado e despreparado. É esse anti-fidante que a comunidade discursiva dos que compartilham do discurso da Teologia da Libertação incorpora a seu discurso. Não se trata, portanto, do pentecostal enquanto tal, mas de um simulacro que o discurso da TL constrói para poder, assim, “destruir” seu adversário discursivo.

Em síntese, o fiador do discurso da TL assume o *ethos* do *professor* e do *intelectual*. Trata-se de um enunciador que se refere ao seu co-enunciador de forma sábia e eloqüente e que procura “ensinar” esse co-enunciador a ser, ele também, um *intelectual cristão*. Ao mesmo tempo em que cria para si uma imagem de intelectualidade, o discurso da TL produz, por outro lado, um anti-*ethos*. Trata-se da imagem de um anti-fidante alienado, fundamentalista, simplificador (inclusive, na linguagem) e desarticulado.

#### **4. Ethos e cenografia no discurso da Renovação Carismática Católica**

Para analisar o *ethos* e a *cenografia* do discurso carismático, selecionei os seguintes textos: 1) um artigo de opinião, publicado na *Revista Renovação*; e 2) um texto publicado no *Plano de Ação da RCC* para o ano de 2004. Os critérios para escolha desses textos foram os mesmos utilizados em relação aos textos da Teologia da Libertação. Além disso, procurei manter uma certa simetria entre os materiais de análise. Selecionei gêneros que tivessem alguma correspondência com os textos escolhidos para análise do *ethos* da Teologia da Libertação. Entretanto, precisei adequar a seleção dos dados à semântica global dos dois posicionamentos. Por isso, não encontrei uma total

similaridade entre os dados da TL e da RCC. Se isso fosse possível, a hipótese de que cada um desses discursos é regido por uma semântica específica, muito provavelmente, não se sustentaria.

Contudo, como existe uma semântica global que rege o discurso carismático e como esta semântica garante uma forma de ser e de agir que se opõe frontalmente ao discurso da Teologia da Libertação, até mesmo os materiais “preferidos” pelo discurso da RCC serão “preteridos” pelo discurso da TL, e vice-versa. Assim, enquanto os carismáticos publicam revistas coloridas e repletas de fotos e imagens, os teólogos da libertação “preferem” os jornais, que são bem menos coloridos e feitos de um material mais rústico, mais barato e, supostamente, mais acessível aos menos favorecidos<sup>175</sup>. O mesmo ocorre em relação aos gêneros de discurso privilegiados por cada um desses posicionamentos. A revista da RCC, como se verá a seguir, publica um artigo de opinião, assinado pelo presidente nacional do movimento, no lugar que deveria ser reservado ao editorial. Todos esses indícios apontam para um determinado funcionamento discursivo que é resultado dos condicionamentos da semântica global de cada posicionamento analisado.

#### 4.1. Sobre a revista *Renovação*

A revista *Renovação* é editada pelo Escritório Nacional da Renovação Carismática Católica no Brasil. Trata-se de uma publicação bimestral e que existe desde 1999. No expediente da revista, ela é apresentada como sendo *uma publicação oficial da RCC do Brasil*. Essa forma de se auto-apresentar indica que a revista assume, em todas as suas matérias, o discurso da RCC. A revista é bastante colorida e diversificada: traz sempre muitas fotos de encontros realizados pela Renovação Carismática em todo Brasil; ilustrações de Santos e de alguns episódios bíblicos; e também propagandas de publicações (livros e apostilas) e de outros produtos (fitas de vídeo, CDs, viagens à Terra Santa) promovidos pela RCC. Há, na revista *Renovação*, apenas quatro sessões fixas (as outras sessões, geralmente, mudam a cada número). São elas: 1) Palavra do Papa; 2) Palavra do Presidente;

---

<sup>175</sup> Vale salientar que, mesmo quando publica em revistas, como é o caso dos teólogos que escrevem para Revista Eclesiástica Brasileira, o enunciador da TL “escolhe” aquelas publicações de caráter mais “sério”. A revista Eclesiástica Brasileira (REB), por exemplo, se apresenta como uma revista de *estudos teológicos* e, por isso, sua formatação é bem diferente daquela utilizada pela Revista Renovação. Os textos publicados na REB são longos e assumem um *tom* instrutivo. Além disso, não há quase nenhuma fotografia e/ou desenho. Nesse sentido, é possível afirmar que a REB se aproxima muito da *Revista Fapesp*, enquanto a Revista da RCC tem um estilo próximo ao da *Superinteressante*. A respeito das diferenças entre *Revista Fapesp* e *Superinteressante*, recomendo a leitura da dissertação “A semântica global em duas revistas de divulgação científica: Pesquisa Fapesp e Superinteressante”, de Marcela Franco Fossey.

3) Notícias; e 4) Fotos. Essa distribuição indicia um certo funcionamento discursivo. As duas primeiras sessões mostram como a RCC preocupa-se com a questão da hierarquia. O movimento procura, por meio de uma publicação nacional, dar “voz” aqueles que estão no topo da pirâmide hierárquica. Dessa forma, ao trazer, sempre no início da revista, um trecho de um documento ou de uma palestra de autoria do Papa e, em seguida, um artigo de opinião assinado pelo presidente nacional do movimento carismático, a revista Renovação legitima sua filiação à RCC e também à Igreja Católica. A revista não inclui editorial. Este é substituído por um artigo assinado pelo presidente do movimento carismático. Quando apresenta a “Palavra do Presidente” no lugar que, em princípio, seria reservado ao editorial<sup>176</sup>, a revista reafirma a importância conferida às autoridades constituídas. É como se afirmasse que a “voz” do presidente representa a opinião de todos os demais colaboradores da publicação.

Quanto às sessões Notícias e Fotos, elas revelam um outro lado do discurso carismático, mas que também está relacionado à sua semântica global. Além do apreço e da obediência às autoridades constituídas, revelando que o respeito à hierarquia é uma dos traços da semântica carismática, a RCC confere grande importância à sua auto-divulgação. Como visto no capítulo sobre as práticas carismáticas (capítulo 3), a RCC é um movimento que investe consideravelmente nos meios de comunicação de massa como forma de “evangelização”.

A sessão *Fotos* traz um grande número de fotografias tiradas durante os eventos da RCC. Essas fotografias são de imagens gerais desses eventos, mostrando, por exemplo, uma grande multidão (ao menos pelo ângulo em que a fotografia foi feita) de pessoas com os braços levantados e de olhos fechados. Essa seria a imagem do típico carismático orante. Há ainda fotografias de “personalidades” do “mundo carismático” (pregadores, animadores, líderes de grupos ou ministérios, coordenadores de comunidades de vida, etc.), realizando “tarefas” ou “serviços”, tais como: pregações, animações de encontros, entre outros. Em todos esses casos, as fotografias parecem mostrar “cenas” da “vida” dos carismáticos, que aparecem sempre sorrindo ou orando. Trata-se de uma espécie de *Revista Caras* da religião, pois, assim como ocorre nesse tipo de publicação, as personalidades são (supostamente) “flagradas” em momentos da sua vida.

---

<sup>176</sup> O gênero editorial tem como uma de suas principais características o fato de não ser assinado. Por isso, mesmo que tenha sido escrito pelo diretor do jornal ou da revista, o efeito de sentido criado pela ausência de assinatura é o de que aquele texto apresenta a opinião não de uma pessoa, mas de todos os editores, colunistas e colaboradores daquele meio de comunicação.

Na sessão *Notícias*, há informações sobre os próximos encontros, retiros e seminários realizados pelo movimento carismático. Além disso, sempre com o objetivo de mostrar sua ligação com a cúpula católica, a revista da RCC traz também informações do Vaticano e outras notícias relacionadas à Igreja Católica. Entretanto, a maior parte das notícias de Roma tem também alguma ligação com o movimento carismático. Vejamos um exemplo:

#### **Exemplo 42**

*Cidade do Vaticano/Rimini, 26 de abril de 2005 (ZENIT.org) – Bento XVI seguirá “com paternal afeto” os movimentos eclesiais, confirma o cardeal Sodano em uma mensagem ao congresso do “Rinnovamento nello Spirito”. /.../  
/.../*

*Igualmente, Bento XVI assegurou ao encontro do movimento carismático “uma especial atenção na oração, invocando a celeste intercessão de Maria Santíssima” para que, “como na primeira comunidade reunida no Cenáculo, presidiu espiritualmente a assídua e concorde” oração dos participantes, “obtendo uma renovada efusão do Paráclito” (Revista Renovação, nº 32, maio/junho de 2005. p. 18).*

Aqui, não interessa analisar as marcas lingüísticas do texto, como por exemplo, o uso de *ilhas de citação*<sup>177</sup>, pois o texto não foi escrito por membros da RCC. Ele foi copiado do site [www.zenite.org](http://www.zenite.org), um site oficial da Igreja Católica, e, por isso, não materializa o discurso da RCC, mas da Igreja Católica em geral. Entretanto, o fato de os editores da revista *Renovação* terem “escolhido” justamente essa notícia, dentre tantas outras publicadas no site, é um forte indicio de que, mesmo quando se propõe a “falar” da Igreja Católica em geral, a revista *Renovação* está sempre submetida aos condicionamentos do posicionamento discursivo que representa. Para mostrar como se dá essa assimilação do fiador da Revista *Renovação* ao discurso carismático, analisarei, no próximo tópico, um artigo de opinião, publicado na citada revista.

#### **4.1.1. Análise de um artigo publicado na sessão “Palavra do Presidente”.**

O artigo de opinião, de autoria de Marcos Volcan (à época, presidente do Conselho Nacional da RCC), foi publicado na revista *Renovação* nº. 34 (setembro/outubro de 2005). O tema

---

<sup>177</sup> De acordo com Maingueneau (1998:151), ilhas (ou ilhotas) textuais são fragmentos de discurso direto que surgem no meio de uma citação em discurso indireto e que contêm *algumas palavras atribuídas aos enunciadores citados*. Ainda segundo o autor, esse tipo de citação é uma forma híbrida de discurso relatado e é *um procedimento bastante freqüente na imprensa*. Nesta nota, por exemplo, utilizei duas ilhotas textuais.

do artigo é o mesmo da reportagem de capa (entretanto, nem sempre os artigos escritos na sessão “Palavra do Presidente” abordam o tema da reportagem de capa), cujo título é: *XXIV Congresso Nacional – Renovação Carismática Católica – Celebrando a Unidade*. No artigo de opinião, intitulado “Celebrando a Unidade”, Volcan retoma alguns aspectos do Congresso Nacional e também agradece a todos aqueles que participaram do encontro. Além do texto, há, na mesma página, uma foto do presidente da RCC com um microfone na mão. Há ainda, por traz do texto, o desenho de uma pomba. A pomba, como visto no terceiro capítulo, é uma figura bastante utilizada pelos carismáticos. Ela representa a Efusão no Espírito Santo, ocorrida no dia de Pentecostes (sobre Pentecostes, conferir nota 55, no segundo capítulo). Como o episódio de Pentecostes é uma *cena validada*<sup>178</sup> do discurso da RCC, pois é constantemente retomada e apresentada como uma dos principais lugares de argumentação desse discurso, a pomba passou a ser uma espécie de símbolo carismático. O desenho da pomba e a fotografia de Volcan revelam dois traços importantes do *ethos* carismático: 1) a espiritualidade (materializada na figura da pomba, que representa Pentecostes); e 2) o anúncio do Evangelho (representado pela figura do pregador e líder da RCC, que parece estar proferindo uma pregação). Vejamos, agora, os três primeiros parágrafos do texto:

#### **Exemplo 43**

*Prezados irmãos e irmãs, louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo!  
A Renovação Carismática ao anunciar e viver a Palavra de Deus, se insere na missão que  
Jesus deu à sua Igreja, evangelizar.  
No Brasil, a RCC está completando 35 anos.*

Trata-se de três pequenos parágrafos. O primeiro é uma espécie de vocativo, por meio do qual o fiador do texto saúda seu leitor. Usar os termos “irmãos” e “irmãs” para se referir a seu co-enunciador é uma forma desse fiador indicar sua posição discursiva, pois, na RCC, o comum é as pessoas se tratarem como “irmãos” – mesmo tipo de tratamento usado pelas religiões protestantes<sup>179</sup>. Além disso, o enunciado “Louvado seja o nome de nosso Senhor Jesus Cristo!” revela a imagem de um fiador fervoroso na fé e disposto à “proclamar a glória de Deus” (cf. Abib,

---

<sup>178</sup> De acordo com Maingueneau, *cenar validadas* são *cenar já instaladas na memória coletiva, seja a título de modelos que se rejeitam ou de modelos que se valorizam*. No caso dos discursos pertencentes ao campo religioso, há uma memória discursiva que recorre às *cenar validadas* no interior de cada posicionamento discursivo.

<sup>179</sup> Nas reuniões e encontros da Teologia da Libertação, as pessoas costumam se tratar por “companheiro” ou “companheira”. Conforme mostrei no terceiro capítulo, esse tipo de tratamento aproxima os encontros da TL das reuniões de sindicato e das plenárias dos partidos de esquerda, principalmente o PT e o PCdoB.

1995). O ponto de exclamação confere ao enunciado um *tom* exaltado e categórico, é como se o fiador do texto estivesse diante de uma grande platéia e, com voz firme e potente, proclamasse uma grande verdade. Os enunciados curtos reforçam o tom categórico do texto, pois supõem uma enunciação clara, direta e sem rodeios. Trata-se de um texto que materializa a dinamicidade do movimento carismático. Pois, os “servos” da RCC são “convocados” a serem “operários da última hora”<sup>180</sup> (cf. Abib, 1995:127). São aqueles que têm pouco tempo para evangelizar e que, devido a isso, precisam ser rápidos e eficazes. Segundo esse discurso, a RCC deve levar a Palavra de Deus ao maior número de pessoas possível, pois “estamos nos últimos tempos” (*idem*: p. 130). Não é possível, portanto, perder tempo. Isso explica a necessidade de evangelizar através dos meios de comunicação. Para os carismáticos, é preciso usar todos os recursos disponíveis no processo de Evangelização. Dessa forma, o enunciador carismático apresenta-se não só como um homem de fé fervorosa, mas também como alguém que tem pressa. É o que comprova o seguinte trecho do texto de Volcan:

#### **Exemplo 44**

*/.../ a RCC, com criatividade, também adotou muitas outras formas de comunicar e viver dinamicamente sua identidade: seminários de vida no Espírito, experiências de oração, cenáculos, tardes de louvor, dias de evangelização, vigílias, etc. Assim, muitas pessoas têm sido transformadas, encontrado em Deus um novo sentido para suas vidas.*

A enumeração de diferentes atividades desenvolvidas pela RCC reforça a idéia de que o movimento trabalha bastante em prol da evangelização. O *tom* direto e categórico do texto é reafirmado, pois as “formas de comunicar e viver” a identidade carismática são apenas citadas. Nada é explicado. É como se o fiador estivesse se dirigindo a uma platéia que já conhece cada uma daquelas atividades e, por isso, ele só precisa lembrá-las. De fato, a comunidade discursiva que incorpora o discurso materializado no texto conhece bem as atividades desenvolvidas pela RCC. Afinal, os co-enunciadores da revista *Renovação* são pessoas que estão engajadas no movimento

---

<sup>180</sup> Essa expressão remete a uma parábola contada por Jesus Cristo no Novo Testamento (Mt 20, 1-16) Segundo a parábola, Deus é como um pai de família que sai cinco vezes ao dia para contratar operários para sua vinha. Ao final do dia, o empregador paga a mesma quantia a todos os trabalhadores, *começando pelos últimos a serem contratados*. Os primeiros contratados sentem-se injustiçados e decidem reclamar um salário maior. Entretanto, o empregador responde-lhes: “Meu amigo, não te faço injustiça. Não contratastes comigo um denário? Toma o que é teu e vai-te. Eu quero dar a este último tanto quanto a ti. Ou não me é permitido fazer dos meus bens o que me apraz? Porventura vês com maus olhos que eu seja bom?”. A conclusão da parábola é a de que “os últimos serão os primeiros”. Portanto, os “operários da última hora” são, na verdade, privilegiados, pois receberão tanto quanto os que chegaram logo no início do trabalho.

carismático e que, muito provavelmente, participam de uma (ou de várias) das atividades enumeradas. A expressão *com criatividade* e o advérbio *dinamicamente* também revelam traços do *ethos* carismático, pois supõem a existência de uma comunidade discursiva (a comunidade dos que partilham do discurso carismático) criativa, dinâmica, produtiva e ágil. Esse *ethos* de dinamicidade pode ser confirmado pela própria enumeração das atividades realizadas pela RCC. É como se o fiador desse discurso afirmasse: “vejam como somos dinâmicos e criativos no trabalho do Senhor”. Dessa forma, os primeiros parágrafos do texto funcionam como uma espécie de exaltação ao trabalho evangelizador da RCC. Apenas no sexto parágrafo, o texto começa a tratar do XXIV Congresso Nacional da Renovação Carismática Católica. Vejamos como esse tema é introduzido:

#### **Exemplo 45**

*Isto, por vezes, merece ser festejado, comemorado. Foi por este motivo que nos dias 20-24 de julho próximo passado, aconteceu o XXIV Congresso Nacional da RCC, em Cachoeira Paulista, na Comunidade Canção Nova, com o tema: “Celebrando a Unidade”.*

*O Congresso teve como um de seus objetivos principais, reunir as diversas “expressões carismáticas”, para juntos manifestarmos nossa comunhão.*

Aqui, mais uma vez, os parágrafos são curtos. As informações são fornecidas em *tom* apressado, sem muitos “rodeios”. O pronome *isto*, usado para iniciar o primeiro dos parágrafos acima, retoma toda introdução do texto, ou seja, o relato do crescimento da Renovação Carismática, durante seus 35 anos de existência. Os termos “festejado” e “comemorado” conferem uma imagem festiva ao XXIV Congresso da RCC. Eles levam o leitor a imaginar o congresso como se fosse uma comemoração pelos 35 anos da RCC. O *tom* festivo é uma das características dos encontros carismáticos. No segundo parágrafo, quando cita as *diversas “expressões carismáticas”*, o fiador utiliza a primeira pessoa do plural (*nossa comunhão*), revelando, além do *tom* de “festa”, o clima de *unidade* conferido ao Congresso Nacional.

Os encontros da RCC apresentam ainda uma outra característica: a valorização da oração e da escuta da Palavra de Deus. Essa característica dos encontros carismáticos também se materializa nos textos escritos pelos membros da comunidade discursiva que incorpora o discurso da RCC. Em um trecho da reportagem de capa, publicada algumas páginas após o artigo de Marcos Volcan, é possível verificar alguns indícios desse *ethos* orante.

A citada reportagem, assinada por Maria Beatriz Spier Vargas (secretária geral da RCC do Brasil), também trata do XXIV Congresso Nacional da RCC. A imagem que abre a matéria mostra duas mãos segurando um crucifixo que está rodeado pelo desenho de uma chama nas cores vermelho e amarelo. Essa mesma chama também aparece no *slogan* dos 35 anos da Renovação Carismática Católica. Por traz da imagem do crucifixo, há uma fotografia que mostra uma multidão de pessoas de braços estendidos e olhos fechados, como se estivessem em êxtase. O rosto dessas pessoas reflete, entre outras coisas, uma profunda alegria. Algumas, inclusive, esboçam um leve sorriso. A fotografia, ao que tudo indica, foi tirada durante o XXIV Congresso Nacional da RCC. Ao lado dela, há um pequeno texto, composto por três parágrafos. Trata-se do texto que inicia a reportagem sobre o citado congresso. Vejamos, então, o primeiro e o último parágrafos desse texto:

#### **Exemplo 46**

*Quando a Renovação Carismática Católica do Brasil se reúne no Congresso Nacional é como no Antigo Testamento quando o povo de Deus se reunia para escutar seus oráculos. Deus falava ao povo e ensinava sobre como viver a aliança com Ele. Assim também Deus tem falado a nós nos Congressos Nacionais e tem nos orientado sobre o tipo de comprometimento que espera de nós. De congresso em congresso, Ele vai nos orientando sobre qual o próximo passo que devemos dar para nos tornar, finalmente, aquele germe santo que Ele enviará em seu nome para anunciar a todos os povos a salvação.*

*/.../*

*De pé, erguidos pelo poder da oração, e de mãos dadas, unidos pelo poder do amor que Ele mesmo derrama em nossos corações, este é o oráculo para a Renovação Carismática Católica do Brasil, e do mundo!*

A comparação da RCC com o “povo de Deus” do Antigo Testamento é uma forma de os carismáticos reafirmarem sua ligação com Deus e com o “mundo espiritual”. Trata-se da imagem de um “povo santo”, que sabe ouvir a voz do pastor. Nesse sentido, a fotografia de pessoas em estado de êxtase e de braços estendidos aos céus reforça essa atmosfera espiritualizada que o fiador do discurso carismático “cria” para si e para todos aqueles que incorporam o discurso da RCC. O segundo parágrafo tem um *tom* exaltado: as expressões “de pé” e “de mãos dadas” soam como uma espécie de convocação. Além disso, o ponto de exclamação, usado no final do parágrafo, reafirma a força do enunciado. Trata-se de uma “ordem”, de um “oráculo” de Deus ao seu povo, assim como acontecia no Antigo Testamento.

Retomando a análise do artigo de Marcos Volcan, apresento, a seguir, um trecho que mostra como os textos da RCC “criam”, devido, principalmente, ao seu *tom* exaltado, uma cenografia de pregação.

#### Exemplo 47

*Certamente, a “unidade”, não se constrói apenas com um evento. Sobre esta prática da vida cristã, Jesus nos pede a “perfeição” (Jô, 17, 20-23), ou seja, nos solicita uma “alta medida” de vivência evangélica. Neste sentido, precisamos entender que, mesmo contando com a graça do Senhor, precisamos ter atenção e esforço consciente sob diversos aspectos, pois a prática carismática, deve sempre considerar as orientações da Igreja, a valorização do trabalho daqueles que nos precedem, a articulação entre os que representam outros organismos eclesiais, bem como a própria diversidade interna, etc.*

Aqui, o fiador do texto apresenta-se como um homem fervoroso que anuncia as verdades de Deus a uma assembléia. A citação bíblica que inicia o parágrafo funciona como um argumento de autoridade para “fundamentar” os períodos seguintes. Na RCC, as pregações e/ou palestras começam, na maioria das vezes, com a leitura de um texto bíblico. Isso reforça a relação do movimento com a “Palavra de Deus”. Devido a esse constante retorno aos textos bíblicos, os carismáticos são acusados, pelos seus oponentes, de fundamentalistas. A partir da alusão ao Evangelho de João (17, 20-23)<sup>181</sup>, o texto assume um *tom* de anúncio (ou pregação). Expressões como: *precisamos entender que...; precisamos ter atenção...; e a prática carismática deve...*, revelam um *ethos* de convicção e certeza. Os verbos deônticos (*precisar* e *dever*) reafirmam essa certeza que “emana” do texto. Trata-se de um fiador convicto do que diz e que, por isso, *pode* dirigir-se ao seu co-enunciador como se lhe desse uma ordem. É a certeza que provém do discurso daqueles que “sabem” ouvir a voz de Deus<sup>182</sup>. A enumeração dos aspectos que *devem* ser valorizados pela prática carismática (*as orientações da Igreja; o trabalho daqueles que nos precedem; a articulação entre os que representam outros organismos eclesiais; e a diversidade interna*) reforçam a importância que os carismáticos conferem à hierarquia, pois, o primeiro item citado é *a orientação da Igreja*.

---

<sup>181</sup> O texto do Evangelho citado é o seguinte: *Não rogo somente por eles (referência aos apóstolos), mas também por aqueles que por sua palavra hão de crer em mim. Para que todos sejam um, assim como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que também eles estejam em nós e o mundo creia que tu me enviaste. Dei-lhes a glória que me deste, para que sejam um, como nós somos um: eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e o mundo reconheça que me enviaste e os amaste, como amaste a mim (João, 17, 20-23).*

<sup>182</sup> Em um de seus textos, padre Jonas Abib faz a seguinte afirmação: “Ser instrumento do Espírito Santo não é resultado da nossa perfeição, da nossa santidade. /.../. Não conseguimos isso com nosso esforço. É claro que podemos colaborar, cooperar, deixar-nos trabalhar por Ele, mas Ele é quem faz tudo (Abib, 1996:17). Ou seja, se o fiador do discurso carismático “fala” com voz firme e *tom* convicto, é porque ele tem a certeza de que é o Espírito de Deus que fala por ele.

Nos demais parágrafos do texto, Marcos Volcan agradece a todos os que contribuíram com o XXIV Congresso Nacional. O autor do texto: 1) relata a presença de *irmãos de todas as regiões do país*; 2) informa sobre uma carta de Bento XVI, na qual há uma “especial benção apostólica”, conferida aos membros da RCC; 3) agradece aos diversos bispos que tiveram alguma participação no congresso; 4) fala do Encontro para crianças, realizado paralelamente ao Congresso; 5) agradece aos *irmãos e irmãs da Canção Nova, pela acolhida fraterna e generosidade em disponibilizar toda sua estrutura para que o evento pudesse acontecer*; e, finalmente, 6) reconhece o esforço de todas as pessoas que *trabalharam antes, durante e depois do evento*. Vejamos, então, para finalizar esta análise, os dois últimos parágrafos do texto:

#### **Exemplo 48**

*Sendo a RCC uma graça especial para nossos tempos, onde o Senhor nos chama para ser uma “porção do seu povo”, os benefícios deste Congresso serão duradouros se nos mantivermos atentos, vigilantes e dispostos a fazer o que o senhor nos pede: “sejamos um só coração!”.*

*Com Maria e em Cristo Jesus, sigamos adiante, continuemos o trabalho, nos preparando para o XXV Congresso da RCC, que será em julho de 2006, lá no Estado do Espírito Santo, todos já estão convidados!*

Nesses parágrafos, há duas *ilhotas textuais* que introduzem no fio do texto trechos da “voz” do Senhor, falando a seus filhos. Não fica claro se as citações foram tiradas de textos bíblicos ou se são trechos de Profecias reveladas durante o Congresso Nacional – afinal, o *dom da Palavra de Profecia* é muito comum nos ambientes carismáticos (a respeito do Dom de Profecia, conferir nota 86, no terceiro capítulo). O efeito de sentido produzido por essas pequenas citações da “Palavra de Deus” é o de que o fiador do discurso carismático é alguém que “escuta” a voz do Senhor e segue os ensinamentos de Deus. Além disso, ao atribuir o enunciado “sejamos um só coração!” a Deus, o texto reforça a força argumentativa dessa ordem. Afinal, é o próprio Jesus Cristo (o Senhor) quem “pede”, em *tom* de exigência (como indica o ponto de exclamação), a união entre seus filhos. No último parágrafo do texto, a cenografia de um pregador que se dirige a uma assembleia fica ainda mais clara. O enunciado – *lá no estado do Espírito Santo* – confere ao parágrafo um *tom* de oralidade e também de familiaridade. Esse tom é confirmado no enunciado final, que, como mostra o ponto de exclamação, é um convite feito com entusiasmo e exaltação.

Como mostram os exemplos, a seleção lexical dos textos que materializam o discurso carismático é bem diferente da dos teólogos da libertação. O léxico não é nada formal. Os textos são “simples” tanto na construção dos períodos e parágrafos (curtos e com poucas orações subordinadas), quanto na seleção vocabular<sup>183</sup>. O fiador do discurso carismático apresenta-se como um “pregador da palavra de Deus”. Ele é o “profeta” que tem a missão de evangelizar todos os povos. Como seu grande objetivo é a evangelização, não há necessidade (nem tempo) de elaborar grandes tratados catequéticos, com vocabulário mais formal. Os carismáticos valorizam a idéia do *Primeiro Anúncio* ou *Kerygma*. E, para propagar esse primeiro anúncio é necessário, segundo eles, *apresentar o evangelho da forma mais simples possível* (cf. Plano de Ação da RCC -2004 – Ministério de pregação, p. 16)<sup>184</sup>.

No próximo tópico, mostrarei, entre outras coisas, como essa pretensa “simplicidade” do discurso carismático se materializa no *Plano de Ação da RCC para o ano de 2004*.

#### **4.2. Análise de um documento produzido pela RCC.**

Neste tópico, analisarei alguns trechos do *Plano de Ação da RCC – 2004*. Este documento foi produzido com o objetivo de *apresentar as principais diretrizes para Evangelização durante o ano de 2004* (cf. Plano de Ação, p. 7). Trata-se, portanto, de um documento que será utilizado por todas as lideranças carismáticas a fim de orientar e embasar os projetos e as atividades desenvolvidas pelo movimento. Esse tipo de material é muito semelhante, ao menos em relação aos objetivos gerais, ao Texto-base, produzido pela Teologia da Libertação para ajudar na elaboração e organização do XI Intereclesial das CEBs. Entretanto, como veremos, e é esse o ponto que mais interessa aqui, o *ethos* e a *cenografia* do documento elaborado pelos carismáticos são, não só diferentes, mas, algumas vezes, contrários àqueles materializados no Texto-base elaborado pela TL.

---

<sup>183</sup> A esse respeito, vejamos o que “ensina” um livro da RCC, cujo objetivo é formar líderes para os Grupos de Oração: “O ensinamento deve proclamar a boa nova ao coração, não ao intelecto em especial, e deve ter o efeito de elevar o nível do louvor” (Degrandis & Schubert, 1992:68).

<sup>184</sup> Ainda em relação à postura do pregador diante das pessoas que ele pretende evangelizar, a coordenação do Ministério de Pregação escreve o seguinte trecho: “A forma de falar, a postura do pregador, seu timbre de voz, seus gestos, enfim, tudo que compõe a imagem do pregador influencia no ânimo dos ouvintes. E essa influência vai predispor os a aceitar ou rejeitar a mensagem transmitida na pregação” (Plano de Ação da RCC – 2004 – Ministério de Pregação, p. 16). Esse trecho revela como os carismáticos se preocupam com a “performance” do pregador. Há, na RCC, vários cursos e oficinas que têm por objetivo formar o bom pregador, apresentando a ele uma metodologia que o ajude a pregar *com unção e docilidade ao Espírito Santo* (*idem*: p. 17).

O Plano de Ação da RCC começa com um texto intitulado: “Alguma profecias para nós, hoje!”. Vejamos alguns trechos do referido texto:

#### Exemplo 49

*O termo “profecia” comporta, segundo a ótica religiosa, uma variada gama de conotações. Quando a RCC trata do carisma que leva esse nome, sabe estar lidando talvez com o mais delicado e controvertido dos carismas, e que esse é um assunto que exige ampla instrução e conhecimento da segura doutrina da Igreja, e especialmente, um acurado discernimento, como o que realizam aqueles colocados por Deus, para guiá-la – nossos Pastores...*

*/.../*

*Nas páginas que se seguem, queremos partilhar algumas profecias que o Senhor nos concedeu durante a última reunião do Conselho no ano passado, sempre no sentido a que se refere São Paulo, em 1Cor 12,14 /.../.*

*Acreditamos que a maior parte das profecias tenha muito mais função de comunicar a presença de Deus do que propriamente informações que precisem ser literalmente recordadas (Plano de Ação da RCC – Algumas Profecias para nós, hoje! - p.1).*

O primeiro parágrafo é constituído por apenas dois períodos. O que mostra que os textos carismáticos também têm subordinação. Entretanto, nesse caso, as subordinadas e intercaladas produzem um efeito de oralidade. Afinal, o uso excessivo do pronome relativo *que* (conferir sublinhados) e da conjunção *e* (conferir, mais uma vez, sublinhados) é uma característica comum aos textos orais. Dessa forma, ao invés de produzir um efeito de escrita formal ou mais elaborada, tal como ocorre nos textos da TL, os períodos longos dos textos da RCC conferem a estes um carácter marcadamente oralizado. O fiador desse discurso, mesmo quando utiliza um vocabulário mais elaborado, como ocorre no primeiro período (*comporta, ótica religiosa, conotações*), escreve como se estivesse proferindo uma pregação e, por isso, produz um texto muito distante da chamada escrita padrão. O próximo parágrafo, transcrito do terceiro artigo publicado no Plano de Ação, confirma o *tom* oral presente em alguns textos da RCC:

#### Exemplo 50

*/.../. O Senhor reafirma nosso chamado a uma vida de oração pessoal, de intimidade com Ele que resultará no grande plano que ele tem para cada um de nós: “A Santidade”.*

*Sim, eis aí o desejo do Senhor para cada um de nós, seus eleitos, seus amados: Que sejamos seus imitadores, que sejamos Santos como Ele é, suas verdadeiras testemunhas neste mundo, Sua luz que brilha em meio a tantas trevas (Fl 1,15) (Plano de Ação da RCC – Com o olhar fixo nos olhos de Jesus - p. 3 – grifos do autor).*

No exemplo, a palavra *Santidade* é, várias vezes, destacada. Além dos dois pontos, utilizados para isolar a palavra do restante do enunciado, as aspas e o negrito também servem para conferir ao termo um lugar de relevo no enunciado. Com isso, o fiador do texto revela a importância que o discurso carismático atribui ao sema *Santidade*. A expressão “sim”, colocada no início do segundo parágrafo, confere ao texto um *tom* de oralidade e também produz um efeito de ênfase. É como se o fiador do texto quisesse reforçar o enunciado subsequente. Logo em seguida, o uso do dêitico “eis aí” também produz um efeito de oralidade. Além disso, as frases iniciadas com o pronome *que* (*Que sejamos seus imitadores; e que sejamos Santos como Ele é*) aproximam, ainda mais, o texto de uma produção oral<sup>185</sup>.

Por outro lado, há, no excerto, além do *tom* de oralidade, várias características que o aproximam das pregações carismáticas. As palavras “eleitos” e “amados”, usadas como paráfrase da expressão “cada um de nós”, são bastante repetidas pelos pregadores da RCC. Elas conferem ao co-enunciador desse discurso à imagem de alguém que mantém com Deus uma relação de intimidade. Os dois pontos, utilizados no final do primeiro período, produzem, no leitor, uma certa expectativa. O clima de expectativa também é comum nas pregações carismáticas<sup>186</sup>. Nos textos orais, como é o caso das pregações, esse tipo de estratégia serve para “chamar” atenção do co-enunciador para o que será dito. Na escrita, trata-se de uma estratégia metaenunciativa que se volta sobre o “dizer” a fim destacá-lo por meio de uma marca lingüística (cf. Borillo, 1985). Nos dois casos, o enunciador sublinha ou reforça a importância de um enunciado. Atente-se ainda para o recurso à citação bíblica (Fl 1,15). Nesse caso, o texto bíblico, como ocorre na maior parte dos textos (orais ou escritos) da RCC, funciona como um argumento de autoridade. O fiador do texto, afirma, em *tom* categórico, qual *o desejo do Senhor para seus eleitos*. Mas, em seguida, este mesmo fiador indica a fonte na qual ele encontrou essa “verdade irrefutável”: a carta do Apóstolo Paulo

---

<sup>185</sup> Para justificar o *tom* oral de muitos dos textos produzidos para o Plano de Ação da RCC, os membros do Conselho Nacional escreveram, ao final da primeira parte do documento, a seguinte nota: “Esta é uma síntese das impressões deixadas pelas profecias durante a Reunião do Conselho Nacional, expressas por um grupo de Conselheiros. Procurou-se manter tanto quanto possível as expressões originais de cada um, resultando daí um texto às vezes não muito seqüencial e fragmentado na sua sintaxe e estrutura gramatical. Mas cremos que o Espírito Santo fará chegar ao coração de cada um aquilo que é de Seu interesse!” (Plano de Ação da RCC - 2004 - Levanta-te Brasil, de Joelhos).

<sup>186</sup> Vejamos dois exemplos, transcritos de uma pregação do padre Jonas Abib: “E o bonito é o seguinte: se nós atingimos a meta, se nós visamos à meta, se nós buscamos a meta, tudo toma sentido...” e “Mas, deixa eu dizer muito francamente: nós fomos usando os dons como brinquedos, brinquedos preciosos, brinquedos caros, que custaram muito”. (Homília da Missa de Abertura do XXIII Congresso Nacional da RCC - Julho/2004). Nesses dois casos, o pregador procura chamar a atenção dos ouvintes para trechos da pregação que ele considera importantes.

aos Filipenses. Entretanto, como veremos no próximo exemplo, não são apenas as citações de textos bíblicos que conferem ao discurso carismático um tom exaltado.

#### Exemplo 51

*Urge agora ocupar-nos do “pré-natal”. Esse é o tempo de Deus para mim e para você... para a Renovação, para a Igreja... para a salvação que vem do Senhor, nosso Deus! Ouçamos a Sua doçura, e contagiemo-nos uns aos outros com a alegria que vem da certeza da salvação...*

*LEVANTA-TE, RENOVAÇÃO... LEVANTA-TE, BRASIL! (Plano de Ação RCC - 2004 - Levanta-te Brasil, de Joelhos - Grifos do autor).*

Aqui, o tom oral se materializa nas frases curtas (*Urge agora ocupar-nos do “pré-natal”; Esse é o tempo de Deus para mim e para você*) e no uso de reticências, que, nesse caso, supõem a presença de frases inacabadas e/ou truncadas. Além disso, o enunciado inicial, formado pela expressão modalizadora “urge agora” (expressão que tem o mesmo efeito de sentido do modalizador deôntico *é urgente*); os verbos no imperativo (*Ouçamos, contagiemo-nos, levanta-te*); as exclamações; e os enunciados destacados (negrito ou caixa alta) conferem ao texto um tom de *apelo*. Trata-se de um “chamado”, de uma “convocação”, feita de forma bastante exaltada. Esse tom supõe um fiador de caráter sanguíneo e corpo erguido, como alguém que faz uma profecia ou dá uma exortação.

Ao mesmo tempo em que se “mostra” como alguém que sabe ouvir a voz de Deus, o enunciador carismático também faz um simulacro de seu antifidador. Este é visto, sob a ótica carismática, como alguém que não se preocupa com a vida espiritual e que só se interessa pelos problemas sociais. Esse antifidador possui, segundo os carismáticos, uma linguagem “seca” e “desprovida de amor”. Vejamos alguns excertos<sup>187</sup> em que o fiador carismático “cria”, por meio de um *ethos* dito, a imagem de seu anti-ethos:

#### Exemplo 52

*Através de cordialidade, afeto, sorrisos, contato, oração, olhar direto, uso do primeiro nome das pessoas, palavras e ações – comunique o amor que tem no coração! /.../ Os líderes precisam afastar-se da aridez de um método de abordagem crítico e julgador e concentrar-se no incentivo ao potencial dos outros. Precisam dar ênfase a um Deus de amor, em vez de um Deus de justiça. /.../ (Degrandis & Schubert, 1992:17).*

---

<sup>187</sup> Aqui, não me detive apenas à análise do Plano de Ação, mas procurei trazer exemplos de outros textos da RCC.

### Exemplo 53

*Nos encontros de formação temos apresentado aos pregadores uma metodologia que nos ajuda a pregar com unção e com docilidade ao Espírito Santo. /.../. É que o pregador não necessita somente de conhecimento, ele necessita também de pregar com unção (Plano de Ação da RCC – 2004 – Ministério de Pregação. p. 17)*

### Exemplo 54

*No que se refere ao espírito ou à atitude, este não deseja e não deve ser um retiro ideológico para saber coisas novas sobre a evangelização, ou, pior ainda, para discutir, exaltar ou condenar a primeira evangelização do continente americano.  
/.../.  
/.../. Constituiria uma astúcia do Inimigo o fato de começarmos a falar dos pecados dos outros, para esquecer a nossa responsabilidade, dividir-nos e distrair-nos daquilo que o Senhor quer fazer conosco nestes dias (Cantalamessa, 1993:9-10).*

Os excertos, ao definirem como *devem* agir os carismáticos, acabam por revelar a imagem do antifiador desse posicionamento. Para a RCC, seu adversário no espaço discursivo é alguém que assume um método de interação *crítico e julgador*, enfatizando, assim, *um Deus de justiça*, quando deveria enfatizar *um Deus de amor*. Esse tipo de abordagem é definido como *árido*, em oposição ao *afeto* e à *docilidade* do método carismático. No segundo excerto, o enunciador carismático deixa pressuposta, por meio de uma negação polêmica (*não necessita somente de conhecimento, ele necessita também de pregar com unção*), a imagem de um antifiador que recorre apenas ao conhecimento e esquece-se da *unção*. Finalmente, no terceiro excerto, o enunciador do texto faz uma crítica aos retiros denominados por ele de *ideológicos*. Após a expressão “pior ainda”, o texto da RCC faz alusão, em forma de simulacro, a uma atitude bastante comum entre os teólogos da libertação: discutir e/ou criticar a primeira evangelização do continente Americano<sup>188</sup>. A Renovação Carismática contrapõe-se a esse tipo de crítica, caracterizando-a como sendo *uma astúcia do Inimigo* (uma das formas de referir-se ao diabo). Nesse sentido, o comprometimento ideológico, que no discurso da TL é apresentado como algo positivo, aparece, no discurso da RCC, na forma de um anti-ethos, pois é reinterpretado como sendo algo negativo.

---

<sup>188</sup> No livro “Nova Evangelização – perspectiva dos oprimidos”, cujo autor é Leonardo Boff, há várias críticas à “Primeira Evangelização”.

## 5. *Ethos* e cenografia como elementos de uma semântica global.

Neste capítulo, procurei mostrar como o *ethos* e a *cenografia* materializados nos textos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica ajudam a compreender a semântica dessas duas formas de catolicismo. Nesse sentido, os indícios textuais, encontrados nos vários exemplos apresentados, apontam para um modo de enunciação característico do discurso da Teologia e a um outro, constitutivo do discurso carismático. Essas duas “formas” de habitar o espaço discursivo são, pela sua própria constituição semântica, polêmicas. Afinal, ambas partilham de um mesmo espaço discursivo e, por isso, disputam o direito de habitá-lo. Assim, conforme proposto pela hipótese da interincompreensão, o *ethos* e a cenografia do discurso carismático serão totalmente contrários a esses mesmos aspectos do discurso da Teologia da Libertação.

Em relação ao discurso da Teologia da Libertação, verificamos a existência de um *ethos* intelectual e também professoral<sup>189</sup>. O *tom* é, ao mesmo tempo, *sapiencial* e *didático*. Esse tom supõe a imagem de um fiador sábio, inteligente e também preocupado com a formação dos menos favorecidos. Trata-se de alguém de caráter determinado e comprometido. O discurso da TL “cria”, portanto, a imagem do *intelectual cristão*, ou mesmo do *intelectual de esquerda*: culto, equilibrado, engajado e disposto a formar outros companheiros de caminhada. Esse enunciador só poderia escrever textos ligados a esse universo intelectualizado. Por isso, a cenografia dos textos escritos por teólogos da libertação é, na maioria das vezes, de gêneros discursivos que circulam entre os intelectuais: artigos científicos, *papers*, conferências, aulas. O enunciador da TL não faz pregações em praças públicas, ele ministra aulas, profere conferências e escreve artigos para revistas especializadas<sup>190</sup>. Em princípio, pode parecer que o modo de enunciação, bem como a imagem do fiador, não condiz com a semântica global que rege o discurso da Teologia da Libertação. Afinal, os semas: *base*, *povo*, *resistência* e *igualdade*, que como vimos no terceiro capítulo, fazem parte da

---

<sup>189</sup> Em relação à imagem de intelectual, saliento que se trata de uma certa imagem de intelectual. Afinal, a noção de intelectualidade atual difere, em certo sentido, do que defendem os teólogos da libertação. Não se trata mais do cidadão de esquerda, comprometido com a causa dos menos favorecidos e com total aversão à mídia. No Brasil, um dos grandes exemplos de intelectual é o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso. E, ele não se encaixa em nenhuma das características com as quais a Teologia da Libertação define sua imagem de intelectualidade.

<sup>190</sup> Talvez por isso os textos escritos por teólogos da libertação sejam mais aceitos nas Universidades do que aqueles produzidos por carismáticos. Em uma pesquisa bibliográfica que fiz no SBU (Sistema de Bibliotecas da UNICAMP) descobri que a RCC só está presente em Dissertações ou Teses que tomam o movimento carismático como objeto de estudo. Ou seja, não há um só livro escrito por um padre ou leigo ligado à Renovação. Por outro lado, há, no acervo da UNICAMP, vários livros escritos por Teólogos da Libertação, como Leonardo e Clodóvis Boff, Gustavo Gutiérrez, José Oscar Beozzo, entre outros.

semântica do movimento libertador produzem a imagem de um fiador, supostamente, “simples”, “humilde”, alguém que traduziria, na sua forma de “ser”, a “opção preferencial pelos pobres”. Entretanto, quando a Teologia da Libertação defende a *igualdade* e também a existência de uma Igreja das *bases*, não se trata de uma apologia à pobreza e à desinformação. Na verdade, a idéia de *luta* e de *resistência*, outros termos que constituem a base semântica desse posicionamento, indicam que a TL é um movimento cuja principal proposta é *lutar pela libertação integral dos pobres e dos oprimidos* (cf. Boff, 1979). E, para conseguir essa “libertação integral”, faz-se necessário assumir uma postura crítica ante as estruturas políticas e econômicas. Por isso, a comunidade discursiva dos que incorporam o discurso da TL valoriza a “formação” e a “informação”. Em síntese, segundo o discurso da Teologia da Libertação, para “lutar” pela mudança da sociedade é *preciso* ser um *intelectual cristão*<sup>191</sup>.

Por outro lado, o discurso da RCC confere ao seu fiador a imagem de um “homem de Deus”. Alguém que vive em profunda intimidade com o mundo espiritual. Esse fiador é, acima de tudo, um evangelizador. Por isso, ele se dirige ao seu co-enunciador em *tom* convicto, direto e, algumas vezes, exaltado. Esse tom remete a um caráter sangüíneo, e a um corpo de postura firme. Trata-se de um *ethos* profético, pois assume a imagem de um “mensageiro de Deus”, que ouve a voz do Cristo e, por isso, sabe a sua vontade. A linguagem materializada nos textos da RCC prima pela “simplicidade”. Frases diretas e, na maioria das vezes, curtas. Períodos simples, quase sem orações subordinadas. Vocabulário sem muita preocupação com a “elaboração”. Construções sintáticas que muito se aproximam dos textos orais. É como se o fiador do discurso da RCC tivesse pressa em anunciar a “Boa Nova” e, por isso, não se preocupasse muito com a forma da mensagem, mas sim com o conteúdo. Apesar disso, a performance do fiador parece ser de grande importância no discurso carismático. Mesmo nos textos escritos, a cenografia criada é a de uma pregação. O *tom* de expectativa, os períodos curtos, os clichês e frases de efeito e, principalmente, as várias exclamações conferem aos textos um caráter oral e simulam uma pregação em praça pública, mesmo quando se trata de um texto de opinião ou de um documento escrito para estabelecer as diretrizes do movimento carismático.

---

<sup>191</sup> De acordo com Boff (1978:13): *O doutor católico é um homem quase impossível: pois ele tem de conhecer de um lado todo o depósito da fé, as Escrituras, os atos do Papado, e de outro lado o que S Paulo chama de os elementos à inteligência deste mundo, isto é, tudo e tudo.*

Em síntese, o estudo do *ethos* e da *cenografia* dos discursos da TL e da RCC reafirma as restrições da semântica global de cada um desses posicionamentos. Também aqui, a Teologia da Libertação “mostra”, no seu modo de enunciação, que o mais importante para o cristão é “fazer uma opção preferencial pelos pobres”. Nesse caso, a figura do intelectual engajado confirma a idéia de uma *fé operante*. Enquanto isso, a Renovação Carismática “mostra” que o verdadeiro cristão é aquele que “está aos pés de Cristo”. A imagem de um “pregador fervoroso” é, nesse sentido, mais um indício que revela a base semântica do posicionamento carismático.

## Capítulo 5

### MEMÓRIA, INTERTEXTUALIDADE E DÊIXIS.

*l'induction de la notion de « mémoire discursive » en AD nous paraît ainsi avoir pour enjeu l'articulation de cette discipline aux formes contemporaines de la recherche historique, qui toutes insistent sur la veuler à accorder au **temps long** (Courtine, 1981:52 Grifos do autor)<sup>192</sup>.*

Neste capítulo, analisarei a relação entre memória discursiva, intertextualidade e dêixis nos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. Trata-se de verificar de que forma os textos citados (e citáveis) por esses dois posicionamentos, assim como as coordenadas espaciotemporais delimitadas (ou pressupostas) nas suas diferentes enunciações, remetem a uma memória discursiva. Assim como nos demais capítulos, o eixo norteador das discussões que empreenderei aqui está centrado na hipótese da Semântica Global. Nesse sentido, a relação entre esses três planos do discurso (memória, intertextualidade e dêixis) é mais um aspecto que permite identificar traços da semântica dos dois movimentos analisados.

Inicialmente, farei algumas considerações acerca do conceito de *memória discursiva*, buscando apontar a relação da noção de memória, conforme apresentada nos trabalhos de J.J. Courtine, com a hipótese do interdiscurso, proposta por D. Maingueneau.

Em seguida, pretendo mostrar o funcionamento da intertextualidade (interna e/ou externa) presente nos textos da Teologia da Libertação e também nos da Renovação Carismática Católica.

Na terceira parte, analisarei o funcionamento da *dêixis discursiva*, em sua modalidade espacial e temporal. Ao final do capítulo, farei algumas considerações acerca do diálogo entre memória, intertextualidade e dêixis, mostrando que a relação entre esses diferentes aspectos é fruto das regras de uma mesma semântica global que rege uniformemente todos os planos do discurso.

---

<sup>192</sup> A introdução da noção de “memória discursiva” em AD nos parece, assim, ter como ganho a articulação dessa disciplina às formas contemporâneas da pesquisa histórica, em que todos insistem sobre o valor a atribuir ao **tempo longo**. (Courtine, 1981:52 - Grifos do autor).

## 1. Interdiscurso e Memória.

Em seu “Análise do discurso político” (Langages 62, 1981), Courtine apresenta uma revisão de alguns conceitos da Análise de Discurso Francesa. Para esse autor, a Análise de Discurso é uma disciplina que se constitui na fronteira com a ciência lingüística. Por isso, a relação entre a língua e os diferentes processos discursivos, que ocorrem na história, deve estar na base de qualquer pesquisa dessa disciplina. Ainda segundo Courtine, o maior risco da Análise de Discurso consiste *em reduzir o discurso à língua ou, ao contrário, dissolvê-lo no trabalho histórico sobre as ideologias* (Courtine, 1981:11). Opondo-se a essas duas formas de redução, Courtine propõe a adoção de um ponto de vista especificamente discursivo. Para ele, esse ponto de vista permite ao analista pensar o discurso em sua especificidade, ou seja, *levar em conta a materialidade discursiva como objeto próprio* (*idem.* p.12).

Assim como Courtine, D. Maingueneau (1984) também procura relacionar língua e história. Ele afirma não querer sacrificar nenhum desses dois aspectos que fundam o discurso, pois, para o autor:

*As unidades do discurso constituem, com efeito, sistemas significantes /.../ e, nesse sentido, têm a ver com a semiótica textual; mas eles (os sistemas) também têm a ver com a história que fornece a razão para as estruturas de sentido que elas (as unidades do discurso) manifestam* (Maingueneau, 1984:16 – os termos entre parênteses são acréscimos meus).

Portanto, Courtine e Maingueneau têm em comum a busca por um quadro teórico na Análise de Discurso que priorize a relação entre língua e história, sem relegar qualquer um desses dois aspectos a um segundo plano<sup>193</sup>. Por isso, esses autores criticam os métodos de Análise de Discurso que supõem a existência de *um* discurso homogêneo, reduzindo a diversidade das estruturas sintáticas a esquemas elementares (cf. Courtine, 1981)<sup>194</sup>, ou, como afirma Maingueneau (1984), negligenciando a textura “superficial” para se dedicar exclusivamente a uma suposta *hermenêutica histórica*. Ou ainda, privilegiando certas estruturas lingüísticas, como ocorre no estudo dos termos pivôs (cf. Pêcheux, 1969), desconsiderando outras.

---

<sup>193</sup> Essa preocupação em achar um lugar de articulação entre língua e processos históricos também está presente nos trabalhos de outros analistas do discurso, como Pêcheux (1975) e Henry (1975).

<sup>194</sup> Nesse caso, Courtine (1981) faz uma crítica ao *método harrisiano*. Sobre esse método, conferir nota 17, no primeiro capítulo.

Para Courtine, a relação entre língua e história, no interior da AD, pode ser explicada por meio da diferenciação entre o nível do enunciado (ou interdiscurso) e o nível da formulação (ou intradiscurso). O interdiscurso é definido como *instância de formação/repetição/transformação dos elementos de saber de uma Formação Discursiva, sendo, portanto, responsável pelo deslocamento das fronteiras dessa FD* (Courtine, 1981:49). É neste nível que se observa a articulação entre interdiscurso e memória. Afinal, é no interior do interdiscurso que é possível identificar o *domínio de memória* de uma Formação Discursiva. Ou seja, é por meio do estudo da relação que um discurso mantém com outros discursos que o analista pode localizar as formulações que esse discurso repete, refuta, transforma e também aquelas que ele denega. E são essas formulações que constituem a memória de uma FD. A esse domínio de memória, Courtine associa duas outras instâncias: o *campo de concomitância* (ou domínio de atualidade) e o *campo* (ou domínio) *de antecipação*<sup>195</sup>. O primeiro diz respeito às relações interdiscursivas que se estabelecem em uma mesma circunstância histórico-social. Esse domínio é formado por um conjunto de seqüências discursivas que coexistem com a *seqüência discursiva de referência (sdr)*<sup>196</sup> em uma determinada conjuntura histórica. Quanto ao domínio de antecipação, *ele compreende um conjunto de seqüências discursivas que sucedem à sdr* (Courtine, 1981:57). Trata-se, portanto, das enunciações previstas (ou autorizadas) pelo discurso materializado na seqüência discursiva de referência. Pois, segundo Courtine (1981:57), *se há sempre já discurso, pode-se acrescentar que haverá discurso ainda*. Os três domínios apresentados (memória, atualidade e antecipação) estão relacionados à instância do interdiscurso.

Em relação ao *intradiscurso*, Courtine afirma que ele diz respeito à(s) seqüência(s) discursiva(s) de referência e, conseqüentemente, ao ato de enunciação. O intradiscurso realiza a articulação coesiva do “fio do discurso”. Por isso, *o intradiscurso de uma seqüência discursiva surge como um efeito do interdiscurso sobre si mesmo* (Courtine, 1981:36). Ou, como afirma Pêcheux (1975:167), *o intradiscurso é, a rigor, uma “interioridade” inteiramente determinada como tal no “exterior”*. Em outras palavras, os objetos de discurso que são materializados na enunciação de uma seqüência discursiva

---

<sup>195</sup> Em nota, Courtine afirma que, apesar dos termos *domínio de memória*, *domínio de atualidade* e *domínio de antecipação* poderem ser encontrados no livro “A Arqueologia do Saber”, eles assumem em seu trabalho *um valor sensivelmente diferente* daquele conferido por Foucault, nA Arqueologia.

<sup>196</sup> De acordo com Courtine (1981: 54), *a sdr é uma seqüência discursiva escolhida como ponto de referência a partir do qual o conjunto dos elementos do corpus receberá sua organização*. Ainda segundo o autor, *a sdr está relacionada a um sujeito de enunciação*, bem como a uma *situação de enunciação* que possam ser isolados em relação a certo número de coordenadas espaciotemporais e, mais geralmente, circunstanciais (Grifos do autor).

foram elaborados no interdiscurso (exterior constitutivo) e são retomados no intradiscurso na forma de pré-construídos<sup>197</sup>, sendo responsáveis pelo estabelecimento das relações de sentido linearizadas naquela seqüência.

Courtine propõe ainda uma redefinição da noção de Condições de Produção do Discurso. Para ele, as condições de produção dizem respeito ao funcionamento das seqüências discursivas e não ao processo discursivo como um todo. Pois, se o processo discursivo pressupõe a existência de um procedimento material de formação, reprodução e transformação dos enunciados que constituem o “saber” próprio de uma Formação Discursiva, ele só pode ocorrer no interior de um interdiscurso onde diferentes FDs se constituem. Por isso, no caso das relações interdiscursivas, o autor busca identificar as Condições de Formação que permitem o surgimento de uma Formação Discursiva de Referência. Ou seja, para Courtine, as Condições de Formação dizem respeito às Formações Discursivas e, portanto, ao interdiscurso. Já as condições de produção, como foi dito, estão relacionadas às seqüências discursivas e, conseqüentemente, ao intradiscurso. Em suma, toda análise apresentada em Courtine (1981) baseia-se na relação entre interdiscurso e intradiscurso.

Nesse sentido, os estudos desenvolvidos por D. Maingueneau, que também propõem uma articulação entre o nível lingüístico e o nível dos processos discursivos, podem ser considerados uma outra forma de analisar uma mesma questão. As preocupações de Maingueneau não são idênticas às de Courtine, mas ambos trabalham diferentes níveis de um mesmo problema: a intersecção entre o próprio da língua e os processos histórico-discursivos. Entretanto, há, em relação aos estudos desenvolvidos por esses dois analistas de discurso, certa mudança de foco.

Para Maingueneau, o interdiscurso não deve ser visto apenas como exterioridade constitutiva, mas como lugar da gênese de todo e qualquer discurso. Dessa forma, não se trata apenas de ver nas relações interdiscursivas o lugar de materialização das contradições e da criação dos pré-construídos. Trata-se, principalmente, de considerar *a relação inextricável entre o Mesmo do discurso e seu Outro* (Maingueneau, 1984:33). Assim, no caso do *domínio de memória*, por exemplo, passa-se a considerar a existência de uma *memória interdiscursiva*. Ou seja, não se trata apenas da análise das formulações que um discurso repete, refuta e/ou denega, mas da relação entre os discursos que materializam tais formulações no interior de uma cadeia interdiscursiva. Dessa forma:

---

<sup>197</sup> De acordo com Henry, o termo pré-construído designa uma construção anterior, exterior e independente da situação de enunciação. A esse respeito, conferir nota 78, no terceiro capítulo.

*Não se distinguirá, pois, duas partes em um “espaço discursivo”, a saber, as formações discursivas por um lado, e suas relações por outro, mas entender-se-á que todos os elementos são retirados da interdiscursividade (Maingueneau, 1987:120).*

Nesse caso, a contradição não é mais vista como fruto de uma relação interdiscursiva entre diferentes Posicionamentos. Trata-se agora de uma relação de interincompreensão, segundo a qual os diferentes discursos já “nascem” polemizando entre si. Nesse sentido, é possível supor que o domínio de memória de um posicionamento discursivo que mantém com seu Outro uma relação de polêmica estabelecerá, no momento de sua gênese (e nunca *a posteriori*), uma relação inseparável com o domínio de memória de seu adversário discursivo. Os textos citáveis por um dos lados da polêmica serão sempre recusados (seja pelo silenciamento ou pela repetição em forma de simulacro) pelo outro.

Por outro lado, em relação à constituição do intradiscurso, há também uma mudança de perspectiva. Para Maingueneau (1984), esse intradiscurso não se resume às seqüências discursivas que constituem a rede de formulações de um determinado discurso. Para além da intersecção entre o eixo horizontal, ou eixo das linearizações, e o eixo vertical, ou eixo dos pré-construídos, existe, segundo Maingueneau (1984:79), um procedimento que se funda sobre uma semântica global e que *apreende o discurso sem privilegiar tal ou tal de seus planos de análise*. Trata-se, como venho procurando mostrar ao longo deste trabalho, de um empreendimento que pretende articular, de forma totalmente integrada, aquilo que é da ordem do enunciado e aquilo que é da ordem da enunciação. Somente partindo desse ponto de vista é possível entender a relação entre uma certa memória discursiva, da ordem do interdiscurso, e a questão da *intertextualidade*, que diz respeito ao intradiscurso<sup>198</sup>. É também por meio da hipótese da semântica global que se pode compreender melhor o funcionamento da *déixis discursiva*, fenômeno que se instaura no limite entre o interdiscurso (domínio de memória) e o intradiscurso (enunciação).

---

<sup>198</sup> É importante ressaltar que o conceito de enunciado de Maingueneau difere do de Courtine. Para Courtine o enunciado, como dito anteriormente, está relacionado ao interdiscurso e é materializado por meio de diferentes formulações. Maingueneau, entretanto, não faz qualquer distinção entre *formulação* e *enunciado*. Neste trabalho, assumo a perspectiva de Maingueneau, no que diz respeito à noção de enunciado. Por isso, na maioria das vezes, utilizo os termos enunciado e formulação indistintamente. Há ainda uma outra ressalva: Courtine (1981) trabalha o tempo inteiro com a noção de Formação Discursiva. Por isso, apesar de já ter esclarecido que, neste trabalho, substituo, com base em Maingueneau (2005), a noção de Formação Discursiva pela de Posicionamento Discursivo, quando estiver resenhando o texto de Courtine ou remetendo a conceitos operacionais utilizados pelo referido autor, recorrerei à expressão Formação Discursiva e não ao termo Posicionamento.

Obviamente, ao postular a existência de uma relação entre *inter* e *intradiscurso*, Courtine também procurou, em alguma medida, desestabilizar a dicotomia entre o plano vertical e o plano horizontal. Entretanto, acredito que o projeto “ensaiado” nos textos desse autor foi plenamente realizado no livro *Gênese dos discursos*, de D. Maingueneau. A hipótese da semântica global representa, nesse sentido, uma veemente negação de todo e qualquer empreendimento teórico que busque separar o funcionamento do interdiscurso de sua materialização na ordem da língua. Afinal, como defende Maingueneau (1984:80), *não pode haver fundo, “arquitetura” do discurso, mas um sistema que investe o discurso na multiplicidade de suas dimensões.*

## **2. Memória discursiva e intertextualidade.**

A intertextualidade é apontada por Maingueneau (1984) como um dos planos que estão submetidos às regras que regem a semântica global dos diferentes discursos. Para o autor, existe uma diferença entre o *intertexto*, que corresponderia aos textos efetivamente citados por um discurso qualquer, e a *intertextualidade*, que diz respeito aos tipos de relações intertextuais definidas como legítimas no interior de um posicionamento discursivo. No caso dos dois discursos aqui analisados, procurarei verificar a diferença entre os textos efetivamente citados por carismáticos e/ou teólogos da libertação e a maneira como cada um desses posicionamentos recorre aos textos com os quais mantém alguma relação.

Além da *intertextualidade interna*, que se refere, *grosso modo*, às formas de citação que um discurso estabelece com outros discursos do mesmo campo, há também a *intertextualidade externa*, que diz respeito às relações intertextuais que um discurso mantém com textos pertencentes a discursos de outros campos compatíveis. Por isso, em relação aos posicionamentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, pretendo verificar não apenas a intertextualidade estabelecida com os textos que materializam discursos ligados ao catolicismo, mas também analisarei, caso haja, o diálogo com textos pertencentes a posicionamentos de outros campos discursivos.

A análise que empreenderei neste capítulo terá como *corpus* diferentes excertos dos mais variados gêneros produzidos por cada um dos posicionamentos analisados. Dessa forma, procuro

mostrar como a intertextualidade (e, mais adiante, a dêixis discursiva) está presente nas diferentes formas de interação produzidas no âmbito dos discursos da TL e também da RCC.

### 2.1. Funcionamento da intertextualidade nos textos da Teologia da Libertação.

As regras da semântica global que regem o funcionamento do discurso da Teologia da Libertação definem não só o estatuto do enunciador desse discurso, que, como visto no capítulo sobre *ethos*, assume a imagem de um intelectual engajado com as questões sociais, mas determinam também os textos que esse enunciador “pode e deve” citar. Trata-se, portanto, de uma mesma semântica e, por isso, as citações inseridas nos textos da TL estão em conformidade com o *ethos* do enunciador do citado posicionamento. Nesse sentido, as tais citações, independentemente de serem internas ou externas ao campo religioso, têm como uma de suas funções reforçar o *tom* sapiencial e didático que contribui para construção da imagem do *intelectual cristão*. É o que podemos verificar, nos dois excertos abaixo:

#### Exemplo 55

*Há dois perigos que importa evitar, sobre os quais tanto o Papa Paulo VI, na carta apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), quanto os Bispos em Puebla (1979) nos chamaram a atenção /.../. O Papa Paulo VI foi claro ao sustentar que “a Igreja não admite circunscrever a sua missão apenas no campo religioso, como se se desinteressasse dos problemas temporais do homem” (EM n. 34) (Boff, 1979:12-13)<sup>199</sup>.*

#### Exemplo 56

*Em 1971, em Roma, o Sínodo dos bispos proclamava: “A ação pela justiça e a participação na transformação do mundo é uma dimensão construtiva da pregação do Evangelho, isto é, da missão da Igreja em prol da redenção e da libertação do gênero humano de todas as situações opressivas” (Sínodo da Justiça no Mundo, n. 6) (Barros, 2004:56-57).*

Nos exemplos, há algumas remissões ao texto fonte da citação. Desse modo, além de informar, no início do parágrafo, que a citação é de um texto de Paulo VI, a carta apostólica *Evangelii Nuntiandi*, o enunciador do exemplo 55 repete essa informação ao final do excerto, quando coloca, entre parênteses, a sigla e o número do documento. Essa preocupação em

---

<sup>199</sup> Neste capítulo, quando nos exemplo houver duas referências, a que estiver em itálico é do autor do excerto e a outra é minha e indica de onde o excerto foi copiado.

apresentar a fonte do intertexto, como se faz nos campos científicos, não só revela uma postura didática, como também confere ao excerto um *tom* de seriedade, atribuindo ao autor do texto um caráter sério e intelectualizado. Trata-se de alguém que sabe o que cita e que se preocupa em mostrar ao seu leitor as fontes das suas citações. Além disso, por meio da oração intercalada *na carta apostólica Evangelii Nuntiandi (1975)*, o enunciador do texto não apenas informa o nome do documento que está citando, mas também “mostra” ao leitor que não se trata de um documento qualquer, e sim de uma “Carta Apostólica”. Aqui, revela-se a necessidade, para esse enunciador, de conferir “autoridade” ao texto citado. Entretanto, tal autoridade não provém de qualquer instância. Ela está em conformidade com as regras que regem a semântica do movimento libertador e, conseqüentemente, com a memória discursiva desse movimento. Afinal, o documento citado não foi escrito por qualquer papa, mas por Paulo VI, considerado por aqueles que estão inseridos no discurso da TL como um Papa que, a exemplo de João XXIII, se preocupou com as questões sociais e com a modernização da Igreja Católica<sup>200</sup>. No exemplo 56, há também uma repetição em relação à fonte da citação. Por outro lado, o verbo que introduz a citação - *proclamava* - revela uma avaliação positiva do autor do texto no que diz respeito à forma da citação. Não se trata de uma fala ou de um proferimento, mas sim de uma *proclamação*. Nesse caso, a escolha do verbo confere ao texto uma força argumentativa, pois situa a fonte da citação em um lugar especial, alto, nobre, privilegiado. É como se o enunciador afirmasse, implicitamente, que só um papa como Paulo VI teria autoridade para proclamar. Em relação às citações bíblicas, os textos da TL retomam, principalmente, as passagens que tratam da libertação do *Povo de Deus*. Por isso, os textos mais citados são extraídos do livro do Êxodo. Vejamos o próximo exemplo:

#### **Exemplo 57**

*Os livros 1 e 2 marcam o passo da caminhada de libertação narrada ao longo do livro do Êxodo. É a libertação das injustiças e do sofrimento, libertação que buscamos repetir nos nossos dias. Tem uma alusão sutil e que, na maioria das vezes, passa despercebida, pois nossos olhos não costumam penetrar além das camadas patriarcais do texto, e nossa visão é viciada. /.../*

*O livro do Êxodo abre dizendo: “Eis os nomes dos filhos de Israel que entraram no Egito...” (Ex. 1,1). E, os nomes que seguem, são os nomes dos doze filhos de Jacó. Doze, número perfeito para o povo ideal, para a utopia de um povo (Frigerio, 2004:49)*

---

<sup>200</sup> É também devido à ação da memória discursiva que os teólogos da libertação evitam citar as encíclicas e os documentos produzidos por João Paulo II. Pois, os textos dele, ao contrário dos de João XXIII e do de Paulo VI, vão de encontro às regras que regem o funcionamento semântico do discurso da TL.

No excerto, há uma comparação entre a *libertação narrada ao longo do livro do Êxodo* e a noção de libertação proposta pela TL. O enunciado *É a libertação das injustiças e do sofrimento* alude tanto à libertação narrada na Bíblia, quanto à libertação *que buscamos repetir nos nossos dias*. Nesse caso, mesmo antes da citação em discurso direto (DD), o texto já estabelece uma relação de intertextualidade com o livro do Êxodo. Este último serve como argumento de autoridade para ratificar a luta pela libertação. Após a citação em DD, o enunciador do texto busca estabelecer uma relação entre o número doze, que na Bíblia é apontado como o número da perfeição, e o sonho de liberdade do Povo de Deus. Nesse caso, a expressão definida *o povo ideal* faz referência tanto ao povo hebreu, cujo processo de libertação é narrado no livro do Êxodo, quanto ao povo pobre e oprimido da sociedade atual. Afinal, é esse *povo pobre* que constitui a principal preocupação da Teologia da Libertação. Há, portanto, um constante retorno ao texto bíblico do Êxodo que é aludido não só nos textos, mas também nas canções e em outras práticas da TL. Vejamos mais dois exemplos da relação entre os textos da TL e o livro do Êxodo:

#### **Exemplo 58**

*No segundo dia, nos colocamos à luz da Palavra de Deus iluminando a realidade. Jesus de Nazaré, movido pelo Espírito, assumiu a realidade do seu povo. Palpitou no seu coração, nas suas atitudes, a espiritualidade libertadora do Êxodo, a coragem profética do anúncio e da denúncia, a simplicidade da comunicação com o Pai no cotidiano da vida, na contemplação de toda a natureza, cuidando especialmente dos excluídos e excluídas de seu tempo (Trecho da carta das CEBs do 11º Intereclesial ao povo de Deus – grifos meus).*

#### **Exemplo 59**

*Deus viu o seu povo perseguido/ Sofrendo e não tinha proteção/ Ouviu os clamores deste povo/ Mostrou-lhes o caminho e direção. Por que?*

**REFRÃO:** *Deus é o defensor do pobre e do oprimido/ Ele defende o fraco e o oprimido/ Humilhados e escravizados é que são de Deus os preferidos.*

*Escolheu Moisés para liderar/ Tirá-los da triste opressão/ Ensinando o povo a caminhar/ Fazendo a nova construção. Por quê? (Trecho da canção “Os preferidos de Deus”, de Edith G. Torres. In: Livro de cantos do XI Intereclesial das CEBs – grifos meus).*

Apesar de não haver uma citação em discurso direto, há, tanto no trecho da carta, quanto na letra da canção, uma alusão ao livro do Êxodo. O duplo sentido do termo *povo de Deus* é mantido em ambos os exemplos. A expressão *seu povo* na carta das CEBs faz referência tanto ao

Povo de Deus citado no Êxodo quanto aos *excluídos da atualidade*. Da mesma forma, na letra da música, a estrofe que antecede o refrão trata do *povo perseguido*. Este é, ao mesmo tempo, o povo hebreu, libertado por Moisés, e o pobre e oprimido do momento atual.

Além da intertextualidade com o livro do Êxodo, os textos da Teologia da Libertação remetem, com freqüência, aos textos do Evangelho de João. O evangelista João, não coincidentemente, é apontado pela tradição católico-cristã como alguém que *conserva o cuidado de apresentar Jesus como um homem no concreto de seus atos e de seus discursos* (cf. Introdução ao Novo Testamento - Bíblia Sagrada, p.44). Essa característica que torna os textos de João citáveis condiz inteiramente com as regras que regem a semântica do discurso da Teologia da Libertação. Afinal, a TL é um movimento que se define, dentre outros fatores, pela preocupação em mostrar a relação entre o mundo espiritual (Deus, Jesus Cristo, etc.) e o mundo material (a realidade sócio-histórica do homem).

Vejamos um exemplo em que um texto da Teologia faz referência a um trecho do Evangelho de João.

#### **Exemplo 60**

*No quarto evangelho, Jesus insiste na união estreita entre os seus ensinamentos e a sua vida por um lado e tudo que ensina o Espírito por outro (Jo 14,17-26; 15,26; 16,13). Não rejeita a experiência do Espírito, muito pelo contrário, mas faz questão de marcar os limites desta experiência.*

*Por outro lado, tanto a epístola como o evangelho salientam a primazia da “ágape”, do amor concreto e prático ao próximo que está na base da comunidade como instituição real e histórica. O Espírito não se afasta desse mundo e de suas exigências. Se isto sucedesse seria sinal da presença de um falso espírito (1Jo 4,11-15; Jô 13-34-35; 15,12) (Comblin, 1986:22 - grifos meus).*

No excerto, o enunciador procura estabelecer uma relação entre os textos do Evangelho de João (e também as epístolas) e a defesa de um Espírito Santo encarnado na realidade do povo. A primeira negação polêmica - *Não rejeita a experiência do Espírito* - refuta, em alguma medida, a crítica, feita pela Igreja Tradicional e também pela RCC, à Teologia da Libertação. Pois, de acordo com o simulacro que é feito do discurso da TL, esse movimento não estaria preocupado com a ação do Espírito Santo na vida da Igreja. Entretanto, ao afirmar que Jesus Cristo *não rejeita a experiência do Espírito /.../, mas faz questão de marcar os limites dessa experiência*, o enunciador do texto procura relacionar essa postura do Cristo com aquilo que faz a Teologia da Libertação. Dessa forma, pela

alusão ao Evangelho de João (ou à leitura que a TL faz desse Evangelho) é possível conferir credibilidade, com fundamento nos evangelhos, à posição discursiva assumida pelos teólogos da libertação. Além disso, o excerto indica, na segunda negação polêmica - *O Espírito não se afasta desse mundo e de suas exigências* -, o que para o enunciador da TL constituiria uma *falsa experiência com o Espírito Santo*. Assim, o enunciador do texto não apenas defende a TL das acusações que lhe são imputadas, mas também critica, implicitamente, a concepção de Igreja que defende a vivência de uma espiritualidade afastada *desse mundo e de suas exigências*. Em suma, pode-se dizer que a questão do Espírito Santo constitui, na semântica global da TL, um *tema imposto*<sup>201</sup>. Ou seja, as regras que regem o funcionamento semântico da TL não incluem a exaltação do Espírito Santo, pois, para os teólogos da libertação, as questões espirituais só têm importância quando relacionadas ao mundo concreto. Entretanto, como está inserida no campo católico-cristão, a Teologia da Libertação não poderia negar a existência e a importância do Espírito Santo. Afinal, trata-se da terceira pessoa da Santíssima Trindade e, por isso, deve, segundo a doutrina católica, receber a mesma importância conferida a Deus Pai e a Deus Filho (Jesus Cristo). Como tem que assimilar o tema do Espírito Santo no interior de sua semântica, a TL recorre a uma concepção do Espírito como aquela apresentada no exemplo 60. Isto é, um Espírito Santo que está atento às exigências do mundo concreto.

Quanto à intertextualidade externa, a Teologia da Libertação, devido às regras que regem o funcionamento de sua semântica global, sempre procurou manter um diálogo com as Ciências Sociais e, em especial, com o Marxismo. A esse respeito, vejamos o próximo excerto:

#### **Exemplo 61**

*A necessidade da relação essencial da Teologia com as CdS (Ciências do Social) se faz de modo particularmente agudo quando se examina a crítica que Marx dirigiu à Teologia hegeliana de seu tempo, acusando-a de mistificar os problemas reais em virtude de seu caráter especulativo e abstrato. (Boff, 1978:54,57 - grifos meus).*

A expressão definida *a necessidade da relação* produz um pressuposto de existência, segundo o qual existe a necessidade de uma relação entre a Teologia da Libertação e as Ciências Sociais. Tal relação é apresentada como algo *essencial*. A “escolha” desse adjetivo já marca a posição do

---

<sup>201</sup> De acordo com Maingueneau (1984:87), os temas impostos são aqueles que, apesar de não serem compatíveis com sistema de restrições semânticas do discurso, precisam ser integrados a ele, mesmo que de forma marginal, pois estão relacionados ao campo no qual esse discurso está inserido.

enunciador em favor do diálogo. Em outros momentos do excerto, o enunciador continua reforçando o valor do diálogo entre TL e CdS. A presença do advérbio modalizador *particularmente* enfatiza, ainda mais, a expressão *de modo agudo*. Este advérbio também funciona como um modalizador que reforça a importância da relação entre esses dois posicionamentos. No que diz respeito à intertextualidade, ela ocorre de modo implícito, isto é, o enunciador do texto utiliza-se do verbo *acusar* para introduzir, na forma de discurso indireto livre (DIL), um enunciado, cuja autoria é atribuída a Karl Marx. Aqui, o verbo introdutor serve não apenas para inserir no texto a suposta enunciação de Marx, mas principalmente para indicar ao leitor que não se trata de uma simples afirmação, e sim de uma *acusação*. O tom de acusação já está indicado no uso da expressão *a crítica*, que antecede a formulação marxista. Vale salientar ainda que a proposta feita no início do excerto é a defesa do diálogo entre Teologia da Libertação e Ciências do Social, mas, em seguida, o enunciador remete seu co-enunciador à Teoria Marxista. Nesse sentido, a materialidade do texto indicia que, quando o enunciador do discurso da TL trata das ditas Ciências Sociais, ele está se referindo não a toda e qualquer CdS, mas àquelas que estão, em alguma medida, em conformidade com as regras que regem a semântica global do movimento.

O diálogo entre Teologia da Libertação e Marxismo se constitui no interior de uma rede heterogênea, na qual entram em cena as fronteiras do campo que circunscreve o discurso da TL. Nesse sentido, por mais que as regras da semântica que regem o funcionamento desse movimento estejam de acordo com a Teoria Marxista, bem como com os movimentos ditos revolucionários, como é o caso da Revolução Cubana, o campo católico cristão, no qual a Teologia da Libertação está inserida, impõe regras que restringem o diálogo entre a TL e esses outros posicionamentos. Por isso, mesmo no interior do movimento libertador, sempre existiram divergências em relação ao diálogo entre essa Teologia e os movimentos revolucionários. Gustavo Gutiérrez, por exemplo, defendia uma estreita relação entre a TL e as teorias socialistas de cunho revolucionário. É o que podemos comprovar nos seguintes exemplos:

#### **Exemplo 62**

*Torna-se, com efeito, cada vez mais evidente que os povos latino-americanos não sairão de sua situação a não ser mediante uma transformação profunda, uma **revolução social** que mude radical e qualitativamente as condições em que vivem atualmente. Os setores oprimidos no interior de cada país vão tomando consciência – lentamente, é verdade – de seus interesses de classe e do penoso caminho a percorrer até a quebra do atual estado de*

*coisas, e – mais lentamente ainda – do que implica a construção de uma nova sociedade* (Gutiérrez, 1971:84) (Grifos do autor)

### Exemplo 63

*Os revolucionários – escrevia Ernesto “Che” Guevara – precisamos muitas vezes dos conhecimentos e da audácia intelectual necessários para encarar a tarefa do desenvolvimento de um homem novo por métodos distintos dos convencionais; estes sofrem da influência da sociedade que os criou* (Gutiérrez, 1971:87)

No exemplo 62, não há nenhuma citação em discurso direto ou mesmo em discurso indireto, mas a alusão aos textos marxistas e também àqueles produzidos pelos movimentos de esquerda é materializada no uso de algumas expressões, tais como: *revolução social*; *setores oprimidos*; *interesse de classes* e *construção de uma nova sociedade*. Trata-se, portanto, de um vocabulário que remete a uma certa memória discursiva. Ou seja, ao empregar essas expressões, o enunciador do texto faz irromper sobre sua formulação atual uma cadeia de outras formulações que foram proferidas em um outro “lugar” e que remetem ao discurso da esquerda revolucionária<sup>202</sup>. Já, no exemplo 63, o modalizador metadiscursivo *escrevia Ernesto “Che” Guevara* indica, explicitamente, que o excerto é uma citação de um texto produzido por um dos líderes da Revolução Cubana. Ao citar de forma explícita um texto de Che Guevara, o enunciador do excerto produz um efeito de assimilação do discurso do Outro pelo discurso do Mesmo.

Enquanto os textos de Gutiérrez revelam a busca de um diálogo entre a TL e os movimentos revolucionários de esquerda, os de Leonardo Boff mostram justamente a tendência contrária. É o que podemos notar no seguinte exemplo:

### Exemplo 64

*A teologia e a Igreja para libertarem não precisam se filiar a uma ideologia revolucionária ou socializante, como é a tentação de muitos cristãos comprometidos atualmente /.../. Os homens esperam da Igreja que ela faça sua leitura, à luz da óptica da fé, do fenômeno político-econômico, da marginalização, da opressão e da libertação* (Boff, 1976:80).

O texto de Boff materializa uma crise que sempre esteve presente no interior da Teologia da Libertação. Trata-se de saber como conciliar a doutrina católica com as idéias marxista-socialistas. Não se trata de uma pendenga pessoal entre Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, até porque o

---

<sup>202</sup> Cito apenas duas dessas formulações: *o Estado Burguês avança contra as posições do povo, evidentemente deve ocorrer um processo de defesa contra o inimigo* (Ernesto Che Guevara, *A Guerra de Guerrilhas*. In: Löwy, 1989). E, a segunda: *Proletários do mundo, uni-vos!* (Manifesto Comunista).

próprio Boff, em outros momentos, como no livro *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, se mostra mais partidário do diálogo com o marxismo. O que ocorre é uma determinação do próprio interdiscurso no qual a Teologia da Libertação está inserida. Existe, por um lado, uma memória discursiva mais ligada ao campo católico-cristão. De acordo com essa memória, o cristão deve evitar a *luta armada* e o *ateísmo*, conceitos estes que fazem parte da constituição do marxismo e dos movimentos revolucionários. Mas, por outro lado, no espaço interdiscursivo no qual a Teologia da Libertação se constituiu, há também a ação de uma memória que remete a noções como *justiça social*, *igualdade entre os homens* e *luta em favor do pobre e do oprimido*. Nesse caso, a TL se aproxima bastante das teses marxistas. É na articulação entre essas duas posições que a Teologia da Libertação nasce. Portanto, não se trata de um posicionamento que dialoga com outros dois: o cristão-católico e o marxista-socialista. A relação entre eles vai bem além do nível dialético. Trata-se de uma questão de *gênese*. Só é possível pensar a Teologia da Libertação enquanto constituída na intersecção desses dois “lugares”. Nesse sentido, o jogo entre o afastamento e a aproximação dos textos marxistas faz parte das regras que regem o funcionamento da semântica global da TL.

## 2.2. Funcionamento da intertextualidade nos textos da Renovação Carismática.

A RCC faz largo uso da intertextualidade interna, principalmente no que diz respeito à citação dos textos bíblicos. É comum encontrarmos nos textos, produzidos por enunciadores filiados ao discurso carismático, várias citações bíblicas. Além disso, nas pregações carismáticas, os palestrantes fazem uso constante de trechos da Bíblia. As regras que regem a semântica global do movimento carismático fazem com que a Bíblia seja vista pelos membros da RCC como o mais essencial de todos os livros<sup>203</sup>.

Entretanto, a RCC não cita qualquer passagem da Bíblia. Os carismáticos referem-se, com muita frequência, aos textos bíblicos que fazem referência aos aspectos mais espirituais da vida cristã<sup>204</sup>. Nesse sentido, os intertextos mais utilizados pelo enunciador carismático são: 1) o

---

<sup>203</sup> Esse respeito à Palavra de Deus é visto, pelos adversários do discurso carismático, como uma *atitude fundamentalista*.

<sup>204</sup> Um exemplo da preocupação da RCC com a vida de oração é o valor que os membros desse movimento atribuem à Maria, mãe de Jesus. Para o enunciador carismático, Nossa Senhora é acima de tudo uma mulher de oração, alguém que soube “ouvir a voz de Deus” e que, por isso, é um exemplo a ser seguido (cf. Abib, 1997). Em contrapartida, a Maria da TL é uma mulher forte, que se coloca a serviço dos que mais precisam. Em um de seus livros, Leonardo Boff trata do *método libertador da Virgem de Guadalupe* (cf.

Evangelho de Lucas, que, segundo a tradição católica, é o evangelista *que apresenta Jesus sob um aspecto mais atraente e comovedor* (cf. *Introdução ao Novo Testamento*. In: Bíblia Sagrada, p.44); 2) os textos dos Atos dos Apóstolos, principalmente os capítulos que tratam do “Derramamento do Espírito Santo” sobre os primeiros cristãos; 3) as cartas de Paulo, que abordam diversos aspectos que dizem respeito à conduta moral dos cristãos; e 4) o Apocalipse de João, que trata do fim dos tempos e da instauração do Reino de Deus na terra. Os textos carismáticos recorrem também a alguns livros do Antigo Testamento, tais como: Gênesis, que trata da origem divina do homem; os livros proféticos (principalmente, Isaías e Jeremias); e o livro dos Salmos, considerado por muitos carismáticos uma forma de oração. Essa lista não se pretende exaustiva. Em um encontro carismático, é possível encontrar referências a outros textos da Bíblia. Entretanto, a ênfase da leitura, seja qual for o texto, será sempre sobre os aspectos espirituais. É o que podemos comprovar no seguinte exemplo:

#### **Exemplo 65**

*O demônio engana. Consegue súditos para o seu reino mostrando as coisas bonitas deste mundo. Ele teve o descaramento de fazer isso com Jesus. Veja você mesmo:*

*“Portanto, se me adorares, tudo isso será teu” (Lc 4,7).*

*Ele continua fazendo isso! Oferece grandeza, glória, sucesso, as riquezas deste mundo em troca de adoração, obediência (Abib, 1997:29-30).*

O tom convicto e exaltado, que, como visto no quarto capítulo, é um dos traços do *ethos* carismático, está materializado no excerto acima. A citação em discurso direto (DD), do Evangelho de Lucas, serve para ratificar as afirmações feitas nas formulações anteriores. A expressão que introduz a “fala” do demônio traz um pronome de tratamento – *você* – que tem uma função dêitica. Aqui, o pronome *você* faz referência ao co-enunciador, isto é, ao leitor do texto<sup>205</sup>. O efeito discursivo do uso desse dêitico é o de uma quase convocação. Ou seja, o enunciador do texto busca uma proximidade com o co-enunciador e faz uso do pronome você a fim de provocar no leitor um efeito de identificação. No parágrafo seguinte, o complemento indireto do verbo *oferecer* não aparece explicitado no texto. Nesse caso, há um jogo de implicitude, pois, o objeto indireto, apesar de não estar explícito, pode ser inferido pelo leitor do texto. Esse objeto tanto pode ser o você

---

Boff, 1990:117). Para ele, a mãe de Jesus, representada na figura de Nossa Senhora de Guadalupe, é aquela que *se situa no universo afetivo do povo e dos pobres* (idem: p. 120).

<sup>205</sup> Esse recurso, como mostra Maingueneau (1998), é bastante utilizado no gênero propaganda.

genérico, utilizado para convocar o co-enunciador do texto (*oferece a você*), quanto um pronome indefinido (*oferece a qualquer um*). Nesse último caso, o enunciado assumiria um tom de generalização, pois o grupo nominal *qualquer um* permite abranger o conjunto dos seres humanos. Entretanto, o co-enunciador do texto acima não é *qualquer um*. Ele é o cristão que acredita na existência do Reino de Deus, mas também na ação do demônio. Trata-se, portanto, de um *você* que assume o discurso materializado no texto e que, por isso, pode ser convocado a assimilar esse discurso. Ou seja, é justamente por já estar inserido na comunidade discursiva dos que priorizam uma vivência místico-religiosa da fé, dentre os quais estão os membros da Renovação Carismática, que o co-enunciador do excerto acima acredita que *qualquer um* pode ser vítima das seduções do demônio.

Os textos carismáticos, além de fazerem largo uso das citações bíblicas, também fazem referência aos textos dos santos católicos. Entretanto, nesse caso, a forma de citação é diferente. É o que mostra o exemplo 66:

#### **Exemplo 66**

*Santo Agostinho tem uma linda interpretação dessa parábola (a parábola do “Bom Samaritano”): ele começa dizendo que o Samaritano é Jesus e o homem que caiu nas mãos dos bandidos somos nós. O texto não diz de onde é esse homem, nem quem é ele. É o homem, é a criatura humana. Qualquer criatura humana, e Jesus é o Samaritano. Os samaritanos eram estrangeiros (Abib, 1995:25-26).*

Nesse caso, a citação começa em discurso indireto (DI) e depois continua na forma de discurso indireto livre (DIL). Assim, o texto de Santo Agostinho se “mistura” com o texto de Jonas Abib. Dessa forma, a partir do segundo período (*O texto não diz de onde é esse homem, nem quem é ele. É o homem, é a criatura humana /.../*), não é mais possível saber se o autor do texto é o santo católico ou o padre da RCC.

No exemplo, apesar de fazer uso de um intertexto, o enunciador não cita a fonte completa (falta dizer, por exemplo, de qual texto de Santo Agostinho se trata). Outro aspecto importante é que, ao contrário do que geralmente ocorre quando os textos carismáticos retomam textos da Bíblia, a citação do texto de Agostinho não está em Discurso Direto. De acordo com Maingueneau (1998:142), uma das funções do discurso direto é produzir um efeito de autenticidade, *indicando que as palavras relatadas são aquelas realmente proferidas*. Portanto, ao utilizar o discurso direto nas

citações bíblicas e não utilizá-lo na referência aos textos dos santos católicos, o enunciador do discurso carismático indica que sua preocupação com a autenticidade é muito maior no que diz respeito às citações bíblicas.

Também quando faz referência textos do Catecismo ou de outros livros e documentos católicos, o discurso da RCC prioriza à vivência da espiritualidade. A esse respeito, vejamos o seguinte exemplo:

#### **Exemplo 67**

*Esta renovação misteriosa, que há de transformar a humanidade e o mundo, a Sagrada Escritura a chama de “céus novos e terra nova” 2Pd 3, 13.*

*Catecismo da Igreja Católica, 1043 (Abib, 1997 – capa do livro Céus novos e uma terra nova).*

Aqui, houve a construção de uma rede de citações que serviu como epígrafe para o livro do padre carismático. Trata-se de duas citações em discurso direto. A primeira encontra-se no Catecismo da Igreja Católica (CIC). No trecho em questão, o CIC cita, por meio de uma *ilhota textual* (cf. nota 177, no quarto capítulo), uma frase da Sagrada Escritura, mais especificamente, da segunda epístola de Pedro. A presença de uma passagem bíblica no texto do Catecismo da Igreja Católica citado no livro da RCC confirma a importância que os carismáticos conferem aos textos bíblicos. Para eles, os documentos da Igreja Católica, que já são tidos como citáveis pelo discurso da RCC, passam a ter uma credibilidade ainda maior quando citam textos da Bíblia. Observe-se que o trecho escolhido para epígrafe do livro está em perfeita consonância com a semântica global do movimento carismático, pois reafirma a importância de uma *renovação espiritual* e também remete à relação entre o divino (*céus novos*) e o humano (*terra nova*). Nesse sentido, tanto a epígrafe quanto o desenho da capa (que apresenta uma imagem da terra do ponto de vista de alguém que está no céu) são indícios que revelam traços do funcionamento semântico-discursivo do posicionamento carismático. Ambos fazem referência a uma memória discursiva que atualiza outras enunciações responsáveis pela materialização do discurso da RCC. Dentre essas, cito: “Aspirai aos dons espirituais” (título de um outro livro de Padre Jonas Abib); e “Eleva-te à altura do que és e cumpre a missão que te dei!!!” (palavra de profecia revelada a uma serva de grupo de oração. In: Degrandis & Schubert, 1992:100). Nessa última formulação, a tripla repetição do sinal de exclamação mostra, mais uma vez, o *tom* exaltado do discurso da RCC.

Ainda em relação à intertextualidade com textos de documentos produzidos pela Igreja Católica, ressalto que a Renovação Carismática, ao contrário da Teologia da Libertação, cita com frequência as Cartas Apostólicas do Papa João Paulo II. Isso também se deve ao funcionamento das regras que regem o discurso desses dois posicionamentos. Enquanto a TL nunca foi bem aceita por João Paulo II (a esse respeito, conferir o segundo capítulo), o auge do crescimento da RCC deu-se justamente durante o pontificado desse Papa. Isso não se deve, é claro, a uma preferência pessoal de João Paulo II, trata-se, mais uma vez, do funcionamento do (inter)discurso. Como visto no decorrer deste trabalho, a RCC, devido a alguns traços de sua semântica, como uma maior preocupação com a vida espiritual em detrimento dos problemas político-econômicos da sociedade e também da obediência à hierarquia católica, sempre manteve um “bom” diálogo com a chamada ala conservadora da Igreja Católica. E, como o pontificado de João Paulo II materializa muitas das características desse discurso conservador, estabeleceu-se uma relação de complementaridade entre esses dois posicionamentos discursivos do campo cristão-católico. É o que mostra o seguinte exemplo:

#### **Exemplo 68**

*O nosso objetivo aqui não é aprofundar nem o processo de modernização do mundo e suas conseqüências desastrosas para o homem /.../, nem aprofundar os meios adequados para evangelizar, mas sim levar o fiel do mundo atual /.../, a compreender que diante desse grande desafio de evangelizar um mundo descristianizado, é impossível haver evangelização eficaz, sem a ação do Espírito Santo.*

*“Ao se aproximar o tempo de deixar este mundo, Jesus anuncia aos apóstolos ‘um outro consolador’, o Paráclito, o Espírito da verdade, com estas palavras: ‘E tudo o que pedirdes ao Pai em meu nome, vo-lo farei, para que o Pai seja glorificado no Filho... E eu rogarei ao Pai, e Ele vos dará um outro Paráclito, para que fique eternamente convosco’. Jesus é o primeiro portador e doador da Boa nova. O Espírito Santo vem depois dele e graças a Ele, para continuar no mundo, mediante a Igreja, a obra da Boa Nova da salvação” (Carta Encíclica – João Paulo II – sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo) (Renovação Carismática Católica do Brasil - Carismas 3, 1994:23)*

O excerto, extraído de um livro produzido pelo Escritório Nacional da RCC, trata da importância do Espírito Santo no processo de Evangelização. A citação em discurso direto é inserida no texto sem qualquer verbo ou expressão introdutória. Apenas o uso das aspas indica ao leitor tratar-se de uma citação. Ao final do trecho, é revelada a fonte do intertexto: uma carta encíclica de João Paulo II. Aqui, assim como no exemplo anterior, há um encadeamento de

citações. O trecho da carta de João Paulo II citado no texto da RCC faz uma citação, também em discurso direto, de um trecho da Bíblia. Portanto, o exemplo acima não apenas mostra o valor que a RCC confere aos textos de João Paulo II, mas também confirma a importância dos textos bíblicos no discurso carismático. A Renovação Carismática também cita, em seus textos, cartas e documentos produzidos por outros pontífices (João XXIII, Paulo VI e, atualmente, Bento XVI). Entretanto, os trechos selecionados sempre priorizam as questões espirituais em detrimento das questões sociais. Por isso, no exemplo 68, o texto citado trata justamente da *ação do Espírito Santo na Igreja e no mundo*.

Os textos carismáticos também utilizam como intertexto vários testemunhos de pessoas convertidas pelo *poder do Espírito Santo*. Vejamos um exemplo:

#### Exemplo 69

*Quase sempre, quem lê um livro sobre línguas alcança o dom durante a leitura. /.../. O dom torna-se ativo e operativo. Uma mulher de negócios deu o seguinte testemunho: Após ler o livro ***They speak with other tongues***, de Jonh Sherrill, veio-me o desejo de orar em línguas. Orávamos em línguas, no encontro de oração que eu freqüentava e assim eu me havia familiarizado com esse dom. /.../.  
/.../  
Agradeço verdadeiramente ao Senhor o dom das línguas. Tem sido um dom maravilhoso, especialmente ao orar por mim e por outros, quando não me ocorre outro modo (Degrandis, 1983:13 - grifos meus) (negrito do autor).*

No caso das citações de testemunhos, o mais comum é não citar a fonte da referência. Como ocorre no exemplo 69, os autores desses testemunhos são apresentados por meio de expressões pouco precisas (*uma mulher de negócios*), ou então apenas pelo primeiro nome (Lucy, Tiago, etc). Com isso, há a produção de dois efeitos de sentido: 1) simula-se a preservação da face do autor do testemunho; e 2) mostra-se que o foco do texto não está na pessoa em si, mas na ação de Deus sobre ela. Esse último efeito de sentido é reforçado pela própria estrutura do testemunho. Este, na maioria das vezes (e como ocorre no exemplo acima), termina com um agradecimento a Deus pela graça alcançada.

Em relação à intertextualidade externa, a Renovação Carismática costuma fazer referência a textos produzidos no interior do discurso evangélico-pentecostal. Vejamos dois exemplos:

### Exemplo 70

*Assisti, certa vez, a um culto “evangélico” num verão em Los Angelis, e vi lá o poder que têm os dons espirituais para trazer homens a Cristo. /.../ Durante esse culto, cerca de 35 mil pessoas se levantaram para dizer que tinham sido curadas de vários males. /.../ No fim do culto, quando a mulher que o dirigia perguntou quantos queriam se tornar cristãos, cerca de 150 homens vieram à frente do auditório e disseram em alto e bom som: “queremos confiar nossas vidas a Cristo!”. (Clark, 1992:16).*

### Exemplo 71

*Não havia passado um ano do término do Concílio Vaticano II, quando em Agosto de 1966, durante o Congresso Nacional de "Cursilhos de Cristandade", Steve Clark, formado pela Universidade de Duquesne, em Pittsburgh (Pensilvânia), mencionava o livro "A Cruz e o Punhal", escrito pelo Pastor evangélico John Sherril. O livro, que trata do apostolado de David Wilkerson entre os drogados de Nova York, intrigava e inquietava Clark e, por isso, ele começou a incitar todos os membros do Congresso para que o lessem (Trecho copiado do site da Comissão Nacional da RCC - [www.rccbrasil.org.br](http://www.rccbrasil.org.br)).*

No exemplo 70, o autor faz referência a um encontro evangélico. Nesse caso, não se trata da citação de um livro evangélico. Mas, ao citar no seu texto o resumo dos fatos ocorridos durante um encontro protestante, o enunciador segue a semântica da posição discursiva da qual ele é sujeito. Nesse caso, o relato da conversão de *cerca de 150 homens* funciona como evidência da eficácia dos *dons espirituais*. Aqui, o fato mais importante não é o culto, mas a conversão dos participantes. Por isso, o único trecho que aparece em discurso direto é a “fala” dos 150 convertidos. É essa citação que justifica todo o relato. O destaque conferido à formulação em DD deve-se ao fato de ela materializar um aspecto importante do discurso carismático: a entrega do homem a Cristo. A expressão – *disseram em alto e bom som* – que introduz a citação é outro indício da importância conferida à formulação. O efeito discursivo dessa expressão introdutória é uma explicitação do *tom* de convicção dos convertidos.

Quanto ao exemplo 71, há uma alusão ao livro “A cruz e o punhal”, de John Sherril. Não há nenhuma citação de trechos do livro, mas a presença dessa referência em um texto a ser publicado no site oficial da RCC mostra que existe um diálogo entre a RCC e algumas igrejas evangélicas. No excerto, o livro do pastor evangélico é mencionado durante a narração de um acontecimento que faz parte da memória discursiva da RCC. Para tratar da história do movimento carismático, o enunciador do texto faz referência à relação entre esse movimento e o discurso evangélico. Assim, não se trata apenas de um fato que ocorreu no passado, mais precisamente em

1966, mas da relevância desse fato para RCC na atualidade. Ou seja, ao “escolher” narrar esse momento da história do movimento carismático, o enunciador do texto, que materializa o discurso da RCC, revela a importância que esse discurso atribui ao fato narrado.

Os exemplos de intertextualidade externa nos textos da RCC indicam que o discurso carismático não dialoga com textos que estejam fora do campo religioso. Mesmo quando não se trata de um texto que materialize um discurso do campo católico-cristão, as regras que regem a semântica global do posicionamento carismático só permitem a citação de textos que estejam, em alguma medida, ligados a alguma concepção religiosa. Nesse sentido, a intertextualidade da RCC com os textos evangélico-pentecostais pode ser vista como interna ou como externa, a depender do campo discursivo de referência.

### 3. Dêixis e memória.

A dêixis é um fenômeno bastante pesquisado no interior dos estudos lingüísticos, principalmente no que diz respeito às análises enunciativas.

Um dos primeiros autores a propor o conceito de *dêiticos* ou *embreadores* para o campo dos estudos lingüísticos foi Roman Jakobson. Para ele, a dêixis estaria ligada a um dos quatro tipos possíveis de relação entre *código* e *mensagem*. No caso dos dêiticos, é a mensagem que remete ao código, pois *a significação geral de um embreador não pode ser definida fora de uma referência à mensagem* (Jakobson, 1963 *apud.* Charaudeau & Maingueneau, 2004:182). O estudo dos embreadores proposto por Jakobson resume-se às relações estabelecidas entre as diferentes instâncias envolvidas no *esquema de comunicação* (*emissor ou destinatário, destinatário, código, mensagem, etc.*). O que interessa de fato é o funcionamento do sistema lingüístico.

Ainda no âmbito do estruturalismo, mas em uma perspectiva lingüístico-enunciativa, Émile Benveniste procurou mostrar que a dêixis (ou *embreamento enunciativa*) mantém uma estreita relação com a situação de enunciação. De acordo com essa perspectiva, os dêiticos (como os pronomes “eu” e “tu”) só podem ser interpretados levando em consideração o contexto espaciotemporal criado e mantido pelo ato de enunciação<sup>206</sup>. Além disso, quando trata das relações de tempo no

---

<sup>206</sup> Os estudos enunciativos desenvolvidos por E. Benveniste têm como principal característica a reintrodução de questões referentes à subjetividade no campo da lingüística estrutural de base saussuriana. Trata-se, *grasso modo*, de um estudo da intersubjetividade na

verbo francês, Benveniste distingue a “enunciação histórica” (sem intervenção do locutor) da “enunciação discursiva” (que supõe um locutor agindo sobre um alocutário). Trata-se aqui da distinção entre *discurso* e *história*. Nesse caso, a embreagem enunciativa estaria limitada ao *plano da enunciação do discurso*, pois no *plano de enunciação da história* “os eventos parecem narrar-se a si mesmos” não havendo qualquer referência ao sujeito, ao tempo ou ao espaço da enunciação (cf. Benveniste, 1966).

Entretanto, conforme atestam Charaudeau & Maingueneau (2004:182), o *emprego de termos como narrativa e história pode ser fonte de confusão, pois existem enunciados que não são narrativos e que são desprovidos de embreagem (por exemplo, uma definição de dicionário ou um provérbio)*. Por outro lado, a noção de *discurso*, conforme definida por Benveniste, difere completamente da concepção da Análise de Discurso. Para AD, a noção de discurso não está relacionada à presença ou à ausência de embreadores. Na análise do discurso materializado por um determinado posicionamento, são considerados todos os tipos de produção verbal. Dessa forma, tanto as produções que pertencem ao *plano embreado* (o “discurso” em Benveniste), quanto àquelas que pertencem ao plano *não-embreado* (denominado, anteriormente, de “narrativa”) interessam aos estudos do discurso, segundo a perspectiva da AD<sup>207</sup>.

Com base na análise que faz dos discursos devotos, Maingueneau (1984) modifica e amplia a noção de dêixis, atribuindo-lhe um caráter discursivo. Para o autor, a dêixis não define apenas as coordenadas espaciotemporais implicadas em um ato de enunciação, ela define também, no nível discursivo, o universo de sentido que um posicionamento constrói através de sua enunciação. Não se trata, pois, de uma referência à situação de enunciação, ou seja, ao momento e ao espaço em que uma formulação foi materializada. Trata-se de verificar em que medida as expressões utilizadas nessa formulação remetem à *cena que o discurso constrói para autorizar sua enunciação* (Maingueneau, 1984:93). Nesse caso, a dêixis pode ser vista como mais um plano do discurso submetido às regras que regem o funcionamento da semântica global de um determinado posicionamento. São essas regras que definirão o espaço-tempo no interior do qual um determinado discurso se legitima. O universo de sentido criado e/ou pressuposto pela dêixis discursiva engloba quatro dimensões: o locutor ou enunciador (como tratarei de “discursos” e não de “sujeitos”, prefiro o segundo termo);

---

língua. Nesse sentido, a enunciação é definida como um ato de apropriação do sujeito em relação à língua. Ou, nas palavras do autor: *a enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização* (Benveniste, 1974:82).

<sup>207</sup> A distinção entre plano embreado e plano não-embreado foi proposta por Maingueneau (1993).

o destinatário ou co-enunciador (também aqui, prefiro o termo co-enunciador); a cronografia (o tempo); e a topografia (o espaço). Cada posicionamento enfatizará mais ou menos um desses elementos, segundo os condicionamentos de sua semântica global. Em relação aos discursos devotos, por exemplo, Maingueneau faz a seguinte afirmação:

*A dêixis a partir da qual o enunciador jansenista profere não é França do século XVII, mas a Igreja primitiva, a mais próxima possível das origens, com a qual se identifica a comunidade de Port-Royal (1984: 93).*

A dêixis “criada” pelo discurso jansenista é conseqüência das regras que regem a semântica do posicionamento. A Igreja Primitiva representa uma “concentração ideal” e o traço semântico da /Concentração/ faz parte do registro positivo da semântica jansenista. Nesse caso, o discurso produz o “lugar” de onde o enunciador “fala”, tornando sua enunciação legítima para a comunidade discursiva composta por aqueles que partilham desse mesmo discurso.

A noção de dêixis também está relacionada à memória. Somente pelo recurso à memória discursiva é possível identificar quais as coordenadas espaciotemporais que estão em consonância com a semântica global de um determinado posicionamento. Por isso, é possível afirmar, no caso da dêixis, que o enunciador de um posicionamento discursivo não enuncia a partir de um lugar (uma cena) e de um tempo (uma cronografia) efetivamente determinados por um exterior – se fosse esse o caso, teríamos uma cronologia e uma topologia. As formulações desse enunciador são produzidas no interior do espaço semântico no qual o discurso se constitui. É com base nessa relação entre *discurso* e *memória* que Maingueneau propõe a noção de *dêixis fundadora*. Ela corresponde às *situações de enunciação anteriores que a dêixis atual utiliza para a repetição e da qual retira boa parte de sua legitimidade* (Maingueneau, 1987:42). Trata-se, portanto, de um retorno à memória discursiva, pois, ainda segundo Maingueneau, um posicionamento só pode enunciar de forma válida se puder *inscrever sua alocação nos vestígios de uma outra dêixis, cuja história ele institui ou “capta” a seu favor (idem: ibidem).*

### 3.1. A dêixis nos textos da Teologia da Libertação.

Como visto na análise da intertextualidade, os textos da Teologia da Libertação fazem referência constante ao livro do Êxodo (Bíblia Sagrada – Antigo Testamento) e, conseqüentemente, à libertação do Povo de Deus. A *cena* da libertação do povo de Israel legitima a luta pela libertação das injustiças defendida pelo enunciador do discurso da TL. Por outro lado, a vinda do Messias, Jesus Cristo, como libertador do povo oprimido, é também apresentada como *cena* legitimadora do discurso da Libertação. Nesse caso, tanto o Antigo (por meio do livro do Êxodo), quanto o Novo (através da figura de Jesus Cristo) Testamentos são constantemente retomados nos textos da TL. É o que podemos verificar nos exemplos abaixo:

#### Exemplo 71

*Tudo o que é relevante na dimensão da libertação é enfatizado e tematizado na Bíblia: o próprio povo, produtor dos textos escriturísticos, como o povo oprimido e espremido entre as grandes potências do Oriente Médio e Egito, a temática do êxodo, do exílio, da libertação do Povo de Deus, a figura de Jesus de Nazaré como libertador a um tempo histórico e trans-histórico, sua mensagem do reino de Deus como total libertação dos homens e da criação, a cruz e a ressurreição como mistério pascal paradigmático de todo processo de libertação autêntica, a opção preferencial pelos pobres, por parte do Jesus histórico, a conversão como ruptura com um mundo que se basta a si mesmo e a abertura para novidade libertadora do Reino /.../; só a partir dos humilhados e ofendidos o Evangelho aparece como boa-nova. É aqui – na boa-nova de Cristo – que encontraremos as respostas para nossas tantas perguntas. (Boff & Boff, 1979:32 – Grifos meus).*

#### Exemplo 72

*A primeira aparição pública de Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4, 16-19) mostra a inequívoca tendência libertária da mensagem de Jesus. Hoje qual é a grande esperança do povo? Ele espera uma sociedade justa e participativa, nova /.../. Uma evangelização que não recolha as esperanças radicais do povo histórico de hoje, particularmente dos pobres, dificilmente significará continuidade e fidelidade àquela Evangelização iniciada por Jesus (Boff, 1990:86 – Grifos meus).*

#### Exemplo 73

*A espiritualidade das CEBs lança suas raízes na tradição bíblica. Mas, este enraizamento se faz de modo criativo, como nos lembra Frei Carlos Mesters: olhando a vida com a Bíblia nos olhos. Olhando a Bíblia com a vida nos olhos. A vida que ilumina a Bíblia é iluminada pela Bíblia (Mesters, 1983. p. 83-86). /.../.*

*O texto-base busca, com a ajuda dos/as exegetas ligados às lutas do povo pobre e excluído, traduzir a imensa riqueza presente na Sagrada Escritura, privilegiando a espiritualidade exodal e sapiencial, em relação ao Primeiro (Antigo) Testamento. Quanto ao Segundo (novo) Testamento, a espiritualidade do seguimento de Jesus anima nossas comunidades*

*eclesiais de base no confronto com o sistema neoliberal com sua lógica excludente* (Frigerio, 2004:41).

Nos três exemplos, verifica-se a relação entre uma leitura da Bíblia (aquela autorizada pelas regras que regem a semântica global da TL) e a temática da libertação, conforme proposta pelo discurso materializado nos textos do movimento. Nesse caso, os dêiticos fazem referência tanto ao tempo e ao espaço dos textos bíblicos, quanto ao momento atual. Há, portanto, o estabelecimento de um jogo lingüístico-discursivo. O enunciador do discurso da TL, ao mesmo tempo em que remete seu co-enunciador ao tempo e aos lugares bíblicos, o traz de volta à realidade do povo pobre e oprimido. No exemplo 71, a relação entre os textos bíblicos e o tema da libertação é apresentada logo no primeiro período. Em seguida, há uma enumeração de vários aspectos da Bíblia (o exílio, a libertação, a cruz e a ressurreição, etc.) que, segundo o discurso materializado no texto, estão relacionados ao tema da libertação. No último período do exemplo, o dêitico *aqui* remete o leitor ao Evangelho, que segundo o texto, é a boa-nova de Cristo. Por outro lado, a desinência do verbo *encontraremos* e o pronome *nossas*, que são dêiticos (ou embreantes) de pessoa revelam uma mudança do ponto de referência. Nesse caso, as coordenadas espaciotemporais da enunciação já não são mais aqueles dos textos bíblicos. Trata-se do espaço-tempo em que a formulação foi produzida, isto é, o momento no qual enunciador e co-enunciador estão historicamente inseridos. Há, portanto, uma mistura dos planos de embreagem. Na maior parte do texto, não há qualquer menção à situação de enunciação. Trata-se apenas de uma narrativa dos principais episódios bíblicos. Entretanto, ao final do excerto, há o estabelecimento de uma relação com o plano embreado. Nesse caso, a expressão definida *nossas comunidades eclesiais de base* materializa a imagem tanto do fiador do discurso da TL, quanto do co-enunciador do texto. Essa expressão referencial é, portanto, responsável pela introdução do texto no plano embreado. A alternância entre o plano embreado e o plano não-embreado também está presente no exemplo 72. Nesse caso, há, primeiramente, o recurso ao plano não-embreado, quando o texto faz referência à *aparicação pública de Jesus na Sinagoga de Nazaré*. Em seguida, o dêitico temporal *hoje* remete o leitor à situação de enunciação. Por fim, a expressão *àquela evangelização iniciada por Jesus* remete de novo ao espaço-tempo dos textos bíblicos. Já, no caso do exemplo 73, apesar de também haver um jogo entre a realidade bíblica e o momento da enunciação, não há alternância entre o plano embreado e o plano não-embreado. Nesse caso, são as expressões referenciais definidas que fazem a ligação entre

as comunidades de base e a Sagrada Escritura. No primeiro período, por exemplo, o uso das expressões definidas “cria” dois pressupostos de existência. A primeira dessas expressões – a *espiritualidade das CEBs* – faz referência à situação de enunciação, pois é exatamente sobre esse tema que versa o documento do qual foi copiado o excerto. O pressuposto criado por meio desta expressão é o de que as comunidades de base têm uma espiritualidade. A segunda descrição definida – *na tradição bíblica* – faz referência aos textos bíblicos e “cria” um pressuposto segundo o qual existe uma tradição bíblica. Essas duas expressões referenciais vão sendo retomadas, ao longo do excerto por meio de outras descrições definidas (*o texto-base, nossas comunidades eclesiais de base, que fazem referência à espiritualidade das CEBs; e na Sagrada Escritura, a espiritualidade exodal e sapiencial, que fazem referência à tradição bíblica*). Ao final do excerto, essas duas *cenografias* são confrontadas com uma terceira: *o sistema neoliberal*. No texto, o sistema neoliberal é categorizado como algo que se opõe tanto à realidade bíblica, quanto à espiritualidade das comunidades de base.

Outra dêixis discursiva “criada” pelo discurso da Teologia da Libertação é a que remete à *cena do Concílio Vaticano II*<sup>208</sup>. No discurso materializado nos textos da TL, o citado Concílio é uma referência quase obrigatória. A esse respeito, vejamos os seguintes exemplos:

#### Exemplo 74

*Falar das comunidades de base no Brasil e também na América Latina é retomar a importância do amanhã da terra, da preparação do terreno que nós podemos colocar na década de cinquenta de modo especial retomando toda a Ação Católica e no Brasil de modo especial pensar na JAC, JEC, JIC, JOC, JUC, que relembram pra nós essa entrada dos cristãos na ação política e buscando libertação. Então, nesse sentido as CEBs, elas têm uma longa gestação, gestação que retoma toda preparação para o Concílio Vaticano II. /.../ a opção pelos pobres que João XXIII apontava no Concílio Vaticano II na sua célebre expressão: a Igreja sempre foi a Igreja de todos, mas hoje ela quer ser a especialmente a igreja dos pobres, representa então este novo modo de ser igreja que deveria ser um modo novo de toda igreja ser na medida em que todas as suas expressões deveriam assumir a opção pelos pobres como a causa fundamental (A gênese das CEBS - Palestra do padre Benedito Ferraro, no XI Intereclesial de CEBs – Julho/2005 grifos meus).*

#### Exemplo 75

*As motivações surgidas nas constantes reflexões dos vários movimentos de Ação Católica, e as luzes emanadas do Concílio Vaticano II, animaram os vários teólogos - comprometidos com a caminhada do povo simples e lutador - a elaborar uma teologia que iluminasse os cristãos, de forma ordenada e profunda, nós animando a assumirmos os desafios do mundo do trabalho, no campo e nas cidades, do engajamento político e social*

---

<sup>208</sup> Sobre o Concílio Vaticano II, conferir o segundo capítulo.

(Trecho do texto *Teologia da Libertação e as Transformações no mundo*, publicado no site da Agência Frei Tito para América Latina - [www.adital.com.br](http://www.adital.com.br) - grifos meus) (negrito do autor).

Os exemplos mostram que, apesar da Teologia da Libertação fazer referência ao espaço-tempo do *Concílio Vaticano II*, este não é apresentado como *dêixis fundadora* do movimento. Segundo o discurso materializado nos excertos acima, o Vaticano II foi responsável pela articulação de um processo de libertação que já vinha ocorrendo há algum tempo. No exemplo 74, a gênese das CEBs está relacionada à Ação Católica e ao surgimento dos demais movimentos que são responsáveis, segundo o texto, pela *entrada dos cristãos na ação política*. Entretanto, apesar de não ser o “lugar” de nascimento da TL, o Vaticano II é apresentado como o espaço-tempo no qual esse movimento se legitima. Nesse sentido, a formulação proferida por João XXIII funciona como uma atualização na memória discursiva da Igreja daquilo que os movimentos populares (tais como: JUC, JOC, JEC, etc.) já vinham anunciando. Quando essa mesma formulação é trazida para o *XI Intereclesial de CEBs*, há um efeito de irrupção da memória sobre o acontecimento (cf. Courtine, 1981). Ou seja, há uma reatualização daquilo que foi dito por João XXIII, por ocasião do Concílio Vaticano II. Essa reatualização, além de funcionar como um argumento de autoridade (afinal, trata-se da palavra de um papa), permite a instauração de outras coordenadas espaciotemporais. No caso, por exemplo, do dêitico *hoje*, presente na formulação do papa, o referente desse embreador passa a ser também, além do momento histórico em que a formulação foi proferida, o momento da enunciação feita no XI Intereclesial. O efeito de tal estratégia enunciativa é fazer com que o co-enunciador do discurso da TL reconheça que, não só na época do Vaticano II, mas também hoje, *a Igreja quer ser a Igreja dos pobres*. Outro aspecto importante do excerto é a referência ao Brasil e à América Latina. Essa citação não é aleatória. Como dito no terceiro capítulo, a Igreja da América Latina é um “lugar” no qual o discurso da TL está sempre buscando legitimação. Nesse sentido, as conferências de Medellín (1968) e de Puebla (1979) também podem ser consideradas dêixis discursivas para esse posicionamento<sup>209</sup>. A referência à Igreja Latino-americana surge em oposição a uma outra *cena*: aquela que estabelece como topografia a Igreja de Roma. No exemplo 75, há, novamente, uma referência à Ação Católica. Isso indica que esse movimento, assim como os demais movimentos populares, pode ser considerado um dos “lugares” no qual o discurso da TL

---

<sup>209</sup> Em relação às Conferências de Medellín e de Puebla, conferir o segundo capítulo.

busca legitimação. Assim como nos exemplos anteriores, é possível verificar a alternância entre o plano embreado e o plano não-embreado. A expressão referencial *os cristãos* produz, no texto, um efeito de não-embreado. Nesse caso, o excerto faz referência aos cristãos em geral, sem recorrer a qualquer instância enunciativa. Entretanto, em seguida, a descrição definida é retomada pelo pronome *nos*. Nesse caso, tanto enunciador quanto co-enunciador são assimilados à expressão *os cristãos*. Com isso, há, mais uma vez, uma reatualização dos efeitos do Concílio Vaticano II. Proporcionar a elaboração de *uma teoria que iluminasse os cristãos* é, segundo revelam os indícios textuais, modificar a vida de cada um dos co-enunciadores que estão incorporados ao discurso da TL, afinal são eles *os cristão*.

Nos exemplos analisados, foi possível verificar que a semântica global que rege o funcionamento discursivo da Teologia da Libertação estabelece várias *dêixis discursivas* (alguns textos do Antigo e do Novo Testamentos, o Concílio Vaticano II, e também os documentos da Igreja produzidos nas Conferências Episcopais realizadas na América Latina) . Vejamos, agora, o que ocorre em relação à semântica do discurso carismático.

### **3.2. A dêixis nos textos da Renovação Carismática Católica.**

Nos textos da Renovação Carismática, o funcionamento da dêixis também obedece às regras que regem a semântica global do movimento. O espaço e o tempo criados pelo enunciador desse posicionamento discursivo remetem seu co-enunciador a uma realidade de profunda espiritualidade. Esse *mundo espiritual* condiz com a imagem de *homem de Deus* e com o *ethos* profético que caracterizam o fiador do discurso carismático. Assim como no caso da Teologia da Libertação, a Renovação Carismática também recorre aos textos da Bíblia como dêixis fundadora. Entretanto, as passagens bíblicas às quais o discurso da RCC faz referência não são (nem poderiam ser) as mesmas materializadas nos textos da Teologia. No caso do movimento carismático, o tempo e o espaço bíblicos dizem respeito, principalmente, à fundação das primeiras comunidades cristãs. Há, por isso mesmo, uma constante referência ao episódio de Pentecostes, quando os Apóstolos de Cristo receberam a Efusão do Espírito e começaram, a partir daí, a pregar o evangelho e a *levar cura, libertação e consolo às pessoas* (Abib, 1995:15). É como se o co-enunciador do discurso carismático

fosse “convidado” a participar, juntamente com os primeiros cristãos, do momento em que o Espírito Santo se fez presente na vida da comunidade apostólica. Vejamos alguns exemplos:

#### **Exemplo 76**

*No dia de Pentecostes (At 2, 1-4) a Igreja apareceu publicamente diante da multidão e teve início a difusão do Evangelho entre os pagãos. A Igreja Nasceu (At 2, 37-14) com a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, tornando-os capazes de cumprir a missão que lhes fora confiada com todo poder e fortaleza. Os apóstolos, que sentiam profundamente a “partida de Jesus”, agora cheios do Espírito Santo, se sentem animados e fortalecidos para serem testemunhas de Cristo até os confins da terra (At 1,8). /.../. Como se observa ao ler os primeiros relatos dos Atos dos Apóstolos, a Igreja se difunde rapidamente pela presença atuante e poderosa do Espírito Santo, que ainda hoje, como no início, age de forma concreta em cada um dos evangelizadores que se deixa possuir e conduzir por ele, transformando o mundo humano a partir de dentro, a partir do interior dos corações e das consciências (Renovação Carismática Católica do Brasil, Carismas 3, 1994:25-26 – grifos meus).*

#### **Exemplo 77**

##### ***Um novo Pentecostes aconteceu na Diocese de Apucarana***

*Até mesmo as portas que se encontravam fechadas, o próprio Deus se incumbiu de transpassá-las. O Deus que servimos e adoramos é um Deus poderoso: venceu a morte e ressuscitou no terceiro dia. Aleluia! No dia 15/05/05 havia mais de 5.000 mil pessoas reunidas juntamente com o Ironi Spuldaró no Ginásio de Esportes de Apucarana “Celebrando Pentecostes”, clamando a efusão do Espírito Santo, o Batismo de Fogo. Lá, todos nós tivemos a possibilidade de experimentar a graça do Batismo no Espírito.*

*Em Pentecostes com os Apóstolos e Maria no início da Igreja, fico só imaginando... Algo poderoso aconteceu, mas eu não estava presente. Mas, no dia 15/05/05, sou testemunha e continuo a escrever os Atos dos Apóstolos. As duas Igrejas se uniram, céus e terra, foi maravilhoso porque Deus é tremendo! (Texto de Vera Lúcia M. Casagrande. In: Revista Renovação, nov./dez. de 2005. Seção Giro pelo Brasil. p. 19 – grifos meus).*

Nos dois exemplos, verifica-se a presença de embreadores que apontam ora para situação de enunciação, ora para um episódio bíblico. O excerto 76 inicia com o seqüenciador (*no dia de Pentecostes*) que indica o tempo da narrativa. Os verbos no pretérito perfeito (*apareceu*, *nasceu*) contribuem para constituição de uma *cena*, cuja referência está antes do momento da enunciação. Trata-se da descrição do episódio de Pentecostes, conforme narrado na Bíblia, mais precisamente, no livro de Atos dos Apóstolos (At 2, 1-4). Nota-se, ao longo do excerto, uma alternância entre os tempos da narrativa. O dêitico *agora* e o verbo *sentir*, no presente (*se sentem*), apesar de também estarem relacionados ao episódio bíblico, marcam a passagem do *pretérito perfeito* para o *presente histórico*. O efeito dessa mudança no plano da narrativa é uma maior identificação do leitor do

texto com o sentimento dos apóstolos, que, devido à ação do Espírito Santo, *sentem-se animados e fortalecidos*. Em seguida, a expressão metaenunciativa<sup>210</sup> *como se observa ao ler os primeiros relatos dos Atos dos Apóstolos* traz o co-enunciador de volta ao momento da enunciação e ratifica que a formulação anterior é uma espécie de história contada no livro dos Atos dos Apóstolos. Por fim, a frase intercalada - *que ainda hoje como no início* - confirma a ligação, estabelecida pelo texto, entre o episódio bíblico de Pentecostes e o momento da enunciação. Dessa forma, o texto mostra ao leitor que o Espírito Santo, assim como fez com os apóstolos *no início* (em Pentecostes), transforma, *ainda hoje*, a vida de todos os evangelizadores. Há, portanto, uma relação entre o espaço-tempo no qual ocorreu o episódio de Pentecostes e o espaço-tempo da enunciação. Essa relação produz um efeito de identificação entre o enunciador do discurso carismático e aqueles cristãos que estavam presentes no dia da Efusão do Espírito Santo. Tal identificação fica ainda mais clara na análise do exemplo 77. Trata-se de uma espécie de notícia na qual um membro da RCC relata alguns acontecimentos ocorridos em um evento carismático, na cidade de Apucarana. Além da materialização de um *tom* exaltado, que, como visto no capítulo anterior, é uma das características do *ethos* carismático, há, no texto, uma comparação entre os acontecimentos de Pentecostes e o evento de Apucarana. Nos três primeiros períodos, a narrativa é feita no plano não-embreado. Os articuladores textuais que marcam tempo (*No dia 15/05/05*) e espaço (*No Ginásio de Esportes de Apucarana*) e o verbo *haver* no imperfeito (*havia*) são alguns indícios que revelam a ausência de qualquer referência à situação de enunciação. Mas, no quarto período, há dois indícios de embreagem enunciativa. O primeiro é o uso do advérbio *lá*, um dêitico espacial, cuja referência é o lugar de onde enuncia o *nós* genérico. O segundo é o próprio pronome *nós*, seguido do verbo *ter* conjugado na primeira pessoa do pretérito perfeito (*tivemos*). Nesse caso, o enunciador do texto inclui-se na narrativa, fazendo com que esta assuma um *tom* de testemunho. Ou seja, não se trata mais de uma notícia acerca de um fato ocorrido num ginásio em Apucarana, mas trata-se de um testemunho de alguém que pôde *experimentar*, assim como os apóstolos da Bíblia, *a graça do Espírito Santo*. No segundo parágrafo, há a introdução de um outro elemento dêitico: o pronome *eu*. Aqui, a comparação com o texto bíblico fica ainda mais clara. O enunciador, por meio de indícios textuais, remete seu co-enunciador ao espaço-tempo em que ocorreu o episódio de Pentecostes (*Em*

---

<sup>210</sup> De acordo com Borillo (1985), as expressões (ou glosas) metaenunciativas são aquelas que se voltam sobre o *dizer* e fazem referência à própria enunciação. No exemplo, a expressão *como se observa* faz referência a todo relato anterior.

*Pentecostes, no início da Igreja*), mas, ao mesmo tempo, através do recurso ao plano embreado (*sou testemunha, continuo, etc.*), faz referência ao *novo pentecostes* ocorrido na cidade de Apucarana, em maio de 2005. Os dois exemplos mostram que o lugar e o tempo materializados nos textos da RCC remetem ao Pentecostes bíblico. E, assim como fazem os textos da Teologia da Libertação em relação à libertação do Povo de Deus, os textos carismáticos defendem uma constante atualização do episódio de Pentecostes no interior da Igreja Católica. O fiador do discurso carismático é, portanto, alguém que convida seu co-enunciador a vivenciar, diariamente, a Efusão do Espírito Santo.

Além de remeter seu co-enunciador ao episódio de Pentecostes, os textos da RCC também apontam o Concílio Vaticano II como uma dêixis discursiva. Entretanto, como mostram os exemplos abaixo, não se trata do *mesmo* Vaticano II ao qual remetem os textos da Teologia da Libertação.

#### Exemplo 78

*A Renovação Carismática apareceu na Igreja Católica no momento em que se começava a procurar caminhos para pôr em prática aquela "Renovação da Igreja" **desejada, ordenada e inaugurada pelo Concílio Vaticano II.*** (Trecho do texto *Histórico da Renovação Carismática Católica*, publicado no site da Comissão Nacional da RCC - [www.rccbrazil.com.br](http://www.rccbrazil.com.br) - grifos meus) (negrito do autor).

#### Exemplo 79

*A Renovação Carismática procede do Concílio Vaticano II. Os primeiros sempre nos ensinaram isso, sobretudo o Cardeal Suenens. Portanto para conhecermos o significado da Renovação Carismática temos que buscá-lo em sua sementeira: no Concílio e no que ele significa para Igreja nestes tempos. O Concílio foi, sem dúvida alguma, uma intervenção do Espírito Santo na Igreja. /.../. Por isso é preciso retornar aos ensinamentos deste Concílio hoje e sempre.*

*O Concílio vem proclamar, com um ânimo novo: "Jesus Cristo Salvador e Senhor dos homens", contrapondo esta verdade fundamental da Fé a todas as afirmações que dizem respeito ao homem moderno. Esta é a nossa destinação, submeter-nos ao Senhorio de Jesus para gozarmos de sua Salvação. O Concílio atualiza esta proclamação fundamental da fé. Daí derivam todos os movimentos e ações de renovação da Igreja, portanto, também a Renovação Carismática (Coutinho, 2005:11. In: Revista Renovação, n.º. 31 - grifos meus).*

Os exemplos revelam que a Renovação Carismática Católica vê-se como um fruto do Concílio Vaticano II. Nesse caso, se a comunidade de Pentecostes é apresentada como dêixis fundadora da espiritualidade carismática, o Vaticano II é considerado o "lugar" institucional que

permitiu o surgimento da RCC como movimento da Igreja Católica. No exemplo 78, a expressão *aquela “Renovação da Igreja”* remete o leitor à realidade conciliar. As aspas marcam a introdução da voz (no sentido bakhtiniano) dos participantes do Vaticano II. No excerto seguinte, há uma alternância entre o plano embreado e o plano não-embreado. As marcas de pessoa, presentes no uso do pronome *nós* (e suas variantes), bem como o recurso a alguns dêiticos temporais (*nestes tempos, hoje*) dizem respeito ao plano embreado. Por outro lado, as referências feitas ao Concílio (*ele, sua sementeira, o Concílio, esta proclamação fundamental da fé*) remetem o leitor a um espaço e a um tempo que não são os do momento da enunciação. Trata-se das coordenadas espaciotemporais do Vaticano II. Este é apontado, no primeiro e no último período, como o “lugar” onde nasceu a Renovação Carismática Católica. Entretanto, ao mesmo tempo em que remete seu co-enunciador à cena do Concílio, o enunciador do discurso carismático constrói uma imagem do Vaticano II. Trata-se do Concílio que proclama *“Jesus Cristo Salvador e Senhor dos homens”*. A frase em discurso direto produz um efeito de verdade, mostrando que a citação é uma transmissão, supostamente, fiel das propostas do citado Concílio. Por outro lado, a expressão modalizadora *sem dúvida alguma* confere um tom de convicção ao enunciado *O Concílio foi uma intervenção do Espírito Santo na Igreja*. Dessa forma, tanto a citação em discurso direto, quanto o enunciado acima transcrito constroem para o co-enunciador do discurso carismático uma imagem do Concílio Vaticano II. E é a essa cena que o fiador desse discurso remete e é remetido todas as vezes que a dêixis discursiva *Concílio Vaticano II* é instaurada em um texto da RCC.

#### **4. Intertextualidade e dêixis sob a ótica de uma semântica global**

Neste capítulo, procurei mostrar o funcionamento da intertextualidade e da dêixis nos textos que materializam os discursos dos dois posicionamentos analisados. Defendi a hipótese de que esses dois planos do discurso estão, em alguma medida, relacionados à memória discursiva da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. Nesse sentido, tanto os textos citados pela TL e pela RCC, quanto as coordenadas espaciotemporais criadas e pressupostas por cada um desses dois movimentos fazem referência a uma memória discursiva. Essa memória, como não poderia deixar de ser, também está em consonância com as regras que regem o funcionamento semântico-discursivo de ambos os posicionamentos. Não se trata, portanto, de algo externo, mas de

uma memória interdiscursiva, que funciona segundo as exigências do sistema de restrições de cada discurso. Tal sistema de restrições define não só o que “pode e deve” ser citado, ele define também os textos, que fazendo ou não parte do campo religioso, não devem constar entre os textos citáveis pelo discurso da TL ou pelo discurso da RCC. Da mesma forma que ocorre no caso da intertextualidade, o sistema de restrições limita também as coordenadas espaciotemporais pressupostas pelos textos produzidos em cada um desses posicionamentos discursivos. Ou seja, assim como nem tudo pode ser citado, nem todas as *cenas* são consideradas *cenas validadas* para cada um desses dois posicionamentos<sup>211</sup>.

No caso da Teologia da Libertação, os textos citados (e citáveis) por esse movimento são aqueles que retomam, em alguma medida, o tema da *libertação*. Por isso, no que diz respeito à intertextualidade interna, o enunciador da TL faz referência aos textos do livro do Êxodo. Nesse livro da Bíblia, narra-se a libertação do Povo de Deus do cativeiro da Babilônia. Os textos da TL também fazem referência às citações bíblicas que tratam da preocupação de Jesus com os pobres e oprimidos. Há, nesse caso, uma tendência em mostrar um Jesus humano, ligado à vida e aos problemas do povo. Esta mesma preocupação com os excluídos da sociedade está materializada no funcionamento da dêixis discursiva. O espaço-tempo privilegiado nos textos da TL é aquele que trata da libertação do Povo de Deus. Também nesse caso, há uma preferência pelo livro do Êxodo. As referências espaciotemporais procuram relacionar o Povo Hebreu, libertado por Moisés, com o povo pobre e oprimido da América Latina. Além das citações bíblicas, a Teologia da Libertação também recorre à intertextualidade externa. Nesse caso, a TL dialoga com os textos marxistas e também com alguns textos produzidos no âmbito dos movimentos revolucionários, como é o caso da Revolução Socialista da América Latina. Mas, o diálogo com tais textos também está submetido às regras que regem a semântica global da Teologia da Libertação. Por isso, ao mesmo tempo em que comunga dos ideais libertários desses movimentos de cunho comunista/socialista, a TL, devido às determinações do campo católico-cristão, em alguns momentos, parece querer distanciar seu discurso daquele materializado nos textos do campo político e/ou das ciências sociais.

Por outro lado, os textos da Renovação Carismática Católica materializam a preocupação do discurso carismático com a realidade espiritual dos cristãos. As formas de intertextualidade da RCC estão, portanto, relacionadas à vivência de uma *espiritualidade renovada*. Quando cita os textos

---

<sup>211</sup> Sobre a noção de *cena validada*, conferir nota 178, no capítulo 4.

bíblicos, o enunciador carismático prefere aqueles que tratam dos aspectos mais espirituais da vida de Jesus. Mesmo no Antigo Testamento, os textos citados pelo discurso da RCC são os que fazem referência à vida de oração (o livro dos Salmos, por exemplo) e aqueles que tratam da revelação de Deus à humanidade (como é o caso dos livros Proféticos – Jeremias, Isaías, etc.). Quanto à intertextualidade externa, a RCC cita os textos produzidos no interior do *discurso pentecostal*. Portanto, o funcionamento da intertextualidade nos textos da RCC está circunscrita ao campo religioso. Os textos que materializam o discurso carismático, além mostrarem nas suas citações a importância que conferem à espiritualidade, “criam”, pelo recurso à dêixis discursiva, uma atmosfera espiritualizada. As coordenadas espaciotemporais pressupostas pelo discurso da RCC remetem o co-enunciador desse posicionamento a uma *cena* que confirma e legitima a realidade vivenciada nos Grupos de Oração da RCC<sup>212</sup>. Por isso, há, nos textos carismáticos, um constante retorno ao episódio de Pentecostes. A imagem dos apóstolos reunidos em oração e a cena do momento em que o Espírito Santo se derrama sobre esses primeiros cristãos são constantemente retomadas nas diferentes práticas carismáticas. Até mesmo as capas dos livros produzidos pela RCC fazem referência à Efusão no Espírito.

Ainda em relação ao funcionamento da dêixis discursiva, ocorre algo interessante no que diz respeito à forma de cada um dos dois posicionamentos analisados remeterem ao Concílio Vaticano II. Como visto nas análises, TL e RCC tomam o Vaticano II como dêixis fundadora. Ou seja, ambos os movimentos retornam ao espaço-tempo desse Concílio a fim de legitimarem seus respectivos discursos. Entretanto, cada posicionamento “constrói” a *cena conciliar* que melhor se adapta às regras de sua semântica global. Para a Teologia da Libertação, o Vaticano II foi o momento a partir do qual a Igreja Católica começou a fomentar em seu seio a *opção preferencial pelos pobres*. Nos textos da TL, as referências feitas ao Concílio dizem respeito às mudanças realizadas no âmbito da Doutrina Social da Igreja. Já, para a Renovação Carismática Católica, o Concílio Vaticano II representa uma renovação (ou um reavivamento) da espiritualidade cristão-católica. Por isso, os carismáticos fazem questão de citar a importância que o citado Concílio conferiu, por exemplo, à vivência da espiritualidade de Pentecostes e, conseqüentemente, à presença do Espírito Santo na história da Igreja Católica.

---

<sup>212</sup> Vale salientar que a dinâmica dos Grupos de Oração busca, em certo sentido, repetir a experiência de Pentecostes. Por isso, nas reuniões desses grupos, a Efusão (ou Batismo) no Espírito Santo é praticamente uma obrigatoriedade. Segundo Abib (1995:121), os grupos de oração *precisam ser cheios da presença de Deus, do Espírito Santo, plenos de oração*.

Em suma, tanto em relação à intertextualidade quanto à dêixis, TL e RCC buscam na memória de seus respectivos discursos e nas regras que regem seu funcionamento semântico a legitimação necessária para se constituírem como movimentos que partilham de um mesmo espaço discursivo.



## Capítulo 6

### DA COMPETÊNCIA DISCURSIVA À ELABORAÇÃO DOS DOIS SUBMODELOS SEMÂNTICOS<sup>213</sup>

*A partir do momento em que alguém não se satisfaz em percorrer um **corpus** ponto por ponto ou em resumi-lo, mas constrói uma estrutura na qual as relações permanecem invariantes através dos termos particulares que as vêm saturar, mergulha-se **ipso facto** esse **corpus** em um conjunto aberto de enunciados virtuais bem formados (Maingueneau, 1984:51 – Grifos do autor).*

Neste capítulo, que corresponde à conclusão da tese, apresento uma síntese da semântica global dos dois posicionamentos analisados. Essa síntese será feita por meio da elaboração de um quadro com os principais semas que constituem as grades semânticas da Teologia da Libertação (TL) e da Renovação Carismática Católica (RCC)<sup>214</sup>.

Na primeira parte, proponho uma breve discussão acerca da noção de *competência discursiva* (Maingueneau, 1984). Assim sendo, pretendo discutir a constituição dos submodelos semânticos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, ressaltando a importância de considerar, na análise desses dois posicionamentos, o funcionamento da competência interdiscursiva.

Em seguida, tratarei da polêmica constitutiva, que rege essas duas formas de catolicismo. A análise da relação de *interincompreensão regrada* (cf. Maingueneau, 1984) entre TL e RCC será feita com base na síntese dos principais traços semânticos desses dois movimentos. Só assim poderei verificar em que medida o sema *oração*, presente na grade do discurso carismático, funciona como a negação do sema *ação*, pertencente ao discurso da TL.

---

<sup>213</sup> De acordo com Maingueneau (1984:66), há, no interior do espaço interdiscursivo, *um modelo de interdiscurso de dois pólos, que estrutura ao mesmo tempo a organização dos dois discursos e suas mudanças* (quando utiliza a expressão *dois discursos*, ele refere-se aos discursos devotos que analisa em sua pesquisa: o *Humanismo Devoto* e o *Jansenismo*). Ainda segundo o autor, *cada modelo interdiscursivo integra dois submodelos*. No caso desta pesquisa, os dois *submodelos* analisados são, justamente, o do discurso da Teologia da Libertação e o do discurso da Renovação Carismática Católica.

<sup>214</sup> Como se trata de uma tese que parte de uma análise abductiva, ela poderá ser lida também do fim para o início. Dessa forma, se o leitor “optar” por ler este trabalho de traz para frente, os traços semânticos apresentados no sexto capítulo poderão ser encontrados na análise de cada um dos planos do discurso (ethos, cenografia, dêixis, intertextualidade) estudados nos capítulos anteriores.

Finalizo o capítulo com a apresentação e posterior discussão dos dois submodelos semânticos estudados ao longo do trabalho. Além de apresentar os quadros que resumem os principais traços semânticos dos posicionamentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica, pretendo retomar a discussão feita ao longo da tese e que teve como base a relação interdiscursiva que atravessa e constitui esses dois modos de “ser católico”.

### 1. Competência discursiva: um conceito operacional.

No livro *Gênese dos discursos*, Maingueneau (1984) desenvolve a noção de *competência discursiva*. Para o autor, todo discurso é regido por um sistema de restrições único – a semântica global – que determina, no interior do espaço discursivo, as regras de formação dos enunciados produzidos e/ou produzíveis pelos sujeitos que ocupam aquela *posição* enunciativa. Nesse sentido, a noção de competência, longe de reintroduzir o Sujeito individual e idealista, contribui para elaboração de uma teoria que explique o funcionamento discursivo, pois mostra como ocorre o processo de inscrição do sujeito no/pelo discurso. Ou, como afirma Maingueneau:

*O princípio de uma competência discursiva permite esclarecer um pouco a articulação do discurso e da capacidade dos Sujeitos de interpretar e de produzirem enunciados que decorrem dele (Maingueneau, 1984:54).*

Apesar de reconhecer que o conceito de competência discursiva está, em alguma medida, ligado à noção de *competência lingüística* conforme proposta nos trabalhos do lingüista Noam Chomsky, Maingueneau afirma que não existe um laço necessário entre as proposições empíricas da gramática gerativa e a epistemologia que está a ela vinculada<sup>215</sup>. Ou seja, postular a existência de uma competência discursiva não significa, de forma alguma, aceitar a tese do inatismo ou os demais postulados do empreendimento gerativista. Até porque alguns desses postulados são incompatíveis

---

<sup>215</sup> O programa de pesquisa da Gramática Gerativa tem como fundo epistemológico a tese do inatismo das estruturas lingüísticas. De acordo com essa tese, todo indivíduo tem, no seu cérebro, *uma caracterização da faculdade da linguagem geneticamente determinada* (Chomsky, 1986:23). A teoria sobre o estado inicial dessa faculdade intrínseca da linguagem é o que os gerativistas chamam de GU (Gramática Universal). Nessa perspectiva, a competência, que diz respeito à gramática internalizada do falante (ou língua-I) é entendida como o conhecimento intuitivo (inato) que um falante tem de sua língua. É esse conhecimento que permite ao falante de uma língua produzir e interpretar um número infinito de sentenças gramaticais inéditas. Chomsky faz questão de ressaltar que conhecimento e capacidade não são a mesma coisa. Para ele, *deveríamos, pois, pensar no conhecimento da língua como um estado de uma faculdade da mente distinta – a faculdade da linguagem – com as suas propriedades, estrutura e organização específicas – como um “módulo” da mente* (Chomsky, 1986:31).

com uma teoria do discurso que busca articular *língua e história*. Por isso, Maingueneau reconhece que é preciso estar atento para *não ser levado da competência a uma combinatória a-histórica* (Maingueneau, 1984:51). Ou, em outras palavras, a noção de competência discursiva não deve ser entendida como um princípio que explica o funcionamento discursivo sem fundamento histórico, como se a ordem própria da língua aliada ao conceito de competência fosse suficiente para esclarecer o que ocorre no interior de um determinado posicionamento discursivo. A noção de competência discursiva diz respeito, entre outras coisas, às restrições de ordem “sistêmica” que constituem o espaço discursivo, mas ela não impede o reconhecimento das restrições de ordem histórica, pelo contrário, exige-as. Trata-se, mais uma vez, da articulação entre aquilo que pertence à ordem da língua (ou ao sistema lingüístico) e os diferentes processos históricos.

Na verdade, quando trata da competência discursiva, Maingueneau está apenas propondo a existência de certos “filtros”, que fazem parte da semântica global de todo discurso e que atuam no interior desses mesmos discursos. Tais filtros funcionam como operadores que *fixam critérios em virtude dos quais certos textos se distinguem do conjunto dos textos possíveis como pertencendo a uma determinada formação discursiva* (lembro que, neste trabalho, a noção de FD foi substituída pela de posicionamento) (Maingueneau, 1984:49). Nesse sentido, a noção de competência permite compreender como o enunciador de um discurso qualquer é “capaz” não apenas de interpretar os enunciados produzidos no interior do discurso do qual ele é sujeito, mas também de recusar os enunciados que não estejam em conformidade com as regras que regem a semântica global desse discurso. Em outras palavras, a *competência discursiva* pode ser definida, *grosso modo*, como a capacidade que os sujeitos têm de se adequarem às regras de seus respectivos posicionamentos discursivos, atendendo às *proibições*, bem como às *exigências* que lhes são imputadas por cada sistema de restrição.

Para Maingueneau, a competência diz respeito, em um primeiro momento, a (1) *A capacidade de reconhecer enunciados pertencentes a sua Formação Discursiva* e (2) *A competência para criar um número de enunciados inéditos pertencentes a sua FD*. Entretanto, como a noção de competência discursiva é elaborada no âmbito de uma teoria interdiscursiva do discurso, o autor defende que um sujeito discursivamente competente é também capaz de: (1) *Reconhecer a incompatibilidade semântica entre o seu discurso e alguns outros pertencentes ao mesmo espaço discursivo* e (2) *Traduzir esses discursos Outros no interior da grade semântica específica de seu discurso*. A competência é, portanto, um

conceito operacional que tem como base a relação entre as diferentes *posições enunciativas* e os sujeitos enunciadores, que ocupam tais posições.

Em síntese, a noção de *competência* pode ser bastante útil para a Análise de Discurso, principalmente para aquelas análises que tomam por base a hipótese da precedência do interdiscurso sobre o discurso. Pois, nos trabalhos que partem da relação entre discursos ou do espaço de trocas que precede e constitui todo e qualquer discurso, o sistema de restrições é concebido como uma estrutura de organização semântica que ajuda a compreender o próprio funcionamento interdiscursivo. Contudo, apesar da importância conferida ao sistema de restrições, a unidade pertinente de análise continua sendo o espaço discursivo e, em consequência deste, o próprio discurso. Nesse sentido, a análise dos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica não se encerra na elaboração de um modelo semântico que explique a essência discursiva desses dois posicionamentos. Ou, nas palavras de Maingueneau:

*O sistema de restrições não deve ser concebido como a “essência” de um discurso ou como seu sentido profundo. Certamente, essa estrutura de organização semântica possui uma significação em si mesma, mas cada discurso a explora de maneira específica. Operador de coesão semântica do discurso, o sistema de restrições não é sua chave hermenêutica (Maingueneau, 1984:76).*

Afinal, de acordo com a hipótese da semântica global, todos os planos do discurso estão submetidos ao mesmo sistema e, por isso, nenhum deles pode ser considerado mais “profundo” ou mais “importante” do que outro. A noção de competência discursiva é, portanto, mais um fator submetido às regras que regem a semântica global dos posicionamentos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica.

No próximo tópico, procuro estabelecer uma relação entre a hipótese da competência discursiva e a questão da *interincompreensão regrada*. Trata-se de mostrar de que forma discursos que partilham de um mesmo espaço discursivo, como é o caso dos dois posicionamentos aqui analisados, definem não só as regras de funcionamento do discurso, mas determinam ainda a relação que esses discursos mantêm com seu Outro.

## 2. A polêmica constitutiva.

A polêmica discursiva postulada nos trabalhos de Maingueneau não se refere a um nível apenas constitutivo, segundo o qual todos os discursos estariam sempre em polêmica com seu Outro, mesmo que este não seja empiricamente apresentado. Para essa polêmica constitutiva, qualquer enunciado, por ser sempre uma “resposta” a todos os outros enunciados que com ele dialogam, seria essencialmente polêmico. Entretanto, quando trata da polêmica discursiva, Maingueneau (1984) refere-se, de forma mais específica, a dois discursos identificados no interior de um mesmo *espaço discursivo*, que polemizam não só constitutivamente, mas que revelam essa polêmica através de uma *heterogeneidade mostrada*<sup>216</sup>. Dessa forma, a polêmica discursiva seria um tipo de heterogeneidade na qual as marcas ou índices polêmicos podem ser identificados na superfície discursiva através de simulacros.

O conceito de *polêmica discursiva* inscreve-se na noção de *interincompreensão*. De acordo com essa noção, quando dois discursos partilham de um mesmo espaço discursivo, a relação estabelecida entre eles será sempre polêmica. Assim, toda vez que um determinado discurso está se constituindo, inicia-se a elaboração de uma rede dialógica que atrai para si uma infinidade de outros discursos. Porém, esses discursos Outros são sempre modificados. E essa modificação se dá, muitas vezes, de forma polêmica, ou seja, o discurso-agente - aquele que se encontra na posição de tradutor - apropria-se do discurso-paciente - aquele que é traduzido - e (re)interpreta esse último para poder, dentre outras coisas, garantir o seu espaço e desautorizar o discurso Outro. Pois, *para constituir e preservar sua identidade no espaço discursivo, o discurso não pode haver-se com o Outro como tal, mas somente com o simulacro que constrói dele* (Maingueneau, 1984:103).

Na polêmica entre Renovação Carismática e Teologia da Libertação, a criação de simulacros surge como uma forma marcada de interincompreensão entre esses dois posicionamentos discursivos. Nesse sentido, os simulacros podem ser considerados uma das decorrências da *competência interdiscursiva* dos enunciadores de cada discurso. Afinal, como visto, a competência está relacionada à “capacidade” que o enunciador de um determinado discurso tem de *traduzir os discursos outros no interior da grade semântica específica de seu discurso*. No caso da TL e da RCC, essa tradução do discurso Outro ocorre sempre de forma polêmica, pois o discurso da TL não pode

---

<sup>216</sup> De acordo com Authier-Revuz (1990:25), a heterogeneidade mostrada *incide sobre as manifestações recuperáveis a partir de uma diversidade de fontes enunciativas*.

reconhecer o discurso da RCC tal como esse se apresenta (e vice-versa); “deve” construir um simulacro do discurso adversário, porque só assim é possível destruí-lo ou, no mínimo, deixar claro porque não se pode aceitá-lo. Não se pode vencer o oponente como ele é, será preciso desacreditá-lo, construindo para ele uma “imagem” distorcida.

Como as “regras” de interincompreensão derivam da estrutura do modelo semântico de cada um dos discursos analisados, pretendo mostrar como se estabelece a polêmica entre TL e RCC por meio da análise dos dois principais traços semânticos dos submodelos desses dois posicionamentos. Os indícios apresentados desde o início deste trabalho apontam para oposição entre dois principais semas: *oração versus ação*. Nesse sentido, a polêmica que se estabelece entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica parte, justamente, da oposição entre esses dois *filtros* ou, como afirma Maingueneau (1984: 49) esses dois operadores de individuação. Para a TL ser cristão é, acima de qualquer coisa, *agir em favor daqueles que mais necessitam*. Já, o discurso da RCC determina como principal característica da cristandade *a importância conferida à oração*. No entrecruzamento desses dois semas, TL e RCC travam uma verdadeira “batalha” silenciosa em busca da legitimação e da hegemonia dentro do espaço discursivo.

Para ilustrar a existência dessa rede interdiscursiva, analiso, a seguir, dois artigos publicados na revista *Vida Pastoral*, no ano de 2004. Os dois textos exemplificam bem a construção dos simulacros por parte dos dois posicionamentos. Mas, antes da análise propriamente dita, explicitarei as condições de produção dos dois artigos.

Em janeiro de 2004, o padre José Luiz Gonzaga do Prado publicou na revista *Vida Pastoral* (janeiro/fevereiro/2004) um artigo, cujo título é *Há razões para não apoiar a RCC?* No texto, o padre faz uma série de críticas à Renovação e afirma, entre outras coisas, que o citado movimento promove encontros nos quais ocorrem fenômenos de transe coletivo. Ao ler a matéria, o padre João Carlos de Almeida (assessor teológico da RCC no Brasil) e o teólogo Francisco Catão decidem escrever uma espécie de réplica às acusações feitas pelo padre José Luiz.

Em julho do mesmo ano, a revista *Vida Pastoral* publica um artigo intitulado “*Há razões para apoiar a RCC?*”. Neste, padre João Carlos (ou padre Joãozinho, como é conhecido no meio católico) e Francisco Catão respondem as críticas feitas pelo padre José Luiz. Vale salientar ainda que esse segundo texto, além de tema de uma palestra no XXIII Congresso Nacional da RCC, foi publicado como livro na série *RCC Responde* (vol. 4).

Para exemplificar a criação de *simulacros discursivos*, por parte dos dois discursos materializados nos textos, analisarei alguns excertos dos dois artigos.

Para começar, vejamos o que diz o padre José Luiz em relação aos "fenômenos" que ocorrem durante os "encontros de oração" da RCC.

#### Exemplo 80

*A meu ver, o que ocorre em todas essas manifestações é um fenômeno de transe hipnótico coletivo provocado pelo clima emocional, pela música, pela dança e, especialmente, pelo ritmo. No candomblé, as diferentes reações das pessoas que entram em transe são atribuídas a diferentes entidades dos cultos afro-brasileiros.*

*Na RCC sei de uma pessoa que se sentia possuída pelo demônio quando as outras se diziam tomadas pelo Espírito Santo. Como explicar que a mesma causa produza efeitos tão diferentes? (Prado, 2004 - Revista Vida Pastoral).*

Neste excerto, as manifestações ocorridas nos encontros da RCC são apresentadas como *um fenômeno de transe hipnótico coletivo*. A expressão referencial utilizada para referir-se aos fenômenos ocorridos nos encontros carismáticos é uma forma de contrapor-se a tais fenômenos. Esse tipo de expressão funciona como um simulacro do discurso da RCC. Isso porque os membros do movimento, apesar de reconhecerem a existência de tais fenômenos, não dizem que estes são transe hipnóticos. Para eles, trata-se, como veremos, de uma espécie de *êxtase espiritual*. Além disso, os encontros da Renovação Carismática são comparados aos cultos do Candomblé. Há, inclusive, o estabelecimento de uma relação de paralelismo entre as expressões – *possuída pelo demônio* - e – *tomadas pelo Espírito Santo*. Da forma como o texto é construído, esses dois fenômenos são apresentados como pertencentes à mesma cadeia paradigmática.

Em relação às acusações feitas no texto do padre José Luiz Gonzaga do Prado, vejamos o que dizem os autores do texto *Há razões para apoiar a RCC?*

#### Exemplo 81

*Procuramos profissionais competentes na área de psicologia que pudessem nos ajudar a avaliar a suspeita de que a dinâmica carismática é uma espécie de **transe coletivo**. /.../ /.../*

*A leitura da pesquisa dessa autora nos permite perceber que o que ocorre na RCC é **êxtase** bastante distante do transe ou da hipnose coletiva. (Almeida & Catão, 2004 - Revista Vida Pastoral).*

O texto explica a suposta diferença entre *transe hipnótico* e *êxtase*. Por meio dessa

diferenciação, a RCC defende-se da acusação de promover *momentos de transe*. O enunciador do discurso da RCC rejeita a expressão *transe hipnótico*, que nesse discurso funciona como um sema negativo, e defende-se, afirmando que nos encontros da Renovação Carismática o que acontece não é *transe*, mas *êxtase*.

Vejamos um outro exemplo no qual o padre José Luiz se refere a um *fanatismo irracional* presente entre os membros da Renovação Carismática.

#### Exemplo 82

*Nossa consciência, em seus três níveis (consciente, subconsciente e inconsciente), parece-se com uma lata cheia de água /.../.*

*O clima religioso e emocional, o barulho, a música e seu ritmo provocam algo como um chute na lata e, então, os três níveis se misturam. Sobe, aflora o que está no fundo da lata, e, assim, surgem diferentes reações, porque cada um tem um fundo de lata diferente. O momento de águas revoltas é o mais oportuno para se inculirem idéias e pensamentos, que depois descerão para o fundo da lata. O que, nesse momento, foi inculido na mente das pessoas vai para os níveis mais profundos da consciência e, por isso, mostra-se extremamente difícil de se modificar, pois se torna “verdade” irrefutável – só mesmo após muito tempo ou outra hipnose.*

*Daí o fanatismo irracional, as idéias arraigadas que resistem a qualquer raciocínio, a recusa da pessoa em admitir outras hipóteses para determinada questão e sua incapacidade de conviver com outro tipo de atividade ou preocupação pastoral. (Prado, 2004 - Revista Vida Pastoral).*

Neste trecho, as ações dos membros da RCC são denominadas de *fanatismo irracional* e as convicções de fé desses mesmos participantes são reinterpretadas como sendo *idéias arraigadas que resistem a qualquer raciocínio*. Além disso, ao usar a expressão *outra hipnose*, o enunciador retoma a idéia de que as manifestações supostamente sobrenaturais que ocorrem nas reuniões dos grupos de oração da RCC são, na verdade, momentos de *transe hipnótico*. Há ainda um outro simulacro criado pelo discurso da TL em relação ao discurso carismático: a expressão definida o *barulho* é uma reinterpretação daquilo que no discurso da RCC é definido como *lowor*<sup>217</sup>. Em relação à expressão *fanatismo irracional*, vejamos o que diz o texto que materializa o discurso da RCC.

---

<sup>217</sup> Nos encontros da RCC, as pessoas que conduzem as orações, geralmente, solicitam que os participantes *lowem em voz alta*. É o que ocorre em um dos momentos de oração do XXIII Congresso Nacional da RCC, transcrito a seguir: *vamos aplaudir o nosso Deus. /.../. Ele reina. É ele quem nos levanta. É ele o Senhor. Reina Senhor nesse santo lugar. Solta a voz meu irmão. Eleva sua voz aos céus, para que os anjos e Santos possam te ouvir*. Por outro lado, o que a Teologia da Libertação chama de “barulho” pode ser também a Oração em Línguas, que, como visto no segundo capítulo (pp. 63-64), também faz parte da dinâmica dos encontros carismáticos.

### Exemplo 83

O dualismo entre razão e emoção aqui manifestado é sintoma antropológico característico do racionalismo da modernidade, que, por ter perdido o contato radical com a raiz da totalidade do ser, a que denominamos Deus, considera **as demonstrações de amor a Deus e ao próximo, manifestações de um fanatismo religioso** (Almeida & Catão, 2004:30 – Revista Vida Pastoral).

A expressão *fanatismo irracional* é refutada pelo discurso carismático. Para esse discurso, o que ocorre na RCC não é um *fanatismo irracional*, mas sim *demonstrações de amor a Deus e ao próximo*. A polêmica, nesse caso, materializa-se na contestação do simulacro, criado pelo discurso da TL, em nome da “leitura correta”, que já existiria previamente no interior do posicionamento carismático.

O padre José Luiz também acusa a RCC de favorecer a alienação social. Esta é, inclusive, a maior crítica feita à RCC. A esse respeito, vejamos o seguinte trecho:

### Exemplo 84

Onde situar a RCC nesse aspecto?

Observa-se que há **insistência no maravilhoso**, que distrai do corriqueiro, que esvazia o cotidiano, que desvaloriza o dia-a-dia, que despreza o pequeno. Há **insistência no extramundano** (Deus e o diabo), que desvia o pensamento do mundo e de seus contrastes, que dá explicações de fora do mundo para todos os problemas, também os psicológicos. (Prado, 2004 - Revista Vida Pastoral).

Aqui, as duas expressões-chaves são *insistência no maravilhoso* e *insistência no extramundano*. A partir delas, várias orações explicativas vão sendo encadeadas a fim de precisar o sentido dos termos *maravilhoso* e *extramundano*. Esses dois semas são caracterizados de forma negativa e relacionados às ações da Renovação Carismática. Eles são simulacros dos semas /Espiritualidade/ e /Intimidade/, presentes no discurso da RCC. Em outras palavras, o que para o discurso carismático é visto como *vivência da espiritualidade*, o discurso da TL traduz como sendo *insistência no maravilhoso*. Por outro lado, aquilo que a RCC define como *intimidade com Deus*, os teólogos da libertação irão chamar de *insistência no extramundano*.

No texto da RCC, há também uma “resposta” à acusação de alienação materializada no texto de José Luiz Gonzaga do Prado. Vejamos, então, a resposta dos carismáticos:

### Exemplo 85

*/.../ é notório em todo Brasil que se multiplicam dia após dia as iniciativas carismáticas de solidariedade. É certo que esse não é um esforço retórico, mas prático. /.../. O mesmo se diga do envolvimento dos carismáticos na política. Não se iluda quem ainda imagina ser um envolvimento corporativista, fisiológico ou ingênuo. A qualidade política e social da RCC avança a olhos vistos. O mesmo se diga em relação aos ministérios leigos e ordenados. Por que será que as vocações aumentam nos meios carismáticos e diminuem em outras expressões de Igreja? Não podemos mais utilizar o refrão viciado da hipnose coletiva ou da alienação.*

O uso das expressões *é notório* e *é certo* conferem um caráter de segurança às afirmações sobre as *iniciativas de solidariedade por parte dos carismáticos*. O enunciador cria uma imagem de credibilidade, recusando qualquer tipo de contra argumentação. Por outro lado, a negação polêmica feita no terceiro período supõe a existência de um discurso segundo o qual o envolvimento da RCC com as causas sociais é *corporativista, fisiológico ou ingênuo*. Tais acusações são refutadas por meio da frase negativa - *Não se iluda quem ainda imagina ser um envolvimento corporativista, fisiológico ou ingênuo*. No período seguinte, o enunciador, utiliza uma expressão referencial definida para criar um enunciado que pressupõe a existência de uma *qualidade política e social da RCC* e ainda afirma que essa qualidade *avança a olhos vistos*. Por fim, os simulacros *hipnose coletiva e alienação*, criados pelo discurso da TL para referir-se ao discurso da RCC são refutados no texto. Como visto nos exemplos anteriores, o sema *hipnose coletiva* é o simulacro do sema *êxtase espiritual*. Já, o sema *alienação*, que é o simulacro do sema *oração* (traço semântico primitivo do discurso da RCC), faz parte da operação básica que, como pretendo mostrar mais adiante, constitui o submodelo da TL. Esta operação está relacionada à seguinte oposição primitiva: /Ação/ vs /Alienação/<sup>218</sup>. No exemplo acima, a insistência da TL em referir-se de uma certa forma ao discurso da RCC é categorizada por meio da expressão definida *o refrão viciado*. Portanto, esta expressão é um simulacro “criado” pelo discurso da RCC para referir-se a *prática* do discurso libertador de retomar, em seus textos, o discurso carismático.

Nos textos analisados foi possível identificar vários simulacros que o discurso da Teologia da Libertação – nesse caso, o discurso agente – “cria” em relação ao discurso da Renovação Carismática Católica – o discurso paciente. Entretanto, a RCC também “cria” simulacros do

---

<sup>218</sup> Ao final deste capítulo, explicitarei melhor esta operação primitiva.

discurso adversário, assumindo, assim, a posição de *discurso agente* e atribuindo ao posicionamento da TL o lugar de *discurso paciente*. Vejamos alguns exemplos desses simulacros do discurso Outro, feitos por parte do posicionamento carismático:

#### Exemplo 86

*.../ sendo interiormente livres, nenhuma estrutura exterior poderá nos escravizar (Mc 7,15). Nem a própria morte conseguiu comprometer a liberdade de Jesus, quanto mais as estruturas deste mundo. Portanto, a libertação é, primeiramente, interior, concedida ao homem pela graça do Espírito Santo /.../. Uma libertação apenas exterior não passa de ilusão.* (Tillesse, 1989:38) (grifos meus).

#### Exemplo 87

*No que se refere ao espírito ou à atitude, este não deseja e não deve ser um retiro ideológico para saber coisas novas sobre a evangelização, ou, pior ainda, para discutir, exaltar ou condenar a primeira evangelização do continente americano /.../.  
.../. Constituiria uma astúcia do Inimigo o fato de começarmos a falar dos pecados dos outros, para esquecer a nossa responsabilidade, dividir-nos e distrair-nos daquilo que o Senhor quer fazer conosco nestes dias* (Cantalamessa, 1993:9-10) (grifos meus).

#### Exemplo 88

*Toda ideologia afasta as pessoas. A maior queda do número de católicos aconteceu após essa ideologização da Igreja. É importante pensar em quem está marginalizado. Agora, imagine ir à Igreja em busca de conforto espiritual e ouvir o padre falar de política* (Padre Marcelo Rossi. Isto É. 07/04/2004) (grifos meus).

#### Exemplo 89

*Lembro que um Padre da Teologia da Libertação observou certa vez alguém era “tão inclinado para às coisas do alto que não era bom para as coisas da terra” para a tarefa específica que eles estavam fazendo. É errado equiparar santidade com interesse pelas coisas mundanas. Através da encarnação, Deus abriu para nós o caminho da santidade. Jesus nos mostrou como viver na obediência ao Pai. Ele modelou a vida santa de forma perfeita e nunca teve medo de envolver-se em assuntos relacionados ao social, à política e a outros assuntos diários* (Michelle Moran, 2006:12. In: Revista Renovação, jan./fev. 2006).

Os exemplos acima desenham para o leitor a imagem que o fiador do discurso carismático constrói em relação ao discurso materializado nos textos da Teologia da Libertação. Ao definir o que é a RCC, o enunciador personificado nos excertos acima, produz, além de uma imagem dele próprio, uma imagem de seu adversário no espaço discursivo. No exemplo 86, há a afirmação de que *a libertação é, primeiramente, interior* e que ela é *concedida ao homem pela graça do Espírito Santo*. Ora, se a libertação é interior não há porque procurá-la fora, como faz a Teologia da Libertação,

que defende como um de seus principais objetivos a *libertação do homem das injustiças do sistema sócio-econômico* (cf. Boff, 1990). Dessa forma, ao afirmar que *a libertação é, primeiramente, interior e concedida ao homem pela graça de Deus*, o enunciador do discurso carismático não apenas se defende da acusação, presente no discurso adversário, de que não há por parte da RCC uma preocupação com a libertação do homem, como também cria um simulacro do discurso da Teologia da Libertação, pois afirma, nas entrelinhas, que esta só se preocupa com a libertação exterior, categorizada na grade semântica do discurso carismático como *ilusão*. Ou seja, no discurso carismático, aquilo que o fiador do discurso da TL chama de *libertação*, é recategorizado como *ilusão*.

Nos exemplos 87 e 88, o fiador do discurso carismático demonstra uma atitude de repúdio à *ideologia* e a tudo que é *ideológico*. Ao mesmo tempo em que apresenta o discurso da TL como um discurso *ideológico*, a RCC contrapõe-se a esse discurso, caracterizando-o como algo marcadamente negativo, como se a TL só falasse de ideologia e não a orasse. No excerto 87, a expressão referencial indefinida *um retiro ideológico* é categorizada por meio de dois enunciados distintos: 1) como algo que procura *saber coisas novas sobre a Evangelização*; e 2) como um lugar no qual as pessoas vão *discutir, exaltar ou condenar a primeira evangelização do continente americano*. O conectivo *ou pior ainda* é utilizado para introduzir, na cadeia argumentativa, o argumento mais forte para contrapor-se à noção de *retiro ideológico*. Ora, tanto a primeira, quanto a segunda definição de *retiro ideológico* são simulacros criados a partir da leitura do discurso carismático em relação àquilo que faz a Teologia da Libertação quando se propõe a discutir a chamada *primeira evangelização do continente Americano*<sup>219</sup>. Na continuação do excerto, o texto apresenta uma série de simulacros do discurso da TL. Primeiramente, a atitude deste posicionamento de rediscutir a primeira Evangelização é categorizada como *uma astúcia do Inimigo*. Em seguida, o enunciador carismático acusa seu adversário no espaço discursivo de *falar dos pecados dos outros* e de *esquecer a sua responsabilidade*. Assim, a proposta da TL de discutir a antiga Evangelização com o objetivo de melhorar a Nova Evangelização é recategorizada pelas regras que regem a semântica do discurso carismático como algo negativo, algo que, segundo o texto só serve para: *dividir-nos e distrair-nos daquilo que o Senhor*

---

<sup>219</sup> No livro *Nova Evangelização: perspectiva dos oprimidos* (1990), Leonardo Boff procura justamente criticar alguns aspectos da primeira Evangelização realizada na América Latina e também apresentar como proposta uma *Nova Evangelização*, que, segundo o autor, deveria ser feita levando-se em consideração a *cultura dos oprimidos*.

*quer fazer conosco nestes dias*. O excerto 88 também faz uma crítica ao que o discurso carismático chama de *ideologização da igreja*. Aqui, fica claro que a crítica é feita ao discurso da TL, ou melhor, a imagem que o discurso carismático “constrói” desse discurso. No último período do excerto, há uma espécie de resumo da principal cauda da polêmica entre RCC e TL. Segundo o texto do Padre Marcelo Rossi, os católicos vão à Igreja *em busca de conforto espiritual* e lá são “obrigados” a *ouvir o padre falar de política*. Entretanto, o que o discurso materializado no texto do padre Marcelo faz é produzir um simulacro do discurso da TL. Afinal, para os teólogos da libertação o que os padres ligados ao movimento libertador fazem nas missas não é *falar de política*. Segundo eles, procuram conscientizar os fiéis da importância de *uma Igreja e de uma Evangelização que coloquem em primeiro lugar a figura do pobre e do oprimido* (cf. Boff, 1990:65).

Finalmente, o exemplo 89 começa apresentando uma suposta citação em Discurso Direto de um enunciado atribuído a um padre da Teologia da Libertação. Segundo o excerto, o padre teria afirmado que alguém *“tão inclinado para às coisas do alto não era bom para as coisas da terra”*. Esse enunciado em discurso direto cria o efeito de que as palavras citadas são exatamente aquelas pronunciadas pelo padre simpatizante da TL. Entretanto, da forma como está transcrita a citação facilita a réplica por parte do discurso da RCC. É aquilo de que trata Maingueneau (1984): o adversário discursivo só aparece no discurso Outro anulado, isto é, oferecido como ovelha ao matadouro, sem nenhuma chance de reação. Para tanto, é necessário pôr “na boca” desse adversário enunciados que possam ser facilmente contestados pelo discurso agente. É isso o que faz o texto da Revista Renovação quando afirma que *É errado equiparar santidade com interesse pelas coisas mundanas*. Só é possível ao fiador do discurso carismático fazer uma crítica tão contundente ao discurso da TL porque, supostamente, um sujeito deste discurso (o padre da missa) teria feito uma afirmação que abriu margens para certa interpretação. Não é que o texto da Revista Renovação esteja falseando ou omitindo as “verdadeiras” palavras do padre. Em relação à polêmica discursiva, os fatos não podem ser explicados no nível da relação entre “verdade” e “falsidade”. O que ocorre é que para o discurso da RCC só é possível “ouvir” o que o padre da TL disse com base na posição discursiva assumida no interior do posicionamento carismático. Por isso, o fiador do discurso carismático só entende que o padre está tentando *equiparar santidade com interesse pelas coisas mundanas*. E isso, de acordo com as regras que regem a semântica global do discurso carismático, é algo errado. Ao final do excerto, há uma comparação entre as atitudes de Jesus e a prática

carismática. De acordo com o discurso materializado no texto, a exemplo de Jesus Cristo, a Renovação Carismática *nunca teve medo de envolver-se em assuntos relacionados ao social, à política e a outros assuntos diários*. É interessante notar que, enquanto para a Teologia da Libertação, os *assuntos relacionados ao social e à política são vistos* como algo essencial, no discurso da RCC esses assuntos são colocados no mesmo patamar de *outros assuntos diários*.

### 3. Elaboração dos dois submodelos semânticos.

A relação interdiscursiva que se estabelece entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica pode ser representada sob a forma de um modelo semântico. Esse modelo, que resume o espaço discursivo TL/RCC, *estrutura ao mesmo tempo a organização desses dois discursos e suas mudanças* (Maingueneau, 1984:66).

Conforme apresentado no terceiro capítulo, existem dois eixos centrais que sustentam o espaço discursivo no qual a Renovação Carismática e a Teologia da Libertação polemizam. O primeiro deles está baseado na noção de *crístandade*. Portanto, a primeira oposição que se estabelece entre esses dois posicionamentos é em relação ao sentido de *ser cristão*, pois ambos estão situados no interior do campo religioso cristão. O segundo eixo tem como base o sentido atribuído ao termo *catolicismo*. Trata-se da disputa em torno da expressão *ser católico*. Carismáticos e teólogos da libertação, além de pertencerem ao campo religioso cristão, fazem parte da mesma Igreja Católica Apostólica Romana. Nesse sentido, eles disputam não só o título de *crístãos*, também partilhado com outras religiões, mas também o de *católicos*.

Trata-se, portanto, de um modelo interdiscursivo de dois pólos: de um lado a Teologia da Libertação e de outro a Renovação Carismática Católica. Esses dois submodelos se constituem um em oposição ao outro. Por isso, os semas (ou operadores de individuação) de cada um deles estão organizados em duas classes complementares: os semas positivos, isto é, aqueles aceitos pelos dois discursos que constituem o espaço interdiscursivo; e os semas negativos, ou seja, aqueles que são rejeitados por um dos dois discursos. Como se trata de uma relação constitutivamente polêmica, há, conforme afirma Maingueneau (1984:67), *uma dupla repartição: cada pólo discursivo recusa o outro, como derivando de seu próprio registro negativo, de maneira a melhor reafirmar a validade de seu registro positivo*. Dessa forma, os semas positivos do discurso da Teologia da Libertação serão

recategorizados no registro negativo do discurso da Renovação Carismática Católica. Da mesma forma, o discurso da TL racategorizará, com base no seu registro negativo, os semas tidos como positivos no discurso carismático. Vejamos, então, como se organizam esses dois submodelos semânticos.

### 3.1. O modelo do discurso da Teologia da Libertação

No discurso da Teologia da Libertação o principal sema é /Ação/. Esse sema se opõe ao sema /Alienação/. Nesse caso, a operação básica que constitui o submodelo do citado discurso está relacionada à seguinte oposição primitiva: /Ação/ vs /Alienação/. Essa oposição está presente nos dois eixos que organizam o espaço discursivo no qual a TL se constitui como posicionamento. Dessa forma, tanto em relação ao *cristianismo*, quanto no que diz respeito ao *catolicismo*, o discurso da Teologia da Libertação prioriza à /Ação/ e repudia a /Alienação/.

Todos os demais semas que constituem o modelo do discurso da TL estão ancorados nessa primeira oposição. Quando aplicado sobre o eixo do *cristianismo*, o sema /Ação/ permite a produção do sema /Luta/. Isso explica, por exemplo, *a luta em favor do pobre e do oprimido*, tão defendida pelo citado posicionamento. Também é o sema /Ação/ que leva o enunciador do discurso da TL a defender que o verdadeiro cristão (mais uma vez, trata-se do eixo do cristianismo) é aquele que *faz uma opção preferencial pelo pobre e pelo oprimido*. Aqui, o verbo *optar* está, em alguma medida, vinculado ao sema /Ação/, afinal, *optar* é uma forma de agir. Por fim, o sema /Ação/ é também responsável pela imagem de Cristo (e conseqüentemente de cristianismo) vinculada no interior do discurso libertador. O Jesus Cristo dos teólogos da libertação é um homem de ação. Alguém que veio do povo (dimensão humana do Cristo) e, por isso, entende as dores e o sofrimento dos marginalizados. É um Cristo que promove a /Libertação/ e que se opõe a qualquer tipo de /Dominação/, principalmente, à dominação dos poderosos sobre os menos favorecidos. Trata-se, portanto, da sobreposição do /Humano/ em relação ao /Divino/ e, conseqüentemente, da /Ação/ em oposição à /Contemplação/.

Em relação ao eixo do *catolicismo*, o sema /Ação/ é responsável pela produção do sema /Base/, que permite a elaboração de enunciados como: *a Teologia da Libertação é a Igreja na base*. Aqui, o sema /Base/ opõe-se ao sema /Cúpula/. Ou seja, é a Igreja Católica que está na base da

estrutura piramidal que, segundo os teólogos da libertação, constitui o catolicismo. O interessante é que apesar de recusar essa estrutura, que representa a hierarquia da instituição católica, a Teologia da Libertação não se exclui dela. O discurso desse posicionamento defende que o lugar dos teólogos da libertação é na “base” dessa pirâmide. Dessa forma, ao invés de propor a explosão da estrutura, a Teologia da Libertação procura encontrar um lugar dentro dessa estrutura. Portanto, há uma busca de legitimação como membro da Igreja Católica Romana. Até porque, se não houvesse por parte desse posicionamento uma disputa em relação ao direito de “ser católico”, a relação de polêmica com a Renovação Carismática não estaria inteiramente constituída. Afinal, como visto, o espaço discursivo no qual esses dois posicionamentos se constituem está articulado sob dois eixos semânticos: o do *cristianismo* e o do *catolicismo*. Além do sema /Base/, a aplicação do sema /Ação/ sobre o eixo do *catolicismo* permite ainda a produção dos semas: /Resistência/ em oposição ao sema /Aceitação /; e /Igualdade/ em oposição à /Hierarquia/. É a defesa da igualdade de direitos no interior do catolicismo que determina o uso da expressão “companheiros”, tão utilizada entre os membros da Teologia da Libertação. Os teólogos da libertação, por defenderem a /Igualdade/ entre os diferentes serviços da Igreja, consideram-se *companheiros na luta pela construção de uma sociedade mais justa*. Há, portanto, o constante retorno à *ação* que, segundo o discurso da TL, só se torna eficaz quando é realizada em “comunidade” e sem que haja dominadores e dominados. Por isso, nas reuniões das comunidades de base, por exemplo, a disposição das cadeiras é sempre em círculo. O efeito de sentido produzido por essa forma de dispor os participantes é o de que naquela reunião todos são iguais, não havendo hierarquia de cargos e/ou funções<sup>220</sup>.

Vejamos como fica o submodelo semântico do discurso da Teologia da Libertação:

**Quadro 1 - Submodelo semântico do discurso da TL**

<b>Eixos semânticos primitivos</b>	<i>M1+</i> /Ação/	<i>M1-</i> /Alienação/
<b>Cristianismo</b>	/Luta/	/Estagnação/
	/Libertação/	/Dominação/
	/Humano/	/Divino/

<sup>220</sup> Como dito no terceiro capítulo (cf. nota 148), não há, nas reuniões da TL, uma ausência total de organização hierárquica (até porque, existem os assessores de cada grupo e esses não deixam de exercer uma liderança). Mas, há um completo repúdio ao modelo de hierarquia “ditado” pela Igreja Católica Romana.

<b>Catolicismo</b>	/Base/	/Cúpula/
	/Resistência/	/Aceitação/
	/Igualdade/	/Hierarquia/

Esses são os principais semas que constituem o discurso da Teologia da Libertação. Entretanto, o submodelo desse discurso só estará completo quando for confrontado com o submodelo do discurso da Renovação Carismática Católica. Afinal, não se trata do estudo de um único posicionamento. Trata-se da análise da relação que se estabelece no espaço interdiscursivo no qual os posicionamentos da TL e da RCC se constituem como discursos.

### 3.2. O modelo do discurso da Renovação Carismática Católica.

Em relação ao discurso da Renovação Carismática, o principal sema é /Oração/. Esse sema não poderia se opor ao sema /Ação/ do discurso da Teologia da Libertação. Afinal, os carismáticos não defendem a substituição da ação pela oração, mas uma ação que se dá por meio da oração. Portanto, para se opor ao seu adversário no espaço discursivo, o discurso da RCC “cria” um simulacro do principal sema da TL. Dessa forma, a relação que resume o discurso da Renovação Carismática é materializada na oposição entre os semas: /Oração/ vs /Secularização/. Nesse caso, o sema /Oração/ está relacionado a Deus e, portanto, ao verdadeiro cristianismo e o sema /Secularização/ está relacionado à falta de espiritualidade e a conseqüente mundanização que, segundo o discurso carismático, “invadiu a sociedade atual”. Quando aplicado ao eixo do *cristianismo*, o sema /Oração/ produz outros semas, como: /Devoção/ e /Espiritualidade/. Para o movimento carismático, o verdadeiro cristão é aquele que busca em primeiro lugar as coisas do alto, em oposição às coisas terrenas. Assim sendo, o que mais interessa a esse modelo de cristianismo é a intimidade com Deus e a relação com o mundo espiritual em oposição ao mundo material. Por isso, prioriza-se a espiritualidade pentecostal e, conseqüentemente, a devoção ao Espírito Santo. As curas, os milagres, a manifestação dos dons espirituais, tudo isso é considerado, pelo discurso carismático, como conseqüência da relação entre Deus e o homem, ou seja, como “fruto” do amor de Deus que se derrama sobre toda humanidade. Nesse caso, o mundo material passa a ser concebido como extensão do mundo espiritual e as relações sociais, políticas e

econômicas são colocadas em segundo plano. O mais importante, para aqueles que partilham desse discurso, é a relação com o sobrenatural, com a Santíssima Trindade e com os dons oferecidos por Deus.

No que tange ao eixo do catolicismo, a aplicação do sema /Oração/ a esse eixo produz os seguintes semas: /Obediência/, que se opõe à /Desobediência/; /Humildade/, que se opõe à /Auto-suficiência/; e /Hierarquia/, que se opõe à /Desordem/. De acordo com o discurso da RCC, o católico deve ser alguém que vive a obediência às regras da Igreja Romana e que, por isso, tem uma postura de humildade. No discurso do citado posicionamento, é comum a comparação entre a figura do católico e a imagem da pecadora perdoada, narrada na Bíblia Sagrada<sup>221</sup>. Para os carismáticos, *o lugar do cristão-católico é o lugar da pecadora perdoada: aos pés de Cristo* (cf. Prado Flores, 1981: 32). A importância do sema /Hierarquia/ também está relacionada a essa postura de obediência, pois, se o enunciador do discurso carismático é fiel e obediente à Igreja de Cristo, ele será, conseqüentemente, alguém que não questiona a hierarquia de Roma.

Vejamos, então, como fica o submodelo semântico do discurso da Renovação Carismática Católica:

Quadro 2 - Submodelo semântico do discurso da RCC

Eixos semânticos primitivos	M2+ Oração	M2- Secularização
<b>Cristianismo</b>	/Espiritualidade/	/Mundanização/
	/Confiança/	/Descrença/
	/Céus/	/Terra/
<b>Catolicismo</b>	/Obediência/	/Desobediência/
	/Humildade/	/Auto-suficiência/
	/Hierarquia/	/Desordem/

<sup>221</sup> Segundo o relato bíblico, em certa ocasião, um fariseu convidou Jesus para comer com ele. Jesus entrou em sua casa e pôs-se à mesa. Uma mulher pecadora da cidade, quando soube que estava à mesa em casa do fariseu, trouxe um vaso de alabastro cheio de perfume; e, estando a seus pés, por detrás dele, começou a chorar. Pouco depois suas lágrimas banhavam os pés do Senhor e ela os enxugava com os cabelos, beijava-os e ungiava-os com perfume. O relato continua com Jesus repreendendo o fariseu porque este censura a atitude da mulher. Segundo Jesus, a mulher foi muito mais amorosa com ele do que seu anfitrião, o fariseu. Para Jesus, enquanto o fariseu não ofereceu nem água para ele lavar os pés, a pecadora regoulhe os pés com as próprias lágrimas e os enxugou com os cabelos. O relato termina com Jesus dizendo à mulher: *teus numerosos pecados lhe foram perdoados, porque tens demonstrado muito amor* (Lucas, 7, 36-48).

Quando confrontados, os dois quadros representam o modelo semântico que define a relação interdiscursiva estabelecida entre os discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. É com base nesse modelo que é possível analisar todos os outros planos do discurso regidos pela semântica global desses dois posicionamentos. Ou, em outras palavras, as práticas, o *ethos*, a cenografia, a dêixis discursiva, a intertextualidade, a polêmica interdiscursiva e até mesmo os outros planos que não foram explicitados neste trabalho podem ser explicados com base no modelo semântico desses dois posicionamentos.

Assim, quando o discurso carismático confere ao seu fiador a imagem de um “homem de Deus”, ou seja, de alguém que vive em profunda intimidade com o mundo espiritual, entram em cena, na construção desse *ethos*, o sema /Espiritualidade/, pois trata-se da imagem de um fiador que busca estar mais perto de Deus e, conseqüentemente, do mundo celestial. Esse fiador, conforme procurei mostrar nas análises do quarto capítulo, é alguém que tem/Obediência/ as regras da Igreja Católica e que assume um *ethos* de /Humildade/, fazendo uso, inclusive, de uma linguagem mais “simples” e menos “rebuscada”. Essa imagem de evangelizador humilde e obediente está em consonância com uma cenografia profética e celestial. Os textos da RCC materializam a imagem de um fiador devoto e convicto de sua fé. Por isso, há nesses textos a simulação de uma pregação em praça pública.

Dessa forma, no discurso carismático, todas as produções escritas e/ou orais, pertencentes aos mais diferentes gêneros, têm em comum o *tom* profético e exaltado. Em relação às *práticas* carismáticas, conforme apresentado no terceiro capítulo, são comuns: valorização da Bíblia, devoção Mariana e veneração aos Santos da Tradição Católica. Além disso, há uma maior valorização dos Sacramentos, principalmente, a Eucaristia e a Confissão. Todos esses fatores são, na verdade, extensões do sema /Oração/. Ou seja, o posicionamento carismático privilegia as práticas que estão, em alguma medida, mais ligadas ao mundo espiritual e, conseqüentemente, à vida de oração.

Em resumo, tudo aquilo que constitui o discurso carismático está, em alguma medida, relacionado ao modelo semântico desse discurso. Trata-se, portanto, da mesma semântica global que rege, uniformemente, todos os planos do discurso.

Por outro lado, o discurso da Teologia da Libertação também está em consonância com as regras que regem sua semântica, só que esta é, justamente, o inverso daquilo que está estabelecido

nas regras que regem a semântica do discurso carismático. O fiador do discurso da TL é o *intelectual cristão*. Tal imagem de fiador está relacionada tanto ao sema /Ação/, quanto ao sema /Humano/. Trata-se de alguém que vive a dimensão humana de sua fé e que, por isso, tem sempre uma atitude de /Luta/ em favor do pobre e do oprimido. Esse fiador escreve textos relacionados a esse universo intelectualizado. Por isso, os gêneros discursivos materializados nos textos produzidos pelos teólogos da libertação são aqueles que circulam entre os intelectuais: artigos científicos, *papers*, conferências, aulas. Assim, o enunciador do citado posicionamento, como visto no capítulo sobre ethos e cenografia, é aquele que ministra aulas, profere conferências e escreve artigos para revistas especializadas. As *práticas* desse fiador também estão relacionadas à Igreja enquanto /Base/. Por isso, nos encontros da TL e das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) a *oração* se traduz na luta em favor do pobre e do oprimido, ou seja, na /Ação/. Assim, tudo deve caminhar em favor de uma coletividade.

Nos encontros das comunidades de base, todos têm direito à palavra. As decisões são tomadas em plenária e os líderes da Igreja (padres e bispos) sentam-se junto com o povo. É o coletivo em oposição ao individual, a /Igualdade/ de condições em vez da /Hierarquia/. Isso explica o fato de a TL procurar dialogar com os movimentos de esquerda, afinal tais movimentos também valorizam, guardadas as devidas proporções, o social em oposição ao individual. Também em relação à intertextualidade, os textos citados (e citáveis) pelos teólogos da libertação são aqueles que retomam, em alguma medida, o tema da /Libertação/. Há uma “preferência” pelos textos do livro do Êxodo, que narra a libertação do Povo de Deus do cativeiro da Babilônia, e também dos Evangelhos que tratam da preocupação de Jesus com os pobres e oprimidos, demonstrando assim uma tendência desse discurso em apresentar um Jesus /Humano/ em oposição à imagem de um Cristo /Divino/.

Em síntese, assim como no caso do discurso carismático, o discurso da Teologia da Libertação está em total consonância com as regras que regem a semântica desse movimento e que estão resumidas no quadro que apresenta o submodelo semântico do citado posicionamento.

### 3.3. Quadro do modelo interdiscursivo de dois pólos

Por fim, apresento o quadro que resume os submodelos semânticos dos dois posicionamentos estudados ao longo deste trabalho:

**Quadro 3 - Modelo Semântico do Espaço Discursivo representado pela inter-relação TL/RCC.**

Posicionamentos	Modelo do discurso da Teologia da Libertação (TL)		Modelo do discurso da Renovação Carismática Católica (RCC)	
	M1+	M1-	M2+	M2-
<b>Eixos Semânticos Primitivos</b>	<i>Ação</i>	<i>Alienação</i>	<i>Oração</i>	<i>Secularização</i>
<b>Cristianismo</b>	/Luta/	/Estagnação/	/Espiritualidade/	/Mundanização/
	/Libertação/	/Dominação/	/Confiança/	/Descrença/
	/Humano/	/Divino/	/Céus/	/Terra/
<b>Catolicismo</b>	/Base/	/Cúpula/	/Obediência/	/Desobediência/
	/Resistência/	/Aceitação/	/Humildade/	/Auto-suficiência/
	/Igualdade/	/Hierarquia/	/Hierarquia/	/Desordem/
<b>Amor a Deus</b>	/Coletividade/	/Individualismo/	/Intimidade/	/Distância/

O eixo semântico “Amor de Deus” também faz parte das operações estabelecidas no interior desse espaço discursivo. Afinal, independentemente de qual posicionamento está sendo analisado, faz parte de qualquer prática religiosa, e conseqüentemente de qualquer discurso do campo religioso, a legitimação em relação ao “amor” dedicado pelos fiéis ao Deus que adoram. Nesse sentido, tanto para o discurso da Teologia da Libertação quanto para o da Renovação Carismática Católica o “amor a Deus” é algo que, assim como o cristianismo e o catolicismo (diria, antes mesmo desses), constitui um dos fundamentos do espaço discursivo desses dois posicionamentos. Nesse sentido, assim como os semas /Ação/ vs /Alienação/ e /Oração/ vs /Secularização/ revelam a posição primitiva que constitui esse espaço interdiscursivo, os semas /Coletividade/ vs /Individualismo/ e /Intimidade/ vs /Distância/, resultantes da operação sobre o eixo semântico

“amor a Deus”, constituem outro dado importante na análise da relação entre esses dois posicionamentos.

O discurso da Teologia da Libertação entende o “amor a Deus” (ou a vivência desse amor) como algo que deve incidir sobre uma coletividade e que deve ser vivido por meio da relação com os menos favorecidos. Para o fiador do discurso libertador, o sema /Individualismo/, operador de individuação que no discurso da TL tem um valor negativo (notado M1-), corresponde justamente à não observância desse princípio básico que é a vivência de um amor coletivo, partilhado e não individual. É essa oposição semântica que explica muitas das acusações do discurso da TL ao discurso da RCC. Por isso, as práticas carismáticas, como as orações de cura e libertação, são definidas no interior do discurso de seu adversário como práticas individualistas, egoístas, unilaterais, ou, como visto na análise do texto do padre José Luiz Gonzaga do Prado, como atitudes de *fanatismo religioso*.

No discurso da RCC, o “amor a Deus” é algo que precisa ser vivido com intensidade e de forma individual. Entretanto, o discurso carismático não defende o /Individualismo/. Esse sema é um simulacro do discurso da TL em relação aos seus adversários discursivos. Para a RCC, o sema que define a experiência com o amor de Deus no interior do discurso carismático é /Intimidade/. Para o fiador do citado posicionamento, o mais importante é estar “aos pés de Cristo”, em uma relação íntima e constante com a Santíssima Trindade. Por outro lado, o sema /Distância/ tem, segundo as regras que regem a semântica global do movimento carismático, um valor negativo. Estar distante de Deus, por qualquer que seja o motivo, é algo inadmissível para o fiador do discurso carismático. Dessa forma, qualquer prática que não esteja baseada na intimidade com Deus é vista como algo errado e caracterizado dentro do registro negativo do discurso da RCC. Assim, a Teologia da Libertação é caracterizado, segundo a semântica carismática, como um movimento que, devido à excessiva preocupação com o social, acabou por distanciar-se de Deus. Isso explica, por exemplo, o fato de os carismáticos acusarem a TL de ter-se esquecido de “ouvir a voz do verdadeiro libertador” (Cantalamezza, 1993:28).

Em síntese, os dois posicionamentos discursivos analisados ao longo deste trabalho, apesar de partilharem de um mesmo espaço discursivo (ou exatamente por isso) apresentam semânticas globais que se recusam mutuamente. O discurso da Teologia da Libertação só existe enquanto negação das regras que regem a semântica do discurso carismático. Trata-se de uma relação

interdiscursiva em que a base da ligação entre os dois discursos materializados no espaço discursivo está na busca por legitimidade, bem como na “luta” pelo direito de “ser”, de “existir”.

#### 4. Considerações finais

A análise de cada um dos planos do discurso apresentados ao longo de cada capítulo não se pretende exaustiva, nem tem por pretensão esgotar todas as possibilidades de análise desses dois posicionamentos. Procurei, tomando por base o trabalho de Maingueneau (1984), propor um quadro que sintetiza os principais operadores de individuação semântica em torno dos quais os discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica se constituem. Entretanto, conforme adverte Maingueneau:

*Qualquer pesquisa desse tipo deve ter por ambição especificar o que diferencia os discursos considerados em relação aos outros, e esse é um critério essencial para julgar a validade de um projeto (Maingueneau, 1984:75).*

Nesse sentido, não basta mostrar os pontos de relação/oposição que aproximam os discursos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica. É necessário também apresentar as especificidades desses dois posicionamentos. Trata-se de verificar, por exemplo: quais as *práticas* materializadas no discurso de cada um desses posicionamentos; qual o *ethos* assumido pelos enunciadores da TL e da RCC; quais os intertextos que eles citam; qual a dêixis discursiva e a dêixis fundadora em que inscrevem seus textos. Enfim, quais os diferentes aspectos que constituem a semântica global desses dois posicionamentos e que os tornam “únicos” no interior do espaço discursivo, mesmo que o sistema de restrições de cada um deles possa ser semelhante a outros sistemas de outros discursos. Afinal, quando afirma que o *discurso resulta da colocação em relação de um sistema de restrições com certos códigos no interior de uma conjuntura histórica* (idem, 1984:75), Maingueneau chama atenção justamente para o fato de que as determinações sistêmicas apresentadas na análise da semântica global não anulam ou enfraquecem os condicionamentos históricos. E aqui retomo a tese central deste trabalho: a relação interdiscursiva. Durante toda essa pesquisa foi o interdiscurso que, por meio da relação entre *língua* e *história*, indicou as pistas que

selecionei para apresentar ao meu leitor uma análise da semântica global desses dois posicionamentos que se constituem no interior do campo religioso.

Por isso, se esta pesquisa não tem como mérito ter feito uma grande descoberta científica (se é que essas ainda existem), espero que possa 1) lançar alguma luz sobre estudos que priorizam a relação entre discursos e 2) apresentar, com base no referencial teórico da Análise de Discurso, uma análise do discurso religioso, não apenas enquanto prática social, mas principalmente como prática discursiva. Se esses dois objetivos foram alcançados, já me dou por satisfeita. E sugiro àqueles que se interessaram pelo tema que encontrem outras formas de explorá-lo. Talvez com mais *rigor*, contudo sem esquecer da *flexibilidade* que, segundo Ginzburg (1983), deveria, ao lado do rigor, constituir toda e qualquer pesquisa científica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ABIB, J. (1995). *Aspirai aos dons espirituais*. São Paulo, Editora Loyola.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Céus Novos e uma Terra Nova*. São Paulo, Editora Loyola.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Valei-me São José*. 6ª ed. Cachoeira Paulista, Editora da Canção Nova.
- ABAURRE, M. B. M. A. (1996). “Os estudos lingüísticos e a aquisição da escrita”. In: CASTRO, M. F. P. de (org.). *O método e o dado no estudo da linguagem*. Campinas, Ed. da UNICAMP. pp. 11-16.
- AMOSSY, R. (1999). “O *ethos* na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos”. In: AMOSSY, R. (org.). *Imagens de si no discurso*. Trad. Dilson F. da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo, Contexto, 2005.
- ANDRADE, P. F. C. de (1991). *Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação*. São Paulo, Loyola.
- AQUINO, F. R. Q. de. (2002). *Teologia da Libertação*. Lorena, SP, Editora Cléofas.
- ARISTÓTELES (1944). *Arte retórica e Arte Poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro, Edições de Ouro.
- ARISTÓTELES (1940). *A ética de Nicômaco*. Trad. De Cássio M. Fonseca. São Paulo, Athena.
- AUTHIER-REVUZ, J. (1998). *Palavras incertas – as não-coincidências do dizer*. Trad. Claudia R. C. Pfeiffer (et al). Campinas, Editora da Unicamp, 2001.
- AUTHIER-REVUZ, J. (2004). *Entre a transparência e a opacidade – um estudo enunciativo do sentido*. Revisão técnica da tradução: Leci B. Barbisan e Valdir do N. Flores. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- BAKHTIN, M. (VOLOCHINOV, V.N.). (1929). *Marxismo e filosofia da linguagem*. Nova Edição. Trad. Michel Lahud e Yara F. Vieira. São Paulo, Hucitec/Annablume. 2002.
- BAKHTIN, M. (1979). “Os gêneros do discurso” In: *Estética da criação verbal*. 2º ed. São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- BARROS, M. (2004). “O sopro da profecia nas comunidades: a espiritualidade profética das CEBs”. In: *Secretariado Nacional do 11º Intereclesial das CEBs. CEBs: Espiritualidade Libertadora – Seguir Jesus no compromisso com os excluídos – Texto Base do XI Intereclesial*. Belo Horizonte, Ed. O Lutador, pp. 56-72.
- BENVENISTE, E. (1966). *Problemas de Lingüística Geral I*. Trad. Maria Glória Novak e Maria Luíza Néri. 3ª ed. Campinas, SP, Pontes, 1991.
- BENVENISTE, E (1974). *Problemas de lingüística geral II*. Trad. Eduardo Guimarães (et. al.). Campinas, SP, Pontes, 1989.
- BEOZZO, J. O. (1993). *A Igreja do Brasil – de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1996.

- BÍBLIA SAGRADA (1957). *Novo Testamento*. Trad. Centro Bíblico Católico. 103ª ed. São Paulo, Editora Ave Maria, 1996.
- BOFF, L. (1976). *Teologia do Cativo e da Libertação*. Rio de Janeiro, Vozes.
- BOFF, C. (1978). *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis, Vozes.
- BOFF, L. (1978). *A fé na periferia do mundo*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- BOFF, L. (1979). *O Pai-Nosso – A oração da libertação integral*. 5ª ed. Petrópolis, Vozes, 1987.
- BOFF, L. (1980). *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro, Codecri.
- BOFF, L. (1986). *E a Igreja se fez povo – eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes.
- BOFF, L. (1990). *Nova Evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Fortaleza, Vozes.
- BOFF, L. (1996). “As bodas de prata da Igreja com os pobres”. In: BOFF, L. (org.). *A Teologia da Libertação; balanços de perspectivas*. São Paulo, Ática.
- BOFF, L. (2005). “Igreja como problema”. In: Boletim da ADITAL (Agência de Informação Frei Tito para a América Latina). Página da WEB ([www.adital.com.br](http://www.adital.com.br)).
- BOFF, L. & BOFF, C. (1979). *Da Libertação – o teológico das libertações sócio-históricas*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1985.
- BOFF, C. & BOFF, L. (1984). “Em vista do novo documento Vaticano sobre a Teologia da Libertação”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 44, fasc. 176, pp. 709-725.
- BOLETIM ADITAL (2004). *Teologia da Libertação e as transformações no mundo*. ADITAL (Agência de Informação Frei Tito para a América Latina). Página da WEB ([www.adital.com.br](http://www.adital.com.br)).
- BORILLO, A. (1985). “Discours ou metadiscours?” In: *Metalangue, metadiscours, metacomunication*. Paris, DRLAV, 32. p.p. 47-61.
- CANTALAMESSA, R. (1993). *Ungidos pelo Espírito Santo*. Trad. Maria S. Gonçalves e Adail U. Sobral. São Paulo, Edições Loyola, 1996.
- CARTA DAS CEBS DO XI INTERECLESIAL AO POVO DE DEUS (2005). Secretariado Nacional do 11º Intereclesial das CEBS. [www.cebsuai.org.br](http://www.cebsuai.org.br).
- CASTILHO, A. T. (1990). “Português culto no Brasil: história do Projeto Nurc-Br”. In Preti, D. e Urbano, H. (orgs.). *A linguagem falada culta na cidade de São Paul*. Vol. IV – Estudos, TAQ, Fapesp, pp. 141-202.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (1993). Texto revisado de acordo com o texto original em Latim. São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- CELAM. (1969). *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio: conclusões de Medellín*. 5ª ed. Petrópolis, Vozes.
- CHARAUDEAU, P & MAINGUENEAU, D. (2004). *Dicionário de Análise do Discurso*. Coordenação da Tradução: Fabiana Komesu. São Paulo, Contexto.

- CHOMSKY, N. (1986). *O conhecimento da língua, sua natureza, origem e uso*. Trad. Anabela Gonçalves e Ana Tereza Alves. Coordenação da tradução e prefácio de Inês Duarte. Coleção Universitária. Lisboa, Caminho, 1994.
- CLARK, S. B. (1992). *Os dons espirituais*. São Paulo, Edições Loyola.
- CNBB. (1994). Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica – Documento 53. São Paulo, Paulinas.
- COMBLIN, J. (1986). *O Espírito Santo e a libertação*. 2ª ed. série II – O Deus que liberta seu povo (coleção Teologia da Libertação). Petrópolis, Vozes, 1988.
- COMBLIN, J.; LIBÂNIO, J. B.; CAVALCANTI, R. (2004). “Correntes de espiritualidade – valores e limitações”. In: Secretariado Nacional do 11º Intereclesial das CEBs. *CEBs: Espiritualidade Libertadora – Seguir Jesus no compromisso com os excluídos – Texto Base do XI Intereclesial*. Belo Horizonte, Ed. O Lutador, pp. 13-29.
- COURTINE, J.J. (1981). “Analyse du discours politique”. In: *Langages 64*. Préface de Michel Pêcheux. Paris, Larousse.
- COURTINE, J.J. (1989). *Corps et discours: elements d’histoire des pratiques langagieres et expressives*. Présentation de Dossier de Thèse d’État sur Travaux. Université de Paris X-Nanterre (mimeo).
- COUTINHO, T. de A. (2005). “Vocação à Santidade, à Missão, e encontro pessoal com o Senhor”. In: *Revista da Renovação*, nº 31 (março/abril, 2005), Sorocaba, Editora da RCC. p.p. 11-12.
- DÁVILA, B. M. C. (1998). *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Dissertação de Mestrado. Campinas, IFCH/UNICAMP.
- DE CERTEAU, M. (1980). *A invenção do cotidiano – Artes do fazer*. 7ª ed. Petrópolis, Vozes, 2000.
- DEGRANDIS, R. (1983). *O dom das línguas*. Trad. Yolanda Toledo Steidel. São Paulo, Loyola.
- DEGRANDIS, R. & SCHUBERT, L. (1992). *Vem e segue-me – A liderança na Renovação Carismática Católica*. Trad. Bárbara T. Lambert. São Paulo, Loyola.
- DUCROT, O. (1972). “Implícito e pressuposição”. In: *Princípio de semântica lingüística*. Trad. Carlos Vogt, Rodolfo Ilari e Rosa A. Figueira. São Paulo, Cultrix.
- DUCROT, O. (1984). “Esboço de uma teoria polifônica da enunciação”. Trad. Eduardo Guimarães. In: *O dizer e o dito*. Campinas, Pontes, 1988.
- ECO, H. (1980). *O nome da rosa*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.
- EGGS, E. (1999). “Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna”. In: AMOSSY, R. (org.). *Imagens de Si no discurso*. Trad. Dilson F. da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo, Contexto, 2005.
- FERNANDES, S. R. A. (2001). “Diferentes olhares, diferentes pertencas: Teologia da Libertação e MRCC”. In: *Revista de Estudos da Religião*. PUC/SP. pp. 76-92.

- FOUCAULT, M. (1967). “Nietzsche, Freud e Marx”. In: MOTTA, M. de B. (org.) (1994). *Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, pp. 40-55, 2000.
- FOUCAULT, M. (1971). “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MOTTA, M. de B. (org.) (1994). *Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, pp. 260-281, 2000.
- FOUCAULT, M. (1972). “Retornar à história”. In: MOTTA, M. de B. (org.) (1994). *Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, pp. 282-295, 2000.
- FOUCAULT, M. (1973). *A verdade e as formas jurídicas*. 2ª ed. Trad. Roberto Cabral de Melo e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, Nau Editora, 2001.
- FOSSEY, M. F. (2006). *A semântica global em duas revistas de divulgação científica: Pesquisa Fapesp e Superinteressante*. Dissertação de Mestrado – IEL – UNICAMP.
- FRIGERIO, T. (2004). “Espiritualidade na tradição bíblica – primeiro e segundo Testamentos”. Secretariado Nacional do 11º Intereclesial das CEBs. *CEBs: Espiritualidade Libertadora – Seguir Jesus no compromisso com os excluídos* – Texto Base do XI Intereclesial. Belo Horizonte, Ed. O Lutador, pp. 41-55.
- GADET, F. & PÊCHEUX, M. (1981). *A língua inatingível – o discurso na história da lingüística*. Campinas, Pontes. Trad. Bethânia Mariani & Maria Elizabeth Chaves de Melo, 2004.
- GADET, F.; et. al. (1990). “Apresentação da conjuntura em lingüística, em psicanálise e em informática aplicada ao estudo dos textos na França, em 1969”. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. E. P. Orlandi. Campinas, Editora da UNICAMP, 1990.
- GINZBURG, C. (1986). “Sinais, raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- GINZBURG, C. (1983). “Chaves do mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes”. In: ECO, U. & SEBEEK, T. A (orgs.). *O signo de três – Dupin, Holmes e Peirce*. Trad. Silvana Garcia. Série Estudos. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1991. pp. 89-130.
- GINZBURG, C. (2000). *Relações de força*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo, Companhia da Letras, 2002.
- GUTIÉRREZ, G. (1971). *Teologia da Libertação: perspectivas*. 6ª ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- GUTIÉRREZ, G. (1984). *A força histórica dos pobres*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1984.
- GUTIÉRREZ, G. (1985). “O Concílio Vaticano II na América Latina”. In: BEOZZO, J. O. (org.). *O concílio Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo, Paulinas.
- HADDAD, G. (1999). “Ethos prévio e ethos discursivo: o exemplo de Romain Rolland”. In: AMOSSY, R. (org.). *Imagens de Si no discurso*. Trad. Dilson F. da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo, Contexto, 2005.

- HENRY, P. (1990). *A ferramenta imperfeita – língua, sujeito e discurso*. Trad. Maria Fausta Pereira de Castro. Campinas, Editora da UNICAMP.
- JORNAL O LUTADOR. *Editorial – Seguir Jesus no compromisso com os excluídos*. Belo Horizonte, Editora O Lutador. 21-31 de julho/2005.
- LAURENTIN, R. (1977). *Pentecostalismo Católico: riscos e futuro*. Trad. Felipe Gabriel Alves. Petrópolis, Vozes.
- LIMA, H. G. de S. (1979). *Evolução política dos católicos no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, Vozes.
- LIVRO DE CANTOS DO 11º INTERECLESIAL DE CEBS (2004). *No embalo desse canto*. Diocese de Itabira - Coronel Fabriciano, MG. Secretariado das CEBs para o 11º Intereclesial. 2ª ed, 2005.
- LÖWY, M. (1989). “Marxismo e cristianismo na América Latina”. *Lua Nova*, nº 19, pp. 5-21.
- LÖWY, M. (1991). *Marxismo e Teologia da Libertação*. Trad. Myrian Veras Baptista. São Paulo, Cortez.
- LÖWY, M. & GARCÍA-RUIZ, J. (1997). *Les sources française du christianisme de la libération au Brésil*. Archives de Sciences Sociales des Religions. pp. 9-32.
- MAINGUENEAU, D. (1984). *Gênese dos discursos*. Trad. Sírio Possenti. Curitiba, Criar Edições, 2005.
- MAINGUENEAU, D. (1987). *Novas tendências em Análise do Discurso*. 3ª ed. Trad. Freda Indursky. Campinas, Pontes/Editora da UNICAMP, 1997.
- MAINGUENEAU, D. (1993). *O contexto da obra literária*. Trad. Marina Apenzeller. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- MAINGUENEAU, D. (1998). *Análise de textos de comunicação*. Trad. Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo, Cortez, 2001.
- MAINGUENEAU, D. (1999). “Ethos, cenografia e incorporação”. In: AMOSSY, R. (org.). *Imagens de Si no discurso*. Trad. Dilson F. da Cruz; Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo, Contexto, 2005.
- MAINGUENEAU, D. (2005). “L’analyse du discours et ses frontières”. In: *Marges Linguistiques*. nº 9. M.L.M.S éditeur. Saint-Chamas.
- MARIANO, R. (1996). “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 44:24-46, mar. 1996.
- MARX, K. (1844). “Crítica à filosofia de direito de Hegel”. In *Marx et Engels, sobre a religião*, Paris, Editions Sociales. Tradução de José Carlos Bruni, 1977.
- MASSARÃO, L. M. (2000). *Combatendo no Espírito: a RCC na Igreja Católica*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Campinas, IFCH/UNICAMP.
- MATOS, H. C. J. (2002). *História mínima da Igreja no Brasil*. Belo Horizonte, Ed. O Lutador.

- MAZZOTI, A. J. A. (1998). “O método nas ciências sociais”. In: MAZZOTI, A. J. A. & GEWANDSZNAJDER, F. *O método nas ciências naturais e sociais*. São Paulo, Thompson. 1999, 109-187.
- MENDONÇA, A. G. (1997). *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, UESP.
- MILNER, J.C. (1978). *O amor da língua*. Trad. Ângela C. Jesuíno. Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.
- NEVES, M. H. de M. (1999). *Gramática de usos do português*. 3ª Reimpressão. São Paulo, Editora UNESP, 2000.
- NIETZSCHE, F. W. (1888). *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- ORLANDI, E. P. (1996). Fé e opressão. In: *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Rio de Janeiro, Vozes. p. 101-113.
- ORLANDI, E. P. (1999). *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, Pontes.
- PÊCHEUX, M. (1969). “Análise Automática do discurso”. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. E. P. Orlandi Campinas, Editora da UNICAMP, 1990.
- PÊCHEUX, M. (1975). *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 3 ed. Trad. Eni P. Orlandi, et. al. Campinas, SP, Editora da UNICAMP.
- PÊCHEUX, M. & FUCHS, C. (1975). “A propósito da Análise Automática do Discurso: atualizações e perspectivas”. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. Péricles Cunha. Campinas, Editora da UNICAMP, 1990.
- PÊCHEUX, M (1983a). “Análise do Discurso: três épocas”. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. E. P. Orlandi Campinas, Editora da UNICAMP, 1990.
- PÊCHEUX, M. (1983b). *O Discurso: Estrutura ou Acontecimento*. Trad. Eni P. Orlandi Campinas, Pontes, 1997.
- PEIRCE, C. S. (1955). “Abduction and Induction”. In: *Philosophical Writings of Peirce*. Ed. By Justus Buchler. Nova York, Dover.
- PERELMAN, C. (1977). *L’empire rhétorique*. Paris, Vrin.
- PERELMAN, C. & OLBRECHTS-TYTECA, L. (1988). *Tratado de Argumentação: a nova Retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- PLANO DE AÇÃO DA RCC. (2004). *Levanta-te Brasil, de joelhos!* São Paulo, Renovação Carismática Católica – BR.
- POSSENTI, S. (2002). “O dado dado e o dado **dado**”. In: *Os limites do Discurso*. Curitiba, Criar Edições.

- POSSENTI, S. (2004). “Teorias do discurso: um caso de múltiplas rupturas”. In: MUSSALIN, F. & BENTES, A. C. *Introdução à lingüística 3: fundamentos epistemológicos*. São Paulo, Cortez. pp. 353-392.
- PRADO FLORES, J. H. (1981). *Pedro: discípulo e pastor*. 8ª ed. Coleção Kerygma. São Paulo, Loyola, 1999.
- PRANDI, R. (1997). *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. 2ª ed. São Paulo, Edusp: FAPESP, 1998.
- RATZINGER, J. (1984). “Explico-vos a Teologia da Libertação”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. V. 44, fasc. 173, pp. 108-115.
- RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. (1993). *Cartilha Ofensiva Nacional: com renovado ardor missionário*. Aparecida do Norte, Ed. Santuário.
- RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL (1994). *Carismas 3*. Conselho Nacional da RCC - Aparecida, SP, Ed. Santuário.
- RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA - ORIGENS (2004). Site [www.rccbrasil.or.br](http://www.rccbrasil.or.br).
- REVISTA CARTA CAPITAL. CAPA. *Católicos Fundamentalistas*. São Paulo, Editora Confiança LTDA, 23 de junho de 2004.
- REVISTA ISTO É. RELIGIÃO. *Entrevista com Padre Marcelo Rossi*. São Paulo, Editora Três, 7 de abril de 2004.
- REVISTA RENOVÇÃO. CAPA - XXIII Congresso Nacional da RCC. nº. 28 (setembro/outubro de 2004), Sorocaba, Editora da RCC, pp. 10-20.
- REVISTA RENOVÇÃO. *Palavra do Presidente – Celebrando a Unidade*. Sorocaba, SP. Editada pelo Escritório Nacional da RCC do Brasil. nº. 34 (ano 6), setembro/outubro de 2005.
- REVISTA RENOVÇÃO. *Giro pelo Brasil*. Sorocaba, SP. Editada pelo Escritório Nacional da RCC do Brasil. nº. 35 (ano 6), novembro/dezembro de 2005.
- REIS, R. (2005). *Por um perene pentecostes*. In: *Revista Renovação*. nº. 32 (maio/junho de 2005), Sorocaba, Editora da RCC, pp. 15-17.
- ROSA, G. (1985). “Escólio”. In: *Ave, palavra*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, p. 185.
- SANTOS, B. V. de S. (1995). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez, 2001.
- ROCHA, D.; (et. al.). (2004). “A entrevista em situação de pesquisa acadêmica: reflexões numa perspectiva discursiva”. In: *Revista Polifonia*. Cuiabá, EDUFMT. pp. 161-180.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. (1984). *Instruções sobre alguns aspectos da “teologia da libertação”* São Paulo, Paulinas.
- SANTOS, B. V. de S. (1995). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez, 2001.

- SEBEOK, T. A. & UMIKER-SEBEOK, J. (1983). “Uma justaposição de Charles S. Peirce e Sherlock Holmes”. In: ECO, U. & SEBEOK, T. A. (orgs.). *O signo de três – Dupin, Holmes e Peirce*. Trad. Silvana Garcia. Série Estudos. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1991. pp. 13-58.
- SOARES, C. G. (2000). *Teologia da Libertação no Brasil - aspectos de uma crítica político-teológica à sociedade capitalista*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Campinas, IFCH/UNICAMP.
- SOUZA, L. A. G. (2000). “As CEBs vão bem, obrigado”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- SOUZA, I. J. de (2001). *Introdução às principais religiões – história, ecumenismo e diálogo inter-religioso*. Maringá, UFMA (Programa de Pós-graduação em geografia).
- TAMEZ, E. (2004). “O desafio de viver como ressuscitados: uma espiritualidade libertada e libertadora”. In: *Secretariado Nacional do 11º Intereclesial das CEBs.– Texto Base do XI Intereclesial*. Belo Horizonte, Ed. O Lutador, pp. 29-40.
- VAN DIJK, T. A. (1992). *Cognição, Discurso e Interação*. (org. e apres. Ingedore V. Koch). São Paulo, Contexto, 1996.
- WEBER, M. (1967). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.

## ANEXOS

(Modelos dos termos de autorização para gravação das entrevistas e dos eventos)



## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ anos, R.G. nº \_\_\_\_\_, na condição de responsável pelo XI *Encontro Intereclesial de CEBs*, autorizo a pesquisadora Edvania Gomes da Silva, aluna regular do Curso de Pós-Graduação (Doutorado em Lingüística) do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Registro Acadêmico 013466, orientada pelo Prof. Dr. Sírio Possenti, a utilizar as imagens e documentos adquiridas no citado encontro para análise científica do projeto de pesquisa intitulado *Interincompreensão e discurso religioso: a polêmica entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica*. Atesto que o material concedido poderá ser utilizado pela pesquisadora, e somente por ela, para qualquer espécie de publicação/divulgação, uma vez que ela assume a garantia da não utilização das informações obtidas em prejuízo das CEBs. Reconheço que a pesquisadora tem como objetivo investigar aspectos do discurso polêmico a partir do estudo do diálogo entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática e que sua pesquisa pretende oferecer contribuições para os estudos na área da Lingüística, além de uma aplicação social dos estudos lingüísticos e discursivos da religiosidade. Reconheço ainda que a concessão das imagens do encontro e de outros documentos a essa pesquisa não envolve qualquer tipo de remuneração. A pesquisadora assegura a divulgação dos resultados obtidos a partir das investigações dessa pesquisa a quaisquer pessoas interessadas. Para recurso ou reclamações referentes aos procedimentos adotados nessa pesquisa, a pesquisadora informa o telefone da secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa da UNICAMP [(19) 3788-8936], e o e-mail do comitê ([cep@fcm.unicamp.br](mailto:cep@fcm.unicamp.br)).

Ipatinga, \_\_\_\_\_.

-----  
(Assinatura)



## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ anos, R.G. nº \_\_\_\_\_, na condição de responsável pelo *XXIII Congresso Nacional da RCC*, autorizo a pesquisadora Edvania Gomes da Silva, aluna regular do Curso de Pós-Graduação (Doutorado em Lingüística) do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Registro Acadêmico 013466, orientada pelo Prof. Dr. Sírio Possenti, a utilizar as imagens e documentos adquiridos no citado encontro para análise científica do projeto de pesquisa intitulado *Interincompreensão e discurso religioso: a polêmica entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica*. Atesto que o material concedido poderá ser utilizado pela pesquisadora, e somente por ela, para qualquer espécie de publicação/divulgação, uma vez que ela assume a garantia da não utilização das informações obtidas em prejuízo da Renovação Carismática Católica. Reconheço que a pesquisadora tem como objetivo investigar aspectos do discurso polêmico a partir do estudo do diálogo entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática e que sua pesquisa pretende oferecer contribuições para os estudos na área da Lingüística, além de uma aplicação social dos estudos lingüísticos e discursivos da religiosidade. Reconheço ainda que a concessão das imagens do encontro e de outros documentos a essa pesquisa não envolve qualquer tipo de remuneração. A pesquisadora assegura a divulgação dos resultados obtidos a partir das investigações dessa pesquisa a quaisquer pessoas interessadas. Para recurso ou reclamações referentes aos procedimentos adotados nessa pesquisa, a pesquisadora informa o telefone da secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa da UNICAMP [(19) 3788-8936], e o e-mail do comitê ([cep@fcm.unicamp.br](mailto:cep@fcm.unicamp.br)).

Aparecida do Norte, \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
(Assinatura)



## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ anos, R.G. nº \_\_\_\_\_ residente à \_\_\_\_\_, na cidade de \_\_\_\_\_, Estado de \_\_\_\_\_, autorizo a pesquisadora Edvania Gomes da Silva, aluna regular do Curso de Pós-Graduação (Doutorado em Lingüística) do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Registro Acadêmico 013466, orientada pelo Prof. Dr. Sírio Possenti, a utilizar meus depoimentos e minhas imagens para análise científica do projeto de pesquisa intitulado *Interincompreensão e discurso religioso: a polêmica entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica*. Atesto que o material por mim concedido poderá ser utilizado pela pesquisadora, e somente por ela, para qualquer espécie de publicação/divulgação, uma vez que a pesquisadora assume a garantia da não utilização das informações obtidas em prejuízo de minha pessoa. Reconheço que a pesquisadora tem como objetivo investigar aspectos do discurso polêmico a partir do estudo do diálogo entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática e que sua pesquisa pretende oferecer contribuições para os estudos na área da Lingüística, além de uma aplicação social dos estudos lingüísticos e discursivos da religiosidade. Reconheço ainda que a concessão de meus depoimentos, de minha imagem e de outros documentos a essa pesquisa não envolve qualquer tipo de remuneração. A pesquisadora assegura a divulgação dos resultados obtidos a partir das investigações dessa pesquisa a quaisquer pessoas interessadas. Para recurso ou reclamações referentes aos procedimentos adotados nessa pesquisa, a pesquisadora informa o telefone da secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa da UNICAMP [(19) 3788-8936], e o e-mail do comitê ([cep@fcm.unicamp.br](mailto:cep@fcm.unicamp.br)).

Local, \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
(Assinatura)