

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM**

JOÃO VICTOR COSTA TORRES

**O TESTEMUNHO DO CUIDADO DE SI NO PRESENTE: MODOS DE SUJEIÇÃO
NA MÍDIA EVANGÉLICA**

NATAL-RN

2019

JOÃO VICTOR COSTA TORRES

**O TESTEMUNHO DO CUIDADO DE SI NO PRESENTE: MODOS DE SUJEIÇÃO
NA MÍDIA EVANGÉLICA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, área de Concentração em Linguística Aplicada, como requisito para obtenção do título de Doutor em Estudos da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Lopes Gomes

NATAL-RN

2019

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Torres, João Victor Costa.

O testemunho do cuidado de si no presente: modos de sujeição na mídia evangélica / João Victor Costa Torres. - 2019.
166f.: il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem. Natal, RN, 2019.
Orientador: Prof. Dr. Adriano Lopes Gomes.

1. Linguística Aplicada - Tese. 2. Discurso - Tese. 3. Testemunho - Tese. 4. Subjetividade - Tese. 5. Cuidado de si - Tese. I. Gomes, Adriano Lopes. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 81'33

**O TESTEMUNHO DO CUIDADO DE SI NO PRESENTE: MODOS DE SUJEIÇÃO
NA MÍDIA EVANGÉLICA**

Tese de Doutorado apresentada por João Victor Costa Torres, ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Estudos da Linguagem.

Defendida em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Adriano Lopes Gomes – Orientador
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Avelino Aldo de Lima Neto Examinador – Examinador Externo
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia

Prof. Dr. Gilton Sampaio – Examinador Externo
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Profa. Dra. Cellina Muniz – Examinadora Interna
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Daniel Dantas Lemos – Examinador Interno
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Profa. Dra. Marcília Luzia Gomes da Costa Mendes – Examinador Suplente
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

À minha honrada mãe, Maria Lúcia, pelo amor de toda a vida; às minhas tias, Maria de Souza, Joana D'arc, Ana Maria, Marcina, Francisca e Graça, por serem tão presentes e não me deixarem desistir; ao meu amigo e orientador, Adriano Lopes Gomes, que me acolheu em todos os instantes, dedico este trabalho.

AGRADECIMENTOS

A gratidão transforma!

À minha amada mãe, essa força da natureza, Maria Lúcia, pela paciência, pelo amor e por todos os exemplos.

Ao meu pai, Wilson Torres, pelas interdições.

A minha avó, Luiza Avelino, eterna em mim.

Às minhas tias, pelas tardes de conversas, tapioca e café, momentos de intervalo dos estudos.

Aos meus primos amados, Celso Cerqueira, Maria Luiza, Fernanda, Kamila, Luciana, Rubie e ao meu irmão, Otávio. Todos eles verdadeiros guerreiros. Como diria C. Veloso: “O que eu herdei de minha gente nunca posso perder”.

Ao meu amigo e mestre, Adriano Lopes Gomes, por estar sempre comigo.

A Cellina Muniz, espírito livre. Ela me deu régua e compasso para a dinâmica acadêmica.

A Emili Adami Rousseff, pelas violentas críticas e pela cerveja filosófica. Camarada não, uma amiga.

A Josenildo, pelos livros e pelas orientações no café da reitoria.

A Adriano César, pela presteza e disponibilidade em me ajudar.

À amada Rosangela Francisquini, pelas valiosas contribuições para esta tese e para a vida.

Ao amigo Cláudio, que não me conheceu, mas mesmo assim, atravessou o meu caminho.

À Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e aos que compõem o Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem (PPGEL), dois grandes agenciamentos necessários na minha trajetória

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Governo da presidente Dilma Vanna Rousseff por tornar possível este sonho.

Muito obrigado a todos!

“O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas, e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas” (NIETZSCHE, 2014, p. 535).

RESUMO

Esta pesquisa, situada no campo de estudos da Linguística Aplicada (L.A), objetiva analisar como ocorre a produção de subjetividade e os modos de sujeição nos testemunhos de fé da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), quando essas narrativas de si discursivizam uma “experiência de felicidade”. Para isso, busca apoio no momento derradeiro das análises de Michel Foucault (1984, 1985, 2010c), isto é, o instante ético. Os cinco testemunhos que compuseram o *corpus* estão localizados no espaço virtual, em um canal particular da IURD na internet. A metodologia, de natureza qualitativa, delineada por meio da Análise do Discurso (AD), teve como ponto de partida a noção de cuidado de si, resgatada por Foucault (1984, 1985, 2010c). Partindo do pressuposto da descontinuidade, oferece uma chave de inteligibilidade para o gênero discursivo testemunho de fé, por meio de quatro prescrições analíticas: a ruminação, a bifurcação, a vitrine discursiva e a incitação. O exame chega a algumas inferências, quais sejam: os modos de sujeição, embora distintos, compartilham de uma concepção antitrágica e dialética da existência. As condutas circunscrevem o desejo à falta e não à produção. Essa perspectiva deu àquelas subjetividades um traço de dependência do outro. O modo empresarial ou de capital humano, ancorado no lastro da teologia da prosperidade, também se torna presente nas narrativas, especialmente na enunciação de uma felicidade de bem-estar pessoal. As tecnologias do eu, como a ideia de sacrifício e jejum, tem atualização pelos diagramas do poder. Elas despontam pelas vias do consumo, do acúmulo e pelo desejo de recompensa. Finalmente, as imagens identitárias ou narcísicas – apoiadas em sua maioria, pela esteira da produtividade e pelo desejo de uma felicidade crônica – produziram outro acabamento nos fenômenos da *parrhesia*, da conversão e da salvação, temas ancestrais do cuidado de si.

Palavras-chave: Linguística Aplicada. Discurso. Testemunho. Subjetividade. Cuidado de si.

RÉSUMÉ

Cette recherche située dans le domaine des études de Linguistique Appliquée (L.A) vise à analyser comment se produit la production de subjectivité et de modes de sujétion dans les témoignages de foi de l'Église Universelle du Royaume de Dieu (l'EURD), lorsque ces narratives parlent d'une expérience de bonheur. Pour résoudre cette thématique, il cherche un soutien au dernier moment des analyses de Michel Foucault, l'instant éthique. Les cinq témoignages qui ont composé le corpus sont situés sur un espace virtuel dans un canal particulier de l'EURD, dans l'internet. La méthodologie de nature qualitative a été défini par l'Analyse du Discours (AD) et avait pour point de départ la notion de soin de soi, approchée par Foucault (1984, 1985, 2010c). Partant de la notion de discontinuité, nous proposons une clé d'intelligibilité pour le témoignage de foi, à travers de quatre prescriptions analytiques : ruminantion, bifurcation, vitrine discursive et incitation. En fait, nous en arrivons à certaines conclusions: les modes de sujétion, bien que distincts, partagent une conception anti-tragique et dialectique de l'existence. Les conduites circonscrivent le désir à l'échec et non à la production. Cette perspective donnait à ces subjectivités une trace de dépendance vis-à-vis de l'autre. Le mode des affaires ou du capital humain ancrés dans la théologie de la prospérité est également devenu présent dans les narratives, en particulier dans l'énonciation de la félicité. Les technologies du soi, comme l'idée de sacrifice et de jeûne, ont été mises à jour par les diagrammes de puissance. Ils se manifestaient par les modes de consommation, d'accumulation et par le désir de récompense. Enfin, les images identitaires ou narcissiques - principalement soutenues par le flux de productivité et le désir de bonheur chronique - ont apporté une autre finition aux phénomènes de *parrhesia*, de conversion et de sauvetage - thèmes ancestraux du soin de soi.

Mots-clés: Linguistique appliquée. Discours. Témoignage. Subjectivité. Soins de soi.

ABSTRACT

This research, located in the field of studies of Applied Linguistics (A.L.), aims at analyzing how the production of subjectivity and the modes of subjection occur in the testimonies of faith in the Universal Church of the Kingdom of God (IURD), when these narratives of themselves discursive an experience of happiness. To this end, this research seeks support in the last moment of Michel Foucault's analysis, that is, the ethical moment. The five testimonies that compose the corpus are located in the virtual space, in a particular channel of the IURD on the internet. The methodology, of a qualitative nature, delineated through Discourse Analysis (AD), had as its starting point the notion of self-care, rescued by Foucault (1984, 1985, 2010c). Starting from the presupposition of discontinuity, this research offers a key of intelligibility for the discursive genre of faith, by means of four analytical prescriptions: rumination, bifurcation, discursive showcase and incitement. In fact, this exam comes to some inferences: the modes of subjection, although distinct, share an antitragic and dialectical conception of existence. The conducts circumscribe desire to failure and not production. This perspective gave these subjectivities a trace of dependence on the other. The business or human capital mode, anchored in the ballast of theology of prosperity, also becomes present in the narratives, especially in the enunciation of a happiness of personal well-being. The technologies of the self, such as the idea of sacrifice and fasting, have update by the diagrams of power. They emerge by the ways of consumption, accumulation, and the desire for reward. Finally, identity or narcissistic images, supported in their majority by the maturity of productivity and the desire for chronic happiness, have produced another finish in the phenomena of parrhesia, conversion and salvation, ancestral themes of self-care.

Keywords: Applied Linguistics. Speech. Testimony. Subjectivity. Self Care.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Canal oficial da Universal no Youtube	27
Figura 2 – CanalUniversal no Youtube, recursos de interatividade	100
Quadro 1 –Testemunho de Lourenço e Adriana – Fogueira Santa.....	57
Quadro 2 – Testemunho de Sandra Silva – Minha vida mudou com o dízimo/Igreja Universal (sacrifício).....	83
Quadro 3 – Testemunho de Ana C. Alves – A oportunidade que faltava/Jejum de Daniel	92
Quadro 4 – Ele traía a Esposa – Terapia de Amor	109
Quadro 5 – Testemunho clássico: Andressa Urach no Templo de Salomão.....	123

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO E PROBLEMATIZAÇÃO	13
1.1 QUESTÕES DE PESQUISA.....	16
1.2 OBJETIVO(S) DA PESQUISA.....	16
1.3 SUJEITO, LINGUAGEM E ESPAÇO DA PESQUISA: ALGUNS PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS	16
1.4 ELEMENTOS PARA UMA INTERPRETAÇÃO: AD E FOUCAULT	21
1.5 RECORTE, <i>CORPUS</i> E FERRAMENTAS	26
1.5.1 Terapia de amor	28
1.5.2 Jejum de Daniel e Espírito Santo.....	28
1.5.3 Fogueira Santa.....	29
1.5.4 Sacrifício.....	29
1.5.5 Clássico.....	30
1.6 ESTADO DA ARTE	30
1.7 JUSTIFICATIVA	34
1.7.1 Estilo, itinerário e outras justificativas	36
2 CUIDADO DE SI, MEMÓRIAS E RUPTURAS	39
2.1 DA LIBERDADE AO CIRCUITO DA SUJEIÇÃO.....	39
2.2 O CUIDADO DA ALMA E DO CORPO	42
2.3 <i>PARRHESIA</i> : A VERDADE DE SI MESMO.....	45
2.4 O CUIDADO DE SI: <i>EPISTROPHE, METANOIA E SOTERÍA</i>	48
2.5 O CUIDADO DE SI E A CRISE DO PASTORADO: O RACIONALISMO ECONÔMICO	52
2.6 A FOGUEIRA SANTA: O TESTEMUNHO DE LOURENÇO E ADRIANA	56
3 GÊNERO DO DISCURSO E TRAÇOS CARACTERÍSTICOS	65
3.1 FOUCAULT E MAINGUENEAU, UMA POSSIBILIDADE.....	65
3.2 NA CENOGRAFIA, O RELATO DO COTIDIANO: <i>EPREUVE</i> , TESTEMUNHO E MÁRTIR.....	70
3.3 UMA RELAÇÃO PARENTAL DA EXPERIÊNCIA COM A VERDADE: CONFISSÃO, <i>PARRHESIA</i> E TESTEMUNHO	76
3.4 <i>MODUS OPERANDI</i> : A DIALÉTICA.....	78
3.5 O FINAL FELIZ: O TESTEMUNHO DE SANDRA SILVA	82
4 TESTEMUNHO E INSTÂNCIA MIDIÁTICA DE PODER	91
4.1 O JEJUM DE DANIEL: A OPORTUNIDADE QUE FALTAVA	91
4.2 IMPLICAÇÕES NO GÊNERO: O TESTEMUNHO MIDIOLOGICO.....	96
4.3 UMA AMEAÇA AO FRANCO FALAR: A RETÓRICA DA MÍDIA EVANGÉLICA	101
4.4 O AMPLIFICADOR: A DISPUTA DOS AFETOS FACE À TECNOLOGIA.....	105
4.5 A TERAPIA DE AMOR: “ <i>ELE TRAÍA A ESPOSA</i> ”	108
4.6 PRESCRIÇÕES ANALÍTICAS: INCITAÇÃO, RUMINAÇÃO, BIFURCAÇÃO E VITRINE DISCURSIVA	116

4.6.1 A rinação.....	116
4.6.2 A bifurcação.....	118
4.6.3 A vitrine discursiva	118
4.6.4 A incitação.....	119
5 UM TESTEMUNHO CLÁSSICO, OS MODOS DE SUJEIÇÃO DE ANDRESSA	
URACH	122
5.1 <i>ECCE MULIER</i> , ANDRESSA URACH	122
5.2 OS ITINERÁRIOS DO (DES)PRAZER	127
5.3 OS AGENCIAMENTOS DO DESEJO.....	130
5.4 O CAPITAL HUMANO, O EMPREENDIMENTO URACH.....	136
5.5 DO MONTE DAS OLIVEIRAS AO CALVÁRIO	139
5.6 MERETRIZES PRECEDEM O REINO DE DEUS.....	144
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS	158

1 APRESENTAÇÃO E PROBLEMATIZAÇÃO

Esta tese enseja examinar como se deu a produção de subjetividade e os modos de sujeição nos testemunhos de fé da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), quando essas narrativas de si enunciaram uma “experiência de felicidade”. As inferências e toda a disposição das seções tiveram como ponto de partida as pistas ativadas pelo *corpus* que consiste em cinco testemunhos localizados em uma plataforma digital pertencente à Igreja em questão.

O testemunho de fé é um tipo de narrativa irregular, já que presenciar sua execução significa perceber inexoravelmente temporalidades divergentes. Em sua arquitetura, há o antes e o depois. Contudo, entre o passado e o presente, há também uma fenda significativa. Isso porque os seus dados estão organizados em tempos distintos. Em geral, no primeiro instante, está a discursivização da tragédia. Posteriormente, percebe-se um acalanto, baseado em um agrupamento de valores reconhecidamente cristãos, ou seja, a enunciação de atitudes ou de um conjunto de comportamentos e decisões que se insinuava na síntese de uma ética. Assistir continuamente a esses desníveis ou contrastes, marcados por uma transformação na vida daqueles que depõem, erupcionou em nós uma série de questões. Especialmente porque os efeitos daquelas trajetórias enunciavam um cenário de plenitude com que estávamos familiarizados. Cabia-nos então um olhar de suspeita.

O movimento do sujeito diante da vida, caracterizado pelo encontro com a igreja e com a sua bem-aventurança, foi decisivo. O deslocamento, caracterizado por combates, resistências, abstinências, excessos, sacrifícios e toda uma trama que tem por finalidade demonstrar uma transformação do eu, escondia em sua memória, como toda prática discursiva, um passado adormecido marcado por rupturas. Passamos a mapear, desse modo, os registros históricos que ofereciam pistas sobre os movimentos que envolviam os sujeitos, quando esses exercitavam uma relação com a regra moral, ao mesmo tempo que se voltavam, das mais diferentes maneiras, para a reflexão sobre o seu próprio desejo. Tudo isso porque ensinávamos compreender o itinerário da “experiência feliz”.

Foi vasculhando esses arquivos que nos deparamos com a noção de cuidado de si em Foucault (1984, 1985, 2010c) que versava, grosso modo, sobre as mais diversas modalidades de relações que os indivíduos produziam, ora consigo mesmo, ora com outro, e dessa maneira se constituíam como sujeitos. Não tardou para que estabelecêssemos vínculos estreitos, mas também estranhos, com os testemunhos de fé.

Percebemos, assim, que as narrativas de final “feliz” dos nossos depoimentos ativavam um protótipo de bem-aventurança, plenitude, estado de alegria ou satisfação que mereciam

atenção por sustentar uma trama de significados que obliteravam tantos outros, ao mesmo tempo, serviam de modelo e esperança ao rebanho e aos seus simpatizantes. No primeiro instante, interessamo-nos pelo fluxo desses afetos, transportados por meio da linguagem na sua capacidade de produzir modos de existir. Posteriormente, já influenciados por Foucault (1984), passamos a nos questionar como os sujeitos que depuseram por meio de testemunhos se relacionaram consigo mesmos e com a moral cristã diante dos infortúnios da vida, a ponto de produzir ou reforçar certos modelos de conduta. Decidimos, assim, que para dar conta desse exercício, nós nos apoiáramos no momento derradeiro das pesquisas de Michel Foucault, isto é, no instante ético reconhecido no início da História da Sexualidade 2, *O uso dos prazeres*.

Disposto a reconduzir para um segundo plano a tradição das pesquisas sobre saber e poder, a filosofia foucaultiana se debruçou sobre a relação sujeito/verdade. É diante desse anseio que o autor produziu uma espécie de hermenêutica do desejo, o que lhe fez investigar, em diferentes contextos, a problematização do eu e do prazer. O itinerário: da Grécia clássica, passando pelos romanos – cínicos, epicuristas e estoicos – Foucault chega ao cristianismo em *Les Aveux de la chair* ou *As confissões da carne*, subtítulo da História da Sexualidade IV¹.

É com base em parte desses estudos, acessível por meio de aulas transcritas, que nós chegamos a algumas práticas históricas e específicas direcionadas à alma-sujeito – como a *parrhesia*, a conversão e salvação – inclusas no amplo arcabouço daquilo que denominou cuidado de si. O testemunho seria, desse modo, uma porta para acessar esses domínios e uma oportunidade para compreender as formas de encadeamento, os jogos de diferença e redistribuição, os tipos de relações e os limites possíveis que as narrativas autorreferentes, *corpus* deste exame, desempenhavam com a sua ancestralidade.

Passamos, pois, a seguir às pistas e às rotas enunciativas do cuidado de si (FOUCAULT, 1984, 1985, 2010c). Isso não significa dizer que os sistemas de saberes, as relações de força e as manifestações inconscientes, frente aos esquecimentos, seriam negligenciados na pesquisa. Como veremos na metodologia, se por um lado a ênfase deste exame priorizou as conexões de uma máquina de desejo, no desenrolar das mais diferentes demandas de um campo social, esse mesmo desejo não se encontrou aquém de uma exterioridade.

Por desejo entendemos as movimentações, os fluxos e os cortes que caracterizam os encontros das unidades (naturais ou simbólicas), tanto do ponto de vista representacional (no trabalho, na política, na economia e na vida social) como na esfera do próprio instinto vital (a libido). A produção desejante é, portanto, multiplicidade. Para essa perspectiva, Deleuze (2010,

¹ Lançado em 2018 pela Editora Gallimard.

p. 390) sentencia “o desejo é máquinas, síntese de máquinas, agenciamento maquínico – máquinas desejantes. O desejo é da ordem da produção; toda produção é ao mesmo tempo desejante e social”. Adotando tal teorização, que extravasa a noção psicanalítica, os processos de subjetivação investigados neste trabalho não se fecham no núcleo familiar dos seus agentes, mas consideram as múltiplas interações a que o inconsciente (maquínico) expõe-se quando se relaciona com outras estruturas plurívocas. Por esse motivo, a função da mídia – como gestora de afetos que potencializa, rareia e dramatiza os efeitos das enunciações – foi também contemplada. Afinal de contas, o produto midiático do testemunho é o resultado de processos deformantes que visam provocar determinados efeitos na audiência daquele segmento religioso.

Razão de existir da pesquisa, os dados empíricos ou *corpus* localizam-se em um canal particular da Igreja Universal do Reino de Deus (doravante IURD) na internet. Nomeado como “CanalUniversal”², a esfera agrupa vídeos de natureza plural disponíveis na maior plataforma de compartilhamento audiovisual do planeta³, o *Youtube*®. Além de uma ferramenta de disseminação e acesso instantâneo, o canal digital é também um reservatório ou um arquivo do conteúdo veiculado na TV, isso inclui, certamente, o testemunho televisivo.

Por se tratar, talvez, de uma sinalização incentivada pelo discurso constituinte do livro sagrado cristão, “ide e anunciai a boa-nova”⁴, o testemunho de fé está presente na maioria das vertentes do cristianismo. No entanto, no Brasil, é a IURD a denominação evangélica comumente lembrada quando o assunto é esse tipo de narrativa autorreferente. Isso se dá pelo excesso e pela recorrência da apresentação dessas histórias de vida em seus filões midiáticos. Onipresente e facilmente identificado nas produções semióticas escritas e audiovisuais da IURD, o testemunho está associado à verdade de si. A verdade, não mais ancorada no discurso profético do livro ou do líder de uma assembleia, mas ecoada por meio de um corpo-prova o qual experienciou a dor e proclamou um projeto salvacionista.

O movimento de desnudar uma interioridade, transformando-a para salvar-se, estava inscrito em esferas semânticas e descontínuas do cuidado de si (FOUCAULT, 2010c). Contudo, a vida abundante, a saúde inabalável, a cura das enfermidades, a prosperidade material e o triunfo sobre o diabólico, sintomas da posse das bênçãos, configuravam-se como cenário da felicidade ou presságios de uma salvação que vinha a suplementar ou mesmo, redirecionar os

² Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UC2JF7IhMmIz2N-FpwTkQo0w>. Acesso em: 2 fev. 2018.

³ De acordo com o OperaMundi. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/historia/35721/hoje+na+historia+2007++maior+site+de+compartilhamento+de+videos+youtube+passa+a+suportar+outros+idiomas.shtml>. Acesso em: 2 fev. 2018.

⁴ Presente nos versículos de 15 a 20, capítulo 16, do livro de Marcos. Disponível em: <http://biblia.com.br/novaversaointernacional/marcos/> Acesso em 2 fev. 2018.

sentidos daquelas práticas históricas. Confirmando-se tal sugestão, cabia a nós compreender a sensação de “imprecisão” ou de incompletude que pairava sobre tais depoimentos, quando tínhamos como parâmetro uma tradição. Chegámos, assim, a uma hipótese: o testemunho de fé é uma prática discursiva que atualiza a noção de cuidado de si no momento presente.

1.1 QUESTÕES DE PESQUISA

As questões que norteiam esta tese tiveram como principal foco compreender: como se dá a produção de subjetividade e os modos de sujeição nos testemunhos de fé da IURD, quando essas narrativas de si discursivizam uma experiência histórica de felicidade? Pormenorizando a questão geral, tivemos ainda outras indagações, a saber: quais estratégias linguístico-discursivas, operantes na mecânica do poder, são acionadas para produzir determinados efeitos de sentido na tessitura dos testemunhos? Como aqueles depoimentos se articularam com uma memória interdiscursiva possibilitando que a verdade de si venha à tona? Quais regularidades e descontinuidades poderiam ser mapeadas na síntese daquelas práticas discursivas? Naqueles depoimentos, quais enunciados revestem as práticas de sujeição, revelando modos ou formas de uma existência?

1.2 OBJETIVO(S) DA PESQUISA

Com base nessas questões de pesquisa, tomamos como ponto de partida o objetivo geral: analisar o discurso sobre os modos de sujeição nos testemunhos de fé ancorados na mídia evangélica e suas relações com o cuidado de si, o que nos ensejou dispor da seguinte forma os objetivos específicos deste exame: 1) problematizar sobre táticas e estratégias discursivas dos depoentes acionadas na arquitetura dos testemunhos; 2) lançar luz sobre a memória interdiscursiva; 3) rastrear as instâncias de poder que alicerçam aqueles discursos; e, ainda 4) conjecturar sobre a relação de sujeito e verdade proclamada no desnudamento testemunhal do eu.

1.3 SUJEITO, LINGUAGEM E ESPAÇO DA PESQUISA: ALGUNS PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

Especificar alguns pressupostos que antecederam a interpretação do *corpus* investigado é uma tarefa urgente. É importante elucidar de quais concepções o pesquisador

parte para que o edifício conceitual e reflexivo seja arquitetado e tenha um acabamento sustentável e coerente.

Definida como uma área de pesquisa, um espaço de investigação, um campo de análise ou um modo de abordagem situado nas Ciências Sociais (MOITA LOPES, 2006), a Linguística Aplicada (L.A.) foi a esfera que abrigou este exame. Como a área nasceu para explicar a ação de um sujeito produzido na linguagem e pela linguagem, em um contexto aplicado – espaço de mudanças produzido no(s) tensionamento(s) político(s), ideológico(s), econômico(s), psicológico(s) e físico(s) – faz-se necessário, desde já, revelar que tais aspectos atravessam as narrativas que compõem o recorte da tese, sendo, portanto, relevantes para a interpretação e a produção de uma perspectiva. Essa L.A, caracterizada por ser transdisciplinar, transgressora, mestiça e indisciplinar, oferece a esse exame a possibilidade de trabalhar de forma aberta os conceitos e a sua metodologia, afastando-se, assim, da rigidez que qualificou outrora a ciência positivista.

Grosso modo, a pesquisa priorizou acompanhar os discursos que revestem os processos de subjetivação presentes nas narrativas autorreferentes da IURD que sinalizam para um estado de bem-aventurança. A topografia ou local onde repousam essas enunciações é caracterizado pela fluidez, pela provisoriedade, pelo movimento e pela interatividade. Os personagens, sujeitos reais, personalidades de carne e osso, narram emoções, desejos, medos, temores, estados de avidez e alegria por meio da linguagem em um dado acontecimento. São falas, sobretudo, contextuais e o exercício que propomos é genuinamente interpretativo, isto é, objetiva tratar ou apresentar um viés provável entre outros tantos possíveis.

Tendo em vista essa proposta e rememorando os objetivos apresentados, podemos dizer que a natureza da tese é qualitativa, de base interpretativista, que adota os pressupostos analíticos e metodológicos da Análise do Discurso (AD)⁵ para lançar uma perspectiva sobre os dados coletados. O nosso exame interessou-se pelo modo como diferentes pessoas dão sentido às suas vidas, considerando que os investigadores qualitativos “preocupam-se com aquilo que se designa por perspectiva participante. Centram-se em questões tais como: quais conjecturas as pessoas fazem sobre as suas vidas? o que consideram ser dados adquiridos” (BOGDAN; BLIKEN, 1994, p. 50). Distantes dos elementos matemáticos ou estatísticos, as pesquisas qualitativas:

Priorizam perceber aquilo que os sujeitos experimentam, o modo como eles interpretam as suas experiências e o modo como eles próprios estruturam o mundo social em que vivem [...]. Os investigadores qualitativos estabelecem estratégias e

⁵ Na sequência, pormenores.

procedimentos que lhes permitem tomar em consideração as experiências do ponto de vista do informador (BOGDAN; BLIKEN, 1994, p. 51).

Nesse sentido, o movimento interpretativo impõe um registro com critério, rigor e que seja minucioso com os dados recolhidos e transpostos, posteriormente, em resultados inteligíveis. Essa mudança de estatuto, que começa na observação e termina na análise, faz desta pesquisa também um exame de tipo descritivo. Isso porque nada deve escapar à avaliação. A descrição funciona bem como instrumento de construção dos dados, “quando se pretende que nenhum detalhe escape ao escrutínio” (BOGDAN; BLIKEN, 1994, p. 49).

Dito isso, é preciso realçar também que o viés dado ao fenômeno ancora-se em um paradigma não essencialista. A ideia de substância, coisa em si ou mundo naturalmente dado aparecem neste estudo como sinonímias de construção discursiva alicerçada metaforicamente no adágio foucaultiano “pedra sobre pedra”. Isso significa que nós não interpretamos qualquer fato como supra-histórico, pois “tudo é saber e esta é a razão pela qual não há experiência selvagem” (DELEUZE, 2011, p. 117).

Ancorada nos pressupostos foucaultianos, esta pesquisa só pode ser interpretada a partir de um viés não iluminista (VEIGA-NETO, 2009), já que a sua finalidade não se coaduna com objetivos como o de decifrar uma verdade adormecida ou mesmo, o de propor uma solução universal para os fenômenos. Mais do que uma vigilância epistemológica, Foucault (1984) prescreve: a proposição de uma atividade, um modo de ver as coisas, uma perspectiva de trabalho. “Isso tudo aponta no sentido de que a assim chamada teoria foucaultiana do sujeito e suas correlatas metodologias são mais ferramentas do que máquinas acabadas. Sob essa ótica, cabe trazer o conceito de teorização, talvez mais apropriado do que simplesmente teoria” (VEIGA-NETO, 2009, p. 91).

Investigar um fenômeno é, antes de tudo, lançar luz sobre a esfera que o abriga. Considerando que a linguagem da qual tratamos é de natureza situada, faz-se necessário realçar qual é e como se caracteriza o pano de fundo que envolveu o recorte temporal. Situou-se, dessa maneira, no ano de 2019, instante em que a igreja também habita os (des)territórios virtuais. A reflexão para esse momento último que compõe a ampulheta do tempo é vasta e diversa: Modernidade Líquida (BAUMAN, 2001); Pós-modernidade (MAFFESOLI, 2012; LYOTARD, 1986); Multiculturalismo (HALL, 2006); Hibridização (CANCLINI, 2008); Globalização (HALL, 2006) etc.

Em a *Questão Multicultural*, Hall (2006) fala de um fenômeno intitulado multiculturalismo, caracterizado por um conjunto de estratégias formuladas para dar conta dos impasses de uma (nova) configuração diversificada e plural. Os movimentos de migração, as

conquistas de guerra, as dominações imperiais e o colonialismo seriam algumas das condições de produção dessa realidade, mais tarde ressignificada e reproduzida em função dos processos de descolonização. A terminologia multicultural, em contrapartida, seria utilizada para designar o resultado da mecânica desses encontros, do contato entre traços mais antigos que “se combinam com novas e emergentes formas de etnicidade” ou mesmo quando problemas “pendentes de desenvolvimento social têm se somado ao ressurgimento de traços antigos, nacionalismos étnicos e religiosos mal resolvidos, fazendo com que as tensões nessas sociedades ressurgam sob a forma multicultural” (HALL, 2006, p. 54). A internet, plataforma caracterizada pelos fluxos ininterruptos de dados, pode ser interpretada como uma catalizadora desse processo.

O teórico dos Estudos Culturais adverte: não se trata da forma binária da diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente o “outro”, mas de uma onda de similaridades incapaz de inaugurar formas totalmente distintas de vida, da mesma maneira que é também impossível conservar intactas as formas antigas e tradicionais. As diferentes faces de uma subjetividade daqueles testemunhos caracterizadas por um jogo incessante de afetos serão seguramente observadas com base nesse paradigma.

Também buscando a compreensão da atualidade, Canclini (2008) ampara-nos quando ativa o conceito de hibridação para lançar luz especialmente à última década do século XX. O termo, que se opõe às falsas oposições alto e baixo, erudito e popular, urbano e rural, é usado para explicar os processos de interações étnicas, de viagens e cruzamentos entre fronteiras, das fusões artísticas e literárias, dos fluxos comunicacionais, da descolonização e da globalização. A esse respeito, o autor elucidava:

Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existem de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridação, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras (CANCLINI, 2008, p. 19).

Nem os sujeitos nem o discurso das instituições passam indiferentes ao efeito pós-moderno. A IURD ilustra com maestria os efeitos desse tempo, especialmente nas marcas que compõem a sua mística. Como veremos, características distintivas da composição da ética católica, assim como de alguns traços do metodismo e do pietismo, aparecem repatriadas e atualizadas na prática discursiva do testemunho. É possível falar, inclusive, em vínculos frágeis (ou mesmo descontínuos) entre as narrativas que compõem nosso *corpus* e os movimentos éticos presentes na Grécia clássica e no mundo helenista.

Assim como Hall (2006), Canclini (2008) destaca que essa heterogeneidade serve para libertar os enunciados da fisiologia, do discurso biológico e essencialista da identidade, da autenticidade e da pureza cultural⁶. Como a hibridação é um projeto sem fim, visto que os intercâmbios comunicacionais e econômicos, e ainda os processos migratórios, não cessam de se repetir, a pesquisa deverá apontar para a necessidade de compreensão desse processo em seu *devoir*, já que a *internet* é a esfera metamórfica e atualizável que abriga aqueles enunciados.

Essa linha de raciocínio é necessária, sobretudo, para compreendermos o fenômeno da religião eletrônica (GOMES, 2010, p. 46) que versa não somente sobre os dispositivos eletrônicos que as instituições de fé se valem para a comunicação com os fiéis mas especialmente sobre a possibilidade de criar comunidade e vínculo com o sagrado por meio da rede. Os graus de liberdade e a capacidade de interação são ampliados pela potencialidade do tecido cibernético. Essa característica define a identidade do que se compreende por virtual, ou seja, aquilo que atualiza, estremece, metamorfoseia e reinventa os limites de uma estrutura (LEVY, 1996). A religião eletrônica é a condição de possibilidade do termo *Cyberchurch*, igreja pensada, realizada e estruturada no ambiente eletrônico (GOMES, 2010). A expressão parece contemplar a ambiência do *CanalUniversal* da IURD e, por esse motivo, ela servirá como um dos alicerces para sustentar a discussão sobre testemunho e mídia.

Todo esse processo, devidamente conceituado, foi e é possível graças à invenção da linguagem, instrumento, meio e ação que possibilita a existência camaleônica e transitória da realidade. A língua, entendida pela semiologia estruturalista saussuriana como sistema e norma, composta sempre por traços idênticos (fonéticos, gramaticais e lexicais) aos de outras emissões, precisou deslocar-se⁷. A emergência de outro estatuto, a fim de se coadunar com o viés pós-moderno, globalizado, líquido, multicultural e, sobretudo, com a perspectiva de funcionamento da LA, precisava se impor.

A impossibilidade se instaurou no momento em que a tradição linguística não priorizou elementos como contexto(s), história(s), relações de força (poder), desejo(s) e ação do próprio inconsciente, vetor de força que passou também a penetrar a carcaça das palavras, preenchendo-as de sentido(s) renováveis e atualizáveis. Ora, o funcionamento, a arena, a memória, o campo

⁶ Evocar os Estudos Culturais foi importante para diagnosticar o instante presente ou o momento em que a pesquisa se fundou. Não queremos dizer com isso que não há diferenças entre o pensamento de Foucault, que integra e espinha dorsal da tese, e as proposições de Stuart Hall. Há, de fato, divergências. No entanto, há também superfícies de contato. A harmonização entre os dois pensadores se evidencia no texto de Veiga-Neto, “Michel Foucault e os Estudos Culturais”, disponível em: <http://www.lite.fe.unicamp.br/cursos/nt/ta5.1.htm>. Acesso em: 28 dez. 2018.

⁷ Essa é uma leitura tradicional, mas não absoluta dos postulados de Saussure. Há quem considere e apresente interpretações da semiologia estruturalista que extravasam a questão do signo linguístico.

de batalha do diálogo, o local e o momento do impasse entre interlocutores dão à linguagem o seu caráter discursivo, isto é, “um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos” (FOUCAULT, 2012a, p. 66). O ponto de partida desta tese ancora-se na noção de linguagem em uso, ou seja, como prática discursiva.

Além da linguagem, é também do interesse da pesquisa refletir sobre a concepção de sujeito⁸, corpo animado e autor daquelas histórias de vida. Como eu me torno aquilo que sou? Perguntou-se Nietzsche (2011), em seu *Ecce Homo* a fim de compreender a proveniência da concepção da instância-sujeito. A provocação fez borbulhar inúmeros desdobramentos, entre eles, a máxima de que nenhuma subjetividade preexiste ao mundo social. Tornar-se significa “transforma-se em” e, dessa forma, o discurso parece ser o instrumento de modelagem do indivíduo.

Veiga-Neto (2014) afirma que a ideia provinda do iluminismo de que o sujeito sempre esteve aí, soberano em sua razão e agenciador da sua própria existência, resumido na concepção cartesiana fundamentada no cogito – “penso, logo existo” – provocou na filosofia um sentimento de que a consciência individual é senhora autônoma e capaz de produzir por si mesma a realidade. Não partiremos desse viés.

Navegando em uma correnteza radicalmente distinta, Nietzsche (2006, 2009) apresenta o método genealógico como alternativa às “vitoriosas” concepções que definiram o sujeito. Para dar conta dessa demanda, o autor de *Assim falou Zaratustra* dispara acusando a definição cartesiana com uma ficção: “não temos categorias para poder separar o ‘mundo em si’ e o mundo como fenômeno. Todas as nossas categorias racionais são de proveniência sensualistas, são extraídas do mundo empírico” (NIETZSCHE, 2008, p. 262). O eco da voz de Nietzsche ressoa e é retomado em Foucault (2007, p. 425), quando ele preconiza que o sujeito moderno foi uma interpretação construída a partir de uma racionalidade presa à época. Ele assegura: “antes do fim do século XVIII, o homem não existia”.

O sujeito desta tese é demarcado pelas fronteiras do pensamento foucaultiano, constituído por meio de três instâncias decisivas: no campo epistemológico, por meio do saber; no campo bélico, a partir das relações de força; e, finalmente, na ética, produzida no cuidado de si ou nas tecnologias do eu (FOUCAULT, 2010b).

1.4 ELEMENTOS PARA UMA INTERPRETAÇÃO: AD E FOUCAULT

⁸ Se é que ainda podemos utilizar tal terminologia depois das suspeitas colocadas por Foucault em *as Palavras e as Coisas*.

Já havíamos nos debruçado, no ano de 2014⁹, sobre os testemunhos de fé da IURD, a partir de uma investigação mirada nos diagramas do poder e nas relações que aqueles depoentes mantiveram com os sistemas de diversos saberes. O nosso olhar, na ocasião, esteve mirado na exterioridade, nos procedimentos de controle, na organização e na seleção dos enunciados. Mapeávamos, ainda, que tipos de dispositivos de produção de verdade desempenhavam aquelas funções de “assujeitamento”. À época, utilizávamos os pressupostos analíticos da AD, máquina interpretativa dos fenômenos da linguagem que nasce na França, em 1960, em oposição ao positivismo clássico e fruto do encontro teórico e político entre estruturalismo, marxismo e psicanálise.

O movimento da AD tinha por finalidade interpretar os fenômenos sociais a partir do entrecruzamento entre linguagem e história. Em sua gênese, a AD visou construir uma teoria materialista do discurso somada a um projeto político de intervenção na luta de classes. Essa base teórica e metodológica, alicerçada pelos pensamentos de Saussure, Freud e Marx, não se apresentou de modo estanque, especialmente a partir de 1975, instante de eclosão da crise do marxismo e do estruturalismo (GREGOLIN, 2004). O esgotamento de paradigmas acarretou para esse movimento “uma reconfiguração do seu dispositivo de embasamentos epistemológicos”. A mudança, garante-nos Gregolin (2004, p, 34), irá se refletir nos trabalhos de Foucault e Pêcheux e no percurso de (re)construção da AD.

Uma série de revisões, desconstruções e atualizações se evidenciavam no texto de Pêcheux (2010) para tratar das três épocas distintas da AD. Sem o intuito de revozear o que muitos pesquisadores já fizeram, quando problematizaram os progressos daquele movimento, podemos pontuar que, no primeiro instante, as análises partiram da noção de um sujeito assujeitado pelas ideologias dominantes. Nessa perspectiva, a manifestação de enunciados materializados em um lugar qualquer seria o resultado da justaposição de paráfrases que se evidenciariam em um circuito fechado.

Marcado pela presença de Foucault, a segunda época (1978-1989) agregou à teoria do discurso o conceito de formação discursiva (FD) – uma resultante da relação de forças que atuam na mecânica do poder – não somente associada ao caráter econômico ou de classe como também aos sistemas de saberes. A heterogeneidade e as rupturas enunciativas passam, desse modo, a ser alvo também da investigação.

⁹ A dissertação — fruto do mestrado no Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia (PPGEM), pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), ano 2014 — teve como título: “Entre o sagrado e o profano: os efeitos de sentido revelados nos testemunhos do blog evangélico do Bispo Edir Macedo”.

Apagando definitivamente a questão da maquinaria discursiva, a terceira época passou a considerar elementos como o acontecimento, os pontos de vista, os lugares enunciativos e a sua relação com um plano interdiscursivo¹⁰, além de produzir uma série de interrogações sobre questões como liberdade, estratégia, assujeitamento, “falha no controle da enunciação” etc. (PÊCHEUX, 2010, p. 317). Buscando fornecer atualizações ao movimento, nessa terceira onda, Maingueneau (2013; 2010) é um dos nomes que passa também a contribuir com a AD.

Longe de se apresentar como uma gaveta de objetos pessoais trancada e de um único autor, esse movimento de análise da linguagem se atualizou graças aos seus agenciamentos: Lacan, Spinoza, Marx, Foucault, etc. Todos esses pensadores parecem estar focados na interação existente entre sujeito e história. Em relação a Pêcheux e Foucault, Gregolin (2004, p. 53) prefere classificar as suas contribuições como complementares, embora os projetos epistemológicos e teóricos sejam distintos¹¹. Ambos os pensadores concordam quando pensam o funcionamento dos enunciados, isto é, o vínculo existente entre língua e discurso (universo do acontecimento ligado ao poder e a história). Estão próximos ainda quando apontam as regras de parentesco comuns entre essas mesmas enunciações; e estão lado a lado quando problematizam o vínculo que conecta o sujeito (pensado como não individual, mas como dispersão de lugares) aos discursos. Ambos partilham da ideia “anti-humanista” e dispensam a concepção “individualizante” de uma entidade preexistente ou senhora de si em absoluto (GREGOLIN, 2004, p. 134).

Naturalmente, também destoam. Afrontamento, liberdade, revolta e resistência são palavras que fazem parte do acervo que caracteriza o sujeito foucaultiano, como parte do método genealógico de Nietzsche. Em vez de pensar a ideologia dominante (que penetraria o jogo representacional e camuflaria a verdade, o bom, o justo) presente no momento introdutório do projeto de Pêcheux, Foucault pensa a relação desigual das forças na produção do verdadeiro, do benévolo e da justiça. O sujeito “vitimado” por uma exterioridade é também agente transformador de si mesmo e do outro (ética). Esse grau de atividade, visto pela concepção de Pêcheux como um fracasso ou uma falha inconsciente da construção ideológica, talvez represente uma das maiores diferenças entre essas duas concepções, como já discutido, visões que podem coexistir sem chance de apagar uma a outra. Pêcheux (*apud* GREGOLIN, 2004) reconhece a importância de Foucault para a AD, sobretudo no que toca às consequências da descontinuidade da história e a sua relação com o interdiscurso. A abertura do corpus da AD –

¹⁰ Trataremos do tema na sequência.

¹¹ As diferenças não podem ser vistas como “contraditoriedades”, nos alerta a pesquisadora (*idem*, p.119).

filosofia, política, sistema de saberes etc – e a análise de novos objetos são os desdobramentos dessa compreensão.

Ainda lembrando do nosso projeto anterior, em 2014, constatamos que em nenhum momento, tínhamos atentado para os graus de atividade ou de responsividade que aqueles depoimentos manifestaram frente à própria existência. Também não focamos na interpretação que os sujeitos faziam deles mesmos, em função de uma regra moral. Categoricamente, o foco era o outro da enunciação. Articulado certamente com a concepção de linguagem e sujeito, um dos pressupostos conceituais que difere do nosso projeto antigo¹², e que sustenta esta tese, é a noção de cuidado de si, ativada por Foucault (1984, 1985, 2010c). Essa prescrição ética soma-se e complementa os pressupostos expressos pela tradição da AD (por fazer da prática discursiva situada o seu ponto de emergência e exame) e deve ser interpretada como uma unidade e parte do esquema de poder que visa “garantir a direção de si mesmo e exercer a gestão da própria casa” (DELEUZE, 2011, p. 107). Por problematizar a questão da liberdade do sujeito, essa questão, que marca os estudos de Foucault (1984, 1985, 2010c), pode parecer um tanto exótica para o viés pecheuxtiano.

O cuidado de si emerge nesta pesquisa e sustenta as análises dos testemunhos em função, sobretudo, de um dos recursos ou artifícios de sua funcionalidade, a *parrhesia*. O termo faz jus ao falar com franqueza, pela audácia de proferir a verdade do eu; ou ao imperativo de desnudar-se, arrancando de si o que é verdadeiro. O eco dessa prática discursiva, proveniente do mundo grego, parece viajar sobre o tempo e reverberar no *corpus* deste exame. Isso porque, esse sujeito que depõe faz uso de sua memória atualizando já ditos, ao mesmo tempo que é atravessado pelo jogo de forças e coerções do campo social. Na tradição da AD, o pressuposto da interdiscursividade funciona como um dos alicerces interpretativos do mundo semiótico.

Se nós partimos do pressuposto de que a memória ancestral é sempre a condição de existência para todo dizer, e que qualquer discurso, no nível consciente ou inconsciente, conecta-se sempre a uma rede entrelaçada de filões do seu passado, podemos então garantir que a interdiscursividade é uma regra de qualquer enunciação, “pois o dizer não é uma propriedade particular, as palavras não são só suas, elas significam pela história e pela língua” (ORLANDI, 2012, p. 32). Nesse sentido, embora não utilize o termo interdiscurso, por preferir talvez a terminologia vizinhança ou formigamento discursivo, fenômeno que se instaura a partir de um contexto ou de condições de possibilidades, Foucault (2012a) chama a atenção para esses dados

¹² Contudo, seria impossível para um analista do discurso abrir mão do exame das relações de forças (poder) produzidas por meio do(s) saber(es). Certamente, os dois eixos suplementaram a nossa perspectiva centrada no “eu”.

que são responsáveis por manter de pé ou erguer regimes de verdades. Para qualquer elemento discursivo, ele sentencia:

É constituído, também, pelo conjunto de formulações a que o enunciado se refere (implicitamente ou não), seja para repeti-las, seja para modificá-las ou adaptá-las, seja para se opor a elas, seja para falar de cada uma delas, não há enunciado que, de uma forma ou de outra, não reatualize outros enunciados (FOUCAULT, 2012a, p. 119).

O que quer dizer Foucault (2012a) quando sinaliza para a necessidade de mapear regularidades e descontinuidades, dispersões e rupturas em sistemas de pensamentos? Ora, a teorização confirma que todo dizer mobiliza endereços, rotas de uma memória pessoal e coletiva. Isso significa que o interdiscurso é um imperativo. Esse lampejo, que é tanto de Foucault quanto de Pêcheux (2010, p. 310), motiva a reunião da AD em torno desses dois nomes.

Nessa produção do verdadeiro, o jogo de forças, isto é, o poder que é caracterizado pela relação de intensidades diferentes, insinua-se excluindo, perpetuando, disciplinando, docilizando, censurando e produzindo aquilo que entendemos como ideal, nobre, certo e natural. Que não soe enfadonho repetir, “[o discurso] seria um pensamento revestido de seus signos e que se tornaria visível pelas palavras, ou, inversamente, seriam as próprias estruturas da língua em ação que produziriam um efeito de sentido” (FOUCAULT, 2011a, p. 46). Conclui-se então que toda enunciação é, desse modo, um ato político, sendo a sua interpretação não a formulação de uma verdade revelada, mas sim, a de uma possibilidade, uma perspectiva articulada com as raízes de um passado. Germina dessa reflexão a expressão *efeito de sentido*, ao invés da dicotomia tradicional do falso e verdadeiro.

Esse mesmo agente que é interpelado pelo saber/poder agencia-se consigo mesmo em uma relação agonística que se firma por meio dos processos subjetivos. Esse projeto ético rebenta e libera rastros para uma análise quando a verdade do eu é desnudada. Isso denota:

A abertura que faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro. Aparentemente *libertas* ou *parrhesia* é essencialmente uma qualidade moral que se requer no fundo, de todo sujeito que fala (FOUCAULT, 2010c, p. 327).

Assim, do ponto vista da AD (cumpliciada sobretudo com os postulados de Foucault), o que as análises que estão por vir priorizarão? Por meio da enunciação, serão destacados o grau de conformidade e de divergência em relação a um cânone, as várias maneiras de interpretar uma regra, as intensidades e as contradições de um ato de obediência ou transgressão e, ainda, os processos de resistência, de vigilância e de tornar-se consciente de si. Em outras

palavras, ficarão em tela: os movimentos de uma conduta, o combate permanente “cujas peripécias pode ter sentido e valor” (FOUCAULT, 1984, p. 36). Voltaremos a essa questão na introdução da próxima seção. Nesse processo, o árbitro definitivo da leitura será o

[...] texto, desde que o texto seja concebido discursivamente, ou seja, seja tomado como submetido a todas as restrições históricas que normalmente o afetam, e que afetam, portanto o seu autor e seu(s) leitor(s) submetendo-os tanto às regras de circulação quanto de interpretação (POSSENTI, 2009, p. 19).

Trabalhar com Foucault é compreender, sobretudo, uma pesquisa não como fruto de princípios essencialmente hierarquizados, puramente racionais, solidamente sistematizados por um conjunto de leis de caráter conclusivo, mas sim como uma ação reflexiva, sempre aberta e inconclusa sobre determinadas práticas discursivas. Assim,

[...] se usarmos a palavra método e teoria num sentido estrito/*hard* chegaremos à conclusão – correta ... – de que não há nem métodos nem teoria foucaultiana. Mas se usarmos método e teoria num sentido amplo/*soft* chegaremos à conclusão – também correta... – de que há métodos e teorias foucaultianas (VEIGA-NETO, 2009, p. 87).

Face ao exposto, a concepção de sujeito, linguagem e sociedade impede, dessa maneira, que o testemunho religioso seja pensado como expressão de psicologismo, como o resultado de uma força consciente ou fruto de um espelhamento entre língua e pensamento. As modificações oriundas das turbulências desses eixos epistemológicos interferem diretamente na abordagem e na metodologia do exame. Desse modo, faz-se necessário realçar e justificar os nossos pontos de partida, conforme apresentaremos a seguir.

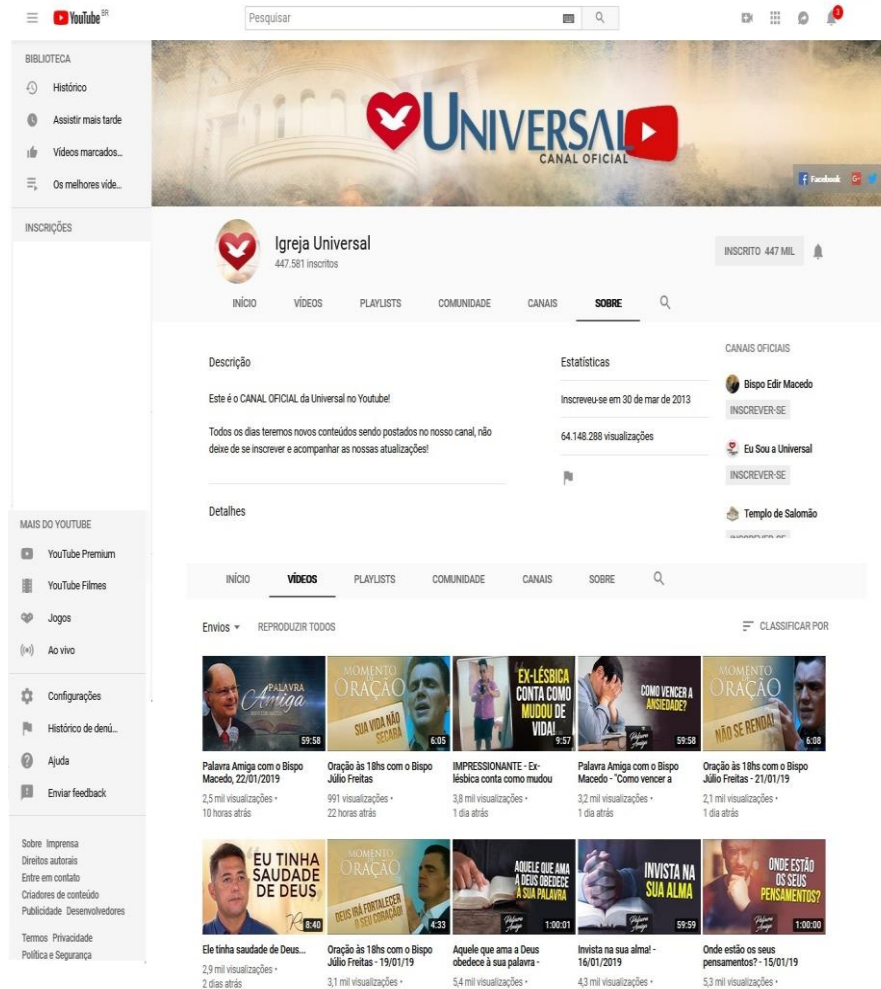
1.5 RECORTE, *CORPUS* E FERRAMENTAS

Criado em 30 de março de 2013, o canal Oficial da TV Universal no *Youtube*® reúne 421 mil inscritos, e mais de 62 milhões de visualizações¹³. No ano de 2015, tempo dedicado à observação das publicações do canal, contabilizamos 685 produções audiovisuais, sendo 99 de tipologia testemunhal. Além das narrativas “autorais”, o canal abriga publicidades, orações (Palavra Amiga), eventos (Pastor Online), reflexões (muitas delas feitas pelo Bispo Macedo) e matérias jornalísticas (Minuto da redação) que estão, de alguma forma, conectadas com os propósitos midiáticos da igreja. Os vídeos aparentemente são disponibilizados de maneira

¹³ Dados retirados do próprio domínio: <https://www.youtube.com/user/TvUniversalorg/featured>. Acesso em: 5 dez. 2018.

aleatória e não obedecem a uma regra específica. A título de ilustração, segue abaixo a imagem do CanalUniversal na *internet*:

Figura 1 – Canal oficial da Universal no Youtube



Fonte: Canal Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/TvUniversalorg>. Acesso em: 11 fev. 2019.

Considerando tais números, identificamos que os testemunhos podiam ser organizados em 13 seções. Esse foi o mecanismo adotado por nós para estabelecer as fronteiras do *corpus*. Passamos, então, a distribuir aquelas narrativas em esferas orientadas pela ocorrência e por campanhas organizadas na IURD. As categorias que orientaram a seleção são as seguintes: Terapia de Amor, Fogueira Santa, Jejum de Daniel, Sacrifício, *Godllywood*, Gota do milagre, Templo de Salomão, Testemunhos estrangeiros, Congresso para o Sucesso, Projeto Raabe, Jejum das causas impossíveis, Fragmentos incompletos e Testemunhos clássicos.

O desejo era reunir não propostas enunciativas regulares, mas, sim, orientar-se pela descontinuidade daqueles discursos em propostas diversas. Nesse sentido, em vez de debruçarmo-nos fatalmente sobre uma das categorias, optamos por compreender os fenômenos a partir da sua dispersão. Foi pensando desse modo que rastreamos o número de visualizações

daquelas enunciações priorizando as narrativas que representavam as campanhas da Igreja. Por ocasião do recorte do *corpus* – a partir da régua da incidência¹⁴, da visualização no canal¹⁵ e do calendário da IURD¹⁶ –, chegamos aos cinco testemunhos, que detalharemos nas subseções a seguir.

1.5.1 Terapia de amor

Trata-se de um circuito de palestras que visa ao sucesso e à felicidade na vida amorosa. As reuniões presenciais, destinada a cônjuges e a solteiros, acontecem em São Paulo (SP), Minas Gerais (MG) e Rio de Janeiro (RJ), podendo ser acompanhadas também por meio das mídias sociais, como é o caso do aplicativo WhatsApp®, e dos microblogs como *Facebook*®, *Instagram*® e *Twitter*®. A terapia ensina os solteiros a construir um bom relacionamento ou como se tornar bom companheiro. Aos casados, a promessa é a de alcançar a plenitude da relação. “Ele traía a Esposa” é a narrativa eleita para essa categoria. A história de Camila, protagonista da narrativa, foi veiculada no dia 20 de janeiro de 2015, com mais de 12 mil acessos¹⁷.

1.5.2 Jejum de Daniel e Espírito Santo

Baseado no capítulo 10 do livro de Daniel, o jejum sugere uma abstinência, uma interdição às informações tidas como seculares referentes também aos entretenimentos do mundo (canais de tevê, estações de rádio, celulares, livros, e-mails etc.). Tais estímulos competiriam com a verdade única divina e precisariam ser eliminados. A prática, que está ancorada no exemplo do próprio Daniel, feita no tempo de 21 dias, faz parte do calendário da IURD e funciona, certamente, como parte de uma ascese, uma forma de tecnologia do eu que implica uma série de traços que sintetiza uma estética de vida.

¹⁴ Número de testemunhos de acordo com suas categorias: Fogueira Santa (8); Terapia de Amor (18), Sacrifício (2); Gota do Milagre (3); Jejum de Daniel (13); Espírito Santo (19); Clássicos (16); Jejum dos Impossíveis (1); *Godllywood* (2); Congresso para o sucesso (2); Fragmentos (12); Estrangeiros(3).

¹⁵ Número de visualização dos testemunhos em suas respectivas categorias: Andressa Urach: Testemunho Completo no Templo de Salomão (categoria de Testemunhos clássicos – 2.924.113 visualizações); Ele traía a esposa (Categoria Terapia de Amor – 12.668 visualizações); O que fez a diferença? (Categoria Jejum de Daniel e Espírito Santo – 19.084 visualizações); Lourenço e Adriana – Templo de Salomão (Categoria Fogueira Santa – 28.592 visualizações); Minha vida mudou com o dízimo (Categoria Sacrifício – 13.099 visualizações). Acesso em: 5 dez. 2018.

¹⁶ As campanhas da Fogueira Santa e Jejum de Daniel, além das Palestras da Terapia de Amor e o apelo ao dízimo (sacrifício) integram eventos do calendário iurdiano e se materializam igualmente naquelas narrativas.

¹⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HZ5uVx5B94Y&t=51s>. Acesso em: 5 dez. 2018.

A busca pelo Espírito Santo, por sua vez, também é recorrente nos testemunhos do canal e na própria IURD. A ideia de glossolalia, sintoma da presença do Espírito Santo reconhecido na fala em línguas estranhas no instante do transe religioso, demonstra a necessidade de receber o selo divino¹⁸ como uma atividade desejada por fiéis de muitas correntes neopentecostais. Esse seria um indício da salvação da alma. Receber o Espírito Santo é sinônimo de plenitude e exige do fiel desejo incondicional e policiamento. Trata-se, portanto, de um estilo, ou prática de vida que mira a plenitude. A fala que ilustra o evento presente no calendário da Igreja e o fenômeno de busca espiritual foi intitulada como: “A oportunidade que faltava/Jejum de Daniel”. O registro audiovisual desse testemunho obteve visualização superior a 1,5 mil acessos e foi publicado no dia 2 de fevereiro de 2015¹⁹.

1.5.3 Fogueira Santa

Almejando uma transformação radical em todas as áreas da vida, a IURD reúne pedidos feitos pela assembleia, que são entregues a bispos e pastores, para ser levados ao Monte Sinai, lugar descrito nas escrituras como espaço onde o poder de Deus se expressa reverberando na vida do povo escolhido. Os registros, grafados em papel, são queimados e, assim como o povo de Israel alcançou a felicidade, o fiel iurdiano também conseguiria. Fé, determinação e sacrifício definem o evento que funciona como uma troca: “Deus nos dá a Sua plenitude e nós o entregamos tudo o que somos. Em outras palavras, somos o próprio sacrifício”²⁰. A descrição desse sacrifício, na forma de testemunho, também coopera para o que entendemos como um estilo de vida da Universal que depende inteiramente de um modo de ser. O testemunho de Lourenço e Adriana, eleito para esta sessão, ultrapassou os 28 mil acessos e foi publicado no dia 16 de dezembro de 2015.

1.5.4 Sacrifício

Inspirado em preceitos bíblicos, como a fala de Jesus, segundo Lucas, no capítulo 26 – “se alguém vem a mim, e não aborrece a seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs e ainda a sua própria vida, não pode ser meu discípulo” –, o sacrifício aparece na IURD em

¹⁸ Disponível em: <http://www.universal.org/noticia/2015/01/31/o-que-devo-fazer-para-receber-o-espírito-santo-31938.html>. Acesso em: 5 dez. 2018.

¹⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B0vxTGIP1vM>. Acesso em: 5 dez. 2018.

²⁰ Disponível em: <http://www.universal.org/fogueirasanta/>. Acesso em: 5 dez. 2018.

muitos acontecimentos: dízimo, oferta, jejum, abstinência, vigília etc. A lógica está ancorada na dependência do fiel a Deus e na recompensa vindoura. A conquista impõe, sobremaneira, a ideia de sacrifício. Esse tema é também regularidade nos testemunhos do canal da Universal na internet. Para essa categoria, foi escolhido “Minha vida mudou com o dízimo”, que foi ao ar no dia 17 de março de 2015. Importante, desde já, sinalizar a ideia de sacrifício como um instrumento da *techne* de si ou das tecnologias do eu registradas em momento anterior ao cristianismo.

1.5.5 Clássico

Agruras, dores, decepções, separações, litígios, doenças e miséria, o testemunho clássico é diverso e de natureza plural. Tal categoria, diferentemente das demais por não estar vinculada diretamente à agenda ou a um preceito da Igreja, é expressiva e facilmente reconhecida como parte do gênero. Para termos ideia da sua abrangência, a narrativa escolhida, que comumente narra a conquista e a vitória sobre os infortúnios da vida, desdobrou-se no livro *Morri para viver: meu submundo de fama, drogas e prostituição*. Trata-se, pois, do “testemunho de Andressa Urach (testemunho completo no templo de Salomão)”, que se tornou um campeão de acessos, reunindo mais de 2 milhões de visualizações. Rico em práticas subjetivas e sinalizador de uma estilo de vida, o registro foi ao ar no dia 15 de fevereiro de 2015.

Utilizamos o instrumento da transcrição para transpor o registro audiovisual dos cinco testemunhos para a forma escrita. Interessando-nos somente a análise do signo verbal, a entonação, as indumentárias, as cores, os gestos e as performances não serão prioridade do exame e podem ser facilmente retomados em outra perspectiva.

1.6 ESTADO DA ARTE

Constam dos acervos, bancos e bibliotecas (físicas ou digitais) incontáveis pesquisas que tratam do discurso da Igreja Universal do Reino de Deus em relação à política, à ética, à religiosidade, ao mercado ou à sua ideologia. A produção desses saberes, todavia, não esteve circunscrita a uma área de conhecimento, como veremos. Diante da imensidão de documentos, priorizamos teses, dissertações e artigos que tocassem a temática dos testemunhos ou do discurso da verdade tratada pela IURD. Nenhum dos trabalhos averiguados realçou

objetivamente tratar do discurso da felicidade ou de uma estética de vida para alcançar tal estado.

Na área de Comunicação e Semiótica, Benetti (2000), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), desenvolveu a tese *Deus vence o diabo: o discurso dos testemunhos da Igreja Universal do Reino de Deus*. A análise do discurso francesa (AD) foi a máquina interpretativa utilizada pela autora para guiar a sua tese. O resgate histórico, a respeito da cosmologia e da mística diabólica, foi um dos objetivos do exame. Da zoroastria persa até o sincretismo brasileiro, relação de envolvimento que pode explicar a eclosão da IURD, a tese também tratou dos pilares (salvação, cura e prosperidade) que sustentam essa instituição e de como os testemunhos são afetados por eles.

No lastro da Sociologia, o programa *Fala que eu te escuto* foi analisado por Nascimento (2012), em tese intitulada *Fala que eu te escuto e o espetáculo Universal da Fé*. A tese, desenvolvida na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), realçou a necessidade de compreender as forças sociais e teológicas que se encontram na retaguarda da IURD a partir do seu discurso. Para isso, a metodologia incluiu a pesquisa de campo e o grupo focal como estratégias de compreender os sentidos causados na instância de “recepção”. Entre outros resultados, a autora considerou que o programa tinha como razão maior arregimentar fiéis.

Na Linguística, Lacerda (2010), pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), sintetizou, na dissertação *A enunciação do discurso religioso em testemunhos de fiéis da IURD*, uma análise apoiada na teoria sociointeracionista de Bakhtin. A pesquisa, que muito se aproxima desta quando versa sobre depoimentos e narrativas de vida de prosperidade – embora se distancie quando não prioriza a estética subjetiva que o eu que testemunha imprime – traz como contribuição as características ou os principais traços daqueles depoimentos, merecendo destaque a presença das vozes do pastor e da bíblia na arquitetura do ato de testemunhar.

Na mesma área, Oliveira (2010), pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), investigou em seu mestrado o papel do testemunho na tríade religião, mídia e mercado. A dissertação *Testemunho, mídia e prosperidade: o evangelho segundo o capitalismo neoliberal* foi feita a partir do suporte teórico metodológico da Análise Crítica do Discurso (ACD). Um dos pontos altos do exame situou-se na relação da globalização e do multiculturalismo com os traços sincréticos que compõem a IURD e a formação de outro “tipo” de testemunho.

Na esfera da Ciência da religião, Campos (2014), pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), examinou como as marcas identitárias, sintetizadas na IURD, produzem sentido na pós-modernidade. O trabalho priorizou reflexões de teóricos como Bauman, Derrida, Lyotard, Vattimo, Jamerson, Heidegger e Nietzsche para pensar a liquidez do mundo. Posteriormente, o

autor destacou como tal paradigma atravessou as produções da identidade da IURD. A metodologia, baseada principalmente na observação e na entrevista, trouxe elementos comparativos e estruturais da IURD como pontos curiosos. O autor evidenciou as esferas divergentes e semelhantes na relação com a Igreja Católica, com outras denominações evangélicas e com o Espiritismo. A divinização do indivíduo, a presença da magia e a falta de prioridade em trabalhar a doutrina, no uso da bíblia, foram também pontos revelados que caracterizavam aquela instituição e a diferenciavam das demais.

A dissertação *A religião na TV: a comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus na Rede Record*, de autoria de Gomes (2006), pela Universidade Federal do Pará (UFPA), adicionou mais uma produção à área da “Comunicação Midiática”. A partir dos estudos semióticos de linha francesa, o pesquisador discutiu a presença do “fenômeno IURD”, sempre ancorado no viés comunicacional. Longe da ótica foucaultiana, temas como veridicação e verdade são revisitados a partir da ótica de Greimas e Bertrand. O testemunho apareceu somente em um tópico da pesquisa, expresso como motivador da ação. Os elementos figurativos, os temas de programas e os fragmentos de testemunhos sinalizaram para uma crítica à IURD como um ambiente de manipulação.

Oliveira Filho (2012), pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), investigou, no âmbito da Psicologia, *A construção das relações de gênero na mídia da Igreja Universal do Reino de Deus*. A dissertação trouxe características da teologia iurdiana e discussão rigorosa sobre a produção de subjetividade do homem e da mulher em uma perspectiva construcionista da linguagem, da Psicologia e da realidade social. O trabalho, por estar interessado nesses traços do “eu”, aproximou-se do viés que ensinamos produzir.

Santos, Siviero, Guedes e Machado (2010), pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), desenvolveram uma análise exploratória a respeito dos *Testemunhos de fiéis publicados pela Igreja Universal do Reino de Deus no jornal Folha Universal: uma análise exploratória*. O mecanismo interpretativo acionado foi a análise de conteúdo. Interessou a essa pesquisa saber o perfil dos homens e das mulheres que se disponibilizavam a testemunhar. Faixa etária, religião de origem, problema que levou a procurar a igreja, participação em campanhas ou correntes foram itens que integraram os questionários para chegar aos resultados. A investigação pareceu estar centrada em dados quantitativos.

Ethos e Pathos na constituição do gênero testemunho, de autoria de Souza (2014), pela Faculdade Unida de Vitória, tratou, a partir das lentes da análise de discurso francesa, das duas ideias centrais que abrem o título do (seu) exame. De modalidade oral, presente no culto face a face, transposto posteriormente para o centro da liturgia midiática, o testemunho foi apresentado

na pesquisa que elucidou a sua condição de existência. Uma das conclusões apresentadas pelo autor pode ser resumida na sentença que envolve pastor e fiel: o enunciário do testemunho projeta seu futuro a partir do discurso do seu enunciador.

Esperandio (2006), da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, em *Subjetividade, religiosidade contemporânea e globalização: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus* refletiu sobre a produção do sujeito pós-moderno, na esteira do capitalismo, a partir da teologia da IURD. O brilhante trabalho enfatizou o “eu” do fiel como um fim último, fato que obliterou o foco tradicional divino presente no segmento evangélico. Para a autora, esse seria um dos distintivos da IURD que contrastariam no tempo e no espaço com outras igrejas. Tal processo, denominado pela autora de narcisismo reativo, revela o traço hiperindividualista dos enunciados que circulam nos cultos dessa instituição. O testemunho apareceu nessa pesquisa como sinonímia de manutenção da mística da IURD.

Finalmente, Moreira (2013), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em sua dissertação, *O testemunho como fonte de justificação: um estudo sobre a epistemologia do testemunho*, apresentou duas perspectivas a respeito do gênero em questão, seguidas de reflexão com fins contributivos para o campo da Filosofia. As visões reducionista e não reducionista do caráter epistêmico do testemunho são esboçadas, detalhadas e exemplificadas. Além disso, o autor se debruçou sobre a questão da justificação colocando o testemunho, ao lado da percepção e da indução, como expressão de fontes de crenças. Questões como competência, sinceridade, razões positivas prévias e consistência apareceram na pesquisa como critérios da construção desses depoimentos.

As pesquisas presentes nesses já ditos certamente tocam e dialogam com a questão desta tese, reforçando, complementando, distanciando-se, ou mesmo reafirmando os nossos objetivos. É preciso assumir, por exemplo, que a questão do *ethos* e da produção de sujeito já aparecem como objetivos das pesquisas expostas neste estado da arte, e que tal inclinação se aproxima realmente do nosso viés. Entretanto, nenhuma das produções investigadas aborda os testemunhos a partir do arcabouço teórico de Michel Foucault em sua fase ética, cuja função parece ser a de compreender as práticas de subjetivação ou tecnologias de si, neste trabalho, aplicadas aos testemunhos – as narrativas atravessadas por um jogo de forças que envolve não simplesmente as instituições e os discursos empoderados, mas também o eu. A primazia do eu e sua estética da existência como práticas de si parecem ser um ponto distintivo desta apreciação.

1.7 JUSTIFICATIVA

Investigar as expressões simbólicas religiosas significa compreender, antes de tudo, uma das vias pela qual o homem elegeu para produzir, estruturar e significar a sua existência. São essas organizações semióticas que orientam e constituem os processos de subjetivação, não só os daqueles que fortalecem, mantêm e assumem uma crença como também os da parcela que preferiu reagir à religião. A chancela para tal generalidade se dá a partir das reflexões de Eliade (2010, p. 166), que garante que “não há um homem a-religioso em estado puro, isso mesmo nas mais dessacralizadas sociedades modernas”. Lançar luz sobre processos subjetivos, apresentados pelos testemunhos em função de uma mística específica, no caso, a da IURD, maior igreja neopentecostal do Brasil, seria, portanto uma justificativa para o exame do ponto de vista geral.

A emergência da esfera digital como possibilidade da experiência místico-religiosa também se expressou como fundamento desta tese. Isso porque o campo simbólico e afetivo, comum a qualquer sistema de crença, foi suplementado por recursos e potencialidades que não se aplicavam até então ao modelo tradicional e ritualístico do culto ou da vivência de uma doutrina. A mecânica do templo, direta e dialogal, passou a dividir espaço com “a lógica da mídia moderna que se dirige a um público anônimo, heterogêneo e disperso” (GOMES, 2010, p. 30). Desse modo, as táticas e estratégias discursivas do testemunho de fé, seu desempenho e as suas finalidades, deixam-se impregnar pelas regras da comunicação de massa que funcionam, sobretudo, por meio de critérios de eficácia. Há, portanto, uma exibição de um diagrama de poder distinto que parece almejar por reflexão.

Ora, no Brasil, a IURD possui 6.500 templos, mais de 12 mil pastores e em média 1.8 milhão de fiéis²¹. Trata-se também de uma nativa midiática, qualidade notada na sua extensa composição que engloba tanto o ciberespaço quanto a frente escrita, televisiva e radiofônica. Da argila à tela digital, a escrita, ao longo dos milênios, logrou se materializar em diversos aparatos: mineral, vegetal, animal e digital, nas diversas expressões das tecnologias enunciativas (XAVIER, 2002). Nesse cenário, é para o território digital que o investigador também tem se deslocado, já que, em respeito ao nosso compromisso com a sociedade, não geramos problemas investigativos, mas vamos ao encontro deles, “onde eles se realizam e se desdobram” (LEFFA, 2001, p. 3).

²¹ Dados já registrados na dissertação de mestrado de Torres (2014) e atualizados conforme o site: <http://portugues.christianpost.com/news/domingo-espetacular-mostra-os-35-anos-da-igreja-universal-por-que-ela-e-diferente-de-outras-igrejas-12476/>. Acesso em: 5 dez. 2018.

A satisfação do estudo do testemunho, ferramenta de legitimação e produção do dizer verdadeiro, também se apresentou como pretexto para a pesquisa. Não se tratava mais de investigar o discurso do texto fundante ou mesmo as práticas enunciativas abstratas — de uma forma de poder assimétrica, fruto do ente profético ou líder espiritual — mas sim, de analisar um regime de verdade baseado na autenticação, em função dos fenômenos rotineiros. Lançar luz sobre o efeito “prova” seria, desse modo, uma oportunidade de compreender o funcionamento de um dos recursos proselitistas mobilizado pela IURD para edificar tanto uma religião como um empreendimento. Somado a isso, o efeito de evidência ou de comprovação, enunciado pelas narrativas de si mesmo, versa sobre hábitos e costumes que, segundo Sodré (2011), revelam sintomas de um tempo e um espaço determinados. De suma importância, essa ambiência do dia a dia é:

Onde se manifesta a compreensão histórica do sentido da existência, onde tem lugar as interpretações simbólicas do mundo, e, portanto, a instância de regulação das identidades individuais e coletivas. Costumes, hábitos, regras e valores são os materiais que explicitam e regulam a maneira de uma segunda natureza (SODRÉ, 2009, p. 45).

Concluimos, assim, que os testemunhos são roteadores de outras subjetividades, sendo a sua análise fundamental tanto para identificar os fluxos que podem gerar padrões por meio da repetição de um modelo como para problematizar aqueles depoimentos como unidades de um projeto maior de poder em marcha.

Ainda à guisa de justificativa, Sodré (2009, p. 176) confirma que o desejo humano é similar, mas ao mesmo tempo divergente do desejo animal. Enquanto o último destina-se à autopreservação, satisfazendo-se com objetos reais (o alimento), o primeiro vai além da necessidade vital, e se realiza também em virtude do valor. A discursivização do testemunho articula-se necessariamente com essa distinção. Os atores reais que se digladiam frente às agruras e aos infortúnios da existência celebram e discursivizam uma felicidade valorada em absoluto. Por isso, os percursos e as movimentações, caracterizados pelas negociações entre razão e afetos, desaguam em comportamentos ou em um modelo ético. Por meio do *corpus*, compreender o que se apresenta como necessário à existência daqueles que depõem é, antes de tudo, mapear as zonas aleatórias de carência e as rotas de inscrição do desejo de sujeitos constituídos pelos jogos de poder/saber. Investigar os testemunhos é, desse modo, diagnosticar também a demanda e as características de um dado campo social.

Como veremos nas análises, fatos aparentemente desconectados do *corpus* — como as acusações de intolerância religiosa, lavagem de dinheiro e charlatanismo direcionados ao

bispo Edir Macedo, mentor da IURD²² — atualizam-se por meio da interdiscursividade no testemunho e resgatam a relevância da discussão ética. Isso, claro, tanto no que diz respeito à reflexão do ponto de vista da intersubjetividade como no que se refere ao choque desses acontecimentos com a pluralidade de credos que configuram o Brasil.

Como não há arena livre ou interpretação independente do conjunto de normas culturais, é natural que se coloquem em xeque certos paradigmas, visões de mundo, vontades de poder que emergem por trás das interpretações aparentemente neutras e desinteressadas. Conforme a história da ciência, esse revisionismo foi fundamental para a suspensão ou para a incompletude de conceitos como o de verdade, cultura, razão e progresso, já que todos eles são resultados de processos constitutivos fomentados no campo do saber, do poder e da ética. É preciso admitir: nosso exame não se encontra aquém do jogo político, ele é parte dele, haja vista a vontade de compreender, questionar e problematizar um ideal em vez de ser, simplesmente, indiferente a ele. Sendo o cuidado de si um projeto ético de intervenção na micropolítica cotidiana, a sua problematização é sobremaneira relevante para lançar luz sobre a responsabilidade e o compromisso individual na produção do bem-comum do sujeito pós-moderno.

O caráter essencialista e natural, que vigorou na modernidade, deu vez a um plano composto por arquiteturas enunciativas frutos de dispositivos de produção de subjetividade(s) construída(s) na mecânica do poder. Essa análise também não escapa à lógica sobreposta e se justifica na obrigação de compreender a produção de uma verdade de si impressa por narrativas testemunhais que carregam em sua mecânica modelos, fórmulas de uma prática que garante – já que se expressa sob a forma do testemunho – um encontro com a felicidade. Tais padrões se chocam certamente com outras possíveis expressões éticas a ponto de confrontá-las, direta ou indiretamente, produzindo um embate bélico-discursivo. A função social desta pesquisa, portanto, reside em explorar, questionar e problematizar a produção de uma verdade ansiada não somente por uma assembleia mas também por um instante historicamente demarcado e reconhecido.

1.7.1 Estilo, itinerário e outras justificativas

Na direção oposta à ideia de uma produção do gênero tese, baseado em uma estruturação tradicional cuja síntese se desenvolveu por meio da separação das partes, isto é,

²² Disponíveis em: <https://observador.pt/especiais/edir-macedo-os-15-momentos-polemicos-na-vida-do-milionario-que-fundou-a-iurd/>. Acesso em: 5 jan. 2019.

teoria e empiria apartadas pelo soluço das seções, propomos como princípio organizacional um sistema confluyente, difuso e progressista. Para isso, distribuimos os cinco testemunhos ao longo das quatro seções subsequentes. A justificativa para esse ato residiu na vontade de intercambiar a prática analítica com os conceitos e os pressupostos teórico-metodológicos. A fim de evitar as disjunções, o olhar do leitor poderá, assim, experienciar uma visão particular e ao mesmo tempo, panorâmica do nosso objeto.

A análise do primeiro testemunho não significará o seu esquecimento na investigação. Haverá seguramente processos de retomada elucidados pela ascensão dos dados e pelas pistas que são ativadas a cada instante da interpretação do fenômeno. Aliás, as categorias analíticas desabrochadas por esse olhar ou estilo só se sustentam em virtude da lógica processual, elas brotam no fim da quarta seção, antes da última análise. Isso porque é o movimento de gestação e progressão dos testemunhos que possibilita a inferências das categorias. Esse modo de conceber a pesquisa parece adequado às nossas referências, já que:

Para Foucault, o método não é o caminho seguro como queriam Descartes e Ramus, até porque nada mais é seguro, previsível: nem os pontos de saída, nem o percurso, nem os pontos de chegada. E mais: não há um solo-base externo por onde caminhar, senão que, mais do que o caminho, é o próprio solo sobre o qual repousa esse caminho é que é construído durante o ato de caminhar (VEIGA-NETO, 2009, p. 86).

Dito isso, no que toca à disposição da tese, alguns lampejos: além desta introdução, na segunda seção, inscrevemos o cuidado de si como condição de possibilidade para interpretar o testemunho de fé. Em busca da finalidade, estabelecemos a diferença entre as práticas de sujeição e subjetivação e como tais experiências produzem diferentes modos de existência. Por reconhecer que o testemunho foi atravessado por acontecimentos enunciativos como *parrhesia*, conversão e salvação, cuidamos desde então de comparar algumas regras de funcionamentos desses fenômenos em diferentes domínios. O resgate histórico, das continuidades e das dispersões de práticas discursivas, foi um dos instrumentos para instaurar algumas problematizações. Do cuidado de si presente entre os helenistas e romanos até chegar à ética reformada, com a crise do pastorado, finalizamos a seção com análise do testemunho da Fogueira Santa, “o testemunho de Lourenço e Adriana”.

Na terceira seção, debruçamo-nos sobre a parte estrutural do testemunho. Encaramos a discussão de gênero do discurso a partir de um diálogo entre Foucault (2011a, 2012a) e Maingueneau (2010, 2013). O cotidiano como cenografia necessária e o *ethos* do mártir, na função de núcleo de um espelhamento entre o público e o privado, também foram erupcionados na seção. Nosso intuito residiu na tentativa de diagnosticar o gênero tratado. Outro movimento

desta seção centrou-se nas condições de possibilidade da existência do testemunho, para isso, estreitamos o vínculo entre esse tipo de narrativa e as manifestações discursivas da *parrhesia* moral, da confissão cristã e do modo dialético do pensar. Tratou-se, pois, de outro processo de retomada. Por fim, também com finalidades de práticas reais, produzimos uma segunda análise, *Minha vida mudou com o dízimo*, testemunho associado à categoria do “sacrifício”.

No sentido inverso, inauguramos a quarta seção com uma análise do “Jejum de Daniel”, intitulado como *A oportunidade que faltava, o testemunho de Ana C. Alves*. A opção de começar o tópico desse modo relacionou-se a um dos efeitos de sentido produzidos pela enunciação que recolocou a mídia como objeto de problematização no que diz respeito à constituição de subjetividade. Como o gênero que tratamos repousa em um canal (*YouTube*) dialógico de comunicação, decidimos, portanto, organizar a seção em função dos ritos da própria análise. Nesse caso, discutimos como o “*bios* midiático” ou a retórica das mídias (SODRÉ, 2011) pode afetar a produção da verdade de si que foi proferida. Nosso movimento objetivou demonstrar a relação existente entre as potencialidades do meio virtual e a racionalidade da Igreja. Para isso, sustentamo-nos no termo *Cyberchurch*, realçado por Gomes (2010). Na sequência, apresentamos algumas características da mídia, como a espetacularização, a sensibilização e a apelação, em uma arena de disputa e manipulação de afetos. Guiamo-nos principalmente pelas pistas realçadas por Spinoza (2010), Sodré (2011) e Charaudeau (2010). Finalizamos a seção com a penúltima apreciação: *Ele traía a esposa*, da Terapia do Amor.

A narrativa de Andressa Urach, no Templo de Salomão, último testemunho que compôs o *corpus*, inaugurou a quinta seção. Como havíamos apresentado na seção anterior quatro categorias analíticas – ruminação, incitação, bifurcação e a vitrine discursiva – com fins de aplicação em testemunho de fé, a enunciação de Urach serviu, sobretudo, para demonstrar a funcionalidade dessa manobra. Na ocasião, resgatamos antigas sentenças das análises inaugurais. Essa manobra cíclica nos garantiu atualizar certas perspectivas que não foram contempladas em um primeiro instante.

Além de confirmar que as categorias representaram uma chave de inteligibilidade real do testemunho, essa seção revelou também outras conexões entre a enunciação de Urach e os testemunhos antecedentes. Os avanços sucessivos que a pesquisa apresentou em sua elaboração, assim como os processos regulares de retorno e atualização do que já foi dito, teve como força a mesma hipótese inicial, isto é: o testemunho como discursivização do cuidado de si no presente. Por fim, na última seção, apresentamos as considerações finais deste estudo.

2 CUIDADO DE SI, MEMÓRIAS E RUPTURAS

Já que a história é a condição de possibilidade para pensar qualquer fenômeno da linguagem em seu uso, registraremos, nesta seção, alguns pontos de apoio que estão intimamente ligados à enunciação da felicidade e que se agenciam com os testemunhos de fé da IURD. Esse resgate se insinua como primeiro passo para cumprir os nossos objetivos.

2.1 DA LIBERDADE AO CIRCUITO DA SUJEIÇÃO

A busca pela felicidade foi inscrita em diferentes esferas semânticas, caso observemos a história e seus múltiplos dispositivos de produção discursiva. Nessa esteira, repleta de sentidos variantes e descontínuos, uma certeza: a experiência desse estado sempre esteve atrelada ao componente pessoal e subjetivo, muito embora se possa afirmar também que ele foi materializado na linguagem em uso, no discurso, em função de um jogo semiótico que se encontra como pano de fundo dos hábitos. Poderíamos, assim, caso quiséssemos, mapear a sua história.

É por esse motivo que a felicidade, mais tarde reconhecida também como sinonímia de bem-aventurança e no sentido de plenitude, é vista, neste trabalho, como uma ideia, uma representação produzida no intelecto e pelo intelecto²³. Sendo essa felicidade uma ideia, o seu desdobramento, no jogo de forças de uma sociedade, é a edificação de uma verdade ou de uma prática expressa por uma espécie de vontade de tornar linguístico aquilo que é apreendido pelo pensamento. Embora possa ser sentida, experimentada, essa felicidade é narrada e traduzida pelo signo. É a linguagem quem cria, organiza e conceitua o mundo das representações mentais. De modo geral, ela é a via de acesso ao que se compreende por espírito, alma, consciência e atualmente, subjetividade²⁴.

²³ Não queremos dizer com isso que a discursivização da felicidade foi o resultado de uma intenção, de um psicologismo ou mesmo de uma razão consciente. O intuito é eliminar a possibilidade de uma investigação meta-histórica.

²⁴ Na *Odisseia*, Homero recorre à palavra *pneuma* para designar o sentido de alento, ar, ou aquilo que diverge da matéria. De origem grega, a palavra *psyché* traz à tona a ideia de alma, também como algo que pertence ao corpo, mas se diferencia dele. Na trama descontínua, os latinos apresentam a ideia de *ânima* para ativar o sentido de vida ou aquilo que anima o corpo, sendo o *ánimus* a parte consciente e racional da *ânima*. A ideia de espírito também faz referência a uma substância não corpórea que, no lastro cristão, ganha em sua interpretação hegemônica o sentido de continuidade, imortalidade e transcendência. Nesta tese, relacionaremos a ideia de alma com a subjetividade.

O cuidado de si, ou a *epimélie heautou*, aparece como objeto de investigação no momento derradeiro e spinozista²⁵ das pesquisas de Foucault (1984, 1985, 2010c). O termo versa sobre um modo ou uma prática de ordenamento das ações realizadas, ora consigo mesmo, ora com o outro, a partir de reflexões, exercícios ou provas denominadas técnicas de subjetivação, que visam, grosso modo, a uma gestão da existência. Há indícios dessas práticas em um tempo que antecede a história da própria filosofia, como as artes do eu produzidas na Grécia arcaica por Pitágoras.

Neste exame, a noção de ética, assim como definiu Foucault (1985, 2010c, 2014b, 2015) outrora, tem como sentido “cuidar de si”, isto é, o movimento que objetivou esculpir, melhorar, aperfeiçoar a própria “alma”. Examinar a discursivização da felicidade é, portanto, acompanhar o rastro enunciativo do desejo frente aos seus agenciamentos. O modelo aberto e fluido da *epimélie heauton*, mais tarde repatriado pelo poder pastoral e difundido por toda a Europa (FOUCAULT, 2008), será o nosso ponto de partida. No curso da história, o termo cuidado de si pode aterrissar sobre diferentes esferas de produção de consciência, seu remanejamento ou relocação implica, desse modo, mudança de estatuto e significado. Sobre o cuidado de si:

É em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes. Ele também tomou forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar e estar no mundo, impregnou formas de viver; desenvolve-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim, uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a troca e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou enfim, um modo de conhecimento e elaboração de um saber (FOUCAULT, 1985, p. 50).

Seja conservando ideias de uma ancestralidade, seja adicionando saberes dispersos, a noção foi relevante para nós por trazer valiosas pistas no intuito de compreender o caminho ou a trajetória que o homem pós-moderno concebeu para alcançar o estado de “felicidade”. O campo analítico da observação, para sermos mais precisos, daria ênfase não aos sistemas de produção, de dominação ou de comunicação dos sujeitos, mas sim, àquilo que Foucault (2014b) denominou de tecnologias do eu, ou *téchne* de si:

Fui me dando conta, pouco a pouco, que existe em toda sociedade um outro tipo de técnicas: aquelas que permitem ao indivíduo realizar, por eles mesmos, um certo número de operações em seu corpo, em sua alma, em seu pensamento, em sua conduta, de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural. Chamemos essas técnicas de técnicas de si (FOUCAULT, 2014b, p. 94).

²⁵ Especialmente no que diz respeito à sua Ética. Spinoza (2010) produz uma tese da consciência humana em função dos afetos que permeiam o acaso dos encontros. Servidão e liberdade são os temas centrais dos seus postulados nessa obra.

Um conjunto de ocupações e movimentos realizados, ora individualmente, ora acompanhados do outrem, pretendia demonstrar como os indivíduos interagem das mais diferentes maneiras com os dissabores ou com os limites impostos pela própria existência – e se faz necessário lembrar que o ponto de partida é o próprio sujeito e não a sua exterioridade. Tudo isso tinha o intuito de produzir uma relação do sujeito com a verdade, tanto no tocante à constituição da própria subjetividade como no que se relaciona à sua renovação ou à metamorfose. De modo genérico, há uma série de cuidados variantes, a saber: abstinência, memorização, exame de consciência, sacrifício, meditação, registro em diários, práticas de silêncio ou retiro, controle das representações na memória, exposição das ideias, provas voluntárias, escuta do outro, neutralização do desejo, exercícios físicos etc.

Epiméleia heuton implicou, desse modo, um conjunto de *technes* e finalidades. Destacamos, para esta tese, dois pontos contrastantes que serão necessários para as análises subsequentes. O primeiro versa sobre o cuidado de si como prática de subjetivação, caracterizada por uma forma ativa do domínio de si que permite resistir, lutar e garantir certa gerência na seara dos desejos e dos prazeres objetivando tornar-se senhor de si mesmo. O ponto de sustentação para a eclosão desse fenômeno histórico situa-se no período clássico grego, mas tem seu apogeu nos três primeiros séculos da nossa era. São os textos epicuristas, estoicos e cínicos que oferecem substrato para pensar a relação agonística, de si para consigo, com fins na liberdade. Nesse sentido, Foucault (1984, p. 99) diz que “mais do que uma liberação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior; na sua forma plena e positiva ela é o poder que se exerce sobre si, no poder que se exercer sobre os outros”. Tratava-se, pois, de uma estética da existência. Dar à própria vida o sinônimo de uma escultura ou obra de arte.

Como já sinalizamos, as modificações, as diversificações e as reelaborações da noção de cuidado de si fazem parte da sua própria composição. As formas de síntese de uma moral, manifestas pelo uso das forças e das resistências, implicam outras relações de cuidado. Não podemos pensar claro em um corte abrupto que segregou, do dia para a noite, na história da Europa, as práticas que antecederam e sucederam os diversos tipos de cristianismo, certamente um marco na biografia do cuidado de si. Diremos, então, que as práticas de subjetivação disputaram com a moral implantada pelo poder pastoral as diretrizes das tecnologias do eu²⁶.

²⁶ Foucault (2014b, p. 188) considera ainda que as práticas pedagógicas, médicas e psicológicas também contribuíram para a perda da autonomia das práticas de subjetivação que objetivaram a liberdade ou uma estética da existência.

O cuidado de si como prática de sujeição seria um tipo ético que objetivou dar conta do modo pelo qual o indivíduo se reconhece ligado à obrigação de obedecer a um código moral, no contexto de uma prática discursiva. A obediência pode, desse modo, situar-se como herança de uma tradição, como resultado da consciência de um pertencimento coletivo, ou até mesmo como um desejo de dar à vida “esplendor, beleza, nobreza ou perfeição” (FOUCAULT, 1984, p. 35). Os processos subjetivos seriam, portanto, a expressão das variantes de um comportamento em relação à lei. O código, as infrações, o sistema de penas, as regras de direito deveriam ser conduzidos para um segundo plano. No contexto de subserviência, interessava atentar para os diferentes movimentos do sujeito – como o de resistir, obedecer, respeitar, tornar-se consciente, negligenciar, transgredir, controlar, colocar-se à prova – no circuito de dependência de uma regra pré-estabelecida.

Considerando tal distinção, que é geral mas também definitiva, no intuito de dar conta da finalidade das práticas de subjetivação, nosso próximo movimento se insinuará no registro de alguns episódios que se inscreveram na ancestralidade do cuidado de si. Essas memórias estariam em consonância com a máquina interpretativa da AD, especialmente para lançar luz sobre os vínculos existentes entre a temática do cuidado de si e os testemunhos. Assim, nas próximas linhas, faremos o registro de pontos que alicerçam essa conexão. A alma como objeto de exame e observação, a fala como meio de acesso à verdade de si, o processo de conversão e transformação do próprio eu até os mecanismos que podem assegurar a salvação são fenômenos históricos presentes nas narrativas de si mesmo, mas antes disso, no lastro sustentado pela *epimeléia heauton*.

2.2 O CUIDADO DA ALMA E DO CORPO

A busca pela verdade, pelo justo, o elogio à sabedoria, a rejeição às paixões e a necessidade de ultrapassar a ignorância, preconizadas na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2009), demonstram a prioridade e o desejo do cuidado que o cidadão grego manifestou no período clássico. A finalidade última da busca incessante pelo eu mirava-se, antes de tudo, no bem do outro, da *polis*. O bem comum seria então o alvo para o qual Sócrates apontava momentos antes de sua condenação:

Eu que [...] me devotei a beneficiar, individualmente, cada um de vocês com o maior dos benefícios, pois tentei persuadi-los a não se ocuparem demais com seus próprios interesses, dedicando mais atenção à própria perfeição; a valorizarem mais a sabedoria que as suas propriedades e, em vez de atuar nos negócios da cidade, atuar em favor

dos interesses da própria cidade, assim pensando e agindo, da mesma forma, em favor de todas as outras coisas (PLATÃO, 2009, p. 47-48).

Embora o bem da *polis* fortaleça a ideia de um cuidado de si com fins na coletividade, a atenção e o cultivo do sujeito têm como foco aquilo que não pode ser encontrado na superfície do corpo. O objeto e a concentração fixavam-se no eu, inscrito na alma, acessível somente pelas vias do intelecto. Essa bússola que indicava, sobretudo, a direção do olhar e de toda concentração deu ao cuidado de si um viés epistemológico. O porta-estandarte que resume tal conclusão e que parece se espalhar por muito tempo por toda cultura das práticas de subjetivação é o preceito socrático do “conhece-te a ti mesmo” ou *gnothi seauton*. Talvez, por isso, referindo-se à alma, no diálogo com Símia, Sócrates nos diz que “o corpo a engana completamente” (PLATÃO, 2002, p. 28) provando que o justo, o belo, o bom e o puro – para ele, prerrogativas da felicidade – são acessíveis somente por meio do intelecto. A esse respeito, ele assevera:

É provável que haja um caminho que nos leve, acompanhado de nossos argumentos em meio a nossa busca, a concluir que enquanto tivermos um corpo, e estiver a alma misturada a esse mal, jamais alcançaremos completamente o que desejamos, ou seja, a verdade. Pois o corpo nos mantém continuamente ocupados devido às suas necessidades de sustento [...]. O corpo nos enche de desejos sensuais, apetites e temores, e de toda uma gama de ilusões e tolices, de maneira que ele realmente nos impossibilita em absoluto de pensar (PLATÃO, 2002, p. 29-30).

Se a citação é realmente exata, a estratégia platônica visava ultrapassar o plano das aparências sensíveis, isto é, extrapolar as fronteiras da opinião popular, da *doxa*, por ser erros resultantes dos efeitos das impressões da própria sensibilidade²⁷. Talvez o motivo mister para que a dialética apareça nos textos platônicos como método seja a pretensão de alcançar não as aparências, mas a verdade, o estado puro das coisas, o seu universal. Com efeito, aquele que conhece a verdade tem a ação pautada no bem e pode tornar-se proprietário da felicidade, desde que a dialética²⁸ – que movimenta a argumentação e os seus contrários – seja o método perfeito utilizado pela alma²⁹.

Há ainda uma passagem inscrita no diálogo entre Símia e Sócrates que aponta para a direção que o “cuidado de si” deve tomar. Sócrates (PLATÃO, 2002, p. 27) salienta que o “belo traje”, os “caros calçados”, ou “qualquer outro embelezamento destinado ao corpo” devem ser vítimas do desapareço. Talvez essa tendência esteja articulada com a ideia de imortalidade da

²⁷ Essa é uma leitura tradicional, mas reducionista de Platão. Como todo texto, as citações escolhidas podem produzir outras perspectivas. Como interessa-nos o viés ético que triunfou na história (genealogia), levamos adiante a tendência exposta no corpo da tese.

²⁸ Pretendemos retomar esse tópico nas próximas seções.

²⁹ Retomaremos a discussão desse princípio metodológico de verificação da verdade na discussão que enseja compreender o gênero testemunho de fé.

alma³⁰. Pensamos isso por entendermos que, se, por um lado, o corpo, inevitavelmente, perece; por outro, a alma é eterna, e por isso exige cuidados. Nesse sentido, o *gnothi seauton* expressa não somente um projeto ético como também um modelo de conhecimento e de uma pedagogia centrados na alma. Essa associação da felicidade com a transcendência vai modelar outras concepções discursivas, especialmente as de base cristã. Como veremos adiante, no testemunho de Andressa Urach, o confronto que o seu corpo trava em relação à sua interioridade é visto de modo assimétrico e desproporcional. A depoente parece atualizar esse dilema ancestral ao dizer que o corpo tem a função de guardar aquilo que há de mais importante: a sua alma³¹.

O período helenístico ou romano, em contrapartida, reconhecido na filosofia epicurista, cínica e estoica, como já dito, repatriou o cuidado de si. A *epiméleia heuton*, antes destinada a um pequeno grupo³², foi democratizada e se tornou um imperativo para uso de todo e qualquer indivíduo. Não somente a alma como também o corpo passam a ser pontos de observação e motivos de cuidado. Nesse contexto, são de interesse, portanto, o bem-estar físico e anímico, o que tornou o eu individual meta definitiva da atenção do sujeito.

Da mesma maneira que *gnothi searton* socrático orientou o cuidado de si no período clássico – visando ao conhecimento da verdade –, a concepção de *parrhesia*, isto é, o princípio ético do franco falar passou a ser um dos roteadores que norteou a busca da felicidade entre os romanos e helenistas. Nossa suposição incide no deslizamento que essa prática sofreu para outras searas da ação humana e, dessa forma, a sugestão desta seção é associá-la aos testemunhos de fé, salvaguardando as regularidades e dispersões naturais de uma prática discursiva. Esse risco assumido por nós parece possível, já que César Candiotto (2012, p. 15), parafraseando Foucault, dirá que não foi Descartes que retomou a noção do cuidado de si, “na verdade, o cuidado de si e a maneira de viver das escolas filosóficas teriam sido transferidos para a vida monástica cristã já a partir do século IV d.C”.

³⁰ A ideia de eternidade gera inúmeras controvérsias nos textos platônicos. Isso porque os neoplatonistas e os medievais tomam como verdade o que parece ser uma suspeita, realçados nos diálogos socráticos. Há correntes, todavia, que interpretam a noção de imortalidade simplesmente como uma possibilidade. Entretanto, como neste trabalho nos interessa o regime de verdade que triunfou, uma vez que estamos pensando o discurso cristão, daremos ênfase à ideia de eternidade como certeza e não como algo possível.

³¹ Linhas 82 e 83 do testemunho.

³² Mesmo tendo como objetivo maior o bem da pólis.

2.3 PARRHESIA: A VERDADE DE SI MESMO

A *parrhesia* é um “conceito aranha” (FOUCAULT, 2010b, p. 46)³³. A metáfora apresentada por Foucault liga o termo à figura aracnídea reconhecida pela quantidade de patas, no intuito de ilustrar a riqueza de possibilidades e atualizações que esse tipo de *téchne* sofreu em seu uso. Há menções de discurso *parresiástico* nos textos clássicos platônicos, como também em Plutarco, Marco Aurélio, na espiritualidade cristã, nos escritos latinos, no campo político-democrático etc. O seu ponto de partida é a obrigação ou a possibilidade, na relação mestre e discípulo, de dizer a verdade necessária. O condutor dessa consciência teria a função de descortinar os segredos da alma para o seu interlocutor. A título de exemplificação, é o que se sucede nos diálogos entre Alcebiades e Sócrates, exaustivamente interpretados na *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010c).

Em uma transferência de vetor, Foucault (2010b, p.47) também fala de uma *parrhesia* originada no outro polo dialógico, isto é, na “obrigação para o discípulo de dizer por conta própria o que é real ao mestre”. A função do discípulo, nesse segundo momento (datado a partir dos primeiros séculos da nossa era), é a de arrancar de si o que estava escondido ou submerso. Essa erupção da linguagem, certamente, parece servir de modelo às outras enunciações que estavam privadas no eu e que precisam ser manifestas. Nesse contexto, a *parrhesia* assume o epicentro das práticas de si, já que é o recurso ou a ferramenta que gera e materializa a verdade do eu.

A definição em questão é reconhecida pelos ajustes, modelagens, acabamentos e deslizamentos. É preciso, desde já, traçar um ponto de regularidade daquilo que podemos entender por *parrhesia*, haja vista a possibilidade de deslocamento do seu conceito para outros campos de síntese discursiva. Outra razão para essa demarcação, de cercar e delimitar o conceito, está associada à impossibilidade de tratar, nesta tese, de todas as manifestações do franco falar. Nesse caso, o roteador para entendermos genericamente o que seria esse tipo de discurso encontra-se nos significados: virtude, dever, técnica, fala franca, contato com o eu, dizer tudo, dizer a verdade, abrir o coração ou “relação adequada conosco mesmos que nos proporcionará a virtude e a felicidade” (FOUCAULT, 2010b, p. 44). É possível que o testemunho de si mesmo tenha raízes na manifestação do franco falar.

³³ Foucault alerta para a necessidade de prudência na definição de *parrhesia*, visto que se trata de um conceito múltiplo, embora traga consigo um traço regular. Ver *O governo dos vivos e dos outros* (FOUCAULT, 2010b, p 51).

A primeira característica da *parrhesia* encontra-se no seu risco de execução. Aquele que diz a verdade situa-se em um instante iminente de perigo, isso porque o seu dizer provoca consequências e desdobramentos que envolvem a sua reputação ou colocam em xeque a sua existência. Conforme Foucault (2010b, p. 65), isso se dá porque o enunciado e o ato da enunciação vão, ao mesmo tempo, afetar de uma maneira ou de outra o modo de ser do sujeito, tornando o seu dizer parte da sua vida. Se Foucault (2010b) está realmente correto, a *parrhesia* implica necessariamente em ação ou em atos de fala. Para distinguir a exposição *parrhesiástica* de outros tipos evidentes de discurso, ele assevera:

Essa retroação que faz com que o acontecimento do enunciado afete o modo de ser do sujeito ou que, ao produzir acontecimento do enunciado, o sujeito modifique ou afirme, ou em todo caso determine e precise, qual é seu modo de ser na medida em que a fala. Pois bem, é isso a meu ver, que caracteriza um outro tipo de fatos do discurso totalmente diferente dos da pragmática (FOUCAULT, 2010b, p. 66).

Outro atributo dessa *techne* é a análise dramática do verdadeiro. O *parrhesiasta* traz consigo um cenário trágico e, por essa razão, profetas, adivinhos, filósofos e cientistas são porta-vozes do seu discurso. Quaisquer que sejam as determinações sociais, a sua “vocação” na vida real, deve-se observar paralelamente o vínculo abissal entre o sujeito e a verdade que é proferida. Esse fluxo é adornado em um drama enunciativo. Não é de se estranhar a percepção dessa característica também em figuras como a do orador público, do oráculo, do ministro, do revolucionário e do padre. Aliás, esse último é analisado a partir da ótica da *parrhesia* por Michel Foucault em sua última aula ministrada no *College de France*³⁴.

Há, nas exposições transcritas do *Governo de si e dos outros*, uma ideia demasiado importante resgatada por Foucault (2010b) e abrigada na terminologia *parrhesia* moral. Retirada da peça de *Ión*, o termo parece trazer sugestões para interpretar o nosso objeto. O que aparece é a narrativa da falta. Aquilo que pesa na consciência, na medida em que confessá-la – “a quem pode nos guiar e nos ajudar a sair do desespero ou do sentimento que temos na nossa própria falta” (FOUCAULT, 2010b, p. 144) – configura-se como expressão de franqueza.

Pela primeira vez, esse tipo de discurso aparece com muita clareza designando o conteúdo que precisa ser exposto pelo falante, aquilo que pesa à consciência, motivo de inquietação. A emergência do pensamento como objeto de análise funciona nesse tipo de narrativa com teor instrumental. Isso significa que o discípulo que averiguava a sua consciência pretendia, com esse movimento, ascender a uma existência livre e é por isso que ele expunha a sua “verdade” ao mestre. A obediência helenista-romana é, portanto, provisória com fins

³⁴ Conforme Câmara Leme (2012) em *Foucault e o Cristianismo*.

autônomos. Essa prática de subjetivação ganha outro acabamento no interior da confissão cristã exercida pelo poder pastoral, embora sejam inegáveis as superfícies de contato e os ecos da relação: mestre x discípulo; *parrhesia* x confissão; sacerdote x fiel e, conforme apresentamos nesta pesquisa, pastor x depoente.

Em função dessas formulações, a questão da *parrhesia* moral se impõe como categoria analítica de certo discurso da falta por examinar como o dizer de uma verdade, seja ele uma expressão espontânea da fala, seja algo outorgado, produz marcas que estão associadas ao modo como, em um campo social, o corpo se constitui como sujeito, tanto na relação com os seus outros como na relação consigo mesmo. A mística cristã, a partir de um arsenal que priorizou a subserviência do corpo, repatriou essa prática de subjetivação em função de um asceticismo rígido baseado na lei do texto sagrado, talvez, por isso, esse tipo de racionalidade chegava à seguinte conclusão: “devo lançar luz sobre o que sou para acender a luz divina e, em retorno, essa luz divina me ilumina sobre o que eu sou” (CHEVALLIER *apud* CANDIOTTO, 2012, p. 47).

Pensando esse contexto, provavelmente, com fins rigorosos Foucault (2010c, p. 374) estabelece uma diferença entre a ascese e asceticismo. O primeiro termo poderia ser compreendido como um conceito *soft*, cuja função era a de designar um conjunto mais ou menos coordenado de exercícios recomendados, aconselhados e “disponíveis aos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso a fim de atingirem um objetivo espiritual definido”. Isso incluía regimes de abstinência, jejum, técnicas de concentração, isolamento, audição musical, caminhada, retiro, respiração e busca da “verdade”. Como podemos notar, esse tipo de tecnologia do eu é caracterizado por atributos radicalmente distantes da ideia de *gnothi searton*. Se a *techne* pretende, por um lado, vencer o mal hábito; por outro, a noção de conhece-te a ti mesmo visa ao triunfo do sujeito sobre a ignorância.

O segundo, de natureza *hard*, estava centrado na submissão, na regra, na negação de si mesmo, com o intuito de refrear os prazeres a partir de uma triagem dos pensamentos. A purificação era o objetivo do método. Como veremos, o testemunho trará práticas de sujeição ancoradas em um moral, já que a manifestação enunciativa eclode em um lastro essencialmente cristão. Nessa esfera discursiva e bélica, a subjetivação, caracterizada pela vontade de liberdade, verte-se em submissão ou individualização — efeito das relações de força cuja função é a de disciplinar, classificar e qualificar os sujeitos — já que a regra roteia em geral os modos de ser.

Embora os sentidos fossem radicalmente divergentes, tanto o asceticismo como a ascese objetivavam a conversão. Sabendo da fluidez dos significados, cabe a nós, então, mobilizar estruturalmente os discursos que sustentaram um tipo de transformação (almejada e

pretendida pelos sujeitos) cuja função era a de alcançar um estado de paz, plenitude, bem-aventurança ou “felicidade”, neste ou no outro mundo. Nesse sentido, é preciso realçar que todos esses temas, como veremos, assombrarão os testemunhos de fé e serão condições de sua existência.

A ideia de conversão atravessa ou atravessou, sem dúvidas, as práticas de subjetivação de diversas esferas sociais, seja em função de um saber revelado ou institucionalizado, seja a partir de práticas, exercícios ou ações que visavam a um estado de tranquilidade. Lourenço, Adriana, Camila, Ana Alves e Andressa Urach, autores dos testemunhos que compõem esta tese, enunciarão a transformação ou a metamorfose que ocorreu nas suas vidas. Faz-se necessário, pois, mapear as razões pelas quais os discursos são mobilizados de uma determinada maneira ou forma e não de outra.

2.4 O CUIDADO DE SI: EPISTROPHE, METANOIA E SOTERÍA

Três modos ou modelos de práticas de subjetivação que vigoraram durante períodos distintos da história podem nos ajudar a compreender os testemunhos de fé, especialmente no que toca à narrativa da transformação. A reflexão a respeito desses acontecimentos que visam à mudança – ora do corpo, ora da alma, ora do corpo e da alma –, também está inscrita na plataforma daquilo que elencamos como cuidado de si.

Nesse cenário, *epistrophé* é o termo utilizado por Platão para designar a ideia de conversão. De forma muito esquemática, podemos dizer que a finalidade do método é “desviar-se” ou “virar-se na direção de si”. Comandado pela distinção entre o mundo sensível e inteligível, em busca da essência do eu, o sujeito deveria constatar a sua própria ignorância reconhecendo o mundo aparente como falseado ou como fruto de uma ilusão. Isso o obrigaria a mirar-se sempre em uma instância localizada para além deste plano. A conversão era o resultado do retorno à própria pátria³⁵ do homem, o mundo imutável das essências, da verdade do ser. Em tese: “a *epistrophé* platônica consistia no movimento capaz de nos conduzir deste mundo ao outro” (FOUCAULT, 2010c, p. 189).

Distante das generalizações rígidas e bem definidas, as conversões helenística e romana se comportaram de uma maneira divergente. De caráter imanente, a prática transformadora estava centrada na liberação da responsabilidade individual sobre as coisas que não se podiam dominar. Em contrapartida, esperava-se do sujeito o controle das coisas que

³⁵ Trata-se, pois, da pátria ontológica. A alma despreendida do corpo (corpo/prisão) deveria alcançar o estado transcendental por meio do conhecimento de si.

estavam ao seu alcance. A ideia transcendental de um mundo para além deste afastava-se, dessa maneira, da base conceitual ou da “cartilha” que orientava o ato de conversão. Não se fazia necessário libertar-se do corpo, ou mesmo negá-lo, mas se adequar a ele, reconhecendo os seus limites. Esse movimento – que diverge da *epistrophé* pela culminante dependência do conhecimento e da necessidade de decifrar-se – era feito por meio do “*áskesis*”, o exercício. Na citação subsequente, fica evidente a necessidade do treinamento, muito mais do que do conhecimento ou de um saber reminiscente³⁶ de outrora.

Ocupar-se com domínio de si não significa ler as crônicas dos historiadores que contém as façanhas dos reis; É muito mais: vencer as próprias paixões, estar firme diante da adversidade, resistir à tentação, fixar-se como objetivo o próprio espírito e estar preparado para morrer (FOUCAULT, 2010c, p. 243).

Prescritiva e de código, a conversão cristã³⁷, por sua vez, foi marcada por um deslocamento considerável do lugar em que nasceram as práticas de *àskesi*. Com razão, Nietzsche (2012, p. 8) dizia que “o cristianismo era um platonismo para o povo”, provavelmente por enxergar, em alguma medida, uma continuidade da *epistrophé* na ideia de *metanoia*, termo que nomeou a manifestação da conversão cristã e que designa mudança do pensamento e da ação, uma alteração do estado de espírito. A palavra também carrega consigo, salve o seu contexto, o sentido de penitência. Esta conversão, que divide a alma do sujeito e é capaz de alterar o seu estado anímico, também cria uma fenda na enunciação do testemunho, como veremos ainda nesta seção, na enunciação materializada por Lourenço e Adriana, na ocasião da Fogueira Santa.

De forma ordinária, Foucault (2010c) fornece algumas pistas para interpretar o fenômeno que caracterizou esse processo de ruptura do eu que pertence ao passado e o presente do homem ocidental. No contexto cristão, ele advoga:

Primeiramente, a conversão cristã implica em uma súbita mutação [...]. Para que haja conversão é preciso que haja um acontecimento único, súbito, histórico e ao mesmo tempo meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito [...]. Em segundo lugar, neste transtorno súbito e dramático, ocorre uma passagem de um tipo de sujeito a outro, da morte a vida, da mortalidade a imortalidade, da obscuridade a luz, do reino de demônio ou de deus, etc. E por fim,

³⁶ O modelo platônico, diz-nos Foucault (2010c), é organizado em função da reminiscência, que significa relacionar o cuidado de si ao conhecimento de si.

³⁷ Não se pode falar em um cristianismo reto e homogêneo. Isso porque as práticas e a teologia sofreram ajustes e ganharam novas molduras em função de influências, ameaças e conflitos que atravessaram a sua maturação. Cristianismo primitivo, institucionalizado, reformado, contra reformado, anabatistas, pietistas, metodistas, pentecostal, pós-secularização, neopentecostal são exemplos de algumas das principais expressões conflitantes que funcionam em um lastro cristão plural. Nesse ponto, estamos nos referindo ao cristianismo institucionalizado, datado depois do século V. Isso exclui, por exemplo, a noção de salvação no momento primitivo em que se desenvolveu a religião.

em terceiro [...] no interior do próprio sujeito haja uma ruptura. O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer em si, renascer em outro eu [...] (FOUCAULT, 2010c, p. 190).

Para demonstrar os processos de regularidade e dispersão dos enunciados, Foucault (2010c) explica que o trânsito do exercício da suspeita de si mesmo, traço característico da mística cristã, deu-se em função de uma herança estoica que foi reproduzida com outras cores³⁸, pelos padres, não só da igreja do século IV e V como também “reaparecerão, tomarão dimensão e intensidades novas, maiores e mais fortes a partir dos séculos XV-XVI e, certamente, na Reforma e contra-Reforma” (idem, p.379).

Decifrar os traços de inquietação e do desassossego, das faltas e das fraquezas para reconhecer-se e incidir sobre si mesmo, assim como, identificar a presença do diabólico, da tentação, da perturbação e da manifestação do mal na consciência passam a compor os movimentos que introduzem o sentido de *metanoia*. Nesse processo, desvanecer-se das ilusões, reconhecer as tentações que perturbam a alma e o coração, da mesma forma que solapar as seduções e os desejos de que somos vítimas passam a ser também movimentos da prática da ascética cristã que visam à conversão. Além disso, a ruptura com as práticas romanas encontra-se, sobretudo, na renúncia do eu, que acontece em um momento posterior ao que Câmara Leme (2012, p. 23) chamou de “autoexame” ou “exame de consciência”.

Sob esse viés, há um perigo no pensar. A confissão é o mecanismo ou uma espécie de *techne* para examinar essa ameaça. Trata-se, pois, de um recurso de triagem do pensamento amplamente reconhecido na modernidade e que inspirou outras formas de investigação e apreciação das verdades. Faz-se necessário adiantar: embora sem fins de purificação, o primeiro tempo das narrativas testemunhais se materializa exatamente sobre o escopo da confissão da falta, das fraquezas e das tentações a que o corpo se submeteu.

Embora Foucault não registre objetivamente a confissão como uma espécie de *parrhesia* repatriada, em função de outro acontecimento, ficará por conta das reflexões dos seus leitores estabelecerem esse vínculo, como faremos na próxima seção. Assim, conservando todas as particularidades e especificidades dos contextos, a razão de existir da conversão é a própria felicidade ou a salvação (*soteria*) do sujeito. Sendo o testemunho também uma prova ou uma demonstração de uma “experiência de felicidade” compartilhada, o seu desfecho, como veremos, constitui-se a partir de conexões com afetos de alegria, plenitude, satisfação. Cabe a

³⁸ Falamos de cores para designar os acabamentos, as interpretações, outra perspectiva ou viés de um mesmo fenômeno.

nós problematizar a experiência que envolve o ente convertido e a sua salvação no contexto do cuidado de si.

No período helenístico, uma das finalidades de salvação estava vinculada ao estado de *ataraxia*, isto é, atingir um modo pelo qual a alma experimente a ausência de perturbação. Nesse sentido, a salvação é não paradisíaca, mas válida para a própria vida tendo como único “prêmio” ou fim a liberdade. Não é regular ou comum, neste contexto, a preocupação em desvendar-se ou alcançar, por meio do conhecimento, a verdade inscrita no eu. Trata-se de uma prática de subjetivação, pois:

Nesta noção de salvação que encontramos nos textos helenísticos e romanos não há referência a algo como a morte ou a imortalidade ou um outro mundo. Não é por referência a um acontecimento dramático ou a um outro operador que nos salvamos. Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo da vida e cujo único operador é o próprio sujeito (FOUCAULT, 2010c, p. 166).

Por sua vez, a recompensa encontra-se na satisfação, na ausência de perturbações exteriores, no encontro consigo próprio, é o que de maneira generalista fica claro no registro feito por Foucault (2010c). A salvação, todavia, reaparece no cristianismo em uma perspectiva conflituosa. Isso porque ela se manifesta de forma individual e dependente, já que ao mesmo tempo que se encontra subordinada à presença do sacerdote ou da instituição religiosa, ela é também uma necessidade imperativa, pessoal e intransferível do sujeito em relação à lei.

É preciso realçar, antes de prosseguirmos, que quando se trata de caracterizar o cristianismo³⁹, é fundamental situar o momento a que se faz referência. Isso porque o paradigma cristão não produziu um discurso reto ou homogêneo. As práticas monásticas dos primeiros séculos da nossa era trazem consigo o ranço da cultura helenista, assim como o cuidado de si voltado para uma prática, em função de uma moral de código e prescritiva, típica da institucionalização dessa religião. Uma das provas dessa espécie de câmbio semiótico encontra-se na citação de Werner Jaeger (2001, p. 21), quando compara os textos de Plutarco e a Epístola de Tiago: “todos possuíam uma certa semelhança entre si e faziam ocasionais empréstimos de expressões uns dos outros”. Assim como a citação assegura uma relação dialógica entre as práticas discursivas de outrora, o testemunho de fé conserva e atualiza sentidos que compõem a sua própria biografia, conforme a nossa hipótese. Se estivermos, de fato, corretos, nossas análises já podem ser pressentidas ou iniciadas em função desses já ditos.

³⁹ Os detalhes dessa transição podem ser revistos em *O cristianismo Primitivo e a Paideia Grega* de Werner Jaeger (2001). Ele detalha o que chamou de “disputa entre as suas facções e diferenças nas interpretações da fé cristã” (JAEGER, 2001, p. 27).

2.5 O CUIDADO DE SI E A CRISE DO PASTORADO: O RACIONALISMO ECONÔMICO

A reforma protestante seguramente pode ser interpretada como um conflito belicoso em torno das práticas do cuidado de si. O que estava em jogo, talvez, era o governo dos vivos ou de uma ética que pudesse orientar o rebanho. Foucault (2008, p. 197) calcula em dezoito ou vinte séculos de triunfo – claro, salientando as variações do seu próprio funcionamento – de um tipo de governo “inaugural” sobre as almas. De forma geral, por meio de um dispositivo de poder confessional capaz de extrair a verdade íntima e individual, ao mesmo tempo que se faz o julgamento dos méritos e deméritos do cotidiano, o poder pastoral sintetizou uma economia para a salvação. É em função desse acontecimento que Foucault (2008, p. 217) ativa o conceito da “governamentalidade”: um modo de governo, uma “arte de governar” ou uma maneira institucionalizada para conduzir a coletividade. O tópico é tão decisivo nas suas investigações (FOUCAULT, 2008, p. 197) que ele vai além:

Ele por certo foi deslocado, desmembrado, transformado, integrado a formas diversas, mas no fundo nunca foi verdadeiramente abolido. E quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que eu ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder, é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos.

A confissão, o sacramento, a comunhão e a excomunhão são exemplos de tipos de intervenção permanentes na condução diária, na gestão das vidas, mas também nos bens, na riqueza e nas coisas daqueles que compõem o rebanho. Ora, é a rede de poder composta por esses fenômenos, encarnada sob um código moral, que é afrontada com a reforma. É na transição do século XV para o século XVI, momento conhecido nas investigações de Foucault (2008) como a crise do pastorado, que é notada uma espécie de rejeição aos modos tradicionais de direção espiritual. O tensionamento gerou outros domínios. As contracondutas vão disputar os sentidos a ponto de colocar sob suspensão a *certitudo salutis*, ou, a certeza da salvação. Não é demais lembrar, a IURD, os seus testemunhos e as práticas de sujeição que deles emergem são frutos do desdobramento desse impasse. Faz-se necessário, assim, apresentar algumas alterações na ética até então vigente.

Os protestantes demonstraram, garante Weber (2012, p. 72)⁴⁰, uma tendência ao racionalismo econômico⁴¹. Eles apresentaram, desde então, um dogma central que serviu para todas as denominações fundadas a partir de Lutero, conteúdo de autorrealização moral (*beruf*) e ideia nevrálgica dentro do segmento. Emerge na história a noção de vocação profissional. O objeto, fruto do discurso bélico entre a ética católica e a que estava em curso, fica evidente na citação:

O único meio de viver e agradar a Deus não está em suplantando a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua vocação profissional (WEBER, 2012, p. 72).

Embora Lutero tenha sido o pivô da Reforma, quem define a cisão é Calvino. Ele elimina a magia (remissão e confissão, por exemplo) do processo de salvação e introduz a ideia de predestinação acompanhada de uma vida ética metodicamente racionalizada (WEBER, 2012). O cuidado de si, nesse contexto, é aprisionado pela imitação de uma identidade do homem escrita no Antigo e no Novo Testamentos. Outra exigência centrou-se na necessidade de comprovar a ausência de comportamento intramundano, ou seja, recusa dos prazeres físicos e psicológicos em troca de uma vida dedicada à profissão. Sob essa ótica, fica claro o deslocamento que a Reforma provocou na subjetividade do sujeito moderno, já que estimulou uma vida na ascese, no mundo palpável. Talvez, por esse motivo, Weber (2012, p. 78) garanta que o verdadeiro adversário do catolicismo foi Calvino. Nos testemunhos, a necessidade de uma “fé inteligente”, expressão recorrente naqueles depoimentos, pode abrigar a memória esquecida de uma vida racional, obediente, distante do mundo. Posteriormente, como veremos, haverá uma flexibilização desse último ponto, com a chegada da terceira onda do pentecostalismo no Brasil.

O vai e vem da ética católica que dava ao pecador inúmeras chances de redenção, com arrependimento, penitência, reconhecimento e alívio da falta, era, dessa maneira, desqualificado no esquema de salvação do segmento reformado. É fundamental realçar que essa vida metódica e racionalizada, aspecto que atravessa certamente as práticas de subjetivação da contraconduta calvinista, centrou-se na mudança radical dos modos de viver. Presbiterianos, batistas, metodistas, pietistas e partes das seitas anabatistas vão conservar o asceticismo racionalizado,

⁴⁰ Não pretendemos, neste exame, provocar um diálogo entre as concepções programáticas dos estudos de Foucault com o paradigma weberiano. Weber (2012) fornece, no entanto, elementos que caracterizam a ideia de salvação em diferentes aspectos do protestantismo que não podem ser esquecidos. Interessa-nos em Weber a atualização dos sentidos num contexto de belicoso.

⁴¹ Essa concepção parece se espalhar para muitos segmentos do protestantismo brasileiros, conforme César, Shaull (1999) e Mariano (1999).

conforme os escritos de Weber (2012), e vão se avolumar como forças de insubmissão. No entanto, precisamos realçar duas práticas que incidem sobre esse instante do cuidado de si e que são vitais para interpretar o processo de salvação e conversão nos testemunhos de fé.

A primeira está associada à descontinuidade proposta pelo pietismo, trazendo ao solo reformado a ideia de felicidade no aqui e agora. A plenitude no presente passa a ser uma manifestação da graça divina. Nas palavras de Weber (2012, p. 118) “a *ecclesiola* dos verdadeiros conversos desejava assim [...] saborear já neste mundo, em ascese já intensificada, a comunhão com Deus e a sua bem-aventurança”. Ora, a felicidade havia sido deslocada para vida presente como um efeito de recompensa pela obediência do servo. A “experiência com a felicidade” no aqui e agora é, possivelmente, um alicerce para a teologia da prosperidade⁴².

Conforme já registrado, o metodismo conservou traços dos segmentos mencionados, como é o caso da sistematização da postura do indivíduo. A conversão e, por consequência, a salvação, estava pautada também na religiosidade emocional. A esse respeito, Weber (2012, p. 127) explica que a *certitudo salutes* era um estado experienciado exclusivamente pelo agraciado, como “se emanasse diretamente de um testemunho do espírito e cuja irrupção, normalmente ao menos, devia ocorrer num dia determinado e com hora marcada”. Esse encontro mágico e sobrenatural, evidência de que o convertido conseguiu demonstrar para si mesmo e para o outro que o pecado não “tem mais poder sobre ele” (WEBER, 2012, p. 127), estará presente em todos os testemunhos que compõem esta pesquisa.

No início do século XX, é registrado na história do protestantismo o nascimento do movimento pentecostal clássico, em Los Angeles, nos Estados Unidos da América (EUA). Caracterizado pelo batismo no Espírito Santo, o fenômeno religioso estava pautado pelo signo do avivamento, reconhecido pelos dons de falar línguas estranhas⁴³, pelas realizações de profecias e ainda, pelas manifestações de curas (traços distintivos da magnificência da terceira pessoa da trindade). César e Shaul (1999) mencionam que o segmento emergente foi capaz de recontar a história da salvação quando focalizou na obra do Espírito Santo neste mundo, isto é, no tempo presente. Eles dizem: “a imediata presença e poder de Deus na vida diária, trazendo saúde, bem-estar material e uma nova qualidade de vida aqui e agora” (CÉSAR; SHAULL, 1999, p. 177). Weber (2012), no entanto, já havia atribuído ao metodismo os feitos dessa

⁴² Comprometemo-nos em refletir sobre a teologia em questão na próxima seção, mas adiantamos que o pensamento está associado à temática da felicidade no que diz respeito às posses, às aquisições materiais e ao acúmulo de bens como sintomas da vida agraciada e chancelada por Deus. A teologia é ancorada em interpretações bíblicas.

⁴³ Glossolalia.

antecipação, ou seja, a experiência presente do corpo salvo. Como veremos, a continuidade dessa prática deságua no contexto do nosso objeto.

No Brasil, o movimento pentecostal chega em 1910 de maneira heterogênea, “sempre apresentando claras distinções eclesiais e doutrinárias que, com o passar do tempo, geraram formas e estratégias evangelísticas e de inserção social bem distintas” (MARIANO, 1999, p. 23). A Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus são as representantes desse rebento.

Brandão (1980), Mendonça (1989) e Freston (1993), ganhando ainda reinterpretção em um projeto que antecedeu esta tese (TORRES, 2014), definiram os rumos que o pentecostalismo clássico tomou no país. A citação subsequente resume de maneira muito objetiva a sequência de instituições que eclodiram no Brasil já na primeira década do século XX.

O Pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) [...]. A segunda onda pentecostal é dos anos 1950 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (FRESTON, 1993, p. 66).

Deixando de lado os critérios histórico-institucionais e priorizando o aspecto ético, a primeira onda, descreve-nos Mariano (1999), conserva o comportamento de radical sectarismo, rejeição do mundo, ênfase no dom de línguas, crença na volta de Cristo e na salvação paradisíaca. A segunda onda centrou sua mística e teologia na cura divina. A terceira, por fim, encabeçada pela IURD, intitulada neopentecostalismo ou pentecostalismo autônomo, ficou reconhecida pela: 1) guerra espiritual contra as forças diabólicas; 2) a ênfase na teologia da prosperidade; 3) a flexibilidade do asceticismo intramundano; e na sua 4) estrutura arquetípica empresarial.

Mencionar que esses quatro pontos não se estabeleceram de maneira homogênea para todas as instituições criadas a partir da década de 1970, ou mesmo que eles refletem fielmente as teologias das inúmeras células neopentecostais seria quase que óbvio. Nesse processo, cada igreja apresentou características teológicas e comportamentais distintas, baseadas em suas interpretações e referências. Outrossim, seria inviável dizer que o dom de cura ficou circunscrito à segunda onda pentecostal. Os testemunhos de outras instituições, inclusive as que inauguram o cristianismo, celebram a cura pelo Espírito Santo e o dom de línguas.

Face ao exposto, nosso desejo objetivou o resgate de modos conectados, embora diversos, do cuidado de si disponíveis pelo fio da linguagem. Como as expressões *parrhesia*, tecnologias, conversão, salvação, confissão apresentavam-se como regularidades em diferentes campos sociais, a sua distinção ficou à mercê da finalidade, da metodologia e da experiência que esses fenômenos produziram na experiência de um corpo. Nossa apresentação foi sumária, porque antes de historicizar esses modos de subjetivação e sujeição, estamos preocupados em apresentar uma análise do discurso dos testemunhos, realçando tipos de vínculos que o corpus mantém com outros enunciados que lhe dizem respeito. Impõem-se, em um trabalho desta natureza, escolhas, do ponto de vista da teorização, e as fizemos. Há outras forças que, certamente, atravessam a arquitetura dos testemunhos de fé. Estamos nos referindo às instâncias não religiosas como a Pedagogia, a Psicologia e a Medicina etc. Interpretando Foucault, Câmara Leme (2012) dirá que as práticas de subjetivação tradicionais vão ser atualizadas, no momento presente, também em função dessas técnicas laicas de sujeição e da teologia da prosperidade. A esse respeito, ele assevera:

A salvação que no contexto religioso se encontra no outro mundo, é agora assegurada na terra. Onde não só a noção de salvação adquire novos sentidos, por exemplo, saúde, bem-estar, segurança e proteção, como a própria matriz dessas novas formas de “cura”, deixa de ser a religião e passa a ser a medicina (FOUCAULT, 1994, p. 579 *apud* CAMARA LEME, 2012, p. 31).

No caso da IURD, Mariano (1999, p. 226) reforça:

A promessa de salvação paradisíaca no pentecostalismo sempre foi acompanhada de rejeição e desvalorização do mundo. O neopentecostalismo transformou as tradicionais concepções pentecostais acerca da conduta e do modo de ser do cristão no mundo. Ser cristão tornou-se o meio primordial para permanecer liberto do diabo e obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos. Manter uma boa relação com Deus passou a significar o mesmo que se dar bem nessa vida (MARIANO, 1999, p. 226).

Se as técnicas laicas de sujeição foram secundarizadas nesta seção, deveremos, na próxima, pormenorizar a questão nevrálgica da teologia da prosperidade, realçando a sua conexão, também visível, com um tipo de governamentalidade secular. Antes disso, gostaríamos de apresentar um esboço analítico de um testemunho que tem como condição de possibilidade acontecimentos inscritos na noção de cuidado de si.

2.6 A FOGUEIRA SANTA: O TESTEMUNHO DE LOURENÇO E ADRIANA

O depoimento de Lourenço e Adriana está articulado a uma campanha da IURD que acontece duas vezes ao ano. Reconhecido pela expressão Fogueira Santa de Israel, o acontecimento tem a finalidade de transformação, isto é, funciona como uma porta de conversão para a vida do fiel. Esse contexto já sinaliza para uma narrativa inserida em uma prática de subjetivação do tipo cristã, já que faz emergir o acontecimento transformador ocorrido em um instante específico. O Quadro 1, a seguir, traz o testemunho em sua íntegra.

Quadro 1 – Testemunho de Lourenço e Adriana – Fogueira Santa

1	Pastor: Por favor, seu Lourenço! Como era a sua vida quando o senhor chegou na Universal?
2	Lourenço: Eu cheguei na Igreja Universal exatamente no dia que...na noite anterior em que eu
3	tentei matar minha esposa, a mim e meus filhos. Só pra explicar como eu cheguei assim, eu
4	anteriormente, é...formação universitária, minha esposa também, nos casamos, prosperamos, só
5	que um pouco antes da gente se casar, ela era católica, eu não era nada, ela começou a manifestar
6	com espíritos. Sem saber o que era, a gente foi pra uma igreja evangélica onde esses sintomas
7	desapareceram momentaneamente. Prosperamos, enriquecemos, morávamos em Alphaville,
8	tínhamos casas, carros, meu filho que na época tinha quatro anos de idade, tinha as melhores
9	escolas, babá, tudo. Em seis meses simplesmente eu fui despejado seis vezes. Eu falei de uma
10	forma tão violenta que eu não entendia. Mas, qual era minha fé nessa igreja evangélica? Eu era
11	ensinado e dependia do pastor, é porque nessa igreja tinha profecias, o que chama de profecias...
12	que na verdade a gente sabe que profecias nada mais é que adivinhações. E minha vida era
13	baseado nessas falsas promessas, que eu acreditava. Pessoas boas, pessoas de caráter, mas que
14	também sofrem com esse espírito enganador. E muito rápido, eu falei de uma forma assim... tão
15	violenta, tão violenta, que depois de seis meses a última mudança que eu fiz pra um despejo, eu
16	combinei com o cara do carreta que metade do resto que sobrou pra mim, ficaria pra ele que eu
17	não tinha dinheiro pra pagar. E fui deixar minhas coisas numa garagem quatro por quatro. Eu
18	cheguei num ponto – porque você estava numa igreja evangélica, você cria que Deus era contigo
19	e você era com ele – então, eu cheguei num ponto que eu cheguei pra minha esposa e falei: nós
20	temos formação, nós somos inteligentes, nós somos cultos, e se é esse Deus que se apresenta na
21	minha vida, eu prefiro servir ao diabo. Ele é mais rápido em atender aos seus. E aí, eu fui por
22	dois anos. Muito rapidamente, com a força do meu braço, eu conquistei e estava bem novamente.
23	Em seis meses, novamente, eu perdi tudo. Quando se chega numa situações dessas, você fala:
24	bom, o que que eu vou fazer da minha vida? Não tem mais nada pra fazer. Você crê em Deus,
25	não deu certo. Era um Deus que...tudo era errado, tudo era culpa minha. Eu cheguei até a um
26	ponto, porque o senhor mandou dizer, mas nesse outro ponto daí em diante, o senhor me
27	condenou. Eu preferia não crer nesse Deus e não ter esse Deus. Depois você vai pela força do
28	seu braço, pelo seu estudo, pela tua competência, e você fale. O que você espera da tua vida?
29	Morrer. Aí, eu saí naquela manhã e fui andar, eu me deparei, nem sei como, a hora que eu vi eu
30	estava conversando com um homem de Deus, na Igreja Universal. Pela minha felicidade, eu não
31	tinha nada e nesse nada estava começando a Fogueira Santa de Israel. É...com toda dificuldade,
32	sem ter alimento até, na dependência...porque nessa hora, nem pai, nem mãe, nem familiar, todo
33	mundo se afastou, inclusive na época, é... tinha a, b, c, nós fomos ajudados com cesta básica, mas
34	resolvemos tomar uma situação: nada por nada, agora é tudo. Então, vamos embarcar nessa fé
35	inteligente, vamos investir no altar, estávamos desempregados há seis meses, subimos no altar
36	com nosso tudo. Aí Deus prontamente respondeu, questão de semanas ela estava empregada,
37	daqui a pouco eu estava empregado, aí veio a próxima Fogueira Santa e as coisas foram se
38	construindo e graças a Deus a gente viu que...Espera aí: só isso não é, o dinheiro vai, o dinheiro
39	volta, o meu dinheiro já tinha acabado, a gente entendeu que a gente tinha que ter um encontro
40	com Deus. Aí nós começamos a sacrificar pela nossa vida espiritual, aí meu amigo... aí já era. Aí
41	tudo foi acontecendo. Chegou num ponto de hoje, eu tenho três filhos, os três na presença de
42	Deus é... inclusive dando testemunho da vida financeira, da vida conjugal, e... hoje em dia o que
43	eu posso falar? A gente tem... deve ter até as imagens... a gente tem é: só um imóvel no Guarujá
44	que a gente tem vale 4 milhões e meio, todos os meus filhos têm jet-ski, meu filho, o outro,
45	acabou de comprar um carro de 250 mil reais pra ele, ele, dinheiro dele, um menino de 23 anos

46	de idade, e vou falar o quê? Hoje o nosso patrimônio é em volta de 20 milhões de reais. Nesse
47	ano que todo mundo tá falando: é um ano difícil, vai todo mundo quebrar, rapaz eu estou
48	arrebentando. (risos) Eu estou arrebentando tanto que...
49	Adriana: casa de praia, bispo! A casa que mostra é a de praia, tá? (imagens no vídeo).
50	Lourenço: Essa só pra o final de semana!
51	Adriana: Essa casa é a de praia.
52	Bispo: Só pra tirar onda.
53	Lourenço: Inclusive quando a gente está lá no domingo...a gente participa lá, pode ligar pra o
54	pastor, é a primeira coisa (mulher interrompe)
55	Adriana: no Guarujá!
56	Lourenço: A primeira coisa a gente não se afasta da presença de Deus. Eu posso estar no lugar
57	que eu for do mundo, a primeira coisa que eu faço, no dia que eu estou lá, que é dia de reunião,
58	do senhor, dia de domingo, de quarta, a gente busca a presença de Deus. Porque, assim, tudo isso
59	vai, tudo isso volta, a lancha, o jet-ski, as casas vão, mas hoje a gente tem o bem mais precioso que
60	uma família pode ter, toda família unida em volta de Deus, no mesmo propósito, com o
61	Espírito Santo, aí é... é tudo que a gente pode ter.
62	Pastor: Diante dessas conquistas, o senhor parou de sacrificar (imagens no vídeo)?
63	Lourenço: Não, não parei. Até...só frisando, a respeito dos filhos, meus filhos crescendo vendo os
64	pais sacrificarem. Então, eles entenderam. Então, hoje com 23 um, e 26 o outro. Eles têm a
65	empresa própria deles, um deles é sócio meu, não porque é filho, porque conquistou a parte dele,
66	mas de sacrifício em sacrifício. E eles entenderam, assim como eu sempre entendi, que pela fé
67	inteligente, você até sacrifica, agora para manter as... as bênçãos... é uma comunhão com Deus. É
68	a retidão em Deus. É saber que você está empresário, você não é. É saber que você está com
69	bens. Você não tem. É tudo de Deus. A gente só coloca no altar aquilo que a gente está
70	devolvendo para Deus.
71	Pastor: Parabéns pela sua fé, Deus lhe abençoe mais.

Fonte: Canal Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2v8Lgu5eH08>.

O testemunho foi inaugurado a partir da solicitação do pastor que sinalizou o passado do depoente como tempo e objeto daquilo que deveria ser examinado. O resgate dessa trajetória, inevitavelmente, revelou as decisões ou as inclinações do desejo de Lourenço frente às suas demandas. Foi a semente do cuidado de si, ou da ética, que nos guiou nesta interpretação. O título do testemunho, embora enuncie a participação de um casal como protagonistas de uma história, surpreende por privilegiar, ao longo de todo o testemunho, a perspectiva de Lourenço.

A voz de Adriana, sua esposa, ficou circunscrita aos discursos confirmativos que envolveram a aquisição de uma casa de praia (linhas 49, 51, 55). O efeito de sentido gerado por esse desequilíbrio pode produzir em Adriana um modo de sujeição recluso e obediente, sobretudo se considerarmos o preceito bíblico: “permaneçam as mulheres em silêncio nas igrejas, pois não lhes é permitido falar; antes permaneçam em submissão, como diz a lei. Se quiserem aprender alguma coisa, que perguntem a seus maridos em casa; pois é vergonhoso uma mulher falar na igreja”⁴⁴.

Para a abertura da narrativa, o líder espiritual utilizou o termo vida (linha 1), possivelmente para arrancar de outrem os passos de uma trajetória, da caminhada ou da direção

⁴⁴ Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, capítulo 14, versículo 34. Disponível em: <http://biblia.com.br/novaversaointernacional/1-corintios/1co-capitulo-14/>. Acesso em: 21 dez. 2018.

que antecedeu a chegada do depoente a IURD (efeito de sentido gerado). A ordem é de que a memória privativa torne-se pública por meio da triagem dos pensamentos. Prontamente atendida pelo fiel, o resgate foi marcado pelos verbos no passado e por expressões que caracterizaram uma ambiência trágica revelada pelo despejo (linha 15), pela vontade de matar (linha 3), pelo desejo de suicídio (linha 3), pela falência (linha 28) e pela fome (linha 33).

Assim, o modo de sujeição de Lourenço passa a ser caracterizado pela rejeição à instabilidade. A recusa ganha fortaleza nos movimentos inconstantes ou nos lugares onde o depoente experimenta ciclicamente a prosperidade e a miséria. É o exame de sua interioridade que revela um modo subjetivo dolorido e incapaz de esquecer. A prática discursiva obediente daquele que depõe utiliza termos como “errado” (linha 25), “culpa” (linha 25), “morrer” (linha 29), “condenou” (linha 31), “falência” (linha 9 e 14), “espírito enganador” (linha 14), entre outros.

Revelar o desejo de matar a esposa e filhos e prosseguir anunciando o próprio suicídio também produzem, na narrativa, efeitos de sentido que se articularam com a inconveniência e com a vergonha, muito embora, apresentem-se, posteriormente, como atos de coragem. Esses elementos, segundo Foucault (2010b, 2010c), também caracterizam o franco falar da *parrhesia*. Já o desnudamento do eu, verificado na provável análise que Lourenço fez das suas “faltas”, tornou também a abertura do testemunho uma revelação confidencial das ausências e, naquele instante, muito próximo da *parrhesia* moral.

O que é privativo e faz enrubescer torna-se, assim, público. A carência passa a ser discursivizada. É o fracasso e a vergonha que revestem, nesse primeiro instante, a conduta de Lourenço. O eu desempregado, o eu que sente fome, o eu incapaz. Como já dito, todas essas faces de um mesmo sujeito são sintetizadas pela engrenagem de um desejo como falta. A ausência de uma vida profissional (linha 35), causa também da crise enunciada pelo depoente, erupcionou, na interpretação, o distintivo histórico da reforma protestante, considerando a ideia de vocação (*beruf*) ou de movimento ético que atribuiu valor religioso ao trabalho. Nessa perspectiva, a causalidade como método parece ser o viés dado pelo depoente para identificar a razão dos seus percalços.

O movimento seguinte parece produzir, assim, um efeito de sentido baseado na lei de causa e efeito. No *Discurso do método*, Descartes (1983) assegura que não há nenhuma coisa existente da qual não se possa perguntar qual é a sua causa. Desse modo, nas linhas 66 e 67, Lourenço parece concluir que o que lhe faltou foi a “fé inteligente”. Essa conexão, certamente descontínua, expressou um possível vínculo entre um modo de ser no mundo e uma ética

produzida também com a reforma, dessa vez, por meio de uma sistematização e racionalização da vida.

No testemunho, o efeito de sentido gerado para uma racionalização parece se associar ao movimento de submissão ao sacrifício, seguido da manutenção desse mesmo ato. Em contrapartida, também faz parte da enunciação desse depoente demonstrar que a formação universitária (linha 4) foi insuficiente para alcançar a experiência próspera. As forças que se envolvem no interior desse tipo de discurso parecem resgatar o conflito infundável entre ciência e religião, Deus e homem, episteme e prática, fé e razão.

Lourenço fala de dois equívocos principais, quais sejam: a escolha de uma denominação protestante (linha 6) e a sua independência proativa, sem amparo em um lastro religioso específico. Se mobilizarmos a vizinhança discursiva, a primeira causa poderia vincular-se claramente à combatividade que os filões evangélicos travam entre si, sendo a IURD uma grande provocadora da Igreja Católica Mundial e dos cultos de matriz africana⁴⁵. Aliás, é preciso realçar que em um passado não tão distante, a tradição cristã naturalizou as sanguinárias cruzadas, o holocausto ameríndio e a escravidão negra. Para não ficar preso ao museu do passado, no dia 27 de setembro de 2017, o Supremo Tribunal Federal (STF), ignorando a laicidade do estado, chancelou a presença de aulas de ensino religioso de tipo confessional. Com isso, ministrar exposição de uma única ou específica religião passa a ser legal no Brasil⁴⁶. Esse formigamento enunciativo certamente permite a melhor compreensão da bélica neopentecostal e da prática discursiva de Lourenço.

Ademais, a tristeza cíclica daquele que depôs no altar da IURD produziu um efeito de sentido de uma conduta que deseja a permanência das coisas, ao mesmo tempo que rejeita o próprio devir. É somente o encontro com a Universal que será capaz de alterar o estado qualitativo da trajetória narrada, sendo a manutenção dessa experiência de responsabilidade do sacrifício, na Fogueira Santa. O modo subjetivo que parece preocupar-se com a impermanência talvez possa encontrar esteio na filosofia epicurista que parte da inconstância como regra natural quando assevera: “o cuidado de si é uma obrigação permanente que deve durar a vida toda” (FOUCAULT, 2010c, p. 80). O modo de sujeição de Lourenço posiciona-se assim distante desse viés.

⁴⁵ Esse conflito, por exemplo, materializa-se na criação do exército da Universal. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/exercito-da-igreja-universal-preocupa-religiosos-afro-brasileiras-449.html>. Acesso em: 21 set. 2017.

⁴⁶ Ver matéria completa em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/31/politica/1504132332_350482.html. Acesso em: 27 set. 2017.

O segundo ponto de insuficiência realçou a incapacidade humana para gerir a sua felicidade de modo independente, afinal de contas, “você vai pela força do seu braço, pelo seu estudo, pela tua competência, e você fale” (linhas 27-28). Deflagrou-se, assim, o distanciamento que a ética cristã tomou frente ao cuidado de si clássico, já que o testemunho passa a depender do sobrenatural. A responsabilidade humana é relativizada ou até dividida pela necessidade de um ente supra-histórico. No testemunho, a fórmula da prosperidade, ou os sintomas da salvação, parece funcionar por meio da combinação: o eu trabalhador, a instituição religiosa “correta” e o sacrifício permanente.

Considerando as dispersões, a ideia de salvação (*soteria*) desvincula-se radicalmente da prática contínua e permanente, como propuseram os helenistas. Sêneca (*apud* FOUCAULT, 2010c, p. 86) falava de uma armadura individual, segura, capaz de preparar o indivíduo para o infortúnio e a desgraça e, desse modo, evitar a surpresa das intempéries da vida. No caso de Lourenço, é a arte do sacrifício⁴⁷ não corpóreo, mas mercantil, por meio do dízimo ou da doação (Fogueira Santa), aliada ao encontro com a IURD e não com outra instituição, que garantirá a metamorfose na vida da sua família. A questão do “dia e hora determinados” para a conversão faz-nos lembrar ainda do metodismo (WEBER, 2012, p. 127), por ativar na história da conversão a ideia de um acontecimento transformador.

Essa (nova) tecnologia do sacrifício narrada por Lourenço (linha 35), razão da vida modificada, desenvolveu-se por meio de uma negociação que envolveu uma permuta (efeito de sentido gerado). A expressão “investir no altar” (linha 35) inevitavelmente conectou-se com palavras como “finanças”, “lucro”, “dívida”, “negócios” “troca” e “banco”. De acordo com o relato, mesmo desempregado há seis meses e testemunhando uma história de perdas financeiras, o modo subjetivo de Lourenço se lança numa transação que envolve o humano e o divino.

A intrigante arte do sacrifício implicou, certamente, alguns deslizamentos do ponto de vista da prática e da produção de sentido do ritual. Conforme a análise de Bataille (1988, p. 76), o sacrifício humano é uma prática relativamente recente. O desenvolvimento da civilização substituiu, não em sua totalidade, as vítimas animais pelas experiências com o próprio homem, sendo, posteriormente, de autoria cristã a natureza simbólica do sacrifício. Gostaríamos de retomar essa discussão no momento do exame do testemunho destinado especificamente a esse tema. Por ora, contentemo-nos em dizer que a prática estabelecida entre Lourenço e a deidade parece ter gerado uma relação de vínculo e dependência no contexto da IURD. A subjetividade agraciada com aquilo que dignifica o homem, um trabalho profissional (linha 37), conforme

⁴⁷ Pretendemos pormenorizar a questão do sacrifício como uma prática do cuidado de si nas próximas análises por meio dos registros de Bataille.

Lutero (WEBER, 2012, p. 72), reincide na mesma *techne*, dessa vez, em nome da “vida espiritual” (linha 40). Por conseguinte, o modo subjetivo do depoente parece mostrar que ele está cômico do dualismo ancestral que distingue o corpo da alma. Apesar disso, a narrativa se desenvolve, com muita clareza, apenas em função de um testemunho da vida financeira.

A falta, que se vincula ao discurso *parresiaistico*, é preenchida pelo imóvel do Guarujá, *jet-skis*, carros no valor de R\$ 250 mil, e um patrimônio de “20 milhões de reais” (linha 46). No depoimento, esse modo de tecnologia do sacrifício parece funcionar por meio de um sistema de recompensas e trocas que precisa ser constantemente refeito, atualizado e reafirmado. Caso resgatássemos o trecho presente no início desta tese, acerca do diálogo entre Símia e Sócrates (PLATÃO, 2002), cuja função parece ser a de orientar para o desprezo ao supérfluo, os efeitos de sentidos gerados pela relação da espiritualidade com as aquisições materiais de Lourenço produziram um verdadeiro contrassenso na interpretação.

O modo subjetivo dessa *techne* do sacrifício parece funcionar por meio de uma dívida infinita para aqueles que fazem da prosperidade um objetivo de vida. Pensando por esse viés, o efeito de sentido produzido pelo sucesso dessa tecnologia, com base no testemunho, sugere suprir modos de subjetividade que acreditam poder comprar ou pagar por uma alegria constante. Nesse cenário, o efeito de permanência é tão desejado pela conduta de Lourenço que a crise e a recessão econômica que se arrastaram pelo ano de 2015 são interpretadas da seguinte maneira: “nesse ano que todo mundo tá falando que é um ano difícil. Vai todo mundo quebrar. Rapaz, eu estou arrebetando (risos)” (linha 47). A espiritualidade, razão do sacrifício de Lourenço, parece ter seus efeitos produzidos em função desses ganhos. Nesse contexto, é entre o sentimento de ter e não ter, de possuir e não possuir, que o líder da assembleia interroga o depoente: “diante dessas conquistas o senhor parou de sacrificar (linha 62)?”.

Esse modo de conduta, do eu-possuidor contrasta, certamente, com o desejo espiritual por “*ataraxia*”, comprovação maior da salvação e causa da vida feliz entre parte considerável dos romanos (FOUCAULT, 2010c) Os sinais da “experiência feliz”, no modo de subjetivação exposto pelo depoente, deslizam na esteira do consumo, do acúmulo e da ostentação. O racionalismo econômico reformado e a felicidade deslocada do paraíso para o presente demonstram as marcas de uma ética que se espraia da modernidade para o testemunho de prosperidade.

É interessante realçar que o depoente se utiliza da expressão “nada, por nada agora é tudo” (linhas 34), sendo talvez a sua intenção resgatar o *slogan* da Fogueira Santa, “tudo ou nada”. O termo faz alusão a uma espécie de troca entre o servo e Deus. Intermediado pela IURD, o fiel oferece o seu “*tudo*”, ficando sem “*nada*” para receber a recompensa divina. O fenômeno

se alicerça no capítulo 4, versículo 33, do livro de Atos, lembrado pela campanha: “não havia, pois, entre eles necessitado algum; porque todos os que possuíam herdades ou casas, vendendo-as, traziam o preço do que fora vendido, e o depositavam aos pés dos apóstolos”. No entanto, o fragmento incompleto oblitera uma segunda parte, quando divulgado: “repartia-se então a cada um deles conforme a sua necessidade”⁴⁸. Além dos bens materiais, a união da família e a comunhão permanente com Deus foram mencionados brevemente por Lourenço, como um modo de triunfo em decorrência do sacrifício (linhas 60 e 67).

A partir da fala desse depoente, diremos que a discursivização da felicidade apareceu deslocada para o presente e a relação dessa experiência com os bens materiais se atualizou na teologia da prosperidade, tema que será pormenorizado na próxima seção. Podemos dizer, ainda, que esse mesmo efeito de sentido – da felicidade do tempo presente – é desejado de maneira linear. O irregular, o estável e a transformação se apresentam como sensações indesejadas.

No que toca à figura do pastor, podemos dizer que essa se apresentou como maestro do discurso do depoente. O líder desenvolve uma espécie de controle alinhando a narrativa para esferas enunciativas que “precisavam” ser abordadas. O passado do depoente e a necessidade de não interromper o sacrifício são os dois momentos de interrupção. O modo subjetivo de Lourenço, em clara sujeição, não só confessa sua história de sacrifício como ainda testemunha as doações feitas por seus filhos (linha 66).

Essa análise teve a intenção de demonstrar, de forma muito esquemática, a possibilidade de vincular o cuidado de si e as práticas de sujeição, registradas no curso da história, aos testemunhos de fé. Se, por um lado, o sujeito que emerge na plataforma cristã não visa a uma emancipação do ponto de vista de esculpir uma existência singular, por outro lado, podemos perceber que o movimento interno que ocorre entre as fronteiras do código moral – que inclui combates, transformação e uma série de atos que compõem uma ética – é analisável, isto porque:

As diferenças podem, assim, dizer respeito ao modo de sujeição, isto é, a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com a regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática [...]. Existem também diferenças possíveis nas formas de elaboração do trabalho ético que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta (FOUCAULT, 1984, p. 35).

⁴⁸Disponível em: <http://biblia.com.br/novaversaointernacional/atos/atos-capitulo-4/>. Acesso em: 27 set. 2017.

Na próxima seção, ensejamos discutir propriamente a noção de gênero a partir de um diálogo possível entre Foucault e Maingueneau. Em função desse fio condutor, aproveitaremos para tratar das formas que o testemunho assumiu e da sua proveniência como narrativa de si. Essa discussão a respeito do gênero discursivo possibilitou a apresentação de um diagrama, não mais do ponto de vista ético, mas estrutural, sequencial e enunciativo daquelas histórias de vida.

3 GÊNERO DO DISCURSO E TRAÇOS CARACTERÍSTICOS

Para diagnosticar a engrenagem enunciativa que possibilita o discurso do testemunho vir à tona, isto é, a sua forma, como narrativa reconhecível no âmbito da produção de sentido, ensejamos, com esta seção, problematizar a questão do gênero do discurso. Como veremos, a interdiscursividade assumirá um papel fundamental para o reconhecimento do testemunho de fé. Nossa função é mapear tanto a combinação de unidades que se articulam e compõem o gênero em questão como apresentar características, de um espaço e tempo específicos sobre o arranjo organizado daqueles depoimentos.

3.1 FOUCAULT E MAINGUENEAU, UMA POSSIBILIDADE

Há uma natureza distinta e plural nos discursos que permeiam a esfera social. O movimento dos signos linguísticos, o seu vaivém, no entanto, não se manifesta, em geral, de maneira caótica ou desordenada. Ele é organizado por meio de eventos lógicos, comunidades e sistemas racionais que têm por função orientar e tornar possível a produção de sentido no interior das práticas sociais. O ordenamento, cuja razão de existir é a de criar uma espécie de identidade distintiva, isto é, uma memória reconhecível e segura para que o(s) sujeito(s) atue(m) por meio do uso da linguagem, pode ser uma interpretação possível para o conceito de gênero discursivo.

Quando o assunto é gênero, a reflexão de Bakhtin (2011) parece dominar as discussões de como a linguagem se organiza como prática social. O tema está inexoravelmente associado ao seu nome. No entanto, são as reflexões de Maingueneau (2010), principalmente quando se compromete a analisar o sermão religioso, que vão nos interessar.

O movimento de trazer o pesquisador e linguista francês para esta tese centrou-se em duas questões principais. A primeira reside na nossa vontade de denunciar o testemunho de fé como gênero do discurso, sendo Maingueneau (2010) um dos intelectuais que se aventurou na produção de literatura que abarca o discurso religioso nos mais diversos gêneros que o compõem. Michel Foucault, que integra a espinha dorsal da tese, diretamente, nunca problematizou a questão do gênero do discurso. Demonstrar que esse diálogo é possível, naquilo que fortalece de modo indireto a problematização do tema, é um dos nossos desafios.

Outro motivo que justifica a presença de Maingueneau (2001, 2010, 2013) nesta tese relaciona-se com a discursivização do cotidiano, comum ao testemunho. Essa ambiência

apontou para dois de seus postulados: o *ethos* e a cenografia (uma das cenas da enunciação) como nós veremos na sequência.

O gênero é uma realidade “radicalmente histórica”. É a partir desse enunciado que Maingueneau (2010, p. 102) inaugura a análise do sermão e de uma homilia televisionada. Os pontos distintivos que o professor elencou para a identificação desse agrupamento enunciativo variaram entre: a questão do dialogismo, as condições da enunciação, o *ethos*, o tema e a materialidade da fala daquele acontecimento. Além, claro, de questões basilares que aparecem no começo de seu exame, como: a situação, o objetivo e o destinatário de uma dada prática de discurso. Todas essas questões, caracterizando uma temporalidade específica, funcionaram como indícios para a compreensão do gênero. Restava-nos, assim, aplicar tais categorias aos testemunhos e seguir nosso exercício. Nessa direção, decidimos demonstrar, antes, algumas superfícies de contato existentes entre os dois autores que intitularam esta subseção.

Se estabelecêssemos uma ordem, a análise do sermão de Maingueneau nos ensina a lançar luz sobre a alteridade: o eu e o tu; o enunciator e o coenunciador; o que foi dito e para quem foi dito, e a partir de quais condições e papéis. Essa questão parece estar no epicentro da taxonomia do gênero do discurso daquela ocasião. Talvez, seja por isso que ele assevere que “somos nós que fazemos aparecer esse dialogismo quando mobilizamos o interdiscurso. [Já que] ele não deixa traços nítidos no enunciado” (MAINGUENEAU, 2010, p. 120). É por essa compreensão que a questão da “situação” surge como um diferencial analítico da investigação.

Na órbita desse núcleo de alteridade, suplementos como periodicidade, organização textual, suporte material, validade temporal e tempo de exposição da fala surgiram também como critérios que deixaram a identificação do gênero cada vez mais completa. Foi exatamente isso que foi feito, considerando que o *corpus* foi submetido à seguinte sabatina: onde e por quem foi proferido? O público se fazia presente? Tratava-se de um fenômeno televisionado? Havia auditório? Que temas foram privilegiados? Quanto tempo durou? Esse parece ter sido o movimento de Maingueneau na tentativa de caracterizar o gênero sermão e que parece ser também cabível às narrativas de si mesmo manifestas pelos membros da IURD.

Na mesma análise, as impressões que a fala propiciou a partir da imagem que o personagem produziu de si mesmo ganharam ênfase e destaque (nesse ponto, a lembrança da noção de práticas de si, âmagos desta tese, foi inevitável). O linguista evocou a categoria do *ethos* para designar os traços da personalidade do autor do sermão, uma espécie de tom que permite ao leitor construir uma representação do corpo do enunciator. “A leitura faz, então, emergir uma instância subjetiva que desempenha o papel do fiador do que é dito”, ou seja:

Produz-se, assim, por meio da enunciação, uma confusão entre enunciado e o mundo representado: a rapidez da qual se fala é “incorporada” à fala do enunciado que, por sua maneira de dizer, atesta de algum modo a legitimidade do que é dito, isto é, confere autoridade ao dito pelo fato de encarná-lo (MAINGUENEAU, 2013, p. 105).

Nesse processo, a finalidade, o conteúdo, o tema, o estilo, a seleção lexical, as escolhas frasais e outros aspectos que integram a composição do gênero do discurso conectavam-se inevitavelmente com o *ethos* e passavam a funcionar como atributos da “identidade” da enunciação. Se fizéssemos a transposição, no caso do testemunho, a narrativa da vida pessoal daqueles que depõem em verdade — os atributos prometidos, as façanhas alcançadas, os percalços vencidos e toda a engrenagem que ratifica sanciona e comprova um processo subjetivo — passaria a ser, também, um distintivo de certo conjunto de enunciados que integra o *ethos*.

Sem relação direta com Maingueneau (2013), em uma tradução do vocabulário foucaultiano a respeito do *ethos*, Edgardo Castro (2009) comenta:

Um modo de ser do sujeito que se traduz em seus costumes, seu aspecto, sua maneira de caminhar, a calma com que se enfrenta os acontecimentos da vida [...]. Foucault entendia a pós-modernidade como uma atitude, como o *ethos* no sentido grego do termo; ou seja, como uma escolha voluntária de maneira de pensar e de sentir, de agir e de conduzir-se, como marca de pertencimento e como tarefa (CASTRO, 2009, p. 154).

É real que Foucault (2011a, 2012a), em momento algum de suas contribuições – ora históricas, ora filosóficas – engajou-se em produzir alguma coisa análoga⁴⁹. Mas, seria possível fazer do *ethos* uma válvula de acesso às práticas, à verdade *parresiástica* e à experiência de si mesmo? Se por um lado Maingueneau (2010, 2013) falava de *ethos*, dialogismo, destinatário e composição, Foucault (2007) parecia estar interessado em descrever as regras de formação dos objetos, dos conceitos e das modalidades enunciativas, haja vista a tarefa faraônica empreendida em *As palavras e as coisas*. Provavelmente, um trabalho inverso, mas não antagônico em absoluto. De que modo então seria possível reforçar ou combinar critérios como tema, historicidade, alteridade (posições enunciativas) e *ethos* — pontos determinantes para a concepção de gênero em Maingueneau — com o referencial foucaultiano?

Poderíamos procurar em uma prática de discurso as suas condições de possibilidade ou sua exterioridade, isto é, como os enunciados se concatenam, combinam-se e se arranjam em função de uma rede de poder e, ainda, como a sua materialização se tornou visível. Ou

⁴⁹ Há uma distinção objetiva feita por Foucault (2015b) entre ética e *ethos*. A primeira, segundo ele, versa sobre uma prática; e a segunda reivindica uma maneira de ser. No entanto, não há menção do *ethos* como prescrição analítica. A divergência é puramente formal.

mesmo, poderíamos delinear as conexões interdiscursivas, o feixe rizomático dos “já ditos” com o seu presente “jamais dito”, lançando luz sobre as relações de continuidade e descontinuidade, como estabeleceu Foucault (2010) em sua *Histoire de la Folie*. Finalmente, poderíamos problematizar a questão do próprio enunciado, evocando pontos como tempo, espaço, suporte, duração, lugar de síntese, reprodutibilidade, estratégias etc. Todos esses temas são contemplados no capítulo *A função Enunciativa* (FOUCAULT, 2012a) e ressurgem na resposta que Maingueneau (2013) oferece para o seu capítulo: *Como conceber um gênero?*. Desse modo, embora o objeto de estudos de cada um seja específico, ambos não são inimigos epistêmicos quando interpretam práticas discursivas.

Partindo da possibilidade de diálogo, Maingueneau (2013, p. 115) diz que “toda atividade de linguagem pertence a um gênero do discurso”. Isso significa dizer que todos os nossos enunciados possuem formas relativamente sólidas e típicas de construção da totalidade, sendo esses gêneros adotados quase da mesma maneira que nos foi dada a língua maternal, que nós dominamos livremente antes da escolarização técnica.

Para nós, uma das saídas parece ser a de investigar aquelas formas mais ou menos estáveis, atentando sempre para as condições específicas da elocução, ao objetivo de cada esfera singular e, sobretudo, à sua composição. As palavras que compõem esse arranjo, conforme Bakhtin (2011, p. 283), podem “entrar no nosso discurso a partir de enunciações individuais alheias, mantendo em maior ou menor grau os tons e os ecos dessas enunciações individuais”. Além das relações de poder e as condições históricas, essa parece ser uma das razões da estabilidade relativa do gênero. Trata-se, pois, de uma questão de alteridade.

Como já lembrado, as terminologias utilizadas por Foucault (2012a) são de continuidade e descontinuidade. Ambas se apresentam no acontecimento de um discurso manifesto e podem ser interpretadas como uma maneira similar para denunciar essa mesma heterogeneidade enunciativa. Seria necessário, portanto, mapear nos testemunhos o que é regular — e assim procuraríamos as relações que o gênero faz com sua tradição — e o que é disperso na sua formação, ou: que tipo de memória enunciativa foi mobilizada e como esse passado se atualiza na elocução. A regra de funcionamento que Foucault (2011a, 2012a) faz questão de salientar também parece estar articulada com um contexto, com a exterioridade ou com as forças necessárias para que um discurso possa ser dito, da maneira em que é esculpido. A materialidade poderia, nesse sentido, ser comparada a todos os níveis que a ela se articulam, excluem, referenciam, censuram, reafirmam, negam, complementam e possibilitam. Esse movimento, inexoravelmente, seria transposto em uma regra. Eis a garantia que ele aplica aos conceitos:

Tentamos determinar segundo que esquemas (de seriação, de grupamentos simultâneos, de modificação linear ou recíproca) os enunciados podem estar ligados uns aos outros em um tipo de discurso; tentamos estabelecer, assim, como os elementos recorrentes dos enunciados podem reaparecer, se dissociar, se recompor, ganhar em extensão ou em determinação, ser retomados no interior de novas estruturas lógicas, adquirir, em compensação, novos conteúdos semânticos, constituir entre si organizações parciais. Esses esquemas permitem descrever não as leis de construção interna dos conceitos, não sua gênese progressiva e individual no espírito de um homem, mas sua dispersão anônima através de textos, livros e obras; dispersão que caracteriza um tipo de discurso e que define, entre os conceitos, formas de dedução, de derivação, de coerência, e também de incompatibilidade, de entrecruzamento, de substituição, de exclusão, de alteração recíproca, de deslocamento etc. Tal análise refere-se, pois, em um nível de certa forma pré-conceitual, ao campo em que os conceitos podem coexistir e às regras às quais esse campo está submetido (FOUCAULT, 2012a, p. 71).

Sob essa ótica, o papel do sujeito também surge em Foucault como um ponto crucial, como já registrado nesta tese. Essa entidade ativa, que não passa indiferentemente aos estímulos semióticos, quando repete, resgata, compreende, interpreta, projeta e dá perspectivas a um determinado instante, manifesta-se também como alvo importante na caracterização do gênero. Seríamos levianos ao apontar que esse mesmo sujeito é acessível pelos elementos ou rastros produzidos no *ethos* — categoria ativada por Maingueneau — de um dado gênero? Longe de uma verdade pura, adormecida na consciência, partiríamos assim de um *ethos* de *parrhesia*, caracterizado pela franqueza do falar e pela enunciação da falta em função de um fiador, “não pelo que diz explicitamente sobre si próprio, mas a personalidade que se mostra a partir da sua maneira de se exprimir” (MAINGUENEAU, 2001, p. 137).

O regime que propõe Foucault (1985, 2012a) insere-se em dois aspectos principais: o primeiro, nas diversas posições de subjetividade que o sujeito assume quando se associa à sua exterioridade e, posteriormente, em função das tecnologias do eu, que permitem que “os indivíduos efetuem, por conta própria ou com ajuda de outros, certo número de operações sobre o seu corpo e sua alma, pensamentos, condutas, ou qualquer tipo de ser, obtendo assim, uma transformação de si mesmo” (VEIGA-NETO *apud* FOUCAULT, 2014, p. 83). Validamente, se, no primeiro instante, o sujeito assume diferentes posições baseadas em uma determinada grade de especificações; no segundo momento, essa instância parece poder refletir, pensar e problematizar o seu próprio desejo expresso nos modos de sujeição.

Como já dito, essas inferências não almejam fazer dos postulados foucaultianos novas prescrições para interpretar ou dar conta da discussão do gênero do discurso. Não propomos essa independência analítica, definitivamente. Denunciar as superfícies de contato entre esses dois teóricos é um ato que visa à suplementação, à reafirmação, à harmonização e à coerência das nossas referências para interpretar as práticas discursivas. Dito isso, e levando em

consideração a possibilidade de uma parceria entre esses dois nomes, resta-nos saber: as marcas ativadas pelos testemunhos denunciam que tipo de alteridade? Há regularidade? Os enunciados afastam-se de uma tradição para testemunhar? Que tipo de outras narrativas compõem ou alicerçam o gênero? Há temas recorrentes? O que deseja ou objetiva o depoente? Nas linhas subsequentes, seguiremos na tentativa de responder a essas questões, tomando sempre como fio condutor a nossa hipótese de que o cuidado de si – modificado, reelaborado e diversificado – deslizou para a enunciação do gênero testemunho de fé no momento presente.

3.2 NA CENOGRAFIA, O RELATO DO COTIDIANO: *ÉPREUVE*, TESTEMUNHO E MÁRTIR

O compromisso com o verídico é a primeira característica que o gênero testemunho religioso assume. Caso vasculhássemos a manifestação dessa esfera linguística na história, certamente encontraríamos uma fenda que divide o que há de mais importante nesse tipo de narrativa, isto é, o seu valor de verdade.

A proveniência da articulação testemunho e poder — seguindo a linha de raciocínio e argumentação que estamos sustentando neste estudo — pode ser observada na contrastante função que a prática obtém na *Ilíada* de Homero (apud FOUCAULT, 2003) e posteriormente no *Édipo Rei* (SÓFOCLES, 2002b). No texto homérico, Menelau acusa Antíloco de um tipo de irregularidade, este, por sua vez, rejeita e nega essa acusação. Embora houvesse no marco uma testemunha, o seu papel é negligenciado naquela narrativa. O mecanismo de apropriação da verdade passa a ser a *Épreuve*, a prova-desafio⁵⁰. Menelau ordena que seu oponente jure diante de Zeus – com uma mão na testa do cavalo e a outra segurando o chicote – que não cometeu uma irregularidade. Ao renunciar o desafio, a verdade se manifesta e Antíloco assume que cometeu o ato desviante. Os vestígios dessa prática ainda reaparecem na tragédia de Sófocles (2002a, 2002b), especificamente na cena em que Édipo acusa Creonte de querer usurpar o seu poder. Dispensando as testemunhas, novamente o juramento é o recurso de produção do verdadeiro. *Epreuve* é novamente requerido.

O testemunho só passa a chancelar o real depois de uma espécie de divórcio expressa na dicotomia: verdade e deus(es). De domínio público, a trama de Édipo gira em torno da morte de Lion, que não é revelada nem mesmo por Apolo (instância divina) nem ainda por Tirésias (ente profético). É no desfecho, última parte da peça, que dois testemunhos trazem os

⁵⁰ Um dos primeiros instrumentais para abolir a dúvida e a incerteza e alcançar a verdade.

fragmentos faltantes para remontar o impasse. Os pastores assumem que entregaram a criança ao mensageiro e, posteriormente, Jocasta confirma a maternidade. Chega-se, dessa forma, ao infanticídio, à verdade. O testemunho triunfa e a *epreuve* é naturalmente desprestigiada. Foucault (2003, p. 40) assegura que:

Toda a peça de Édipo é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético e prescritivo a um outro discurso, de ordem retrospectiva, não mais da ordem da profecia, mas do testemunho. É ainda uma certa maneira de deslocar o brilho ou a luz da verdade do brilho profético e divino para o olhar, de certa forma empírico e cotidiano, dos pastores. Há uma correspondência entre os pastores e os deuses. Eles dizem a mesma coisa, eles vêem a mesma coisa, mas não na mesma linguagem nem com os mesmos olhos. Em toda a tragédia vemos esta mesma verdade que se apresenta e se formula de duas maneiras diferentes, com outras palavras, em outro discurso, com outro olhar. Mas esses olhares se correspondem um ao outro.

O que dizem? O que veem? O tipo de narrativa de que tratamos traz em sua materialidade a necessidade de uma memória. Por causa disso, podemos dizer que o testemunho é definitivamente a voz que depende do resgate do passado. Achugar (*apud* SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 321), quando fez o estudo etimológico do termo, realçou que a palavra tem origem no grego *martir*, que significa “aquele que dá fé de algo” e supõe o fato de se haver vivido ou presenciado um determinado fato. Fica claro, então, que estamos diante de duas modalidades de narrativas não idênticas: 1) a que provém do *Édipo* – a verdade que um ente sintetiza sobre o outro ou sobre uma seara de dúvida – tratando-se, desse modo, de uma fonte de primeira mão, enquanto que o 2) manifesta a verdade de um eu autoproblematizado.

A ideia é que esse *eu-martir* – que ativa determinadas práticas de subjetivação, na relação de si para consigo próprio, ou de si para com um código moral – seja priorizado neste exame. Essa decisão se faz necessária para que as fronteiras do ato de testemunhar sejam claramente definidas e revistas. A princípio, não estamos falando da forma jurídica ou da produção de verdade manifestada por um terceiro, como ocorreu no *Édipo*. Tampouco se trata necessariamente da exposição da prova material e científica, com vastas provas e demonstrações de um estudo de caso qualquer, mas sim dos recursos discursivos apresentados por um *ethos* que desnuda a sua própria carência, o seu suplício e age em contexto místico. Na seção anterior, a falência (linha 9), o despejo (linha 9) e a tentativa de suicídio (linha 3) de Lourenço, no testemunho da Fogueira Santa, pode se aplicar a essa exposição.

Nessa perspectiva, Achugar (1992 *apud* SELIGMANN-SILVA, 2003) nos conta que a palavra *mártir*, quando transposta para o latim⁵¹, sobretudo depois da era cristã, assumiu um

⁵¹ Duas palavras podem designar o testemunho na língua em questão: *testis* e *sperstes*. A primeira faz referência a um depoimento de uma terceira pessoa, enquanto que a segunda faz alusão àquele que atravessou um

sentido de prova da fé, da fé que enfrenta o sofrimento, a morte. “Aqui é, pois quando o termo adquire o sentido de conduta exemplar” (ACHUGAR, 1992, p. 59 *apud* SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 321). Nesse sentido, o autor vai acrescentar que essas histórias da vida real vão almejar especialmente o esboço de um modelo:

A vida do mártir é oferecida em narração biográfica como um exemplo a respeitar e eventualmente a seguir [...]. A relação testemunho-mártir [...] mostra que o relato testemunhal de uma dita vida aspira a cumprir, e de fato funciona desta forma, uma função exemplarizante em uma determinada comunidade (ACHUGAR, 1992, p. 59 *apud* SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 321).

Embora a citação e o autor circunscrevam aquelas narrativas autobiográficas a um movimento que revisita o eu daquele que depõe, demonstrando na sequência uma espécie de triunfo sobre as agruras da vida, vamos verificar na próxima análise que o testemunho mantém um compromisso que transborda essa ética. Estamos cômnicos disso por identificar, naquelas enunciações, não apenas a síntese da verdade de si mas também vínculos com estruturas discursivas que tentam legitimar a verdade de uma instituição e da própria metafísica, na figura do testemunho de um Deus-providência ou de uma instituição-solução. É a sua exterioridade, relacionada às intensidades múltiplas, que está configurada em torno de um projeto salvacionista – nesse aspecto, cabe lembrar o conceito de hibridação (CANCLINI, 2008) ativado na apresentação deste trabalho – que constitui a subjetividade daquele que depõe. Se isso é verdadeiro, a função do testemunho inaugurada no *Édipo Rei* – narrativa não associada ao sujeito que se revela, tampouco aos movimentos do seu desejo, mas sim relacionada a um terceiro – também estaria imbricada na discussão desse gênero. Resgatando a última análise, Lourenço testemunhou não somente os seus ganhos financeiros (como foi o caso do imóvel do Guarujá, na linha 43) como também foi testemunha do triunfo dos filhos, na compra dos jet-skis e do carro (linha 45).

Como a nossa prioridade recai sobre os processos de subjetivação, a fórmula liberada no ato de testemunhar tem como regularidade o seu protótipo, sendo, portanto, da ordem da *práxis*. O testemunho se desdobra, nessa perspectiva, em atos de fala (AUSTIN, 1990) já que sua sentença implica também uma ação. Isso, evidentemente, não depende do sucesso (ou não) daqueles que pretendem tomar a narrativa como gatilho para dar as diretrizes da sua vida. Austin (1990), em *Quando dizer é fazer*, menciona a aparição de uma força ou de uma dimensão *ilocucionária* cuja razão de existir estava atrelada ao movimento do sujeito em função dos seus

infortúnio, o sobrevivente. O significado de *mártir*, pelo que parece, está mais próximo da ideia de salvo ou sobrevivente, sendo, portanto, mais próximo deste trabalho.

atos de acreditar, ser, sentir, fazer, seguir, agir etc.⁵². Nesse caso, os verbos performativos seriam fundamentais para exemplificar a manifestação do ânimo provocado pelo discurso. Por sua vez, os atos de fala reconduziriam as narrativas produzidas no canal IURD não unicamente para um plano semiótico mas ainda para as realizações da vida real, de carne e osso, cheiros, sensações, emoções, frustrações, empatias e, assim, até a infinidade de estados possíveis.

A série de performances e atributos ocorre no âmbito da caracterização do cotidiano, que, nesse caso, exerce uma dupla função, a saber: tornar real a experiência privada do depoente e ainda se relacionar com o desejo público daqueles que o assistem. Discursivizar a experiência é um dos traços principais desse gênero que se aproxima também das organizações enunciativas da história de vida e da autobiografia. Essa “representação ou simulacro de um acontecimento comum a uma comunidade” é a explanação dada por Maingueneau (2013, p. 102) para a cenografia, uma das unidades da cena da enunciação que auxilia na distinção do gênero do discurso. Ele lembra:

A cena englobante é a que corresponde ao tipo de discurso (político, religioso, administrativo). Na verdade os locutores só integram na cena englobante através dos gêneros de discurso específicos, de sistemas de normas: pode-se então falar em “cena genérica”. Quanto à cenografia, ela é construída pelo próprio texto. Não se trata simplesmente de uma moldura, de uma decoração, como se o discurso aparecesse no interior de um espaço já construído e independente dele, mas da enunciação que, por seu próprio desdobramento, institui a cena da enunciação que o legitima (MAINGUENEAU, 2010, p. 206).

A cenografia, categoria que de fato nos interessa, pode ser compreendida então pela situação que torna pertinente o dizer enunciativo ou mesmo os rastros ou as pistas que fornecem condições para legitimar ou provar aquilo do que se fala. Com isso, teríamos na perspectiva desta tese: o discurso religioso como cena englobante; o testemunho de si mesmo (na mídia) como cena genérica; e o relato do cotidiano como cenografia, sendo esse último o episódio mor da inventividade do próprio enunciado.

Esse conceito, ainda nebuloso, ganhou clareza em *O contexto da obra literária*, lugar onde a didática de Maingueneau (2001, p. 128) parece criar subcategorias dentro da própria categoria. Ele atava dois postulados que emergem no fenômeno discursivo da cenografia. Trata-se da topografia, espaço físico imaginado e reconhecido por um grupo; e da cronografia, tempo em que o acontecimento se desenrola ou foi produzido. Grosso modo, poderíamos pensar que a topografia do testemunho se materializa no corpo que enuncia a contenda cotidiana (salvação, conversão, cura, alegria, plenitude e o fim do sofrimento) por meio da abertura do eu. A situação

⁵² Foucault (2012a, p. 100) chama de *speech act* em sua *Arqueologia do Saber*.

enunciativa — a qual se desenvolve no altar de uma assembleia ou no estúdio de mídia, para um público presente ou para uma recepção plural e anônima, tendo como principal instrumento a oralidade — pode ser ainda complementada pela cronografia.

No caso dos testemunhos, não há uma regra do ponto de vista do tempo de exposição. Das narrativas que compuseram o nosso *corpus*, a variação se deu entre 2 minutos e 39 segundos e 22 minutos e 5 segundos. A veiculação dos depoimentos, por sua vez, ocorreu de modo constante nos filões da IURD, tanto no púlpito face a face (porque fazem parte do culto) como na mídia e nos seus arquivos em geral (por fazer parte da grade). Essa frequência dá ao testemunho um traço de regularidade.

De modo incansável e ainda na tentativa de aperfeiçoar a conceituação analítica, Maingueneau (2001, 2010, 2013) ativa algumas unidades da composição da própria cenografia. A possibilidade do registro dos diversos núcleos temáticos coexistentes, como numa rede conectada, estabelece-se na subcategoria da cena validada. Nessa direção, falar em uma cenografia de cotidiano seria um tanto aparente, já que, nesses episódios, a interlocução enfrentaria acontecimentos heterógenos e também significativos.

Litígios, milagres, traições, tentações, morte, renascimento e sacrifício ornamentam as práticas do cotidiano. A(s) cena(s) validada(s) — estereótipos automatizados, descontextualizados, disponíveis para revestimento de outros textos [...] “fixados por representações arquetipizadas pelas mídias” (MAINGUENAEU, 2013, p. 102) — dariam, portanto, o rigor e o detalhamento do exame quando este debruça sobre a própria cenografia. No testemunho da Fogueira Santa, a moradia em *Alphaville* (linha 7), a doação de cestas básicas (linha 33), a casa de praia no domingo (linha 53) e o sacrifício no altar (linha 35), enunciados por aquele casal, podem exemplificar os diversos núcleos temáticos ou as cenas validadas de uma cenografia do gênero.

Do ponto de vista histórico, esse interesse pela cenografia do cotidiano ou pela tomada do poder sobre os acontecimentos do dia a dia foi visto em Foucault (2015, p. 208-209) a partir do marco histórico da confissão cristã como:

Obrigação de fazer passar regulamente pelo fio da linguagem o mundo minúsculo do dia-a-dia, as faltas banais, as fraquezas, mesmo que imperceptíveis, até o jogo perturbador do pensamento, das intenções e dos desejos; ritual da confissão em que aquele — que fala é ao mesmo tempo aquele de quem se fala [...]. O ocidente cristão inventou essa surpreendente coação, que ele impôs a cada um, de tudo dizer para tudo apagar, de formular até as mínimas faltas em um murmúrio ininterrupto [...] o mal teve de se confessar na primeira pessoa, em um cochicho obrigatório e fugidivo.

O pós-estruturalista arriscou dizer ainda que esse relato, que visava transpor a experiência cotidiana para os registros, não ficou refém ou circunscrito aos confessionários. Ele se agenciou – no fim do século XVII – não somente com a religião mas também com todo o aparato da gestão administrativa. Denúncias, queixas, relatórios, dossiês, arquivos, rastros escritos, petições, cartas régias, internamentos e testemunhos passam a desempenhar o ofício de traduzir o dia a dia para o fio do discurso. É dessa maneira que o controle político-administrativo vai ser reconfigurado com a crise do poder pastoral.

Nessa perspectiva, Foucault (2015) reitera com muita clareza que o discurso da confissão explodiu com a reforma do pastorado e foi remanejado para outras searas com funções psicológicas, “de melhor conhecimento de si mesmo, de melhor domínio de si, de esclarecimento de suas próprias tendências, de possibilidade de gerir sua própria vida”. Sem tergiversar, o teórico sentencia o que chamou de “formidável difusão do mecanismo da confissão” (FOUCAULT, 2015, p. 232). Essa espécie de profecia é exemplificada da seguinte maneira: “essas sessões no rádio e, dentro em breve, na televisão em que as pessoas virão dizer: ‘Pois bem, escutem: eu não me entendo mais com minha mulher, não posso mais fazer amor com ela, não tenho mais ereção na cama com ela, estou muito confuso’” (FOUCAULT, 2015, p. 232).

A reflexão sobre o gênero testemunho implica, dessa forma, enunciados – ora regulares, ora dispersos – que privilegiam as contendas da vida real. As variações individuais e de conduta, a obscuridade, os dias sem glória, as vergonhas obscenas, o detalhe sórdido, os excessos do desejo, da bebida, as paixões secretas, os sonhos e tudo aquilo que integra as vinte e quatro horas do dia (em cenas validadas) passa a compor a pauta do que se “deve” falar, um edifício suntuoso do discurso para pronunciar a experiência diária.

Mantendo a dicotomia do saber/poder, Foucault (2015) não deixa essa prática, que ganha corpo na modernidade, impune ou em estado irrefletido. Ele conceitua o ato de discursivizar o cotidiano como uma prática de coação a partir de um dispositivo⁵³ que precisa saber o ínfimo. O que parece estar em questão é o controle das possibilidades do existir.

Eis alguns objetivos desse modo de coação: às vezes, a lição, o exemplo; outras vezes, a persuasão. Pode-se ainda destacar o que é subjacente. O governo é feito pelo que é visível: “nasce uma arte da linguagem cuja tarefa não é mais cantar o improvável, mas fazer aparecer o

⁵³ Aquele que tem função estratégica dominante em um dado momento histórico. Ele surge para atender uma demanda e é composto por elementos heterogêneos (discursos, leis, medidas, organizações, proposições, epistemes etc.) em uma cadeia. As forças que o compõem sustentam tipos de saberes e são sustentados por eles (FOUCAULT, 2012b).

que não aparece – não pode ou não deve aparecer: dizer os últimos graus, e o mais sutil do real” (FOUCAULT, 2015, p. 216). O fabuloso, o heroico, a façanha, a providência, a impossibilidade e a graça – ou tudo aquilo que escapa do comum e da trivialidade – caracterizam o relato do cotidiano definitivamente expresso e presente no *corpus* deste trabalho. A psicanálise e a literatura parecem desfrutar dessa mesma ferramenta de exposição de uma rotina e, talvez por isso, Foucault (2015, p. 217) classifique essas práticas discursivas como elementos de um dispositivo de coação criados pelo ocidente depois da reforma.

O estatuto coletivo do testemunho se articula, dessa forma, com esse sistema de forças, as peripécias do poder e do dispositivo que fazem com que apareça uma rede altamente dependente: o sujeito que fala diz de si, mas envolve o seu outro, a comunidade. Dessa maneira, a identificação, quando não espelha integralmente a experiência particular de cada membro da assembleia, telespectador ou ouvinte, assemelha-se de forma parcial a um projeto de vida que mira à salvação. Em suma: a identificação gera o vínculo que deságua em pertencimento, uma máxima da própria ideia religiosa⁵⁴.

Essa rede é constituída na coexistência do público com o privado, cuja parte representa também o todo, uma espécie de metonímia da esfera discursiva em questão. O que há em comum? O próprio cotidiano partilhado no hábito: com regras morais, proibições e perigos que representam a ação de um dispositivo que faz dizer, orientando, censurando, punindo e disponibilizando também um caminho de vida. Por ser revelador e desnudar as demandas da máquina do desejo, seria o testemunho a mola propulsora de todo o império físico e simbólico da IURD ou, até mesmo, mais um recurso da governamentalidade na atualidade?

3.3 UMA RELAÇÃO PARENTAL DA EXPERIÊNCIA COM A VERDADE: CONFISSÃO, *PARRHESIA* E TESTEMUNHO

É possível que os recursos éticos, discursivos e procedimentais da confissão cristã e da *parrhesia* – sendo ambas as experiências do sujeito com a verdade – atravessem a prática do testemunho. Nossa suposição é a de que há uma natureza excepcionalmente confessional no primeiro tempo das narrativas de si, utilizadas pelos depoentes da IURD e que caracteriza inevitavelmente o gênero. Dizemos isso por identificar naquelas histórias a insatisfação com um momento remoto, ao mesmo tempo que se comprometem também com a dramática do dizer verdadeiro. Há uma exposição perigosa e de risco. Tal traço enunciativo deflagra a

⁵⁴ Religião do latim *religare*, que objetiva união, comunhão, partilha e convivência de maneira aproximada entre o homem e o divino.

possibilidade real de problematizarmos o testemunho recolocando a noção de *parrhesia* como sua condição de possibilidade. Se objetivarmos mapear ou esquematizar a partir da arqueologia e da genealogia o fenômeno da confissão cristã, encontraremos, indubitavelmente, o franco falar *parrhesiástico* como terreno para emergência da prática discursiva que se estabelecerá posteriormente no silêncio e no breu do confessor.

As notícias que Foucault (2010c) traz situam a confissão como uma prática de si da antiguidade greco-romana. Naquele espaço, o relato estava imbricado, não somente com a falta ou com a dor. Embora fosse uma prática verbal expositiva, a confissão se situava muito distante da condenação, da interdição ou da negação de si mesmo. Ela objetivava colocar a alma em contato, em relação com o outro para a escuta, um aperfeiçoamento com base na alteridade que tinha como fim último salvar-se. Isso significava abrir o coração em *parrhesia*, do mestre para o discípulo e do discípulo para o mestre, eis os dois movimentos que caracterizaram o fenômeno da confissão que antecedem a sua institucionalização dogmática e sacramental. Com cautela, Foucault (2010c, p. 350) preconiza: “É nestes círculos epicuristas que encontramos a primeira fundação, parece-me, daquilo que se transformará com o cristianismo. É uma primeira forma capaz de sugeri-lo sem que pré-julgemos, de modo algum, os laços históricos, de transformação de um no outro”.

A extorsão da verdade do eu como condição para salvar-se é inaugurada pelo cristianismo, embora seja preservado o interesse pelos movimentos do pensamento, ou seja, as ideias ou as memórias como objeto de exame, certamente de uma herança epicurista. O que surge de muito curioso, no que diz respeito à investigação desses processos subjetivos do eu, é o reconhecimento da verdade celestial (por meio da manifestação da fé) associado à verbalização ou à discursividade exposta na confissão. Quando se desnuda aquilo que é pecaminoso, equivocado, inquieto, nefasto ou perigoso, há também sua purificação. Sob esse viés, o eu que confessa o que é, é também recompensado ou perdoado pela luz divina. A sentença de Chevalier (2012, p. 49) assegura:

Aparição nos séculos IV e V das comunidades monásticas, a injunção a confessar sua falta vai colocar sempre o acento sobre o ato de dizer, enquanto ato sofrível, doloroso, e revela o íntimo do sujeito (por exemplo: ele faz enrubescer). No limite, o ato de dizer torna-se mais importante do que aquilo que é dito, pois, nele mesmo, alguma coisa se cumpre: sua penalidade torna o pecador tanto mais merecedor e acessível ao perdão.

Há, então, duas maneiras de confessar. Se nosso objetivo fosse o de comparar esses dois fenômenos que se escondem no(s) sentido(s) da palavra em questão, as respostas soariam como verdadeiros contrassensos. A primeira preocupa-se com o esculpir da existência,

enquanto que a segunda funciona como técnica de governamentalidade, por isso, é normativa e pretende cercear a manifestação do desejo para “salvar-se”. Essa ideia de confissão se espraia e rompe os limites do foro íntimo quando se torna exomologese, confissão pública, ato de fé, que demonstra a verdade e a adesão do sujeito a essa mesma verdade. É possível que o testemunho se aproxime desse tipo de manifestação da interioridade, não mais em foro íntimo, mas publicamente. Nesse caso, o que há em comum entre os dois modos de confissão, ainda que de maneira descontínua, é a articulação com o *ethos* do franco falar, a fala do cotidiano, mesmo tendo finalidades satisfatoriamente opostas. A relação que o sujeito tem consigo e com o código, isto é, a ética, é o que torna possível tal problematização.

O testemunho religioso, por sua vez, parece se distanciar dessa finalidade. De modo algum ele almeja a fala visando ao perdão ou mesmo à salvação. Tampouco faz desse acontecimento um episódio de penitência. Ele confessa o cotidiano, aquilo que passou ou mobilizou uma memória de dor para salientar o circuito, o itinerário para uma vida afortunada. O esboço de um projeto de salvação. Talvez seja esse o seu único compromisso com a memória do depoente. Abrir o coração, mapear os pensamentos, expô-los.

Nesse acordo ou pacto, com as marcas da própria subjetividade, é que o sujeito que testemunha também confessa e relata em um contrato de verdade, na incorporação (MIANGUENEAU, 2001) do *ethos* de *parrhesia*. É nessa aliança que as temeridades, como disputas conjugais, paixões secretas, infortúnios, desgraças, patologias, separações, desejos, traumas e lágrimas serão verbalizadas, não mais para um mestre de consciência ou para um sacerdote ascético, mas para uma assembleia, para telespectadores, ouvintes e internautas.

O alerta foucaultiano para o deslocamento desse franco falar, desse modo de *parrhesia*, talvez encontre eco real no testemunho religioso. Maingueneau (2010, p. 105) fala em um gênero irradiador ou “aquele que tem capacidade de ativar a produção verbal de outros gêneros, de fazer falar dele [...]”, Bakhtin (2011, p. 263), por sua vez, trata da aptidão do gênero primário, de simples configuração, para compor gêneros de ordem secundária, ou seja, mais complexa. Quiçá estejamos no caminho certo.

3.4 *MODUS OPERANDI*: A DIALÉTICA

Necessariamente, a descrição cenográfica do dia a dia obedecerá, no testemunho religioso, a um padrão, que funcionará a partir de um contraste. O observador necessariamente se encontrará com um esquema dialético notadamente construído pelos recursos e ardis do

próprio discurso. Essa estrutura esquemática é, certamente, uma das características fundamentais desse gênero.

Com o intuito de mobilizar um modelo ético no esquema filosófico socrático-platônico, realçamos na seção anterior, de modo um tanto sumário — considerando os limites que a escrita de uma tese de doutoramento nos impõe — a necessidade de ultrapassar o plano das opiniões para alcançar a verdade, naquele instante, no contexto dos processos de subjetivação fundamentais para refletir sobre as narrativas de si na Grécia clássica. Seguindo nossa linha argumentativa, a dialética passa a compor a grade de funcionamento do próprio enunciado testemunhal.

Resgatemos, pois, o que se pode dizer sobre esse método. O movimento — que visa lançar luz sobre um objeto, um acontecimento, um lugar (*maiêutica*) — objetiva triunfar sobre a contradição, ao mesmo tempo que busca alcançar aquilo que lhe é idêntico, universal. Isso significa que a finalidade desse recurso parece ser a de vencer as ilusões, as oposições, a própria instabilidade e, com isso, alcançar o plano das essências, do idêntico e do verdadeiro. A respeito da definição platônica, Chauí (2012, p. 136) explica:

Como o próprio nome indica, a dialética é um diálogo, um discurso compartilhado por dois interlocutores ou uma conversa em que cada um possui opiniões opostas sobre alguma coisa e deve argumentar de modo a superar essas opiniões contrárias e chegar à unidade de uma ideia que é a mesma para ambos e para todos que buscam a verdade. Deve-se passar de imagens contraditórias a conceitos idênticos para todos os pensantes. Em outras palavras, a dialética é um procedimento com o qual passamos dos contraditórios ao idêntico, das opiniões contrárias à identidade da ideia, das oposições do devir à unidade da essência [...].

A interpretação de Nietzsche (2006, p. 25) parece caminhar no mesmo viés, especialmente no elemento de negativa ao devir, nas suas palavras, “o ódio ao vir-a-ser”. Ele sugere uma invenção no âmbito da própria razão que simula ou imagina questões como: “deve haver uma aparência, um engano que nos impede de perceber o ser: ‘onde está o enganador’? Já o temos, gritam felizes, ‘é a sensualidade’! Esses sentidos, já tão imorais em outros aspectos, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo” (NIETZSCHE, 2006, p. 25). Esse modelo dialético, quando manifesto na linguagem, relaciona a virtude à felicidade, obstaculizada pelas ilusões. É nesse duplo que a tragicidade e a pluralidade silenciosa dos acontecimentos são obliterados. Esse tipo de interpretação não aparece na consciência do sujeito que testemunha.

Em *A vontade de potência*, Nietzsche (2008, p. 232) descreve o sujeito dialético como um homem abstratamente perfeito — bom, justo e sábio — uma planta solta de qualquer solo, “uma humanidade sem quaisquer instintos reguladores, uma virtude que se demonstra em razões” e, por fim, caracteriza esse ente a partir da expressão “não-natural em grau supremo”.

Ele o faz porque parece saber que no modo de funcionamento dialético imperam palavras como melhoramento, reconciliação, redenção, justificação, felicidade, paz e virtude. Para Nietzsche (2008), o mundo das ideias, representado nos signos e nas terminologias ideais, opõe-se ao fluxo intenso das forças plurais, coexistentes e contraditórias da própria vida. Quiçá tenha sido por isso que Deleuze (2001, p. 23), pensando a perspectiva dialética platônica, tenha chegado à premissa “Sócrates é o homem teórico, o único verdadeiro contrário do homem trágico”. Uma possível interpretação: a ideia *versus* força(s), ou o valor *versus* a vida.

Nesse sentido, interessa-nos descrever esse sujeito dialético, visto que apostamos em sua realização e expressão na própria engrenagem enunciativa das narrativas de si. O passado caótico, confessado, presente na cenografia do gênero, precisa ser transformado e convertido para o bem, para o estado de virtude e para a bem-aventurança. Tudo que é subjugado, impotente, obstruído, rebaixado, pobre, efêmero, defeituoso e doentio se apresenta como marcas ou barreiras do engano, daquilo que é oposto ao desejo, aos meandros da contradição. Faz-se necessário vencê-los. Ultrapassar a contradição é alcançar a virtude, a certeza da felicidade, o bem maior.

No caso da IURD, um dos sinais da bem-aventurança ou um prenúncio da própria experiência salvacionista se explica na teologia da prosperidade. Formulada pelo pastor americano Kenneth Hagin – sendo difundida primeiramente nos EUA, na África do Sul, na Califórnia e no Brasil –, a ideia tem como principal fundamento o destino do crente à prosperidade. A especificação ou a preferência pelos escolhidos se justificaria na própria dívida ou recompensa divina para com os seus fiéis. Essa espécie de providência se materializaria, sobretudo, na ascensão financeira e nas posses materiais dos membros do rebanho, uma felicidade refém do contexto de um consumo histórico, datado e com características próprias.

E com isso os pentecostais ao invés de rejeitar o mundo passam a afirmá-lo. Além de possuírem uma fé inabalável e de observarem as regras bíblicas de como tornar-se herdeiros das bênçãos divinas, o principal sacrifício que Deus exige de seus servos, segundo esta teologia, é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento (MARIANO, 1999, p. 44).

Já havíamos identificado na seção anterior uma inclinação dos reformadores para vivenciar ou experienciar a bem-aventurança nesta vida. A teologia da prosperidade já havia sido ensaiada e projetada com a *certude salutes*, associada ao fenômeno da vocação profissional, manifestação que levou o trabalho espiritual para o centro das práticas de subjetivação do protestantismo. O movimento teve, desse modo, uma continuidade e seu dogma central reverberou na produtividade, no ganho e na possibilidade de acúmulo por parte do fiel.

Outro interdiscurso que reforça e impulsiona a teologia encontra-se no deslocamento provocado pelos pietistas no aspecto temporal. A felicidade passou a ser um sintoma da “*eclisiola* dos verdadeiros confessos” (WEBER, 2012, p. 118). O sabor da plenitude e o gozo da bem-aventurança foram reconduzidos para o presente como demonstração ou prova do ente convertido. Finalmente, há também a chancela da própria bíblia. Em Malaquias⁵⁵, há promessas de abundância aos dizimistas. Objetivamente, o que faz a teologia da prosperidade? Traz o celeste porvir ao terrestre presente (MARIANO, 1999, p. 147):

Para comermos a melhor comida, para vestirmos as melhores roupas, para dirigir os melhores carros, para termos o melhor de todas as coisas, para adquirir muitas riquezas, para não adoecer nunca, para não sofrer qualquer acidente, para morrermos entre 70 e 80, para experimentarmos uma morte suave – basta crer no coração e decretar em voz alta a posse de tudo.

Há uma interpretação hegemônica do “terrestre presente” como capital, consumo, moda, acúmulo, fortuna, posses e todas as aventuras do próprio sistema de mercado. Um modo de encontro com a felicidade, com a verdade, com o real dialético, eis um dos traços vitais do gênero testemunho religioso na atualidade. Quando esquematizou os modos de governo que se desenvolveram a partir do poder pastoral, Foucault (2008) cuidou de apontar as derivações e as atualizações de três técnicas de produção de sujeito que tinha por finalidade governar os vivos.

A partir do século XVII, o poder disciplinar não se concentrou mais no suplício, mas nas penas não corporais por meio das privações biológicas e psicológicas. As técnicas de vigilância ou de castigo expressas por meio dos presídios, manicômios, escola e fábrica seriam capazes de produzir corpos dóceis e produtivos em função do controle do tempo e do espaço. Concomitante a esse fenômeno, outro modo de governo, o biopoder, agiria tanto sobre o corpo-anatômico como sobre as populações. No final do século XVIII, instrumentos estatísticos com fins organizacionais produziram a administração das massas, por meio de taxas de natalidade, mortalidades, epidemias e fluxos migratórios. Assim como o poder pastoral, que agiu de modo hegemônico sobre as condutas, Foucault (2008) também dá o testemunho de um tipo de condução atual, altamente articulada com as formas econômicas vigentes. É nesse contexto que o neoliberalismo emerge como lastro de sujeição no instante atual e é refletido pelo conceito da biopolítica. Ele explana:

Numa palavra, pode-se dizer que a governamentalidade que, no século XVII, tinha acreditado poder aplicar-se inteira num projeto exaustivo e unitário de polícia, vê-se agora numa situação tal que, de um lado terá de se referir a um domínio de

⁵⁵ Capítulo 3, versículos de 9 a 10. Disponível em: <http://biblia.com.br/novaversaointernacional/malaquias/ml-capitulo-3/>. Acesso em: 27 set. 2018.

naturalidade que é a economia [...]. Sociedade, economia, população, segurança, liberdade: são os elementos da nova governamentalidade, cujas formas, parece-me ainda conhecemos em suas modificações contemporâneas (FOUCAULT, 2008, p. 476)

Privatizações, estado mínimo e mercantilização dos direitos individuais não pareciam ser o motivo do brilho do olhar de Foucault (2008), mas sim, como a entidade “metafísica” do mercado produz uma subjetividade capitalizada. O indivíduo torna-se competitivo e não mais unidade de uma classe social. O que há? Uma empresa de si mesmo, um conjunto de elementos que passa a ser reivindicado pelo sujeito-empresa para fazer frente à concorrência. Essa parece ser a ideia de capital humano e a justificativa para pensar não mais a sociedade estratificada, mas os indivíduos meritocratas, livres, capazes de mudar por si o seu destino, independentemente de qualquer condição de adversidade. A teologia da prosperidade, possivelmente, estaria sustentada por essa concepção de governamentalidade, já que essa espécie de “livre-arbítrio do sujeito” – uma ficção em Nietzsche (2006, p. 46) – só teria serventia como peripécia psicológica para responsabilizar um eu afortunado ou miserável, em função de um esquema de sujeição específico.

Recordemos: na seção anterior, o testemunho de Lourenço e Adriana realçou como a demanda espiritual (linha 46) explicou-se também pelos ganhos financeiros, com base numa *techne* de sacrifício. Mais do que isso, referindo-se ao triunfo (efeito de sentido gerado) dos seus descendentes na conquista dos negócios, Lourenço garantiu: “eles têm a empresa própria deles. Um deles é sócio meu, não porque é meu filho” (linhas 64 e 65). A enunciação nos faz crer em um sujeito de mérito, livre, produtivo por si mesmo, já que não fez uso de um apadrinhamento financeiro ou do nepotismo.

A obediência a essa estrutura de pensamento e ação que visa à prosperidade já havia sido resgatada na segunda seção sob a forma de movimentos da própria espiritualidade ou de uma ética de vida, quando denunciámos o papel das contracondutas na crise do pastorado. Agregamos à compreensão do racionalismo econômico uma segunda chancela: a da teologia da prosperidade, fenômeno da contemporaneidade presente na enunciação da felicidade que é testemunhada. Com fins práticos, apresentamos, nas próximas linhas, uma segunda análise a partir dessa dupla ótica.

3.5 O FINAL FELIZ: O TESTEMUNHO DE SANDRA SILVA

O testemunho a seguir representa a categoria concebida em virtude da persistência e da regularidade temática. Trata-se, pois, do fenômeno do sacrifício, conforme realçamos no preâmbulo. O exame, pautado na reflexão do gênero discursivo, não pretende desprezar as práticas de subjetivação enfatizadas anteriormente, por entendermos que essas são componentes indispensáveis àquelas narrativas, à noção de gênero e à análise da felicidade. “*Minha vida mudou com o dízimo*” dá título ao depoimento de Sandra Silva, a ser apresentado no Quadro 2.

Quadro 2 – Testemunho de Sandra Silva – Minha vida mudou com o dízimo/Igreja Universal (sacrifício)

1	Sandra Silva: A minha infância ela foi sempre regrada, né? Meu pai era só ele que trabalhava em
2	casa, então era tudo muito difícil. Ele... tinha meus quatro irmãos... a...e, assim, tinha que sustentar
3	a casa. Então sempre foi muito difícil, até pra... comer uma bolacha... Uma vez por mês... Na
4	escola tinha que... é... o uniforme era aquele, se sujasse no outro dia não tinha uniforme pra ir pra
5	escola... e... quando eu completei 16 anos e um mês, eu casei. Casei com uma pessoa também
6	nova, com 21 anos. Eu assinei pra casar, meu pai também concordou, era um homem de bem, e...
7	eu parei de estudar, por conta disso. Ele era muito ciumento, parei de estudar. Então aquilo que
8	eu achei que ia melhorar, não melhorou significativamente. Por quê? Eu tinha um novo pai, na
9	verdade. Por quê? Ele me limitava mais do que o meu pai. Então não tinha o que crescer, não tinha
10	o que mudar muito. E, nisso, eu me habituei àquela vida. Aí fiquei grávida, ganhei o meu filho...
11	Meu marido foi assassinado em decorrência a um assalto. E nisso, eu me abalei muito, por quê?
12	Ele era o meu chão. Como eu falei, ele era como se fosse um pai, ele cuidava de mim. Então, eu
13	não ia no mercado sozinha, eu não fazia feira sozinha, e nisso passou um ano, passou dois anos, e
14	eu naquela depressão, naquele fundo de poço, naquela tristeza... e... eu já não dormia mais. Por que
15	eu não dormia? Porque eu sonhava todas as noites com ele. E nisso eu fui, liguei a minha televisão,
16	e fiquei lá mudando de canal, mudando, mudando, mudando... De repente, eu me vi assistindo uma
17	programação na Universal. Da Universal. E... ali eu ouvi eles falando que, se eu fosse até lá, a
18	minha vida ia mudar. Dia após dia, fui participando... da... da... das reuniões... e, nisso, eu comecei
19	a aprender o que era o dízimo. Porque, por conta da... da... de que meu... meu... o pai do meu filho
20	tinha falecido, eu fiquei com uma pensão. Não era uma pensão qualquer, que ele era metalúrgico.
21	Era uma pensão boa, dava pra mim viver. Mas, até eu chegar na... na... na... na Universal, o meu
22	dinheiro não rendia. Escoava pela mão, eu tinha a casa de aluguel, tinha carro, mas nada rendia,
23	nada fluía. E as dívidas só iam aumentando. E aumentando por quê? Porque o dinheiro que
24	chegava na minha mão não dava pra nada. Eu ia no mercado e eu tinha que escolher o que que eu
25	comprava. E aí, quando eu comecei a dizimar, foi incrível porque o dinheiro começou a render.
26	O... o... o... o valor de aluguel ele já não era mais pra pagar conta nem nada, já começou a vim pra
27	poupança. E aí, eu já come... o meu filho, eu já comecei a pagar cursos pra ele. Ele não... Eu não
28	conseguia nem comprar o uniforme pra ir à escola. Aí eu já comecei pagar cursos pra ele, quer
29	dizer... O dinheiro começou a render. Eu comprei um... um... um outro imóvel com aquilo e
30	comprei carro... Aí foi quando eu falei assim: gente, eu não posso ficar dentro de casa. Eu vou ter
31	que começar a fazer um curso, eu vou ter que trabalhar. Me tornei líder... do... no... no.. no
32	mercado de trabalho, e... conheci o meu esposo. Conheci meu esposo, e aí nós unimos a fé né...
33	pra... porque é a nossa fé. Eu num... Eu jamais queria uma pessoa do meu lado que num pensasse
34	da mesma forma que eu. Então ele também tinha que pensar da mesma forma. E... foi legal que
35	deu certo, nós hoje, eu posso dizer... hoje eu estudo, faço um novo curso. Eu tenho uma vida
36	confortável, tenho dois apartamentos, um que vale mais de meio milhão, é onde eu resido... não
37	ando a pé, não passo nenhum tipo de privação, é... meu filho trabalha e, assim, o dinheiro é dele,
38	eu não quero... nunca quis, e não seria hoje que eu ia querer. Eu tenho uma vida confortável.
39	Depois que eu me tornei uma dizimista fiel.
40	Pastor: Parabéns pela sua fé. Deus lhe abençoe mais.

Fonte: CanalUniversal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VsLwMxU5-kg&t=98s>

Nesta análise, o que antecede o fenômeno do sacrifício é a narrativa do passado caótico de um eu que discursa problematizando as suas ações. Sandra Silva segue, assim, a trajetória e

o *ethos* do *mártir*, conforme pontuamos no início desta seção. A oralidade, fenômeno da realidade sociocomunicativa e recurso natural humano, é a prática social que possibilita que essa depoente expresse a sua miséria, conteúdo temático e cena validada dessa esfera enunciativa.

Esse passado imperfeito, efeito de sentido gerado, é mobilizado durante toda a economia do testemunho e não ficou circunscrito à abertura da fala. O pano de fundo *parresiástico* ficou expresso nos efeitos de sentido da ausência de vergonha e da coragem da depoente em confessar o seu casamento na menor idade, além da sua dependência e limitação como ser humano. A cena é revivida e discursivizada a partir de verbos e locuções no passado. Os termos são eventualmente repetidos (como é o caso de “*fiquei, mudando*” e “*parei*”, nas linhas 7 e 16) e representam as marcas específicas da modalidade da fala. A narrativa, diferentemente de outros testemunhos, emerge de um estúdio de televisão adornado por cenário escrito “eu sou fiel, e daí?”. Esses primeiros traços integram a cenografia desse depoimento.

As repetições de numeral (um), pronomes (meu), preposições (da) e, ainda, o uso da variação não padrão da língua (“para mim viver”, na linha 21) expressam efeitos de sentido da estilística do testemunho como: não planejado, de pouco prestígio, redundante, impreciso e não normatizado. Esse movimento que inclui o deslize e a espontaneidade do próprio sujeito que se desnuda fortaleceria a premissa de um *ethos parresiástico* e pouco retórico.

Uma breve digressão: Bataille (1988) apresentou em seu *Erotismo* uma arqueologia do sacrifício. A sinonímia que mais bem definiu a palavra encontrou-se no significado de oferta. A partir das pinturas pré-históricas, assumindo *a priori* uma reflexão hipotética, o filósofo realçou que o ritual acontecia em uma esfera que abrigava a violência, a transgressão e o sagrado como regras. Primeiramente, é preciso dizer que esses rituais que antecederam a escrita atribuíram ao animal um caráter divino, diferente do homem. A execução de sua morte representava um fenômeno de ultrapassagem daquilo que era descontínuo. A contemplação do fim restituiria, nesta perspectiva, “uma experiência de continuidade” (BATAILLE, 1988, p. 74). O autor referia-se ao processo natural de vida e morte e à possibilidade de transcendência continuada como algo inventado pelo humano. A reflexão a respeito do erotismo parte daí.

Posteriormente, já ancorados em inferências pospostas pelos métodos etnográficos e pela observação da ciência moderna, destacamos o caso de civilizações como Egito e Grécia, as quais apresentaram o animal sacrificado relacionado às divindades soberanas. O acontecimento imolava esses seres vivos em estado angustiante. A cena era vencida e tinha o desfecho por meio da morte. O fim sepultava a agonia e possibilitava a continuidade da vida. A finalidade do ritual era a de uma espécie de transposição, isto é: “viver por procuração o que

não temos energia de viver por nós próprios” (BATAILLE, 1988, p. 75). Os desdobramentos dessa prática, mais tarde, desaparecem graças ao desenvolvimento das civilizações, em que:

As vítimas animais substituíram as vítimas humanas, cujo sacrifício parecia bárbaro [...]. Os cristãos nunca conheceram senão o sacrifício simbólico. Era preciso encontrar o acordo com uma exuberância cujo tema é a profusão da morte, mas era preciso também ter força suficiente para isso, se não a náusea prevalecia e o poder das proibições saíria reforçado (BATAILLE, 1988, p. 76).

Fazendo uso da violência e da morte, em um fenômeno legitimado pela própria espiritualidade (confirmada na mesma ideia de continuidade, e não descontinuidade da vida), o sacrifício humano só tem seu sepultamento no holocausto cristão. Desde já, fica claro que a prática que dizima animais e pessoas em nada se aproxima do acontecimento que se instaura no testemunho e parece se opor radicalmente ao ritual teatral que é característico daquele tipo de tecnologia, pois o teor simbólico constitui-se como o seu distintivo. A faculdade da imaginação passa a ser sobremaneira necessária para vislumbrar que o sobrenatural ou o divino opera por meio da moeda.

Bataille (1988, p.79) afirma que a “piedade” invade as práticas de ofertório, pois o abate e o esfolamento do gado geravam sentimentos de avidez e náusea e, por isso, “nada deveria recordar os pratos que vão à mesa”. Outra explicação, não mais do âmbito filosófico, mas da própria teologia, articulou-se na figura de Cristo⁵⁶. A sua morte para a remissão dos pecados torna as imolações inconvenientes e desnecessárias. Esse corte no livro sagrado cristão sublima, por exemplo, as ordens de Deus a Noé e Abraão, presentes no Antigo Testamento, para a realização do sacrifício animal⁵⁷.

O bispo Edir Macedo, em vídeo gravado no dia 22 de junho de 2013⁵⁸, também explanou sobre a natureza simbólica da oferta. A cena metafórica relaciona o altar a Deus e o dinheiro à vida do fiel, respectivamente. Daí a negativa desse líder quando assevera que o fator econômico nada tem a ver com a espiritualidade, sendo essa associação uma sentença da ordem do diabólico. O bispo pergunta: “o que importa para você hoje?” A marca de temporalidade presente refere-se, certamente, ao contexto do capital e do consumo que distinguem o espaço em que atuamos. É partindo dessa necessidade que o sacrifício passa a denotar dinheiro. A explanação do bispo acrescenta o retorno de tudo que foi oferecido por meio de Deus. Esse

⁵⁶ O sacrifício supremo. O cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Presente em João, capítulo 1, versículo 29. Disponível em: <http://biblia.com.br/novaversaointernacional/joao/>. Acesso em: 5 maio 2017.

⁵⁷ Levítico capítulo 4, versículo 35; capítulo 5, versículo 10; Gênesis capítulo 3, versículo 2; 4, versículos 4 e 5; e 8, versículos 20 e 21. Disponível em: <https://bibliaportugues.com/>. Acesso em: 5 maio 2017.

⁵⁸ Explicação clara, “o que é o sacrifício”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NnK5Fv0jPoA>. Acesso em: 5 maio 2017.

acréscimo feito à economia do sacrifício, certamente, funciona como uma dispersão na própria biografia da oferta.

Estranhamente, a premissa defendida pelo bispo encontra fortaleza na filosofia de Nietzsche (2012). Para ele, a relação que existe nesse tipo de ritual, comum às religiões, tem como base o interesse egoísta e acontece no âmbito de uma permuta. É o eu egocêntrico, pensando em quem oferta e, talvez, por isso, ele dispare: “quem se sacrificou de verdade sabe que algo queria como uma compensação por seu sacrifício e o recebeu; dava parte de seu ser para receber maior ser, entregou aqui para ter mais ali, talvez para sentir-se mais” (NIETZSCHE, 2012, p. 141). Do sacrifício animal sangrento, passando para o humano, até chegar aos simbolismos modernos, com as doações milionárias, podemos dizer que esses ponteiros representam a vizinhança discursiva ou os graus de alteridade que permitem que o testemunho de Sandra Silva seja proferido.

O sacrifício, também tema da análise passada, parece atravessar a dinâmica do testemunho de fé desta instituição, o que torna esse assunto uma regularidade. Lembremos: o sacrifício por parte de Lourenço, no testemunho anterior, foi feito a partir de uma cena de crise e miséria, enquanto nesta análise, Sandra já gozava, segundo seu relato, de certa estabilidade. “Casa alugada”, “carro”, “renda” (linha 22) e “pensão” (linha 20), tudo isso antes de dizimar. A insatisfação provinda, não de uma cena de miséria, mas de uma impossibilidade de lucro, além de demarcar uma diferença situacional em relação à última análise, produziu um contrassenso criado pelo fragmento direcionado ao seu filho: [eu] “consequia nem comprar o uniforme pra ir à escola” (linha 28). Essa espécie de *techne* do sacrifício, interpretada por meio do dízimo, produz um efeito de resolubilidade nas antigas faltas da depoente. No caso de Sandra: o casamento, o lucro e a subjetividade proativa (linha 30).

Na sequência, outro efeito de sentido produzido, em função da fala transcrita, emerge da figura do pai (linha 8 e 12). Mesmo depois de casar-se, Sandra faz referência a outra forma de figura paterna ressuscitada e corporificada no nome do esposo (cena validada). O núcleo familiar integra, grosso modo, o lugar de construção e produção do eu, em função da figura soberana e disciplinar do seu fundador (a depoente optou pela palavra regrada, linha 1). É esse pai castrador (ou “limitador”, como aparece nas linhas 9), que tem seu lugar substituído pelo cônjuge, que supõe a interpretação de um campo social pensado e vivido no masculino. O patriarcado é, desse modo, acessível pelo *ethos* da narradora, que cria efeitos de dependência e submissão na enunciação. É o ciúme ou o zelo do marido que interditam o prosseguimento dos estudos daquela que fala. Depois da morte do cônjuge, a infantilização de Sandra ganha cada vez mais clareza. A impossibilidade de viver uma vida por si mesma, demonstrada por uma

escandalosa dependência do seu par (linha 13), produz uma série de efeitos de sentido. Insônia, depressão, reclusão e tristeza. Tudo isso é confessado no relato do dia a dia, numa espécie de exame de consciência. Essa seria a primeira manifestação de um modo de sujeição presente no testemunho. A ressignificação ou a solução tem seu vetor no encontro da depoente com a IURD, por meio da programação televisiva, isto é o *modus operandi* do gênero, a dialética.

A edipianização (efeito de sentido) oriunda das marcas privativas de uma vida poderia ser um dos pontos-chaves para interpretar as inclinações de Sandra. Todavia, como veremos, embora seja possível, é reducionista. Dizemos isso, pois esta tese não se coaduna com a ideia de uma subjetividade estruturada em essência ou em razões de universalidade. A triangulação psicanalítica, adornada pela estrutura nuclear de família, seria, desse modo, uma limitação. Há, no mínimo, quatro posições ocupadas ou tomadas por esse sujeito que depõe, verificadas sob a égide do efeito de sentido gerado, quais sejam: subserviência, resignação, paralisia e plenitude. A prova dessa perspectiva pode ser vista nas modificações que o *ethos* do testemunho produz. Cabe a nós iluminar essas relações que produzem tipo(s) de consciência.

Em Sandra, há um modo subjetivo que tende à submissão, expresso na dependência do pai e, depois, do marido. Uma segunda manifestação desse eu tem efeitos na conformação, já que assume ter se habituado àquela vida (linha 10). Outro modo de subjetivação cria efeitos de fixação ou de imobilidade pela depressão, fruto do infortúnio que acontecera ao seu cônjuge. Finalmente, também coexiste, em momento derradeiro, a consciência feliz, cuja função é a de relatar a abundância depois do encontro com a IURD e da prática do dízimo. A tensão principal é feita entre vias de poder específicas – o pai, o marido, a igreja e a subjetividade de Sandra. Há, portanto, modos de sujeição acessíveis pelo movimento da máquina do desejo, isto é, o modo pelo qual o indivíduo estabelece sua relação com a regra e se reconhece como ligado a ela.

Desse modo, aquela edipianização – percepção possível, mas não exclusiva – demonstra que o sujeito não é transcendental nem impessoal. Trata-se, pois, de um ente histórico, contingente, inacabado e construído em um fluxo incessante, em função não de uma substância, tampouco de uma origem, mas de processos de consciência e de lugares constituídos nas relações do poder, do saber e do “em si”. Isso significa dizer que há um triplo agenciamento ou, nas palavras de Foucault (2010b, p. 42), “três tipos de deslocamentos”.

O ponto de conversão ou de contraste (linhas 16 e 17) estaria a serviço de produzir no testemunho um interstício. Essa fronteira tinha por finalidade denunciar a natureza dialética do gênero, cujo futuro suplantaria o trágico momento experienciado em um passado austero. Embora o testemunho de Sandra Silva realce inúmeros acontecimentos que não podem ser

desprezados e interpretados como frutos da sua transformação, é o encontro com a religião, por meio da programação televisiva, e a prática constante do dízimo – e tratamos dessa maneira porque aquela que depõe despede-se falando em “fidelidade” (linha 39) – tenha promovido os efeitos de sentido de felicidade.

Pensando as discontinuidades, essa felicidade, ancorada no lastro da teologia da prosperidade e chancelada por um modo de governamentalidade neoliberal, rivaliza, por exemplo, com a Suma Teológica tomística, também de ordem cristã. Tomás de Aquino (2000) relacionava a felicidade à bem-aventurança, considerando que a posse das riquezas e a conquista da fama, do poder e dos bens do corpo não deveriam refletir em um estado de satisfação. Como diria o filósofo medieval, esses seriam critérios não adequados para conceber a vida feliz (ideia de falsa felicidade). O sintoma da felicidade, para ele, é transcendental: “[...] ora, o ser do homem consiste na alma e no corpo, e, embora o ser do corpo dependa da alma, o ser da alma não depende do corpo [...]. Logo, é impossível que a bem-aventurança, que é o último fim do homem, consista nos bens do corpo” (AQUINO, 2003, p. 55).

Nesse sentido, a bem-aventurança é uma questão de ordem espiritual. A felicidade não pode consistir em um bem corruptível, mas em algo que se volta prioritariamente para a eternidade. Essa modalidade de ser feliz é excluída na fala de Sandra. O bosquejo percorrido no testemunho evidencia a tentativa da falante de provar as suas ações. A demonstração fica por conta dos atos elocucionários – “Eu casei”, “Eu assinei pra casar”, “Eu parei de Estudar”, “Eu fiquei grávida”, “Eu me abalei”, “Liguei a minha televisão”, “Fui participando”, “Comecei a dizimar”, “Eu tenho uma vida confortável” – que, indiscutivelmente, além de oferecerem pistas para decifrar o estado psicológico daquela que fala, geram consequência na interlocução. Sem a pretensão de “verificar” se tais fatos se tratam de verdade ou fraude, mesmo deslocados dos seus contextos originais, é possível que o leitor acompanhe os rumos que a história tomou, o seu teor afetivo, os espaços, a postura e as manobras, simplesmente a partir dos efeitos que os verbos performativos promovem.

Os sintomas dessa salvação, no recorte apresentado pelo próprio testemunho, parecem esquecer que o histórico fim último seria Deus. Dizemos isso porque o *ethos*, fiador desse eu, assume o centro de uma demanda desejante que precisa ser satisfeita. A narrativa cotidiana da falta (essa repatriação da *parrhesia moral*) ou de uma autoestima vilipendiada consegue esteio nas virtudes ou nos padrões do capital. Enunciados que priorizam a vida para Deus são, como visto, ausentes. Isso se dá pois a prática de sujeição que barganha, por meio do sacrifício, tem como regra o retorno para uma espécie de *self*. Nessa perspectiva, a noção de felicidade se atualiza frente aos vetores de forças que essa alteridade expõe, isto é: bem-estar do eu, lucro do

eu e o consumo do eu. A empresa de si mesmo. Não somente vítima da primazia do falo psicanalítico, essa consciência só existe em seu processo, na perspectiva foucaultiana especialmente, pois:

O que conta para Foucault é que a subjetivação se distingue de toda a moral, de todo código moral: ela é ética e estética, por oposição à moral que participa do saber e do poder. Por isso há uma moral cristã, mas também uma ética-estética cristã, e entre as duas todo tipo de lutas ou compromissos. Diríamos o mesmo hoje: qual é a nossa ética, como produzimos uma existência artística, quais são os nossos processos de subjetivação, irreduzíveis a nosso código moral? Embora Foucault remonte aos gregos o que lhe interesse em “o uso dos prazeres”, bem como em seus outros livros, é o que se passa, o que somos e fazemos hoje [...]. Nós nos damos um corpo, mas qual a diferença com o corpo grego, a carne cristã? A subjetividade é a produção de modos de existência ou estilos de vida (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 146-147).

Talvez seja por esse motivo que a correnteza dos enunciados se organize em um efeito de sentido de recusa aos dramas da vida. Essa produção de subjetividade antitrágica não está descolada de um dispositivo. Afastar ou ignorar a dor, negar o sofrimento, a agonia ou até mesmo estranhar a avidez e a consternação — ideais ancorados também em um lastro cristão — ganham outro acabamento na cultura romana.

É o que se sucede no tratado do estoico Musonius (*apud* FOUCAULT, 2010c). Há nele um exercício de reforço da coragem em relação aos acontecimentos exteriores, uma capacidade para suportá-los sem sofrer. Em Sêneca (*apud* FOUCAULT, 2010c), não há discrepância. Ele descreve uma espécie de exercício de pobreza fictícia de até cinco dias: dormindo em leito duro, vestindo roupa rústica, comendo e bebendo pouco. Foucault (2010c, p. 386) descreve a finalidade: integrar essas abstinências em um exercício recorrente para “suportar o infortúnio quando ele ocorrer, mas tão suficientemente desprendidas que considere as riquezas e os bens que nos cercam apenas com a indiferença e a com justa e sábia desenvoltura que é necessária” (FOUCAULT, 2010c, p. 386). Essa breve digressão prova que há uma saber trágico ausente no testemunho.

Vejam: os enunciados “não passo nenhum tipo de privação” e “meu filho trabalha, o dinheiro é dele” (linha 37) tornam flagrante como a ética ou o cuidado de si encontrou-se subordinado ou refém dos jogos de poder do capital. Se essa não privação criar efeitos de sentido de liberdade, esse modo de ser autônomo se digladiava seguramente com enunciados como: “meu pai, era só ele que trabalhava em casa” (linhas 1 e 2), “foi muito difícil...até pra comer uma bolacha”(linha 3), “não tinha uniforme para ir à escola (linha 4). Isso porque tais afirmações, historicamente, associam-se aos embates das classes operária e trabalhadora, o que poderia explicar também as faltas de Sandra Silva. O modo de sujeição “livre”, no entanto, além

de esquecer o discurso de classe, situa-se embaixo do guarda-chuva da meritocracia, num vínculo estreito com a tecnologia do sacrifício (efeito de sentido gerado).

Nesse cenário, a noção de liberdade que pairou nos fragmentos do desfecho da trama não se articulou com o movimento de assenhorar-se de si preconizado por Sêneca (*apud* FOUCAULT, 2010c, p. 244-245) quando proferiu: “o escravo de si mesmo é a mais grave, a mais pesada de todas as servidões [...] vivemos no interior desse sistema de obrigação-recompensa, desse sistema de endividamento-atividade-prazer. É isso que constitui a relação da qual nós devemos nos libertar”. O modo de sujeição provocou na depoente outra experiência de liberdade associada ao prazer da aquisição. Essa parece ser a solução, o triunfo do esquema dialético por meio de uma engrenagem representacional do capital.

O gozo é relacionado com a felicidade. O desejo do eu que clama por satisfação. A impossibilidade, presente na primeira etapa do testemunho, dá à depoente um lugar revestido por sentimentos como vexame e constrangimento. O embaraço só é vencido na entrega da oferta, quando se “quita” uma dívida de natureza infinita. O efeito de sentido que transborda essa prática incide sobre o *ethos* carente, humilhado, depressivo, órfão e atravessado pelo trauma. Esse estado diminutivo e acanhado visa ao deleite das possibilidades do seu contexto, isto é, da produção de um “tipo” de subjetividade capitalista verificado na segunda parte da narrativa. O prazer vinculado ao lucro. O desejo? A posse. Esse circuito de permutas, possivelmente, poderia dar ao sacrifício religioso atual o atributo de tecnologia do eu.

4 TESTEMUNHO E INSTÂNCIA MIDIÁTICA DE PODER

Ao ser transposto para a mídia, o testemunho de fé não conserva todos os seus traços distintivos. Há uma economia ou lógica, comum aos meios de comunicação, que afeta os conteúdos veiculados para o público. Esta seção contempla os efeitos dessa transposição que parece modificar o gênero discursivo em questão e as vias de acesso a um dos modos do cuidado de si na atualidade.

4.1 O JEJUM DE DANIEL: A OPORTUNIDADE QUE FALTAVA

Assim como a revolução da prensa gráfica, promovida no século XV por Gutenberg (BRIGGS; BURKE, 2006), modificou as relações do ser humano com a linguagem e a produção de sentido, e isso atravessou as formas relativamente estáveis dos gêneros do discurso, a emergência do mundo digitalizado, de forma complexa, transformou os modos de enunciação e as práticas sociais ditas tradicionais. Fluxos ininterruptos de dados, coexistência de visões hegemônicas e periféricas de mundo, alta exposição de conteúdo e a presença não física, mas real, podem ser as primeiras pistas para compreender o movimento da rede virtual, plataforma onde repousam – não sabemos por quanto tempo, já que a provisoriedade é também uma das suas marcas – os testemunhos de fé. Abordar aquelas histórias da vida real a partir da sua deformação, fruto da matriz midiática, é a razão de existir desta sessão.

A reconfiguração promovida pela chegada do mundo digitalizado, considerando as suas mais diversas e infinitas possibilidades de conexões temporal e espacial, ou da articulação do grande todo, elevou as potências do dialogismo. A experiência dos processos de alteridade, antes circunscrita à aldeia local, foi esgaçada. Os oceanos não mais separam os continentes. Com os limites frouxos, a liberdade se expressou nas trocas multiculturais. Formas hegemônicas, intermediárias e periféricas passavam a produzir e disputar os efeitos de verdade(s). A *internet*, arena dos discursos, mais do que nunca, tornou-se o campo de batalha e de disputa de subjetividades. Por essa razão, a noção repatriada de cuidado de si se espalhou em seu itinerário. Esse deslizamento foi certamente afetado pelas regras de novo contexto. Por esse motivo, optamos por inaugurar esta seção com uma análise de um testemunho que parece ensejar o controle, a disciplina e a docilização da sua interlocução.

A oportunidade que faltava, testemunho de Ana C. Alves, expoente da categoria Jejum de Daniel, é um relato do cotidiano que produz efeitos de sentido que visam domesticar o corpo do fiel a partir de uma seletiva blindagem midiática. A narrativa, como veremos, reconhece

nitidamente o papel preponderante e decisivo da instância técnica de comunicação na tomada de decisões. A maneira pela qual a depoente lida com a regra é significativa e reveladora para esta pesquisa, como pode ser visto no Quadro 3, a seguir.

Quadro 3 – Testemunho de Ana C. Alves – A oportunidade que faltava/Jejum de Daniel

1	Ana C: Durante o Jejum de Daniel, eu vi a oportunidade de... ter aquilo que tava faltando em mim que
2	era o Espírito Santo. Eu deixei de lado todas as novelas, revistas, livros que eu gostava muito de
3	ler... músicas... pra ter o preenchimento daquilo que realmente tava... estava faltando em mim.
4	Era uma pessoa muito ansiosa, eu tinha muitos medos, tinha muitas dúvidas... isso me prendia
5	muito. Eu não conseguia emprego devido a medos. Eu me isolava da minha família, brigava
6	muito com meus pais devido a esse nervo... Eu era muito nervosa também. Então, qualquer coisa
7	que meu pai e minha mãe falava pra mim já discutia, eu já gritava... é... eu era muito nervosa
8	também com meu irmão mais novo... Então... Todo esses... esses problemas que eu tinha me
9	isolava muito da sociedade. Tanto é que as pessoas me chamavam de antissocial, que em festas
10	eu ficava lá, isolada no canto. As pessoas não gostavam de falar comigo... ã... me taxavam como a
11	chata, a ignorante, a nervosa, a tímida demais... e eu, nesse Jejum de Daniel, eu vi que eu tinha a
12	oportunidade de mudar tudo isso. Então eu deixei de lado tudo pra receber o Espírito Santo.
13	Busquei... Eu queria de fato, de verdade... Então eu fui a fundo. Fui com toda sede, fui com toda
14	força que eu tinha, pra receber o Espírito Santo, que foi em uma das reuniões, que na hora que eu
15	tava buscando, eu recebi aquela paz. Foi ele que tirou tudo... Ele que tirou o meu passado, ele
16	tirou todo o meu medo, ele tirou todo o meu nervosismo... tirou toda ansiedade que eu tinha. E
17	hoje então eu sou uma pessoa calma, eu não tenho medo, eu sei que eu posso arriscar, porque o
18	Espírito Santo tá me guiando, ele está à minha frente... Eu convivo melhor com as minhas...
19	minha família eles gostam de estar próximo de mim. Meus amigos gostam de escutar eu
20	conversando... eles conversa comigo, me dá uma orientação, porque eu sei que o Espírito
21	Santo fala através de mim. Então minha família foi restaurada, não tenho mais brigas com meus
22	pais, não tenho mais brigas com meus irmãos, eu sei quem eu sou hoje, e eu recebi isso devido a
23	eu ter buscado o Espírito Santo no Jejum de Daniel.

Fonte: CanalUniversal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B0vxTGIP1vM&t=49s>

O lastro em que se desenvolve a narrativa da vida de Ana C. sustentou-se no propósito descrito no capítulo dez do livro de Daniel. O registro conta a façanha de um jejum, executado durante 21 dias, tempo em que a personagem se submeteu a uma espécie de sacrifício em busca de sabedoria e compreensão da parte divina. A interpretação orientada por Macedo⁵⁹ se traduz em uma espécie de jejum semiótico, cuja função parece ser a do controle da própria alteridade. O mecanismo de fuga de tudo que possa ameaçar ou abalar os alicerces da doutrina é firmado na proibição ou na exclusão das práticas do mundo, eis o efeito de sentido possível esquadrihado pelas condições de possibilidades que autorizam esse testemunho, a ser dito desse modo e não de outro. Nesse hiato, o contato com a mídia torna-se, pois, um perigo. Há, além disso, uma série de tarefas expostas no site da IURD com objetivos claros. Elencamos, na sequência, fragmentos ou limites espalhados durante os 21 dias do jejum que suplementam a vivência dessa espécie de *techne*:

⁵⁹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EDsjK_0SNPY. Acesso em: 30 maio 2018.

Desenterrar aquela ideia que pode lhe render dinheiro; [...]. Falar com Deus pela manhã sobre seus maiores medos e ansiedades, e entregá-los a Ele; [...]. Investir no Reino de Deus com alegria dando uma oferta para a vida espiritual; [...]. Começar o dia meditando em Hebreus 11:1-6; 5); [...]. Ler a mensagem do dia no blog www.bispomacedo.com.br; 6) [...]; Tirar 5-10 minutos para pensar onde você quer estar financeiramente daqui a um ano; [...]. Comer três frutas hoje (manhã, tarde, e noite); [...]. Começar um hobby que lhe renda um dinheiro extra; [...]. Fazer qualquer atividade física que lhe faça suar!⁶⁰

Atualizando o passado, Foucault (2010c) menciona em Plutarco um domínio sobre a curiosidade como prática de subjetivação que visa ao encontro com a felicidade. Em Sêneca, há uma peneira para selecionar as representações do mundo. Quanto à necessidade de separar o conhecimento útil do inútil, o historiador dos saberes menciona Demetrius. Foucault (2010c) também atualizou as práticas de resistência epicuristas em relação às forças produzidas pelo mundo como uma necessidade do espírito. Como podemos notar, o formigamento enunciativo desse modo de tecnologia do eu antecede o cristianismo e sobrevive até os tempos hodiernos, claro, reorganizado progressivamente. Sem dúvida, como temos feito, é preciso salvaguardar as finalidades, que nos parecem ser muito específicas, já que, enquanto o retiro ou o jejum praticado no período helenístico-romano visavam à produção de uma experiência livre ou mesmo à síntese de uma escultura da própria existência, um domínio de si mesmo; com o segmento neopentecostal, a finalidade passa a ser a própria renúncia em virtude de um porvir compensatório.

O Jejum de Daniel, desse modo, é firmado em função de um preceito e complementado por meio de uma agenda. Nesse caso, a intersecção entre o sujeito e a norma, isto é, o movimento individual que se tem a partir da interpretação da lei, como nos ensinou Foucault (1984, 2010c), deverá caracterizar um modo de sujeição específico.

Ademais, da opção à imposição há um grande abismo semântico. O efeito de sentido que realçamos a partir de uma interpretação possível é que a aderência por parte da depoente ao jejum não se conectou com a ideia de regime ou de prudência, mas sim, de um movimento de submissão e esperança, quando diz: “eu deixei de lado todas as novelas, revistas, livros que eu gostava muito de...músicas” (linha 2 e 3). Divergindo dos outros testemunhos recém-analisados, marcados por uma transformação previamente agendada (por um dia e hora), o ponto de virada da conduta de Ana C. acontece por meio de um processo, nesse caso, a abstinência simbólica dos 21 dias.

⁶⁰ 21 tarefas para o jejum de Daniel. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/u/0/folders/0B0kbG1GacVWYYUZE0V9wY3F3TVE>. Acesso em: 25 dez. 2018.

O Jejum de Daniel, instante de virada dos afetos de Ana C, pode ter seu ponto de sustentação em função da noção de *stultus* de Sêneca, sendo, portanto, um recurso ou uma ferramenta também inscrita no cuidado de si. É, no entanto, flagrante a descontinuidade aparente em seu objetivo final.

O *stultus* é aquele que não tem cuidado consigo mesmo. Como se caracteriza o *stultus*? Referindo-nos, particularmente, àquele texto do começo do *De Tranquillitate* (Sêneca), podemos dizer que o *stultus* é, antes de mais nada, aquele que está a mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer [...] e depois que elas entram em seu espírito, não é capaz de fazer a separação, a *discrimination* entre o conteúdo dessa representação e os elementos que chamaríamos, por assim dizer subjetivos, que acabam por misturar-se com ele” (FOUCAULT, 2010c, p. 118).

Nesse sentido, os ventos, interpretados no início dessa narrativa como “novelas, revistas, livros [...] e músicas”, avolumam-se em outros dispositivos discursivos presentes na IURD. As sugestões vão desde os grupos de *WhatsApp*⁶¹, passando pelo *Facebook* e *Instagram*⁶² até as conversas entre amigos⁶³. Trata-se de um jejum da informação e, nesse contexto, a mídia parece assumir um papel antagonista durante essa prova. Por sua vez, o *stultus* é condição de possibilidade para o Jejum de Daniel e para a narrativa do testemunho, embora as dispersões evidentes em suas finalidades demonstrem a peculiaridade da fala da depoente. Um exemplo de ruptura encontra-se no acontecimento sobrenatural de “receber o Espírito Santo” (linha 17). Essa parece ser a prova de que o jejum foi suficiente. Como já dito, tal ruptura certamente afasta o fenômeno iurdiano do cuidado de si individual e autônomo. A alma-sujeito deveria, nessa perspectiva, não ser salva por uma força sobrenatural, mas se salvar por si mesma.

O passado confessado por Ana C. narra o discurso da falta que se articula com a *parrhesia* moral (linhas 1 até a 6), como em outros testemunhos. Ansiedade, desemprego, medo, brigas familiares, nervosismo e timidez compõem as experiências não esquecidas (cenas validadas). Toda a enunciação da rotina de Ana C. materializa-se em uma topografia infrequente para o testemunho, isto é, o estúdio de televisão e não o altar. A narrativa das agruras de uma vida, que aparece no desvelamento da verdade, reveste ainda o *ethos* do mártir. Essa manifestação se materializada no estúdio de gravação de TV, estampado com o *slogan*: “*Jejum de Daniel, experiência*”. Nesse espaço, todos esses traços compõem e caracterizam a cenografia em questão.

⁶¹ Aplicativo de diálogos instantâneos e chamadas de voz para celulares e computadores.

⁶² Mídias digitais de relacionamento que funciona por meio de compartilhamentos de dados audiovisuais.

⁶³ Ver sugestões em: <https://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/jejum-de-daniel-estudante-blindada/>. Acesso em: 13 out. 2017.

O isolamento mencionado e reforçado pela expressão “antissocial” (linha 9) reacende o investimento cristão de aglutinação, mais um efeito de sentido gerado: o uno é desqualificado em função do coletivo já que a fragilidade, a vulnerabilidade e o temor são adjetivações comumente relacionadas ao estado de solidão. Sugerindo que a solidão só é cativo para quem não admite ser aquilo que se é, em *Do amigo*, Zaratustra questiona: “eu e mim estamos sempre muito envolvidos numa conversa: como suporta isso se não houver um amigo?” (NIETZSCHE, 2011, p. 55). Nietzsche (2011) parece deflagrar o contrassenso gerado entre o espírito de rebanho e o desejo de solidão desértica, reconciliatória de si para consigo mesmo. O testemunho parece desprezar essa perspectiva. Ele chega à completa ausência de perturbação, na reconciliação com a sua família, sem brigas e na promoção da paz (linha 16-21)⁶⁴.

A estrutura dialética do testemunho, presente na fisiologia do gênero, funcionou a partir de alguns epicentros interdiscursivos e gerou alguns outros efeitos possíveis. Há um conflito suscitado, como já registrado, entre o individual e o coletivo; há também um núcleo de tensionamento entre religião e ciência – já que a ansiedade e também o nervosismo de Ana C. são resolvidos no Jejum de Daniel e não no consultório psiquiátrico – e, por fim, há ainda uma exposição de um modo de ser extrovertido em detrimento de um introvertido desejado. Essa tripla negação se desvela de forma processual e também caracteriza a transformação ou a conversão da conduta da depoente.

Diferentemente da narrativa de Lourenço, Adriana e Sandra Silva, testemunhos já examinados, a discursivização da felicidade de Ana C. não se apresentou por meio das aquisições financeiras e das posses materiais. Há inúmeros exercícios para o empreendimento descrito na agenda do Jejum no *site* da IURD, mas esses enunciados parecem não atingir essa depoente. A breve menção ao “emprego” (linha 5) não é retomada no cenário de alegria. A mudança da qual a depoente se satisfaz é muito mais reconciliatória e gira em torno de uma sociabilidade. Já o movimento de submeter-se ao jejum para se transformar e ainda modificar a sua relação com o outro (família) fez-nos lembrar do cuidado de si clássico, mirado no bem comum da pólis (PLATÃO, 2009, p. 47). Afinal de contas, depois de sua conversão, Ana C. passa a orientar os amigos (linha 20) e assegura que a sua “família foi restaurada” (linha 21).

Assim como nos outros testemunhos, quem assiste ao depoimento de Ana C. pode acionar legendas e *hiperlinks* para inscrever-se e receber atualizações do canal da IURD. Esse testemunho também tem seu espaço de tela dividido com publicidade. A interlocução pode julgar o conteúdo por meio dos *links* (gostei/não gostei) e, ainda, compartilhar a enunciação em

⁶⁴ Não se pode falar em *ataraxia* nesse campo semântico, embora haja conexões quando se produz um efeito de sentido de ausência de perturbação.

outras plataformas ou aplicativos (*Facebook, Twitter, email, Pinterest, Reddit, LinkedIn, Google+* etc.). Ao fim do conteúdo, há sugestões de programa da grade da Universal, inclusive o *link* para *PastosOnline*⁶⁵, aparecendo no caso específico desse testemunho. Para não perder o conteúdo, a plataforma ainda disponibiliza a confecção de uma *playlist* e a opção de “assistir mais tarde”.

Da percepção da necessidade de metamorfose, feita antes dos 21 dias⁶⁶, até a chegada do estado de discursivização da “felicidade”, a mídia, no contexto do Jejum de Daniel, funciona como uma vilã⁶⁷ (efeito de sentido gerado), no que diz respeito à composição do espírito ou do objeto que decidimos investigar, as práticas de subjetivação. Que podem os afetos produzidos por essa instância? E quanto ao testemunho, quando ele é transposto para essa estrutura de produção de sentidos, o que muda? Como pensar a mídia, ela afeta esse gênero? Ainda se pode falar em *parrhesia*? Que tipo de tratamento os discursos sofrem? Que outros recursos são incorporados às produções religiosas?

4.2 IMPLICAÇÕES NO GÊNERO: O TESTEMUNHO MIDIOLÓGICO

Referindo-se ao gênero, Bakhtin (2011, p. 263) preconiza que, no processo constitutivo de sua formação, esses agrupamentos enunciativos incorporam e reelaboram diversos gêneros primários (simples) que se formam nas condições enunciativas imediatas. Esse modo elementar de organização, nos garante o neomarxista, íntegra e formula o gênero complexo (secundário) que lhe oferece “um caráter especial”. Maingueneau (2010, p. 105), como já mencionamos, quando historiou o sermão e fez dele seu objetivo de exame, mencionara que um gênero é capaz de ativar as potências de outro que não lhe é alheio. Estabelecendo as devidas conexões contínuas, ele demonstra interesse em saber: o sermão proferido em 1702 pode ser equiparado ao produzido no século XXI, no universo midiático audiovisual (MAINGUENEAU, 2010, p. 107)?

A forma embrionária do testemunho face a face tem sua realização e passa a habitar as mais diversas esferas de produção semiótica (escrita, radiofônica, televisiva e digital). Essa problematização lançada por Maingueneau (2010) criou uma série de questões que passaram a

⁶⁵ Um trabalho de socorro espiritual oferecido pela IURD. Por meio de ligações de telefone, pastores disponibilizam orientação ao público ou aos simpatizantes da instituição.

⁶⁶ O processo faz-nos lembrar da possibilidade de mudanças dos hábitos cognitivos a partir de exercícios propostos pela neurociência.

⁶⁷ As tentações de Jesus, que jejuava no deserto por 40 dias, foram proferidas pelo próprio diabo, como registra Lucas no capítulo 4. Eis a justificativa para pensar o efeito diabólico da incitação do mal.

perturbar o nosso objeto, agora deslocado para a rede digital, na internet. Se as continuidades podem ser facilmente realçadas, o que de novo aparece e pode surpreender?

Equivocadamente, os críticos de Foucault realçam quase sempre que o pensador não se debruçou sobre a mídia, fatalmente esquecendo-a⁶⁸. No entanto, quando se comprometeu em travar a reflexão sobre a natureza do enunciado, o autor de *Histoire de la Folie*, sentenciou no mínimo três aspectos que deveriam ser considerados para investigar as produções de natureza enunciativa. Além de data e lugar, Foucault (2012a) mencionou o regime da materialidade, a substância que abriga o texto e o suporte como requisitos indispensáveis à análise. Em suas palavras, “as coordenadas e o *status* material do enunciado fazem parte de seus caracteres intrínsecos”. Ele explica:

Da mesma forma, entre o texto de uma Constituição, de um testamento, ou de uma revelação religiosa, e todos os manuscritos ou impressos que os reproduzem exatamente com a mesma escrita, nos mesmos caracteres e sobre temas análogos, não se pode dizer que haja equivalência: de um lado, há os próprios enunciados, do outro, sua reprodução. O enunciado não se identifica com um fragmento de matéria, mas sua identidade varia de acordo com um regime complexo de instituições materiais (FOUCAULT, 2012a, p. 125).

A não equivalência implica outros enunciados que carecem de reflexão. Nesse processo, o estudo do testemunho na mídia traz à tona uma série de dificuldades que está associada, grosso modo, à questão da síntese da verdade. A ideia de igreja eletrônica – instituição que faz uso de “aparelhos e parafernálias (recursos eletrônicos) para atingir seus fiéis ou ao público presente, em assembleia ou em seus lares, em substituição à tradicional obrigação da presença física nos templos” (GOMES, 2010, p. 43) – poderia satisfazer nossa reflexão. A religião criada pelo bispo Macedo, no entanto, não abre mão da presença do rebanho de carne e osso, mesmo fazendo uso suplementar da mídia. A ideia de *Cyberchurch* ou de Igreja Virtual, por sua vez, faz referência a uma igreja como instituição que faz uso de recursos digitais ou mesmo da: “Técnica cibernética para dirigir ou orientar programas que possam atingir seus fiéis que não aderem ou não aceitam, mas as práticas tradicionais de vivência religiosa. O conceito está ligado a outro termo, também oriundo do campo da informática, conhecido como Igreja Virtual” (GOMES, 2010, p. 44).

Essa ideia de comunidade unida eletronicamente por meio de uma agenda ou de uma programação midiática – bastante discutida pelos investigadores do fenômeno do televangelismo e radioevangelismo – parece rimar perfeitamente com as práticas professadas

⁶⁸ Especialmente os que não fazem de sua obra um processo de possíveis agenciamentos. As discussões sobre o dispositivo, os mecanismos de exclusão do discurso e a própria função enunciativa são questões que flertam inevitavelmente com o tema da mídia.

não só pela IURD como também por todo o segmento cristão, como uma possível resposta ao fenômeno da secularização (TORRES, 2014). Cabe a nós lançar luz sobre o modo pelo qual o testemunho é acabado, aperfeiçoado e escolhido. Afinal de contas, a discursivização da felicidade, estruturada por uma forma do cuidado de si, é recurso-mor do proselitismo religioso da IURD e antessala para os novos fiéis. Dizemos isso por acreditar que é possível introduzir ou apresentar a ética de um dado segmento religioso a partir daqueles relatos de si mesmo.

Charaudeau (2010), em *O discurso das mídias*, apresenta uma distinção entre o valor de verdade e o efeito de verdade. O primeiro, chancelado por uma episteme ou por uma instrumentação científica, constrói o verdadeiro por meio dos textos fundadores e de evidências. O mundo comentado assim passa pelo crivo desses dois critérios. O efeito de verdade, diferentemente, está associado à crença e tem origem em uma subjetividade compartilhada. Ele está baseado na convicção. O testemunho, em especial, atua a partir da operação de uma reconstituição da memória em função de um efeito de verdade. Dizer o que aconteceu “significa que não há coincidência temporal entre o dito e o fato [...]”. Assim, o problema que se coloca é o da veracidade da reconstituição, de seu grau de verossimilhança que pode ir do mais provável ao improvável, e mesmo ao inventado” (idem, p. 89).

Essa sentença de narrar uma reconstituição serve para todas as manifestações do testemunho, inclusive os de natureza não midiática. Todavia, o que nos apresenta Charaudeau (2010), é a máxima midiológica da maior emoção em detrimento do que é racionalizante. Essa regra segue tal direção pela lógica do próprio mercado, habitado por competidores, anunciantes e pelo público ávido por identificações. No que diz respeito à pressão exercida pelos critérios de produção do próprio dizer verdadeiro, estes impõem regras de verossimilhança e prova.

Efeitos deformantes como recursos tipográficos, fotografias, procedimentos de focalização, edições, luz, trilha sonora, compartilhamento e interação aparecem em formato digital como potencialidades do próprio meio. Aliás, é preciso mencionar que embora não seja o compromisso desta tese – o de equacionar a produção discursiva do ponto de vista de sua artificialidade – as três análises realizadas em outrora se serviram de tais recursos.

Levy (1996), apoiado na discussão travada por Henry Bergson, estabeleceu definições para o virtual. Pontuando a ilusória dicotomia de lugar comum, *virtual x real*, mas indo além, o teórico afirma que a virtualidade é uma mudança de identidade, uma série de possibilidades “prestas” e se realizarem. Localizado à espreita do presente-real, o virtual é uma espécie de alma desencarnada que a qualquer momento pode ganhar corpo e vida. *Links*, hipertextos, funções de pesquisa e interfaces comunicacionais funcionam, desse modo, como ornamentos desse espaço, que se elabora a partir de “uma matriz de textos potenciais, sendo que alguns

deles vão se realizar sob o efeito da interação com o usuário” (LEVY, 1996, p. 40). De acordo com nossa perspectiva, o cuidado de si passa a desfilar também por essa ambiência.

Os recursos que têm como lastro a interatividade, resultado de condições históricas específicas, criam uma ambiência capaz de modificar o gênero do discurso por acrescentar nele uma série de atributos ou potencialidades. Talvez, por isso, o testemunho de fé, que versa sobre uma ética feliz, sofra atualização no *Cyberchurch*. Essa espécie de expansão é diagnosticada na leitura que Deleuze (2012) faz de Bergson.

Nem todos os possíveis se realizam. A realização implica uma limitação, pela qual certos possíveis são considerados rechaçados ou impedidos, ao passo que outros passam ao real. O virtual, ao contrário, não tem que realizar-se, mas sim atualizar-se. As regras de atualização já não são a semelhança e diferenciação. Mas a diferença ou a divergência e a criação (DELEUZE, 2012, p. 84).

O canal oficial da TV Universal no *Youtube*, ao mesmo tempo que disponibiliza o conteúdo que é apresentado também na TV – esfera que abriga também os testemunhos – conecta-se aos outros canais, como as páginas: Bispo Edir Macedo, Eu sou a Universal, Templo de Salomão, Bispo Clodomir Santos, Canal Gravações e Vídeos, Bispo Darlan, Soldados da Fé e Eu amo a Universal de Coração. O canal oficial da TV Universal traz ainda *link* para inscrição de interessados, para que recebam alertas quando um material novo é produzido, além de disponibilizar *playlist* organizada em função de interesses gerais e, finalmente, oferece espaço para discussão e interatividade⁶⁹. A Figura 2, a seguir, mostra, a título de ilustração, um recorte das potencialidades do canal.

⁶⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/user/TvUniversalorg/discussion>. Acesso em: 19 de out. 2017.

Figura 2 – CanalUniversal no youtube, recursos de interatividade

The screenshot displays the YouTube channel page for 'Canal Universal'. The interface includes a left sidebar with navigation options like 'Inscrições', 'BIBLIOTECA', and 'MAIS DO YOUTUBE'. The main content area features a grid of video thumbnails with titles such as 'Eu deixei de olhar para Deus!', 'Palavra Amiga com o Bispo Macedo, 24/01/19', and 'Pastor Online'. Below this is a section titled 'Envios mais famosos' with five video thumbnails. At the bottom, there is a 'Nossa seleção de canais' section with five recommended channels: Bispo Edir Macedo, Templo de Salomão, Godlywood Canal, Eu Sou a Universal, and Univer Vídeo. Each channel recommendation includes a profile picture, name, subscriber count, and an 'INSCREVER-SE' button.

Fonte: Canal Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/TvUniversalorg/channels>

No caso dos dois testemunhos já examinados nas seções anteriores, os vídeos disputam a atenção do internauta com *links* como: “inscreva-se”, “pastor *online*” e “dízimo segredo da prosperidade”. Esses recursos habitam a produção audiovisual e tornam a ambiência um espaço de coexistência e participação. Seria essa uma atualização do cenário físico do templo? Curiosamente, em visível contraste, como já registrado, a plataforma de comentários encontrou-se desativada para alguns testemunhos, limitando a potencialidade do gênero e deflagrando uma espécie de censura sobre essas mesmas potências dialógicas. Talvez isso se explique, pois a dramatização é uma máxima das instâncias midiáticas de poder sendo, desse modo, alvo de contrapontos e tensionamentos. Estando corretos dessa espécie de desvio, cabe a nós compreender: se o testemunho de fé é transposto para a mídia, que tipo de afetos são assegurados? Quais emoções estão em jogo? Quais sentimentos são preferidos? Como se comporta então o franco-falar no testemunho midiológico?

4.3 UMA AMEAÇA AO FRANCO FALAR: A RETÓRICA DA MÍDIA EVANGÉLICA

Até então, realçamos que o testemunho de fé é um gênero do discurso que, em geral, faz uso da linguagem oral. Podendo ser elaborado previamente, é também fruto de uma fala natural, sendo, na sua confecção, a história de dois tempos. Os verbos no passado marcam a natureza confessional e a narrativa de uma falta configura o desnudamento ou a abertura do eu. Esse movimento de sondagem interior e revelação minuciosa do secreto ocorre, em tese, a partir de uma fala franca que, neste trabalho, conectou-se à noção de *parrhesia*. Em sua manifestação primária, o testemunho é ainda narrado no presente do acontecimento, lidando assim com o acaso da interlocução e do próprio estatuto do enunciado (atos falhos, indagações, ruídos etc.). Diferentemente do sermão, das orações e da homilia, o testemunho pode ser questionado e atravessado pela fala do sacerdote/pastor. Ele não monopoliza, portanto, o ato do dizer.

Descontinuamente, como pontuamos, o testemunho de fé também se conectou e atualizou práticas de subjetivação tradicionais, reservando em seu novelo um espaço para tratar, na maioria das vezes, de fenômenos como a *conversão* e a *salvação*. Sem requerer aptidões linguísticas da norma padrão, o testemunho ocorre a partir de um *ethos* veemente e está comprometido em legitimar, provar e demonstrar um efeito de verdade. Face ao exposto, nosso questionamento incide na seguinte dúvida: a instância midiática em seu espetáculo dramático ameaça o franco falar? Se “o dispositivo de comunicação restringe o dizível (temas e modalidades do dizer)” (MAINGUENEAU, 2010, p. 126), é possível falar ainda em *parrhesia* depois que o testemunho sofre tal transposição, ou até mesmo podemos ainda prosseguir com a noção de verdade de si?

As forças que produzem o fenômeno da tecnologia, arditosamente, parecem comercializar a ideia de que o aparato técnico midiático funciona pura e simplesmente como uma extensão, um novelo de fios ou prótese capaz de produzir um modo atual de trocas simbólicas. Por trás desse aspecto funcional, uma dimensão estratégica e semântica trabalha na confecção de um ecossistema com regras particulares e com interesses bem definidos. Sob a égide do capital, retomando Foucault, a tecnologia integra não um dispositivo, no sentido midiológico e físico do termo, mas, como já registramos, ela é parte ou unidade daquilo que integra a rede ou a teia composta (também) por instituições que, quando combinadas, mantêm o brilho e a cor das formas hegemônicas de poder. Em Sodré (2011, p. 26), essa sentença é quase toda reafirmada: “É claro que a linguagem não é apenas designativa, porque no fundo ela produz realidade(s)”. Ele prossegue:

A mídia é como a velha retórica, uma técnica política de linguagem, apenas potencializada ao modo de uma antropotécnica política – quer dizer de uma técnica formadora ou interventora da consciência humana – para requalificar a vida social, desde costumes e atitudes até crenças religiosas, em função da tecnologia do mercado (SODRÉ, 2011, p. 26).

As edições de vídeos, a sonoplastia, a iluminação, os corte, as sobreposições e os reparos, recursos de melhoria e aperfeiçoamento com finalidade refletida, como já dito, são agentes que também sintetizam outro lugar de fala para a mídia tradicional e que se exacerbam na rede digital – por gozar de recurso e aplicativos que potencializam sua finalidade. É provável que seja por esse motivo que, para pensar o conceito de *bios* midiático, Sodré (2011) associe a tecnologia das comunica es   retórica.

A “retórica das mídias”, expressão que se insinua nos estudos de Sodré (2011), não faz jus simplesmente ao significado estanque e dicionarizado dessa primeira palavra. Se levarmos em considera o a defini o de retórica de Foucault (2010c), isto  , uma “técnica cujos procedimentos não têm evidentemente por finalidade estabelecer uma verdade, mas (funciona) como uma arte de persuadir aqueles a quem nos endereçamos, pretendendo convence-los quer de uma verdade [...] quer de uma não verdade” (Foucault, 2010c, p. 342), poderíamos então dizer que esses atributos invadem e integram a esfera midiol gica na produ o do sentido?

Refletindo sobre o nosso objeto, isto  , o itinerário do testemunho como traslado do cuidado de si – até agora pensado na esfera do face a face –,   fato que ele atravessa o filtro suntuoso da média. Neste ponto da pesquisa, nós nos deparamos, então, com um empecilho: qual o lugar do dizer verdadeiro e em qual condi o o testemunho abre espaço para a verdade?⁷⁰ Que tipo de *ethos*, o retórico ou de *parrhesia*, podemos confiar ao testemunho?

Na defini o fundante de Aristóteles, as questões da verdade do discurso ou do seu conteúdo parecem não ser também prerrogativas da retórica. No seu Livro I, temos: “entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que   adequado a cada caso com fim de persuadir. Esta não   seguramente a fun o de nenhuma outra arte; pois cada uma das outras apenas   instrutiva e persuasiva nas áreas da sua competência” (ARISTÓTELES, 2005, p. 96). Se essa cita o resume o conceito, não  , portanto, finalidade da retórica acessar a verdade, mas sim, produzir um mecanismo de desenvolver modos para convencer e persuadir a interlocu o.

Citando Quintiliano, Foucault (2010c, p. 343) radicaliza e diz que, na condi o de *tekhne*, a retórica está indexada a uma verdade – a verdade conhecida, possuída, dominada por

⁷⁰ A verdade não como entidade metafísica e supra-histórica, mas como efeito de sentido gerado. Até agora uma verdade de *parrhesia*.

aquele que fala – mas não está indexada à verdade considerada do lado daquilo que é dito e, conseqüentemente, do lado daquele a quem ela é endereçada. Trata-se, pois, de uma arte que é capaz de mentir. A retórica implica assim, um *ethos* que depende de certos procedimentos regrados e condições técnicas, como o domínio do vernáculo e das formas tradicionais de oratória e da eloquência. Por não traduzir o pensamento imediato, a retórica é capaz de reconstruir e aprimorar sensações e ideias, já que está sempre engajada na sedução do outro. Podendo ser ensaiada ou treinada em tempo hábil, na mídia, a retórica ganha mais perfeição em função do *telempromter*⁷¹. Ela dá, portanto, uma forma interessada ao dizer e, desse modo, justificaria o seu agenciamento com a mídia, instância eficaz em configurar informações ou recortes de acontecimentos brutos.

Tema da segunda seção, a *parrhesia*, que se associou *ad eternum, ad infinitum* à suprema verdade, não se encontra aquém de um *ethos*. Cabe atualização: por estar vinculada à verdade de si, o proveito dessa modalidade do discurso é daquele que fala, mesmo que delibere uma assembleia, um povo, um exército, um tribunal, ou se manifeste em delação. O eu é protagonista. O *ethos* da *parrhesia* não necessita de condições técnicas que mirem a persuasão. A sua linguagem não é adequada ou ajustada ao acontecimento, é ordinária. A esse respeito, Sócrates (*apud* FOUCAULT, 2010b, p. 285) acrescenta: “é a linguagem que utilizo todos os dias na praça pública, nos comércios ou em qualquer outro lugar” (linguagem de *Xenos*/estrangeiro). A *parrhesia* expressa a oscilação do pensamento, porque é “um discurso sem ornamento, um discurso que utiliza as palavras, as expressões e as frases que vem à mente, um discurso que o pronuncia crê verdadeiro, tudo isso caracteriza, para nós em todo caso, um discurso sincero, mas não necessariamente um discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010b, p. 285).

A interpretação do nosso *corpus* encontra-se nesse instante no meio da bifurcação, de um lado, a retórica midiática, do outro, a *parrhesia*. Embora trabalhem em busca não da verdade, mas de possíveis efeitos de sentido de uma dada prática de discurso, essa distinção esclarece como o gênero pode sofrer certas modificações em seu estatuto.

Nesse processo, a linguagem culta, eloquente e de prestígio da retórica não pertence, em geral, à fala do depoente. No entanto, ela é comum a outro personagem que compõe a trama do testemunho, como, por exemplo, o pastor. Como demonstraremos na próxima análise, a enunciação pertencente a esse agente é caracterizada por estratégias, táticas e manobras que variam desde o bom uso da língua padrão até os ardis que privilegiam episódios e temas pivôs

⁷¹ Estrutura visual de texto linear (móvel) acoplada às câmeras de vídeo. Geralmente utilizada por apresentadores e outros profissionais de tv.

sintonizados com a agenda da IURD (essa certamente é uma interpretação possível como demonstraremos). O caso do depoente parece ser subsequente já que sua voz pode ser transposta em retórica, não pela sua competência ou consciência, mas pelas habilidades e pelo recurso do aparato midiático. É um caso de deformação.

Analisando a cultura da mídia, Charaudeau (2010) realça a existência de dois processos na produção de conteúdo simbólico que são indispensáveis à síntese de notícias, quais sejam: a transformação, processo em que o acontecimento bruto verte-se em interpretação, significado, construção e produção de substrato midiático em função de certos critérios; e a transação, instante em que esse substrato (que já atende pelo nome de informação) torna-se produto moldado a partir de uma projeção imaginada da recepção, ou seja, emergência do significado psicossocial. Unidos, ambos produzem o simulacro do real, processo evenemencial⁷² ou de construção do acontecimento (CHARAUDEAU, 2010, p. 98). A concorrência, a credibilidade, a autenticidade, a confiança, a publicidade e a vendagem são algumas formas de pressão a que o discurso das mídias é submetido e que atravessa a sua produção final.

Como mão e luva, não é de se estranhar que os operadores de construção do acontecimento midiático – atualidade, socialidade, imprevisibilidade – apareçam nos testemunhos de fé tão bem definidos. As cenas validadas do cotidiano humano, marcas do gênero, representam acontecimentos partilhados, familiares, recentes e com um caráter de surpresa. O testemunho de Andressa Urach, análise última desta tese, ilustra a submissão da produção midiática aos seus critérios de saliência, contemporaneidade e compartilhamento. Com isso, questionamos: a retórica da mídia digere, então, o *ethos* da *parrhesia*?

Livre do ofício de classificar os fenômenos discursivos pela dicotomia tradicional, oriunda do racionalismo binário, mais tarde chamado maniqueísmo, nossa aposta incide na compreensão do testemunho em suas condições de possibilidade, ou seja, na sua História Nova (FOUCAULT, 2012a). A *parrhesia* moral e a confissão são certamente duas das condições que permitem que o testemunho ocorra e exista. As regras de sucessão e coexistência, isto é, o formigamento discursivo que eclode quando se mobiliza os ecos do enunciado, demonstram que é possível tal conexão. A genealogia de Foucault (2015) fala de confissão no consultório

⁷² O termo que provém das pesquisas de Edgard Morin, expostas em *Le retour de l'événement*, é utilizado por Charaudeau (2010) para designar o movimento de gestação de certas narrativas que necessitam de incitação para se desenvolverem. Charaudeau (2010) utiliza como exemplo o cataclismo. Segundo ele, o fenômeno só se apresenta como fato perturbador em função do trabalho feito por um sujeito consciente que associa a manifestação da natureza às suas consequências para um espaço/tempo. O processo evenemencial é, portanto, uma modificação feita no mundo fenomenal para que apareça como princípio de saliência e, assim, torne-se matéria de interesse dos indivíduos.

psicanalítico, sabendo evidentemente do abismo histórico, temporal e epistêmico existente entre as duas práticas de si. Pela sua qualidade retórica, o testemunho na mídia modifica e altera o *status* da *parrhesia*, no entanto, ele não silencia as vozes ancestrais realçadas pela continuidade e descontinuidade, por aquilo que lhe é regular e disperso, e que faz parte e compõe o seu DNA.

A retórica dos meios de comunicação, essa espécie de gramática com regras de funcionamento, ajuda-nos, desse modo, a classificar e compreender noções como as de gênero, de *ethos* e, ainda, de efeito de sentido gerado, pressupostos afetados e modificados pela mudança de estatuto do dizer. O testemunho de fé na mídia traz, portanto, atributos de seu tempo sem, com isso, apagar a sua memória, sua proveniência histórica.

4.4 O AMPLIFICADOR: A DISPUTA DOS AFETOS FACE À TECNOLOGIA

Como operadora funcional da retórica midiática, a dramatização atua sob o cultivo dos afetos encapsulados pela estrutura do signo linguístico e não linguístico. A semiotização midiática é, portanto, capaz de adormecer ou de despertar os impulsos ou as forças que agem nos processos subjetivos humanos.

Por afetos, entendemos toda e qualquer marca gerada pelos processos de alteridade aos quais os corpos se submetem. Esses sinais ou nós seriam, em linguagem spinozista, “afecções do corpo pelas quais a potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções” (SPINOZA, 2010, p. 163). Por sua vez, a memória seria o resultado da entropia dos corpos, isto é, a imagem gerada pelo contato, uma virtualização ou a ideia daquilo que foi produzido no acontecimento de outrora. Filósofo do século XVII, pensando sobre os afetos e como eles integram a consciência e os modos de ser no mundo, Spinoza parece pressentir a própria noção da instância inconsciente na produção dos sujeitos:

Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram a causa pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima ideia. Pois, ignoram todos, o que seja a vontade e como ela move o corpo (SPINOZA, 2010, p. 127).

A potência individual de agir, ou aquilo que Spinoza chamou de *conatus* (o movimento, a ação), estaria à mercê, pelo menos por ora, das marcas geradas na consciência.

O primeiro momento da *Ética*⁷³ parece querer externar esse tipo de servidão causada pelos estímulos que se encontram para além do sujeito humano. Os afetos, por vezes, teriam a função de constranger, enquanto em outros instantes, de impulsionar a ação. O sistema spinozista, por relacionar Deus à natureza – em uma espécie de panteísmo – utiliza sempre a terminologia “aumento ou diminuição da perfeição” para demonstrar que as afecções alteram o estado inerte do homem. A mídia, e nesse sentido incide nossa aposta, teria adentrado no campo de batalha dos afetos por meio dos processos de transformação e transação na produção de subjetividade.

A matriz, na qual os simulacros da vida real se erguem por meio de discursos, depende da exposição da audiência, como já registramos. Forças afetivas disputam, desse modo, a identificação do eu ou mesmo, em terminologias freudianas, os elementos que compõem a armadura narcísica. Se cada regime de verdade produz um tipo de sujeito, não é de se espantar que o gênero testemunho esteja engajado também na síntese de uma estética. Nessa direção, podemos dizer que é da ordem da retórica midiática galvanizar afetos com fins de controle, disciplina e ordem e, sendo o testemunho um dos gêneros de sua composição, é flagrante a operação ortopédica que se desenvolve sobre a rotina dos vivos.

A repetição padronizada fiel dos valores e princípios expostos pelas potencialidades da tecnologia visa confundir-se com a própria vida. O algoritmo, sistemas de máquinas robotizadas que sintetizam conteúdo interessado (por meio de um código matemático específico e a partir de um banco de dados característicos), é um astucioso exemplo de vigilância, controle e produção de subjetividades que integra o jogo de disputa política. Por conhecer a identidade e as predileções dos integrantes da rede, o esquema algorítmico é capaz de produzir um efeito de englobamento a partir de enunciação familiar e aparentemente segura.

Como numa trama ofensiva, esses discursos passam a coexistir em e-mails, postagens, redes digitais, anúncios publicitários, sites, nas sugestões de amizade e na produção de novos vínculos. A fagocitose do algoritmo tem sempre como alvo os processos subjetivos. Assim, seu modo de funcionar é também de caráter afetivo. Os testemunhos vistos no CanalUniversal, no *Youtube*, obedecem a essa regra. Eles se conectam com outros testemunhos por meio da temática, da identidade do depoente, da campanha da igreja, entre outras variantes. No jogo dos afetos e afecções, a repetição e a familiaridade assumem um papel preponderante. Uma

⁷³ Principal obra de Espinoza, a *Ética* pretende desvendar a possibilidade da vida livre por meio de três estágios da consciência. O primeiro, a experiência vaga, no qual o homem estaria condenado à submissão dos afetos; o segundo, marcado pela emergência da razão, o indivíduo teria a opção de conhecer as afecções e as suas causas; o terceiro, marcado por um grande rigor, no qual o homem estaria condenado a criar e inventar outras formas de viver e existir.

explicação razoável para esse movimento virtual de busca incessante por apegar-se ou apossar-se da imagem do outro aparece em Sodré (2011, p. 47), quando ressalta que:

A ambiência afetiva ou sensorial gerada pela repetição inerente ao costume contingente ou à ordem é tão envolvente e tão importante na formação do sentimento de estabilidade psíquica ou de fidedignidade a valores e princípios – a segurança ontológica – que pode confundir-se com a própria vida. Corresponde a esfera do que Hegel chamou de sentimento [...]. Nela se constitui o quadro de referências (cognitiva, religiosas, morais) necessário aos processos de autoconstrução da subjetividade e aos mecanismos psicológicos que organizam as defesas contra as ansiedades existenciais.

A instabilidade emocional e a avidez da própria existência integram, como demonstramos, a tessitura do gênero problematizado especialmente se o vincularmos à noção de cuidado de si. É preciso rememorar: a cenografia da trama é o cotidiano, elemento que corrobora o efeito da identificação e do espelhamento. É nessa espécie de espelhamento e distorções que os processos de subjetivação – dois quais também têm o afeto como vetor – nascem e se constituem em uma estética mais ou menos padronizada.

Resgatando a teologia da prosperidade, poderíamos pensar, então, que uma demanda afetiva produzida num contexto de consumo fomentou a transferência de vetor da experiência feliz: do além-mundo para o presente e da paz espiritual para o prazer de um corpo abençoado financeiramente. Nesse caso, a demanda em que o sujeito funciona como empresa de si mesmo, na incansável busca de preencher o que lhe falta (o *plus* da qualificação, do aprimoramento, assim como as titulações e as aquisições de ordem material, todos orientados pela cartilha da competição no capitalismo), parece ser o resultado do tensionamento de afetos como a inveja e a ganância. Ambas são oriundas da eterna comparação do eu com o outro. Nessa cena de competição, não é de se estranhar a presença da tristeza como regra já que a sensação de fracasso parece imperar. Esse circuito neurótico parece não ser estranho à meritocracia neoliberal.

Se a linguagem é manipulável, o afeto segue o seu percurso. Saber que a composição do alicerce subjetivo é formada por marcas ou afecções – roteadores das práticas discursivas – é descobrir, sobretudo, que é possível produzir sujeitos. No campo social, se for possível a promoção de um cenário de medo, insegurança, solidão, miséria e terror, é plausível também a invenção de providências para essas demandas. Se a insuficiência gera medo, do medo pode nascer a raiva. É do jogo de afetos que provêm as respostas. No caso do *Youtube*, aplicativo que abriga os testemunhos, a quantidade de *likes*, o número de visualizações, o número de inscritos e de compartilhamentos, o tamanho da produção, os comentários, a descrição de títulos e as *hashtags* (signo que indexa conteúdo para sua distribuição e visualização) funcionam como

parâmetros para reconhecer o hábito e o tipo da interlocução. Esses critérios discursivos que transportam o componente afetivo almejam sempre a produção de afecções, marcas na memória. Sob esse viés, não parece errado dizer que o algoritmo é o arquétipo atualizado da manipulação, atuante por meio da seleção de discursos e afetos oriundos de um tecnicismo do capital.

Pensando nas estratégias e nas táticas das forças para produzir tipos de subjetividades, Nietzsche (2009, p. 121) lança o nebuloso fragmento “leva consigo o bálsamo e o remédio, mas necessita ferir antes de curar”. Uma possível interpretação um tanto conspiratória passa pelas vias da astúcia do poder e do afeto no que toca à “marionetezição” dos indivíduos. O ecossistema, composto pelo circuito dos filões midiáticos, sintetiza por meio da necessidade de consumo, da dramatização, do apelo à sensibilidade e do vínculo com a audiência um tipo de sujeito, o seu outro. Na análise subsequente, vamos observar, sobretudo, como o gênero testemunho engendra papéis sociais (homem/mulher) e ideais a partir de uma relação que gera efeitos de sentido baseados no outro como propriedade privada. O título da narrativa sugere, desde então, uma prática terapêutica para casar e manter o matrimônio como propósito de vida (efeito de sentido gerado). Atentemos ao tipo de afetos que a narrativa do cotidiano gera.

4.5 A TERAPIA DE AMOR: “*ELE TRAÍA A ESPOSA*”

No Quadro 4, a seguir, poderemos observar a narrativa de um dos episódios da Terapia do Amor, cujo título é *Ele traía a esposa*.

Quadro 4 – Ele traía a Esposa – Terapia de Amor

1	Ele: Eu andava com, com mulheres casadas... tal, com mulheres solteira, andava perambulando,
2	pra lá, pra cá, e... na traição, me casei e continuei na traição, aí eu separei, houve separação, eu
3	continuei traindo, tomei um tiro por causa da traição.
4	Pastor: Peraí! Você levou um tiro na cabeça por causa de infidelidade e isso não curou a tua
5	infidelidade não?
6	Ele: Não curou a infidelidade, ainda não curou a infidelidade.
7	Pastor: Mesmo depois do tiro você não...
8	Ele: Mesmo depois do tiro, mesmo depois do tiro ainda não foi curada a infidelidade.
9	Pastor: Então, ficaram ruim da cabeça depois do tiro?
10	Ele: (risos) Provavelmente.
11	Pastor: quer dizer já era ruim, agora ficou... Quer dizer, não resolveu? Aquela consequência...
12	Ele: Não resolveu, Renato. Não resolveu. Só veio resolver quando eu recebi o convite pra vim pra
13	Terapia do Amor.
14	Kamila: Nós nos conhecemos na Terapia. Ele no caso... ah... Todas as vezes que aconteceu eu
15	não participava da vida dele. Ele veio para Terapia porque ele tinha um vazio, ele era infiel e ele
16	veio pra preencher esse vazio. Eu tive um único relacionamento. Toda menina sonha em casar
17	com o primeiro namorado. Eu não tinha essa direção. Então, o que aconteceu? Ele me traiu. Foi
18	aí que meu mundo acabou. Eu tinha um relacionamento de 11 anos, eu tinha estudo, sempre tive
19	tudo que eu quis, consegui casar com o primeiro relacionamento, onze anos, aí veio essa traição.
20	Aí meu mundo desabou. Eu lembrei da Terapia, e já tinha passado por aqui. Só que eu vinha
21	ficava ali quietinha, sentava no banco, saía daquela porta e não colocava nada em prática. Eu não
22	tive nem estrutura pra alicerçar esse outro relacionamento antigo. Aí cheguei mais destruída da
23	segunda vez: casamento destruído, com depressão, desejo não só de suicídio, mas eu tinha aquele
24	desejo de matar a outra pessoa. Até brincava – mas eu sabia que era um mal mesmo, que aquilo
25	não era de mim, e era de boa índole – “se passasse na minha frente, eu vou atropelar”. Meio
26	brincando, caçoando com sarcasmo que não eram de mim. Então, eu lutei contra esse ódio, contra
27	esse mágoa, lutei, não desisti. Na Terapia do Amor, comecei, né? A inteligência que nem ele...
28	precisou de um tiro (risos). Eu não. Foi esse fundo do poço mesmo. Eu já descobri que eu
29	precisava pôr em prática. Me curei. Então, acabou toda mágoa, acabou toda dor, porque no começo
30	eu não podia olhar pra o lado. Eu não tinha interesse em ninguém. Tanto que eu não observava
31	Ele não. Mesmo depois de tudo, ele chegou na terapia, ele olhava pra os lados. Aí aconteceu
32	uma situação que teve um passeio. Foi proposto um passeio. Ele já estava bem, eu também
33	Ele: E eu comprei, pela fé, eu comprei a camisa, a minha e a dela, um kit, né? E entreguei
34	pra ela. Falei: “Kamila, tá aqui, pela fé e comprei, te convido pra gente poder se conhecer, passear.
35	Ela aceitou...
36	Pastor: Ah! Foi a caminhada do amor?
37	Ele: A caminhada do amor. A gente passou a se conhecer. Em seis meses, casamos.
38	Se conhecemo, namoramo e casamo. Seis meses, estou casado. Faz um ano que estou casado...
39	Kamila: Assim como eu, que era uma mulher fútil, que achava que era se humilhar pra um
40	homem, cozinhar, cuidar dele. Ele também, que achava que ser homem de uma mulher só não era ser
41	homem, né? A gente descobriu que não, que era possível. Eu já tinha esse entendimento
42	pelos ensinamentos, então ,isso não me intimidou. Ele é um homem leal, respeita, às vezes ele
43	fica até sem graça, porque é normal para um homem notar uma mulher bonita, mas observar de
44	certo modo, não é normal, né? Tem alguma coisa. Mas, às vezes, só passa uma mulher bonita,
45	ele já fica desconsertado achando que eu vou ficar com ciúme, e não. É normal.

Fonte: Canal Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HZ5uVx5B94Y&t=129s>

Podemos dizer que a narrativa da *Terapia do Amor: ele traía a esposa* foi atravessada, em suas condições de possibilidade, por enunciados provindos, desde os fundamentos jurídicos do direito – que apregoam que o exercício do adultério não é um ato criminoso por não se tratar

de um dano social – até as condenações bíblicas⁷⁴ que parecem ser mais determinantes para esta análise. Na órbita desse testemunho, desfilam ainda algumas prescrições que apresentam tanto as artes laicas de governo, no exercício de um biopoder⁷⁵ (FOUCAULT, 2010e, p. 210) quanto os modos de sujeição do próprio cristianismo tradicional, inventado com o pastorado.

Assim, precocemente, podemos dizer que o medo “de” e a culpa “por” violar uma lei (divina) são, desse modo, os afetos presentes nos efeitos de sentido gerados pela narrativa. Quanto ao título do depoimento, organizado pela retórica da mídia, este faz menção a uma prática terapêutica que almeja recuperar casamentos, promovendo um encontro de casais ou oferecendo técnicas de gestão do matrimônio⁷⁶. Originada do termo grego *therapeutik* – técnica de cuidar ou tratar moléstias –, a ideia filosófica deslizou para o campo científico com outro acabamento. Expressões como medicalização ou cura passaram a orbitar o entorno dessa terminologia. O “efeito de verdade” da campanha da IURD, *Terapia do Amor*, parece coadunar-se com a crença compartilhada que emana desse último sentido, afinal de contas, o “valor de verdade” (CHARAUDEAU, 2010) exige uma instrumentação científica e epistemológica de que a terapia religiosa parece querer se apropriar. Como já mencionamos, a retórica da mídia, em geral, funciona muito mais por meio de um ideal partilhado do que em função de uma episteme. No entanto, Kamila assevera: “me curei” (na linha 29).

Com fins esquemáticos, dividiremos esta análise em duas partes: a primeira faz referência às práticas de sujeição que emergem dos enunciados do marido anônimo. A introdução do testemunho que revisita e desnuda o passado, num processo de varredura da memória, confessa um modo desobediente e trágico de ser. Embora em ambiente midiático⁷⁷, o flerte da enunciação com a *parrhesia* moral, no tocante à falta e à coragem de dizer o que é proibido, torna-se evidente. O depoente é infiel contumaz na prática do adultério. Esse efeito de sentido é gerado entre as linhas 1 e 8.

A emergência da figura do pastor, instante de dispersão entre as narrativas que compõem o *corpus*, aparece com o efeito de orquestra. É possível que ele sugira os temas que interessam ao testemunho, momento em que a narrativa parece perder a “liberdade” e a espontaneidade. Nas linhas 4, 9 e 11, o atentado provocado pelas práticas de adultério foi realçado por parte do

⁷⁴ Êxodo, capítulo 20, versículo 14; Provérbios, capítulo 6, versículo 32; Mateus, capítulo 5, versículo 27; Marcos, capítulo 10, versículo 11; Gálatas, capítulo 5, versículo 19; e Levítico, capítulo 18, versículo 20. Disponível em: <https://www.bibliaon.com/adulterio/>. Acesso em: 20 jan. 2018.

⁷⁵ Acontecimentos cotidianos como o das campanhas educativas sobre sexualidade ou vacinação exemplificariam a atuação desse modo de governo dos vivos. O propósito do biopoder seria o de, por meio de estimativas, “fazer viver”. O exemplo da limitação do número de parceiros sexuais, no intuito de diminuir os riscos transmissão de doenças, pode ser uma perspectiva válida para essa narrativa.

⁷⁶ O sucesso na vida amorosa, como preconiza o site: <https://sites.universal.org/terapiadoamor/>

⁷⁷ Marcado — como diria Sodré (2011) – por uma retórica ou técnica de persuasão.

pastor por meio de três momentos distintos: ênfase na necessidade de cura ou conversão, realce de uma possível seqüela criada pelo atentado e, por fim, destaque para o modo de conduta incorrigível do depoente antes da Terapia. Nesse momento do testemunho, a conexão com a *parrhesia* parece se perder, já que a opção de dramatização e a ambiência afetiva exacerbada, criadas pelo mediador, podem remeter à retórica das mídias, pois, como já dito, a imprevisibilidade, ou tudo aquilo que perturba a paz social é de interesse do mercado midiológico (SODRÉ, 2011, p. 102). Lançar luz sobre o acidente e uma possível insanidade do depoente parece ser um assunto preferido do pastor, já que esse tem o poder de interromper a fala “livre” do sujeito. Ademais, o medo e a atração parecem ser os afetos de predileção, tanto do pastor como da mídia (conforme realçamos nesta seção), possivelmente pela capacidade de afecção dos afetos. Isso porque:

Há tantas espécies de alegrias, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantos são as espécies de objetos pelos quais somos afetados (SPINOZA, 2010, p. 229).

Pensando nessa gramática sintetizada pelo aparato tecnológico, faz-se necessário lembrar que o vídeo, disponibilizado na plataforma com o subtítulo “descubra como eles superaram a infidelidade”, obteve 46 pontos de aprovação e 11 de desaprovação, por meio dos *links* “gostei” e “não gostei”⁷⁸. Assim como nos outros depoimentos, quem assistiu ao testemunho sobre a Terapia de Amor pode compartilhar o conteúdo em outras mídias digitais (*Facebook, Twitter, Pinterest e Google+*) ou formas de correio eletrônico (*e-mail*). Por meio de uma legenda automática e a opção de pausar e copiar o *link* do testemunho, o internauta potencializa ainda mais as possibilidades de interação corroborando a noção de *Cyberchurch* ou de Igreja Virtual.

A segunda parte, que trata da cena da confissão de um passado indigesto, relaciona-se aos movimentos enunciativos de Kamila. Assim como em outros depoimentos, a discursivização é o relato do cotidiano. As cenas validadas de casamento, traição, depressão e suicídio (linha 15 a 27), enunciadas do altar da IURD para uma assembleia, engendram a cenografia de uma rotina ou, quando transposto para mídia, de uma socialidade (SODRÉ, 2011, p. 101). Kamila, que muitas vezes fala pelo marido, apresenta modos de sujeição distintos. Entre as linhas 18 e 20, o *ethos* de fragilidade, – ambíguo e disputado pela memória discursiva de

⁷⁸ *Link* responsável pelo registro da aprovação do material.

parrhesia e pela astúcia da retórica midiática – é um dos efeitos de sentido gerado. Há um corpo que padece. O movimento de busca da terapia por parte da depoente gera uma bifurcação.

No primeiro instante, o conhecimento e as formas de um saber disponíveis pela Terapia de Amor aparecem como insuficientes para a transformação do modo subjetivo da depoente. O movimento de acesso à verdade pelas vias teóricas, desse modo, é pouco decisivo especialmente quando, nas linhas 20 e 21, Kamila profere: “eu já tinha passado por aqui. Só que eu vinha sentava no banco, saía daquela porta e não colocava nada em prática”. Ela não invalida a terapia, mas sim, sua conduta. O eu negligente parece ser acionado.

Nessa perspectiva, ressuscitar o antigo tensionamento entre a sobreposição do “conhece-te a ti mesmo” socrático – que privilegiou o conhecimento – sobre um conjunto “extremamente rico e denso de noções, práticas, maneiras de ser, formas de existências” (FOUCAULT, 2010c, p. 13) que repousaram sobre o signo do cuidado de si é necessário. Isso porque as decisões de Kamila encontram eco num antigo impasse que girou em torno de uma racionalidade, ou de um saber privilegiado (*gnothi seauton*). Foucault (2010c, p. 64) explica:

Há, pode-se dizer que um golpe de força do *gnothi seauton* no espaço aberto do cuidado de si [...]. Parece-me então que a filosofia moderna – por razões que busquei assinalar naquilo que denominei, brincando um pouco, embora não seja engraçado, de “momento cartesiano”, teria sido levada a fazer cair a tônica inteiramente sobre o *gnothi seauton* e, conseqüentemente a esquecer, deixar na sombra, marginalizar um tanto, a questão do cuidado de si.

Sob esse viés, podemos dizer que um dos modos de sujeição de Kamila vinculou-se a uma acomodação ou a um ato de espera por uma providência, seja ela divina ou não. É esse modo de sujeição pouco hábil e sem um princípio de movimento ativo, por não demonstrar traços de proação, que dá vez a uma conduta viva ou diligente, ainda que não haja no testemunho um detalhamento, passo a passo, de como se deu a “prática” terapêutica que lhe salvou (linha 29).

Esse modo de ser protagonista, capaz de tirá-la do “fundo do poço” (linha 28), fruto de um movimento próprio do sujeito, é ausente na introdução da narrativa. Nesse processo, a transformação na vida de Kamila perpassa por uma sequência que pode ser confirmada pela intensidade do seu movimento nas cenas validadas: traição por parte do primeiro namorado (linha 17), busca da Terapia (“prática” ausente, linha 21), novo relacionamento “destruído” (linha 23), retorno à Terapia (“prática” presente, linha 29) e, finalmente, encontro com o atual marido (linha 14). Essa cenografia engendrou simulacros de momentos, de espaços e de papéis sociais, reconhecidos e compartilhados culturalmente e, por isso, constituem cenas validadas (MAINGUENEAU, 2001, p. 122).

No desenrolar da narrativa, há um modo afirmativo em Kamila que reconhece a sua boa índole. Contudo, há também uma negação de seu próprio desejo quando esse passa a ameaçar um modo íntegro desejado pela depoente. Não podemos esquecer, entre as linhas 23 e 24, ela assume o “desejo de matar outra pessoa”. Os pormenores não são poupados, ela diz: “se passasse na minha frente, eu vou atropelar” (linha 25). O perigo em enunciar infrações desperta na vizinhança discursiva interdições, provindas tanto do código penal quanto dos preceitos bíblicos (quinto mandamento). Evidencia-se, assim, o conflito existente na alma daquela que conta um tipo de relação agonística. A racionalização do que foi dito, talvez, crie um efeito de sentido de arrependimento, já que ela sentencia: “mas eu sabia que era um mal mesmo, que aquilo não era de mim” (linha 24 e 25). O afeto que parece triunfar nesse tempo da narrativa é a vergonha. Talvez essa seja uma das cenas mais significativas do depoimento, por materializar a vida íntima como campo de batalha. Efeitos de sentido de uma “sombra” negada — por conter afetos como ódio, vingança, tristeza, aversão, desespero, decepção, comiseração e crueldade (SPINOZA, 2010) — que podem explicar por ora a conduta de Kamila.

Por coincidência ou não, aquilo que chamamos de orquestração do testemunho por parte do pastor geral na depoente gera um efeito de sentido de marionete (linha 31). Em obediência clara, a cena validada do tiro na cabeça é revivida pela testemunha.

Finalmente, a depoente incorpora um tipo de subjetividade que coincide com o momento de paz da contenda, a mulher à sombra do marido, dos afazeres do lar. Há uma ressignificação dos valores depois da Terapia do Amor, examinada a partir da linha 39, quando Kamila assume transformar-se: da mulher “fútil” para “aquela que achava que era se humilhar pra um homem, cozinhar e cuidar dele”. Essa espécie de consciência da própria sujeição pode provocar na interpretação uma experiência oportuna da liberdade de ser o que se é. O enunciado “me curei. Então, acabou toda mágoa, acabou toda dor” (linha 29) completa, assim, um efeito de sentido de satisfação ou de tranquilidade na vida daquela que depõe.

Pensando na construção dos ideais, seria possível, então, dizer que as práticas de subjetividade expostas nessa história excluem as variações do próprio gênero masculino/feminino? A esse respeito, o formato de relacionamento poligâmico foi um tema deslocado para a esfera nebulosa da proibição, por tratar-se de um tabu histórico. Em contrapartida, o elogio à monogamia, à instituição tradicional da família cristã e à função de uma mulher que existe à sombra do homem também provocaram efeitos de sentidos rígidos, terminantes e decisivos. O relacionamento baseado na propriedade privada, sendo seus agentes posseiros um do outro, também atravessa a interpretação. Essa perspectiva seguramente extrapolou as fronteiras da IURD. Ela encontra ecos e conexões em diversos setores da

sociedade, elementos de suporte e retroalimentação de subjetividades (como, por exemplo, no mercado de trabalho, nos salários, na presença em instâncias de decisão política, jurídica e, ainda, no que diz respeito a toda a assimetria e representatividade que emerge da comparação do masculino com o feminino).

O núcleo dessa narrativa, situado em torno de uma sexualidade problematizada, não encontra como força reguladora somente o fator da religiosidade. O modo de sujeição radical que Kamila apresentou — quando acabou o namoro (linha 17) e o casamento (linha 23), ou mesmo quando fez questão de frisar a traição do atual marido (“todas as vezes que aconteceu, eu não participava da vida dele”, linha 15) — conectou-se com um dispositivo moralizador que demonizou ou significou como abjeto o uso imoderado do prazer sexual. Por isso, Foucault (1984) faz questão de nomear essas instituições que levaram, provavelmente, Kamila à sua sujeição:

Reconhece-se facilmente, nesse texto, as obsessões que a medicina e a pedagogia alimentaram, a partir dos Séculos XVII e XVIII, em torno do puro dispêndio sexual aquele onde não existe fecundidade nem parceiro; o esgotamento progressivo do organismo, a morte do indivíduo, a destruição de sua raça e, finalmente, o dano causado a toda a humanidade, foram, regularmente, ao longo de uma literatura loquaz, prometidos para aqueles que abusassem de seu sexo. Esses medos induzidos parecem ter constituído a herança naturalista e científica no pensamento médico do Século XIX, de uma tradição cristã que colocava o prazer no campo da morte e do mal (FOUCAULT, 1984, p. 23).

Nesse cenário, a força do patriarcado – ancorado também em preceito bíblico⁷⁹ – impede que o modo de sujeição do marido anônimo seja interpretado como transgressivo. Embora ele pratique uma espécie de violência contras as regras morais, chegando a provocar um efeito de sentido de uma conduta indiferente, já que ele é um traidor contumaz (linhas 1 a 3), o seu comportamento segue a correnteza de um sistema de dominação machista e profundamente arraigado na tradição cultural. Essa ambiência acaba por naturalizar o seu comportamento frenético. A interpretação ganhou sustentação na “liberdade” que ele tem para satisfazer o seu desejo (e falar sobre ele), no mesmo instante em que cerceia o movimento de Kamila: “porque no começo eu não podia olhar pra o lado” (expressão dita pela depoente, na linha 30).

Esse modo de sujeição do cônjuge, que emerge da não desconfiança de si ou da possibilidade de pensar a sua “liberdade” como regime escravista das paixões, não pode se

⁷⁹ Gênesis, capítulo 4, versículo 19 ou capítulo 16 versículo 1. Disponíveis em: <http://biblia.com.br/novaversaointernacional/genesis/gn-capitulo-16/>
<http://biblia.com.br/novaversaointernacional/genesis/gn-capitulo-4/> Acesso em: 20 jan. 2018.

conectar nem com a pureza cristã, nem com as *technes* de abstinência pagã. O efeito de sentido para esse tipo de conduta se distancia do cuidado de si e se conecta, talvez, com o modo *stultus*, de Sêneca. A sua filosofia menciona um tipo de indivíduo relapso que não está atento às representações que podem compor a sua alma. As paixões, os desejos, a ambição, os hábitos de pensamento, as ilusões, nada é colocado em suspensão, “de maneira que o *stultus* é aquele que está à mercê de todos os ventos das representações exteriores e depois que elas entram em seu espírito, ele não é mais capaz de fazer a separação” (SÊNECA *apud* FOUCAULT, 2010c, p. 118). A presença do marido de Kamila na terapia, assim como os juízos que ela passou a produzir sobre ele, podem ser interpretados, também, como um movimento de interrupção da perspectiva de *stultia* em Sêneca (linha 42).

No que diz respeito ao estigma do *status social* acionado a partir do uso das variantes linguísticas (padrão/não padrão), a narrativa trouxe à tona a figura de um mulher escolarizada, efeito ancorado no uso competente e regular do vernáculo modelo e de prestígio. O mesmo procedimento não ocorre com o esposo anônimo, quando rememorou a trajetória progressiva: “Se conhecemo, namoramo e casamo. Seis meses, estou casado. Faz um ano que estou casado” (linha 38). O modo de obediência de Kamila e a insubmissão do seu cônjuge às regras morais, movimentos que implicam modos de sujeição distintos, podem estar relacionados a um grau de instrução? Nessa direção, Butler (2017, p. 22) nos dirá que a fluidez dos processos de subjetivação também é determinada por afecções que se conectam “a classe, raça, etnia e outros eixos de relação de poder”, sendo, desse modo, possível tal viés.

No desfecho da trama, há tipos desejados e rejeitados de subjetividade. A solidão, sequer mencionada, produz efeitos de sentido impeditivos para a felicidade, já que a busca de Kamila por um par é marcante. Em contrapartida, as consequências de um possível descompasso do seu cônjuge — o frenesi sexual — também parecem ser preponderantes para a rejeição de um modo de existir, uma vez que a expressão “homem leal” (linha 42) é proferida pela depoente em relação ao seu marido somente nos últimos momentos da enunciação. Se Kamila pode testemunhar a conversão do marido, como fizeram os pastores para desvendar o mistério de Édipo, podemos então pensar que o novo modo de sujeição de “respeito” às regras (linha 42) do seu cônjuge suplantou a conduta viciada de outrora. Certamente, efeitos de um processo de conversão.

Para sintetizar uma chave de leitura para a análise derradeira, ensejamos, com a próxima subseção, criar categorias de interpretação do gênero testemunho midiático de fé, movimento que integrará a nossa contribuição teórico-metodológica para o objeto em questão. Todas as categorias são o resultado das análises realizadas neste estudo.

4.6 PRESCRIÇÕES ANALÍTICAS: INCITAÇÃO, RUMINAÇÃO, BIFURCAÇÃO E VITRINE DISCURSIVA

Se estivermos realmente corretos, quando rastreamos as marcas e decisões daqueles que depõem, o exercício de elencar categorias analíticas particulares ao gênero daria a leitura do testemunho rotas interpretativas tangíveis. Tais categorias funcionariam como camadas ou unidades regulares de uma configuração marcada também por sua singularidade, condição imperativa do próprio acontecimento, já que “o enunciado tem primazia graças à espontaneidade de sua condição (linguagem) que lhe dá forma determinante” (DELEUZE, 2011, p. 76). Em função das análises concluídas, chegamos a quatro classes prescritivas que podem significar uma chave de compreensão para o testemunho de fé na mídia.

Nosso movimento metodológico, aberto, flexível e inconcluso (VEIGA-NETO, 2009) insinuou-se no sentido de gestar categorias pouco rígidas em função das inclinações discursivas das quatro análises já feitas e não no sentido inverso. Ensejamos, com isso, que essas quatro classificações, resumidas em prescrições, possam servir de farol para interpretar tantas outras.

4.6.1 A ruminação

Esse modo de apreciação, que objetiva facilitar os próximos exames, tem sua origem na abertura de si, isto é, na relação existente entre sujeito e verdade. O reconhecimento da categoria é feito a partir do registro da falta, do trauma ou de uma cicatriz ainda aberta, portanto, lembrada. Sua proveniência se articulou com práticas do cuidado de si como: confissão e *parrhesia*. A finalidade é a de diagnosticar aquilo que não foi capaz de ser esquecido pelo depoente. O ato de remastigar para deglutir, apresentado pelos ruminantes, tornou-se a alegoria encontrada para significar esta subseção. As cenas validadas (MAINGUENEAU, 2001) pela cenografia encorpam o material enunciado de ruminação. No registro dessa memória, emergem dois tipos de comportamento, ou modos de conduta, também assíduos nos exames realizados e que podem ser identificados por meio dessa prescrição.

Primeiro: o eu diagnosticado como responsável pelo seu próprio infortúnio. O viés de autoacusação e perseguição da alma-sujeito torna-se um tipo de manobra recorrente nos depoimentos⁸⁰. No testemunho da Fogueira Santa, quando Lourenço profere “tudo era culpa

⁸⁰ Nietzsche (2009, p. 82) interpreta esse traço de conduta como doença de si: “esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes,

minha” (linha 29), ou mesmo, “depois você vai pela força do seu braço, pelo seu estudo, pela tua competência e você fale” (linhas 32-33) nota-se, nas enunciações, um viés autoimplicativo. Igualmente, no depoimento de Ana C. Alves, no Jejum de Daniel, a responsabilidade ou a culpa também é endereçada a si. Ela lembrava: “eu ficava lá isolada no canto, as pessoas não gostavam de falar comigo” (linhas 10). No testemunho recém-analisado, Kamila também reproduz essa perspectiva: “saía daquela porta e não colocava nada em prática” (linha 21) [...] “Eu precisava pôr em prática” (linha 29). O efeito de sentido de um eu constrangido por constatar a própria incapacidade reforça um modo de ser e de existir que se materializa nos testemunhos. Utilizaremos a terminologia ruminação ativa para esse tipo de conduta ou prática discursiva.

Segundo: um corte de fluxo ou a multiplicidade de manifestações de uma subjetividade, no entanto, também se apresentaria em função de outra posição de consciência. Diferentemente da autoacusação, o discurso da falta, nesse segundo instante, encontrar-se-ia articulado com um vetor externo ao sujeito. O efeito de sentido cuja interpretação pode remeter a essa causa exterior do desequilíbrio — forças malignas, profanação, maus encontros — parece também se apoderar dos modos de existir daquelas narrativas. Identificar o inimigo é um dos desafios desse segundo tipo de discurso ruminado, já que a interpretação perpassa pela lógica: “alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” (NIETZSCHE, 2009, p. 122).

Como isso de deu na prática? O testemunho referente à Terapia do Amor se expressou no desejo de Kamila por atropelar o outro como reação a uma experiência de crise (linha 26-27). Lourenço, por sua vez, mencionara a ação de um “espírito enganador” (linha 14), personificado por uma denominação evangélica (linha 10 e 11). Na narrativa de Sandra Silva, o marido passa a ser um dos alvos e razão do seu infortúnio (“ele me limitava mais do que o meu pai”, linha 9). Para esse viés de acusação, ora perpétuo, ora passageiro, designaremos a terminologia ruminação reativa.

Se os testemunhos variam entre esses dois modos de ruminação, podemos concluir que se trata de uma narrativa naturalmente bélica ou, na sentença foucaultiana, “somos necessariamente inimigos de alguém” (FOUCAULT, 2010a, p. 43). Essa inferência se espalha para a estrutura dialética do gênero e vincula-se, seguramente, com as práticas históricas do cuidado de si, isto é, a conversão e a salvação do sujeito.

impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Então veio ao mundo a maior e mais perigosa de todas as doenças, o homem doente de si mesmo.

4.6.2 A bifurcação

Responsável pelo formato de contraste entre as práticas de sujeição — acontecimento que separa na narrativa o passado do presente — o componente em questão tem sua localização na intersecção dessas temporalidades. A prescrição para uma cena discursiva de bifurcação pode ser compreendida pelo acontecimento ou pelo elemento enunciativo que possibilitou que a estrutura agonística do testemunho fosse radicalmente alterada.

A bifurcação contempla o prenúncio de um cenário de transformação ou de conversão, por isso, a fenda é identificada, na maioria das histórias, com o entrecorte ou o intervalo que possibilitou a mudança de um comportamento. Por liberar elementos e sinais expressivos para a leitura dos modos de sujeição dos depoentes, já que categoria contempla decisões e desejos que são capazes de alterar o itinerário daquele que testemunha, a bifurcação se aproxima daquilo que Nietzsche (2009, p. 133) chamou de “gênero da medicina”, quando ousou compreender a engrenagem do poder pastoral. Essa interpretação, aliada aos efeitos de sentido de cura produzidos pelos quatro testemunhos, foi resumida na terminologia: bifurcação do discurso.

Na narrativa de Adriana e Lourenço, é na tecnologia do sacrifício (cena validada), dentro da IURD, que o destino do casal é alterado (linha 40 e 73). Já no depoimento de Ana C. Alves, a transformação vincula-se ao isolamento da própria alteridade, numa *techne* de jejum (linha 2-3). Sandra Silva constrói uma cena divergente: ela encontra sua “paz” na fidelidade do dízimo (linha 29). E, finalmente, na Terapia do Amor, Kamila tem sua rota alterada pelo exercício prático de um ciclo de palestras (linha 32).

4.6.3 A vitrine discursiva

A prescrição da vitrine discursiva parte da enunciação de um episódio de triunfo. Ela discursiviza os sintomas da vitória, uma fórmula ou um protótipo legitimado pela própria empiria daquele que relata. Por estar radicalmente articulada com o cuidado de si, pelo fim salvacionista, a vitrine atua no vínculo indivíduo e comunidade. Talvez, por isso, a audição dessa prática discursiva, isto é, de um “drama passiona, no qual o ouvinte está fora de perigo, gere na plateia uma espécie de gozo por procuração” (BATAILLE, 1988, p. 75).

Geralmente situada na oposição de um passado ruminado, tal categoria pode contemplar os passos de um projeto exitoso. Esse segmento não objetiva mapear as rotas da máquina do desejo, mas os sintomas da satisfação do eu-heroico e admirável capazes de

sublimar a adversidade. A vitrine discursiva, como prática de discurso, significou a resolubilidade dialética do impasse testemunhal. Por esse motivo, ela se verte, de igual modo, em uma enunciação sugestiva. Foucault (2010b), em análise de atos de *parrhesia*, também realça uma espécie de “modelo a ser seguido”, que caracteriza um dos canais de acesso à verdade de si. Ele preconiza: “eis o que meu discurso recomenda a todos a decidir e empreender em comum; chamo todo o mundo a empreender essas ações” (FOUCAULT, 2010b, p. 253). Denunciar o projeto político que inevitavelmente atravessou a ética do cuidado de si, nesse instante derradeiro, também parece ser uma abordagem necessária. Até o momento, a vitrine discursiva esteve associada à paz, ao casamento, à prosperidade financeira, ao sucesso na vida profissional e à união da família. A seguir, apresentaremos alguns fragmentos desses episódios:

Hoje o nosso patrimônio é em volta de 20 milhões de reais (linha 46, testemunho de Lourenço e Adriana).

Eu tenho uma vida confortável, tenho dois apartamentos, um que vale mais de meio milhão (linha 35 e 36, testemunho de Sandra Silva).

Ele que tirou o meu passado, ele tirou todo o meu medo, ele tirou todo o meu nervosismo... tirou toda ansiedade que eu tinha (linha 15 e 16, testemunho de Ana C. Alves).

Me curei. Então, acabou toda mágoa, acabou toda dor (linha 29, testemunho de Kamila).

A vitrine discursiva é, dessa maneira, um canal de acesso à finalidade ou à razão que justifica tomar tal enunciação como código de referência. Intimamente associada a um objetivo de vida feliz, ela é uma das vias de acesso para compreender a distinção subjetivação/sujeição.

4.6.4 A incitação

Por fim, com o intuito de controlar o discurso aleatório, a incitação deve ser compreendida como uma tática ou estratégia que tem a finalidade de selecionar, organizar ou enfatizar, por meio de procedimentos enunciativos, certas regiões da contenda do testemunho que satisfazem o interesse político de um mediador. O pastor é a razão de existir dessa prescrição. Isso significa que a função desta subseção está condicionada à presença física desse ente. A “retórica” das mídias, submetida às exigências da economia de tempo e, ainda aos imperativos de objetividade, em muitos instantes subtraem sua aparição, o que, de certo modo, invalida essa categoria. Neste exame, dos cinco testemunhos, três são atravessados pelo

mecanismo da incitação — Fogueira Santa, Terapia de Amor e o testemunho Clássico — constatação que torna a categoria necessária.

Nessa perspectiva, buscam-se mapear os momentos e os lugares de enunciação em que se produzem deslocamentos linguístico-discursivos, passagens de um tema ao outro, em função de um jogo de forças, envolvendo o testemunho e o líder da assembleia. Os momentos de interrupção e intervenção passam a ser, assim, significativos, tanto para a compreensão das engrenagens de sujeição — válidas para o pastor e para aquele que testemunha — como para compreender o projeto ético-institucional.

A título de exemplificação, relembremos as intervenções promovidas por esse agente no testemunho da Fogueira Santa. Nesse caso, a enunciação do pastor produziu efeitos de sentido diversos. Na sua fala inaugural, a promoção antecipada da IURD como ponto de conversão da vida do próprio depoente foi uma das razões para a incitação. Para isso, o líder da assembleia apontou para o tempo em que a fala de Lourenço deveria se encaminhar: “por favor, seu Lourenço! Como era a sua vida quando o senhor chegou na Universal?” (linha 1, testemunho de Lourenço). O efeito de contraste, naquela ocasião, parecia ser relevante para a compreensão do valor da transformação do depoente, especialmente para quem assiste ao testemunho. Lourenço segue a orientação do pastor, contudo, vai além dela. Ele passa a discursivizar também a sua vitória (como num pressentimento ou compreensão das regras impostas pelo gênero do discurso).

Um segundo movimento dessa incitação se deu em função de um questionamento. Como o sacrifício desempenhou um papel decisivo para a “experiência feliz” daquele que depõe (e como parece ser do interesse da Igreja a manutenção dessa prática), a tática do pastor foi materializada por meio da pergunta retórica: “diante dessas conquistas, o senhor parou de sacrificar?” (linha 62, testemunho de Lourenço). A resposta harmônica de Lourenço, isto é, em total acordo com sinalização do líder, rende-lhe, ao fim, a bênção por parte do líder espiritual: “Parabéns pela sua fé. Deus lhe abençoe mais” (linha 71, testemunho de Lourenço).

Na Terapia de Amor, novamente a IURD emerge como saliência no processo de discursivização da felicidade. Antes disso, alguns efeitos de sentido produzidos pela fala do pastor conectaram-se com imperativos midiáticos, no tocante à sedução de uma audiência (como, por exemplo, sensacionalismo e espetacularização provocados pelo tema tratado). Num breve resgate, o pastor diz: “Peraí! Você levou um tiro na cabeça por causa de infidelidade, e isso não curou a tua...?” (linha 4 e 5, testemunho da Terapia do Amor). Com efeito, a negatividade e o caráter inesperado dos temas que o líder da assembleia sugere — tiro, traição e cura — como já vimos, sintonizam-se com a enunciação responsiva do marido de Kamila.

Naquele testemunho, lembremo-nos da flagrante insistência discursivizada pelo pastor, que faz o depoente revelar a memória trágica: “então, ficaram ruim da cabeça depois do tiro? (linha 9, testemunho da Terapia do Amor). Na mesma narrativa, conforme já enunciamos, a IURD é o tema sugestionado pelo líder como ponto de saliência, naquela ocasião, por meio de um dos seus eventos, a “caminhada do amor” (linha 36, testemunho da Terapia do Amor). Desse modo, o efeito de sentido de espontaneidade, na enunciação de Kamila e do cônjuge, verte-se em redundância em razão da sugestão do pastor, uma vez que a caminhada temática já havia sido realçada anteriormente pelo casal. Esse reforço, por parte do líder da Assembleia, cria paralelamente efeitos propagandísticos para a Terapia do Amor e para a instituição fomentadora. Como podemos notar, a incitação pode revelar regiões estratégicas do discurso, sendo a sua discricção necessária para compreender, também, os modos de sujeição daqueles que depõem na relação assimétrica: fiel x pastor.

Ademais, os processos de retomada justificados pelo nosso objetivo de fazer um exame progressivo em função da ascensão das pistas, terão, na próxima seção, o seu ápice. Além da categoria da incitação, o testemunho de Andressa Urach será a oportunidade de contemplar e testar, não mais separadamente, as outras três prescrições. Na oportunidade, resgataremos também alguns efeitos de sentido já registrados, com fins de comparação. O registro encadeado e sucessivo deste e das duas últimas seções possibilitará, pela primeira vez, uma análise mais ampla a fim de tornar inteligível o testemunho de fé na mídia.

5 UM TESTEMUNHO CLÁSSICO, OS MODOS DE SUJEIÇÃO DE ANDRESSA URACH

Dos depoimentos que compuseram esta tese, a narrativa de mais visibilidade e extensão foi o testemunho de Andressa Urach, provavelmente por tratar-se, diferentemente dos demais, de uma figura midiática. Em função desse relato, ensejamos demonstrar as conexões existentes entre a materialização enunciativa do depoimento e as temáticas já problematizadas nesta pesquisa, isto é, as manifestações éticas históricas, o gênero discursivo do testemunho de fé e o papel da mídia nessa síntese. As prescrições analíticas, presentes no fim da seção antecedente, pela primeira vez, poderão ser pensadas, não em um instante posterior às análises, mas na leitura simultânea da narrativa. O fôlego desta sessão se apresenta, desse modo, no exame dos traços que compõem o ecossistema do testemunho, levando em conta tudo o que já foi questionado, inviabilizado, pensado, relacionado e inferido.

5.1 ECCE MULIER, ANDRESSA URACH

Antes de integrar o rebanho da IURD, Urach foi apresentadora, modelo e dançarina. Já participou de *reality shows* e de trabalhos na Rede *Record* de Televisão, na condição de apresentadora. Ela fez trabalhos de nudez para uma revista direcionada ao público masculino (*Revista Sexy*)⁸¹ e foi vice-campeã de um concurso que avalia glúteos femininos (*Miss Bumbum Brasil*)⁸², ofícios que lhe deram holofotes e a transformaram em pessoa pública. Formada em enfermagem, em 2015, ostentou a vendagem de 3.689 cópias do seu livro autobiográfico, *Morri para viver, meu submundo de fama, drogas e prostituição*. No Brasil, o volume ficou em primeiro lugar no *ranking* de vendagem da categoria “Não ficção”, de agosto do mesmo ano⁸³. Em 2013, Urach envolveu-se em um escândalo com o jogador de futebol Cristiano Ronaldo, do time do *Real Madrid* da Espanha⁸⁴. Posteriormente, em 2014, uma infecção causada pela aplicação de hidrogel nas pernas deixou Andressa internada por 25 dias, na UTI do Hospital

⁸¹ Em duas edições da *Revista Sexy*, abril de 2012 e setembro de 2013.

⁸² Concurso de beleza focado na eleição do mais belo *bumbum* do Brasil. Canal oficial disponível em: <https://missbumbumbrasil.com.br/>. Acesso em: 28 dez. 2018.

⁸³ Dados retirados da *PublishNews*, disponíveis em:

<https://www.publishnews.com.br/materias/2015/10/30/sextante-bate-recorde-de-ttulos-na-lista-de-outubro>.

Acesso em: 20 nov. 2018. Nas plataformas pesquisadas, a obra variou entre R\$ 4,90 e R\$ 155,00 no seu valor de compra.

⁸⁴ Matéria disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3185185/Miss-Bumbum-model-nearly-died-botched-cosmetic-ops-reveals-sordid-life-7-000-hour-luxury-hooker-truth-alleged-affair-Cristiano-Ronaldo.html>. Acesso em: 20 nov. 2018.

Nossa Senhora da Conceição, Porto Alegre. Por ser conhecida, o seu caso teve repercussão no jornalismo nacional. Vencido o coma, Andressa foi batizada na IURD e testemunhou a sua história em fevereiro de 2015, no Templo de Salomão. Nas próximas linhas, transcrevemos o depoimento que foi largamente utilizado e revozeado pela Rede *Record* na sua função divulgadora da IURD. O testemunho, que se encontra disponível no canal da Universal sob o título *Andressa Urach: Testemunho Completo no Templo de Salomão* teve duração de 22 minutos e quatro segundos, traço que tornou a narrativa diferente das demais que compuseram o *corpus* e que provocou, desde então, um efeito de sentido estratégico no que diz respeito à tática midiática de produção e manutenção de certos afetos. No Quadro 5, a seguir, apresentamos o testemunho de Andressa Urach.

Quadro 5 – Testemunho clássico: Andressa Urach no Templo de Salomão

1	Bispo: Andressa, conta aí a tua trajetória pra tua ruína, pra tua desgraça. Eu li que você foi
2	consagrada quando criança. Conta aí, por favor.
3	Andressa: Bom, gente... Com muita honra eu tô aqui na casa de Deus hoje, pra agradecer a
4	minha vida... Que Deus me dê o controle da emoção porque... Eu tive uma segunda chance. Eu
5	fui... Minha mãe, há trinta anos, pertence à Igreja Universal, eu fui apresentada na Igreja
6	Universal quando criança... e briguei com ela a vida inteira, com ela e com minha avó, dizendo
7	“aquela igreja de ladrão! Fica dando dinheiro pra igreja!”. E hoje eu tô aqui, na casa de Deus,
8	dizimista fiel, depois de ter sofrido tanto durante dois meses... Depois de quase morrer... E eu só
9	dei valor à vida depois de passar pela sombra da morte. E... criar valores... durante 27 anos da
10	minha vida eu busquei a felicidade. Porque a minha mãe sempre me criou sozinha, minha mãe
11	me ganhou muito novinha, ela tinha 14 anos, e a gente era de família muito pobre... Eu queria o
12	amor do meu pai e eu não tinha... Eu era abusada sexualmente dos dois aos oito anos pelo um avô de
13	criação... Casei muito cedo, porque eu queria uma família. Infelizmente, o meu casamento não
14	deu certo, durou seis anos... E acabou por infelicidade. Tenho um filho maravilhoso que é a
15	minha vida... Que Deus, hoje, em primeiro lugar, depois a minha mãe e o meu filho. E... durante
16	seis anos, quando eu me separei aos 21 anos, eu caí no mundo. E eu passei pela beira da morte
17	quatro vezes na minha vida. Só veio uma pra imprensa, porque hoje eu sou uma pessoa pública.
18	Mas durante esses seis anos, eu tentei preencher um vazio que existia dentro de mim. Eu tentei
19	preencher com a riqueza, com dinheiro, com as melhores roupas... os melhores carros, o melhor
20	apartamento... Eu tentei preencher com os homens famosos, com as baladas... Eu tive quatro
21	vezes à beira da morte. Duas por overdose, porque eu fui pra festas eletrônicas, tentando achar
22	minha felicidade, e pelo excesso de drogas eu quase morri duas vezes. Mas mesmo assim, eu
23	disse “ah, eu quero é dinheiro, eu quero ser feliz, eu quero alguém que me ame”... só que eu
24	nunca me dei o respeito. Então... Eu me envergonho muito da Andressa Urach que morreu.
25	Porque ela morreu dia 29 de novembro do ano passado. E dia 3 de dezembro, nasceu uma nova
26	Andressa. Muitos, como o bispo falou, têm me criticado. Hoje, eu sou mais criticada por ter
27	colocado Deus à frente de tudo na minha vida do que quando eu ficava nua, pelada, e... os
28	valores inverteram, tudo é normal, é tudo normal... O mundo é muito divertido, só que é vazio.
29	Eu fiquei 20 dias – quando aquela Andressa que já morreu – deitada num quarto em depressão,
30	com uma cobertura no Rio de Janeiro, que eu graças a Deus pude proporcionar pra minha
31	família, com um carro importado na garagem, com um relógio de 20 mil reais... Até um sagui,
32	um macaco eu comprei, porque eu queria, porque eu achei que ia ser feliz com aquele macaco.
33	Mas, no fim, nem o macaco gostava de mim... e... eu buscava a felicidade. Durante 20 dias eu
34	fiquei deitada no quarto – a minha mãe é testemunha – chorando, em depressão, achando que
35	minha vida tinha acabado, tendo tudo o que eu procurei durante seis anos. Só que nesses seis
36	anos, eu me afastei da igreja. Na verdade, eu não conhecia a palavra de Deus. Como a minha vó
37	e a minha mãe vinham muito à igreja, eu era muito preconceituosa. “Que Deus! Deus não existe!
38	Que Deus!”. Ô meu amigo... não queira ver Deus. Não queira passar o que eu passei. Eu sofri

39	dois meses no hospital. Acho que muitas pessoas aqui sabem do que aconteceu. Deus é tão
40	maravilhoso que me deu essa segunda chance. Só que nesses seis anos, eu procurei outras
41	religiões pra preencher o meu vazio, pra tentar achar a felicidade que eu não achava nas baladas,
42	nos namorados, no dinheiro, nos carros... Eu procurei religiões, eu procurei a macumba, eu fiz
43	macumba pra ficar rica, eu fiz macumba pra arrumar marido, eu fiz macumba pra tirar marido de
44	outra, porque só aparecia homem casado na minha vida. Tudo errado. Tudo. Eu achava que
45	estava dando certo, dava errado. Só que na verdade eu descobri num ponto da minha vida que eu
46	estava vendendo a minha alma.
47	Bispo: Só um instantinho, Andressa... Uma das marcas da ação do Espírito Santo na vida dela é o
48	que ela está colocando. Porque, o diabo trabalha através dos formadores de opinião pra inserir na
49	cabeça das pessoas, inclusive dos artistas, o seguinte: “eu não”... todos eles falam isso: “eu não
50	tenho do que me arrepender”. Todos os artistas falam isso. Todos os chamados formadores de
51	opinião falam isso. E ela tá falando o contrário. Ela tá abrindo o verbo. Tá rasgando o verbo. E
52	fala da vergonha de ter posado nua, ter vivido a vida que viveu. Essa é uma das principais
53	características da obra do Espírito Santo. Aliás, é a principal: arrependimento. Fala, Andressa.
54	Andressa: Como eu disse, eu procurei a macumba, procurei uma...uma... fiz um pacto com a
55	pomba-gira, pedindo a ela que a cada mil reais que eu ganhasse, eu ofereceria uma champanhe
56	pra ela. E eu gastei três mil, dois mil, cinco mil, quase um apartamento no batuque. E eu era
57	preconceituosa com o dízimo que tá na Bíblia, né? Engraçado que pra oferecer pra macumba, pra
58	eles me trazerem a riqueza, eu dava o dinheiro dizendo “não, eu quero mais, eu quero mais”, e eu
59	ganhei. Eu ganhei muito dinheiro. Só que quando eu entrei nessa depressão, quando eu estava
60	com aquele apartamento dos sonhos, com aquele carro dos sonhos, com a minha família do lado,
61	com a minha riqueza, com dinheiro, e eu tava infeliz, que eu passei por mais uma overdose no
62	meu aniversário, no meio de um monte de amigos, que no dia que eu mais precisei, que eu fiquei
63	25 dias na UTI, nenhum dos meus amigos pediu pra dormir no lugar da minha mãe. Sabe, então,
64	Deus é tão maravilhoso, tão maravilhoso, que eu acho que nada acontece por acaso. Ele permitiu
65	que tudo isso acontecesse na minha vida, porque ele sabia que hoje eu taria aqui testemunhando
66	o quanto ele é vivo, o quanto ele é maravilhoso, o quanto ele é... não existem palavras... pra
67	descrever. E... Como eu ofereci a minha vida, né?...ao diabo... quando eu fiquei... é... com essa
68	depressão, eu disse: “mãe”, a minha mãe sabe de toda a minha vida. Eu fui uma grande pecadora,
69	e a minha mãe sabe de tudo. Eu disse: “mãe, eu não sei o que fazer”. Só que eu não queria vir à
70	igreja. Eu não queria, eu não queria, porque eu não achava que... eu sozinha que tinha a minha
71	fé, e eu seria forte... E durante esse período, eu disse: “ó, eu não quero mais a macumba, eu não
72	quero mais religião nenhuma, quero ficar sozinha, eu e Deus”, porque eu sempre acreditei em
73	Deus, e Deus estava no meu coração. Só que eu já tinha mexido com muita coisa errada, e assim
74	como o diabo te dá, ele também te tira. E aí eu comecei a perder, porque pra mim manter aquilo
75	eu teria que me envolver com pessoas por interesse, ou aceitar trabalhos que eu já não queria. Eu
76	recebi... Eu precisava quitar um apartamento de 200 mil, eu recebi uma proposta de 300 mil, pra
77	mim ficar na frente de uma webcam como se eu fosse fazer sexo na <i>internet</i> . E eu ganharia muito
78	mais conforme o acesso. E eu disse: “não, eu não quero mais, mãe. Eu não quero”. A minha mãe
79	é testemunha disso. Eu chorei. Eu disse: “mãe, eu não quero mais isso pra minha vida. Não é isso
80	que eu quero pra mim”. E de um ano pra cá, eu comecei a mudar. E comecei a negar, negar,
81	negar, negar... E dizer “não, Deus, eu não quero mais isso pra mim”. E aí, eu era muito vaidosa.
82	O meu corpo era o meu templo, só que eu não sabia que o meu corpo é o templo, mas o templo
83	de Deus. Não é... Ele guarda a minha alma que é o mais importante. Porque quando a gente
84	morre, ah... Quando a gente morre, é que a gente vê que realmente... Eu não queria ir pro inferno,
85	Sabe? E eu só precisei ver pra crer. E eu nunca imaginei que eu iria morrer, por mais que eu
86	tivesse passado por tudo isso. Eu tenho 27 anos. Quando, na vida, eu achei que ia dar de frente
87	com a morte? Que eu ia estar na presença de Deus... Quando eu imaginei que Deus existiria, que
88	ele fosse real, que ele fosse vivo? Nunca! E aí, nesse um ano eu me afastei da religião, e aí...
89	Onde o diabo atacou? Na minha vaidade. Há cinco anos atrás, eu apliquei um produto nas
90	minhas coxas pra dar volume, pra ser gostosona, porque eu queria ser assistente de palco. Foi
91	assim que eu comecei na televisão. Que eu sonhava em ser comunicadora. Sonhava em trabalhar
92	na televisão. E eu fui lá e persisti, consegui, graças a Deus, a meu trabalho. Mas... O fato de
93	sonhar em ser a comunicadora, é... Eu tive que me adequar à sociedade. E a sociedade disse:
94	“você não é perfeito, você não é bom”. Porque a mídia, ela tá querendo pegar o teu defeito pra te
95	atacar. Claro, eu sou muito grata à mídia, porque eu vivo da mídia. Só que eu achei que eu ia ser
96	feliz assim, com o corpo perfeito, com as formas, o bumbum, o peito, a barriga, o rosto... Eu fiz

97	mais de dez cirurgias plásticas, porque eu nunca me aceitei... Eu sempre me achei feia desde
98	criança por causa dos complexos da minha infância, por causa do abuso sexual... A minha
99	aceitação. Queria que as pessoas me amassem. Participei de um <i>reality show</i> onde eu queria que
100	as pessoas me amassem, me vissem como verdadeira, e fiz tudo errado, porque eu deixei a raiva
101	tomar conta de mim... Que eu deixei o ódio tomar conta de mim. E eu queria aceitação das
102	pessoas, eu queria que as pessoas me amassem... E deu tudo errado. E aí... Há um ano pra cá, eu
103	comecei a sofrer com esse líquido que eu decidi colocar no meu corpo, que era um veneno... Por
104	causa do excesso da minha vaidade. E esse líquido começou a infeccionar. Só que ele não sai de
105	uma vez. Eu fiz quatro fiz aí eu lipoaspiração durante esse um ano. E na quarta lipoaspiração, eu
106	numa sexta, na segunda eu voltei a trabalhar, começou muita dor, liguei pro meu diretor, e disse
107	“por favor, me libera, porque eu preciso ir pro meu médico no sul”, que minha mãe tá morando
108	no sul, “e eu preciso ver, porque tem alguma coisa de errado acontecendo com o meu corpo”. Fui,
109	cheguei em casa, questão de três horas. Três horas. A minha mãe é testemunha. A dor, ela veio
110	de uma maneira, tão forte, mas tão forte, que eu disse “mãe” – eu sou uma pessoa que não gosta
111	de ir no médico, eu só vou no médico se eu realmente tiver muito mal. Disse: “mãe, pelo amor de
112	Deus, chama a ambulância, porque eu tô passando mal”. Eu não conseguia pisar no chão. Eu
113	cheguei no hospital, na emergência do Conceição, em Porto Alegre, no SUS, que é do lado da
114	minha casa, e graças a Deus eu fui pro SUS, porque o que eu teria que gastar seria 350 mil, que
115	foi o que o hospital gastou comigo, por tudo o que eu precisei nesses 25 dias de UTI, e eu fui
116	muito bem atendida, por ótimos profissionais que eu tenho certeza que Deus tocou na mão deles pra
117	que eles fizessem um bom trabalho. E ali, naquele hospital, quando eu entrei, entrei na
118	emergência vomitando, com pressão 7 por 3, à beira da morte, com uma bactéria que entrou
119	dentro desse hidrogel, que eu apliquei na minha coxa e foi direto pra minha corrente sanguínea,
120	onde me deu uma infecção generalizada, onde parou o meu rim e parou meu sistema respiratório.
121	Eu fiquei três dias em coma, respirando por tubos, fazendo xixi por sonda, comendo por sonda, e
122	a minha mãe ali, fiel a Deus. Todos esses anos, eu brigando com ela e ela ali, persistindo por
123	mim, fiel. E ela em cima de mim orando. Eu disse “a minha mãe me salvou”, porque eu não tinha
124	essa ligação com Deus. Por mais que eu acreditasse em Deus, eu não era fiel a ele, eu não era
125	leal a ele. E quando eu estive no juízo final, e eu digo pra vocês, que Deus é testemunha, eu
126	estive no juízo final. Era um lugar muito limpo, muito claro, onde eu tava sozinha, só tava minha
127	alma ali... E eu não vi Deus, mas eu senti ele dentro de mim e acima de mim. Eu fiquei com
128	vergonha. Eu baixei a cabeça e senti vergonha. A minha vida passou pelos meus olhos e eu disse:
129	“pai, o que que eu fiz? De novo! De novo, eu morri! Me perdoa, por favor, me dá uma segunda
130	chance! A minha família precisa de mim, eu tenho um filho pra criar, e eu não quero ir pro
131	inferno, porque eu não sou digna do céu”. E Deus me deu... ele me deu uma segunda chance, e eu
132	voltei pro meu corpo depois de três dias de coma. E na noite – a minha mãe é testemunha – na
133	noite que eu voltei do coma, as almas da morte rondaram a minha cama querendo levar minha
134	alma. E eu gritava pra minha mãe: “mãe! A alma da morte quer me levar, mãe!”. E ela lá orando,
135	jejuando, e pedindo a Deus, e os pastores indo lá. Os pastores da igreja indo lá. A gente... a
136	minha mãe me protegeu de uma maneira contra a imprensa, contra todo mundo. Porque todo
137	mundo tava lá dizendo: “a Andressa morreu, a Andressa amputaram a perna dela... Ah, num sei o
138	que”, sensacionalismo, mas ninguém tava preocupado com a Andressa ser humano. Com a mãe
139	que existia ali. Eles queriam dar informação. Dizer ó... Vender jornal. Só que só eu, a minha mãe
140	Deus sabe o que a gente passou aqueles 25 dias. E naquela UTI, eu te digo, eu morri. Eu estive
141	na presença de Deus. E Deus é tão maravilhoso que me deu a segunda chance. E eu não vou
142	desperdiçar ela por nada do mundo. Podem me apontar e dizer “ah, você fez isso e aquilo e agora
143	virou santa”. Não, eu não virei santa. Hoje eu sou temente a Deus. É uma grande diferença. A
144	mudança, ela tá acontecendo dentro da minha alma. Não é... dizer... ‘ah, eu vou ser assim’, não é.
145	Isso é de dentro de mim. Porque eu precisei passar pelo pior, perder, quase perder a vida, quase
146	perder as minhas pernas. Eu tenho quatro cortes nessa perna e três nessa. A Andressa que
147	morreu, ela iria chorar depressivamente pelos cortes. Hoje eu agradeço a Deus por ter as minhas
148	pernas, por poder caminhar. Porque eu fiquei em cima daquela UTI desenganada. Onde os
149	médicos disseram pra minha mãe e disse: “olha, reza pra Deus porque só por ele”, e os médicos
150	não acreditam muito em Deus né?... porque eles vão pela teoria. E ela lá, orando, orando, e não
151	desistiu de mim. E quando eu acordei do coma, e senti a presença da morte ali querendo me
152	pegar, eu disse: “pai, me salva, me deixa viva”. E eu lutei durante aqueles 25 dias de UTI. E eu
153	quase morri de novo, por várias vezes aqueles 25 dias, porque eu perdi 6 quilos. Eu ia pra
154	cirurgia de dois em dois dias, porque eles tinham que escovar a minha carne por dentro pra tirar

155	aquele gel que tava infectado dentro da minha perna. Eu tinha buracos desse tamanho em cada
156	perna. Quatro desse lado e três desse. Eu não conseguia olhar aqueles buracos. E eu chorava, e a
157	minha mãe chorava. E a minha mãe dizia: “come, pelo amor de Deus, tu vai morrer”. A minha
158	anemia... Uma pessoa normal tem anemia, tem uma taxa 12, eu tava em 7. Tava quase descendo
159	pra leucemia. Por causa que eu tava perdendo muito sangue nas minhas... Nos meus... Nos meus
160	procedimentos cirúrgicos. Precisei de transfusão de sangue. Então, ali, eu tava quase morrendo de
161	novo. E vendo o desespero da minha mãe, eu disse. Ela saiu pra ir na igreja e eu disse: “pai, se o
162	Senhor, que é vivo, que o Senhor...”. Os médicos me desenganaram, bispo. Eles disseram assim:
163	“ó, mãe, a Andressa vai sair do hospital lá pra fevereiro, porque ela tá com uma infecção muito
164	grande. Então não tem jeito. Tem que fechar de dentro pra fora”. E aí minha mãe saiu pra ir na
165	igreja e eu disse “pai, eu sei que o Senhor já me perdoou de todos os meus pecados. E se hoje eu
166	tô aqui, nessa cama, eu não admito tá em cima dessa cama entrevada. Eu não admito essa
167	infecção no meu corpo. Eu quero a minha cura em 7 dias, porque o Senhor é vivo”. E dia 24 de
168	dezembro, eu ganhei alta no hospital. Com o sangue limpo, sem nenhuma infecção. E Deus é tão
169	maravilhoso e tão grandioso, que ele foi agindo... Ninguém precisou me puxar pra me trazer aqui
170	pra igreja, não. Não pensem que ninguém fez lavagem cerebral na minha cabeça como falam.
171	Eu precisei passar pela beira da morte pra entender o quanto Deus é maravilhoso e nosso corpo a
172	gente não é nada, nada. Porque ficou tudo. Quando eu morri, ficou carro, ficou casa, ficou tudo o
173	que eu lutei uma vida inteira pra conquistar. Todo stress do dia a dia, todas brigas que eu tinha
174	por causa do dinheiro, por causa das contas que eu tinha pra pagar. Ficou tudo. Tudo. E ali, eu
175	vivi de novo. Só que eu teimei de novo, bispo. Porque eu ainda não conhecia a palavra. Eu não
176	tinha como ter ido à igreja, porque eu ainda tava...Tinha saído do hospital dia 24, dia 5 eu tinha
177	uma festa pra ir, de amigos, lá em Santa Catarina, e eu disse “ah, tô bem, vou ir”. Tava curada.
178	Minha mãe é testemunha. Minha mãe disse: “filha, não vai, por favor”. E eu “não, mãe, eu vou”,
179	teimando né? “Não, eu vou. Tô bem”. Eu desci do aeroporto, questão de 2 horas, uma nova
180	bactéria entrou na minha perna. E essa eu sofri. Eu sofri tanto quanto a do hospital. Só que essa
181	foi muito pior, porque essa ela dobrou o tamanho da minha perna. O pus escorria de nojo que eu
182	sentia. Eu tive que andar de cadeira de rodas. Pra sair da cama pro quarto eu tinha que ir
183	arrastando a perna. E eu sofri. E eu senti aquele vazio de novo no peito, aquela angústia... E eu
184	disse: “Deus, o que é isso? Eu num sei o que me falta”. E eu dizia “mãe, por favor, vai na igreja”.
185	Aí eu comecei a pedir, eu disse “mãe, vai na igreja, por favor, eu não consigo levantar da cama”.
186	Os pastores iam lá, na beira da cama, oravam por mim, os obreiros iam lá, oravam por mim, e aí
187	eu decidi que eu precisava da palavra de Deus, eu precisava entender o sentido da vida. Como eu
188	nasci? Por que que eu fui criada? Eu queria saber... entender o porquê que eu tava na terra.
189	Porque algum motivo tinha que ter. Não é à toa eu ter passado por tudo isso. E aí o que eu fiz?
190	Peguei na internet, comecei ouvir a Bíblia. Ouvi Mateus, ouvi Marcos, ouvia a história de Cristo.
191	E aí eu entendi. E aí eu entendi, tocou dentro do meu coração. E aí Deus tocou no meu coração
192	numa maneira que eu disse “pai, me perdoa de novo. Me perdoa, pai. Me perdoa por tudo o que
193	eu fiz”. E aí eu disse “eu quero me batizar, quero entregar minha vida pra Deus, pra Jesus Cristo”,
194	porque a gente não é nada. Porque se amanhã a gente sair na rua ali, um carro passar por cima de
195	mim, eu sei que minha alma vai com Deus. Que não importa, o que que adianta eu ser famosa, eu
196	ser conhecida, eu ser a gostosona, se o final, se amanhã eu morro, eu passo o resto da minha
197	vida, quem sabe... na tortura, no inferno. E eu não quero isso pra minha vida. Bispo: Amém.
198	Depois eu pego o seu, porque o dela... Deus te abençoe, minha filha, em nome de Jesus, tá?

Fonte: Canal Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tRKURAvyI5w&t=401s>

Realçamos, na seção anterior, a possibilidade de aplicar quatro categorias prescritivas — uma série de perspectivas baseadas em efeitos de sentidos das análises articuladas com o tema histórico do cuidado de si — que entendemos como necessárias para a composição e interpretação do gênero testemunho de fé. Resgatamos, para isso, alguns trechos ou mesmo fragmentos, muitos deles dispersos, das vozes daqueles que depuseram, sob a forma de testemunho, verdadeiros amálgamas das campanhas anuais IURD. O pontapé inicial deve,

desde já, demonstrar que é possível utilizar as categorias anunciadas na seção anterior – rinação, bifurcação, vitrine discursiva e incitação – farol ou chave de inteligibilidade do gênero, sem, com isso, esquecer a hipótese que nos guiou: o testemunho como um registro discursivo do cuidado de si (*epiméleia heauton*) no presente.

5.2 OS ITINERÁRIOS DO (DES)PRAZER

Inicialmente, a abundância de detalhes da trajetória de Andressa Urach, descrita tanto pelo testemunho quanto pela autobiografia, *Morri para viver* — vizinha discursiva da enunciação principal — projeta, fatalmente, a perspectiva das práticas de subjetivação como lastro central para que a interpretação da narrativa se desenvolva a partir de um viés ético. A transição da vida para a morte ou a morte fictícia como ponto de conversão, efeito de sentido provocado pelo título do livro, inscreve-se, conforme a segunda seção, na tradição do cuidado de si. Cabe a nós compreender os modos de sujeição que Andressa implementou com base na sua produção desejante.

A sugestão do bispo, que inaugura a enunciação, sinaliza para o passado da depoente como objeto de investigação. O sintagma “trajetória” (linha 1) emerge, assim, da voz daquele que incita o discurso sob a forma de solicitação. Em concordância, no plano geral, Andressa Urach, ao acionar a sua memória, passa a proferir os retrospectivos enunciados: “busquei a felicidade” (linha 10), “eu caí no mundo” (linha 16), “Eu tentei preencher um vazio que existia dentro de mim” (linha 18), “fui pra festas eletrônicas, tentando achar a minha felicidade” (linha 22), “eu quero ser feliz” (linha 23), “lutei uma vida inteira para conquistar” (linha 173) e “eu precisava entender o sentido da vida” (linha 187). Os itinerários do desejo, assim como os seus obstáculos, definem o caminho e a necessidade de atenção que, como já mencionado, obedecem às rotas de um projeto ético⁸⁵. No texto *Hermotímio*, de Luciano (*apud* FOUCAULT, 2010c, p. 84), em ampla conexão com a introdução do testemunho, notamos o elo entre cuidado de si e felicidade. As rotas descontínuas da interdiscursividade providas dos escritos de Luciano podem sustentar tanto a enunciação que emerge da voz do pastor como o ato responsivo de Andressa. Isso por que:

Se a noção de cuidado de si, que vemos assim surgir de modo muito explícita e claro desde o personagem de Sócrates, percorreu, seguiu, o decurso de toda a filosofia antiga até o limiar do cristianismo, também encontramos a noção de *epimeleia* (cuidado) no cristianismo, ou ainda, no que constitui, até certo ponto, seu entorno e

⁸⁵ Na perspectiva foucaultiana do cuidado de si.

sua preparação [...] a *epimeleia* é uma atitude – para consigo, para com o outro, para com o mundo (FOUCAULT, 2010c, p. 11).

O estímulo dado pelo pastor sugere duas expressões semanticamente adversas, a saber: “desgraça” e “consagração” (linhas 1-2), acompanhadas de verbos flexionados no passado. O efeito de sentido que pode ser produzido parece estar vinculado ao gênero em questão, caracterizado pela estrutura dialética, arena em que as contradições precisam ser vencidas. Pensando na incitação como categoria analítica, a resposta que a depoente oferece à sugestão do pastor é, no entanto, parcial. Na trajetória, a “ruína” (linha 1) é pormenorizada por Andressa, enquanto a “consagração (linha 2), também de interesse do pastor, é esquecida no primeiro momento. O modo de sujeição de Andressa conecta-se, assim, com o *ethos* do mártir, uma regularidade nesse tipo de enunciação, já que o modo de conduta antitrágico se espalha para esta e outras narrativas que comungam de uma incapacidade de aceitação ou mesmo de naturalização dos episódios calamitosos da vida.

Tal martírio está incluso na categoria da ruminação reativa. O modo subjetivo predominante nesta parte do processo tende a perseguir e acusar o (possível) pivô ou o causador do sofrimento. Os efeitos de sentido que produzem a interpretação de um tipo de conduta ressentida podem ser atualizados na narrativa cenográfica do cotidiano. As cenas validadas (MAINGUENEAU, 2001) para tais inferências percorrem acontecimentos como: a ausência do pai, a pobreza da família, o abuso sexual pelo avô, a separação do marido, a overdose, as festas eletrônicas e a procura por religiões de matriz africana (linhas 18 a 44). A responsabilidade pelos infortúnios também é dívida pelas decisões da própria Andressa. A acusação enganosa da IURD por corrupção, a obsessão por bens materiais, a nudez exposta e a ostentação são feitos endereçados ao próprio eu-sofredor. O modo subjetivo inclina-se para a interioridade, e a ruminação passa a ser também ativa (linhas 18 a 32).

Esses dois modos de conduta, autoimplicativo e acusatório, erupcionam no testemunho uma série de espectros enunciativos que compõe uma exterioridade que talvez possa constituir os processos de sujeição de Urach. A questão da vida e da morte parece ser um dos pontos decisivos para a análise. A esse respeito, Bataille (1988, p. 14) informa que “a continuidade do ser prosseguida sistematicamente para lá do mundo imediato só pode ser designada por uma atitude especialmente religiosa”, vencer a morte, seria, portanto, violar uma lei natural, que tende a querer tornar contínuo, eterno e permanente o que é descontínuo e finito. A vontade por sobrevivência do ser pessoal, ameaçada por afetos de insegurança e medo, tanto produz uma recusa ao instante que antecede a morte como é capaz de inventar “outra vida para ingressar na realidade” (BATAILLE, 1988, p. 19). No Fédon, a dúvida colocada por Platão (2002) sobre a

imortalidade da alma, como já realçamos, é repatriada como verdade absoluta pelo cristianismo. Agostinho (1998, p. 57), nos *Soliloquios*, apresenta essa questão com convicção ao concordar que a “vida é pra sempre”. Na interpretação das tecnologias do poder pastoral, como primeiro modo de governamentalidade na direção das almas, Foucault (2008) conta que são os méritos e os deméritos das ovelhas que compõem o rebanho que definirão a salvação na vida paradisíaca. A economia do pastorado é toda voltada para a eternidade do “povo de Deus”, por isso, Foucault (2008, p. 268) diz: “vemos aparecer e desenvolver-se a crença no purgatório, isto é, um sistema modulado de pena” ou mesmo, o modelo judicial da igreja para dar conta do que é eterno, ou seja, da alma.

No testemunho, contabilizamos 23 repetições da palavra “vida”, enquanto a palavra morte (e variações) repetiu-se 11 vezes. Um desses episódios é narrado da seguinte maneira: “eu me envergonho muito da Andressa Urach que morreu, porque ela morreu no dia 29 de novembro do ano passado. E no dia 3 de dezembro, nasceu uma nova Andressa” (linhas 25-26). Esse fragmento, visivelmente articulado com o tema da *epiméleia heauton* e que poderia resumir o testemunho, é de uma dupla perspectiva.

A primeira pode estar associada à *metanoia* ou à conversão do tipo cristã que conserva alguns traços da *epistrophé* platônica e se mira na salvação, como realçamos na segunda seção. O efeito de sentido produzido pela expressão “nova Andressa” encontra ecos no modelo metodista que, repetindo, apregoa uma conversão com “dia determinado e hora marcada” (WEBER, 2012, p. 118). Representa, desse modo, uma ruptura, caso comparássemos com o cuidado de si helenístico/romano, em que a conversão era sinonímia de gestão permanente a se desenvolver ao longo de toda a vida. Esse circuito de conversões parece dispensar o acontecimento dramático de um instante.

A segunda perspectiva faz referência ao fato de a depoente, na condição de corpo vivo, garantir ter vencido a morte iminente. Assim como Cristo, que ressuscitou de corpo e alma no terceiro dia, conforme o texto fundante, Andressa renasce no quinto dia, depois de sair do coma. As questões de vida e morte, começo e fim, fundação e término parecem funcionar como um dos efeitos de sentido nevrálgicos para a interpretação do testemunho, pois é a vitória da depoente sobre a morte que vai compensar a vida de desafios. Há, nesse viés, uma característica da vitrine discursiva na narrativa. Voltaremos a ela.

5.3 OS AGENCIAMENTOS DO DESEJO

Associar o triunfo de Andressa sobre a morte à categoria da vitrine discursiva ganha mais validade se entendermos a importância do testemunho, visto por toda a assembleia como a manifestação do poder divino na vida do fiel. Referindo-se a Deus, a depoente diz que “ele permitiu que tudo isso acontecesse em minha vida, porque ele sabia que eu estaria aqui testemunhando” (linha 65). Sob essa ótica, a ideia compartilhada de um Deus onisciente duela e parece se sobrepujar à noção de acaso ou à ideia de coincidência que paira sobre os acontecimentos em suas possibilidades. O modo subjetivo de Andressa se apresenta, assim, como efeito de um sujeito cômico da providência divina. Na sequência, observaremos uma espécie de ambivalência nessa certeza.

Dois das rumações da depoente miradas no outro, como causa da sua dor, merecem reflexão. Isso porque, o modo subjetivo ressentido e acusatório também funciona a partir de uma exterioridade. O primeiro ponto seria o desejo como a falta de um pai. Essa interpretação atravessa a narrativa ressuscitando a triangulação e a família nuclear psicanalítica (linha 12). Deleuze e Guattari (2010, p. 42) sentenciam que esse modo de dar conta das demandas individuais, isto é, das exigências do próprio desejo, está inscrito na engrenagem da realidade psíquica. Nesse sentido, “se o desejo é a falta do objeto real, sua própria realidade está numa ‘essência da falta’ que produz o objeto fantasmático” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 42), ou seja, a produção social da realidade está necessariamente articulada com uma produção desejante de uma representação ou, daquilo que ele chamou de “fantasma”. Com efeito, a incompletude passa a ser um imperativo natural. Se Deleuze e Guattari (2010) estiverem realmente certos, a subjetividade de Andressa está fadada à falta por acreditar que a imagem do pai pode suprir a demanda representacional do desejo.

Na sequência, depois de endereçar sua dor ao pai ausente, viram alvos do que Urach chamou de “infelicidade”: o abuso sexual pelo seu avô de criação, a separação do cônjuge e a pobreza. A interpretação dos traumas mencionados pela depoente parece ser feita a partir de uma concepção ideal de família monogâmica, patriarcal e provedora, historicamente datada no fim do século XVIII. O homem que falta na qualidade de pai é também o que se excede na figura do avô. A conduta de Andressa parece ser o resultado desses desencontros – resgatados como num avatar da confissão cristã ou na cena de um divã psicanalítico – pela incansável discursivização da falta.

O segundo ponto, que também está associado à exterioridade que guia o discurso de Andressa, faz referência à cruzada da IURD contra outras religiões. Essa é uma das

regularidades que parece atravessar outros testemunhos: blindar a igreja das críticas do passado e das que estão por vir. Andressa conta que errou ao ter procurado outras religiões (linhas 40-46). Ela faz referência à “macumba”. O afeto que emerge como efeito de sentido é o de aversão, medo e arrependimento. A esse respeito, Mariano (1999, p. 123) elenca quatro reportagens, entre os anos 1988 e 1989, de periódicos como *Folha de S. Paulo*, *Jornal do Brasil*, *Veja* e *O globo*, no intuito de sustentar a ideia de que há uma atualização da guerra santa no presente, imposta por Edir Macedo. Passeatas, invasão de terreiros, apedrejamentos, violência física, destruição de estátuas e expulsão de fiéis de lugares públicos por parte dos iurdianos (na incumbência de acabar com o mal) são as razões de existir daquele noticiário. Mariano assevera:

Umbanda e candomblé e suas variantes regionais têm motivos palpáveis para temer a expansão do neopentecostalismo, visto que o objetivo da guerra espiritual é, além de converter os adeptos das religiões adversárias, fechar centros espíritas, tendas de umbanda e terreiros de candomblé existentes ao redor dos templos dos crentes. Isso decorre do seu propósito expansionista e de suas concepções doutrinárias, que superdimensionam a ação e o poder malignos do diabo no mundo, exacerbam o combate aos demônios e hipertrofiam a necessidade de libertação ritual (MARIANO, 1999, p. 117).

A controvérsia que envolve a IURD no território da cruzada contemporânea é tão mediatizada quanto os escândalos envolvendo a extorsão dos fiéis por meio do dízimo e da oferta. No discurso que inaugura o testemunho, Andressa diz que foi apresentada à IURD quando era criança (linha 5) e desde então, combateu a avó por frequentar a “igreja de ladrão” (linha 7). No momento presente, instante da enunciação, a depoente confessa, assim como Sandra Silva no testemunho do Sacrifício, ser “dizimista fiel”. O contrassenso gerado parece vincular-se ao processo de transformação ou conversão de Urach.

A problemática do dízimo ressurgiu ainda na comparação com a oferta feita à “macumba”. “Eu era preconceituosa com o dízimo que tá na Bíblia, né? Engraçado que para oferecer pra macumba, pra eles me trazerem a riqueza, eu dava dinheiro” [...] (linhas 57-59). Inevitavelmente, a perspectiva bélica entre duas forças se instaura no discurso do testemunho, em função dos efeitos de sentido criados por uma exterioridade: de um lado, um Deus cultuado pelo Ocidente, associado ao bem, à verdade e ao justo; de outro, a macumba⁸⁶, expressão que pode abrigar, no senso comum, designações como a Umbanda e o Candomblé. Ambas são conhecidas pelo culto aos orixás e pela relação com as entidades espirituais. Historicamente, a interpretação cristã associou essas religiões, oriundas também da matriz africana e cultuadas em

⁸⁶ Palavra dicionarizada. Também pode ter o significado de instrumento musical.

sua maioria por negros, ao mal⁸⁷. Esse viés pode ter sua confirmação na consequência da escolha de Andressa: “Eu ganhei muito dinheiro” (linha 59) e “estava infeliz” (linha 61). A subjetividade, assumidamente “preconceituosa” com a IURD, parece então se perpetuar com o sentido dado às manifestações místicas de matriz africana.

Os afetos de arrependimento e de vergonha, verificados pela ruminação reativa, são discursivizados pela depoente em relação ao seu contato com a “macumba”. Essa tentativa pode ser compreendida como uma espécie de vontade de rebaixamento da religião “adversária”. Em contrapartida, é o efeito de sentido de blindagem da instituição da qual Andressa faz parte que se sobressai. Essa afirmação ganha robustez, caso consideremos os enunciados dispersos no tempo, mas que se articulam com o presente narrado. Em 1992, o Ministério Público denunciou Edir Macedo por “delitos de charlatanismo, estelionato e lesão à credence popular”⁸⁸. Outro acontecimento que virou notícia na British Broadcasting Corporation (BBC) corrobora a necessidade de uma possível defesa (inconsciente) da depoente: “Gaúcha vence na Justiça batalha para recuperar bens doados à Igreja Universal: ‘Lavagem cerebral’”⁸⁹ e, finalmente, a matéria de *O globo*, “Adeptos de umbanda e candomblé pedem inquérito contra Universal e ‘Gladiadores do Altar’”⁹⁰. Enganada pelo seu “preconceito” (linhas 37 e 57) e visivelmente num movimento de reparação ou revisão dos erros, Andressa parece incorporar esses já ditos para provar o seu erro e, de igual modo, velar pela reputação da IURD. Resgatemos a cena validada de arrependimento: “hoje eu estou aqui na casa de Deus, dizimista fiel” (linhas 7 e 8). Essa confluência entre forças externas e internas ao sujeito prova que:

O enunciado não é a projeção direta, sobre o plano da linguagem, de uma situação determinada ou de um conjunto de representações. Não é simplesmente a utilização de um sujeito falante, de um certo número de elementos e de regras linguísticas. De início desde a sua raiz, ele se delinea em um campo enunciativo onde tem lugar e status, que lhe apresenta relações possíveis com o passado e que lhe abre um futuro eventual (FOUCAULT, 2010a, p. 120).

Os processos subjetivos de Urach em relação à sua crença emergem muito distantes de uma convicção. A fluidez ou até mesmo a ambivalência parecem caracterizar a sua conduta.

⁸⁷ Liderada pelo franciscano Boaventura Kloppenburg, essa compreensão tem seu auge na década de 1950, com as cruzadas contra as manifestações religiosas. O discurso combativo dirigido contra o Espiritismo se espalhou também para a Umbanda e o Candomblé. Ele qualifica: “centros de superstição, levandade, depravação, degradação moral, e loucura, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos cristãos, num sincretismo bárbaro de necromancia, magia, politeísmo, demonolatria e heresia” (KLOPPENBURG, 1959, p. 859).

⁸⁸ Disponível em: <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,relembre-as-denuncias-e-investigacoes-sobre-a-igreja-universal,416987>. Acesso em: 23 nov. 2018.

⁸⁹ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43325773>. Acesso em: 23 nov. 2018.

⁹⁰ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/adeptos-de-umbanda-candomble-pedem-inquerito-contrainiversal-gladiadores-do-altar-15683429>. Acesso em: 23 nov. 2018.

Na linha 37, de modo decisivo, ao lembrar-se do seu passado, a depoente nega a existência de uma deidade, o que acaba por contrariar a sentença verificada na linha 72, “porque eu sempre acreditei em Deus e Deus estava no meu coração”. Esse movimento pode ser interpretado também como uma insubmissão da própria consciência aos processos lógicos e racionais⁹¹, já que coexistem nessa subjetividade a crença e a descrença. As múltiplas interações ou as conexões plurívocas feitas por Urach podem explicar tal metamorfose.

Depois de ruminar o seu passado, a enunciação da depoente é atravessada pela intervenção do pastor (linha 47). O segundo momento da incitação parece colocar Urach na condição de arrependimento. A voz do guia espiritual, talvez chancelada pelo discurso bíblico, que apregoa que “os humilhados serão exaltados”⁹², aparentemente, enseja produzir um *ethos* da própria Andressa. Uma coragem meritória, expressão pelo fato de Andressa comprometer-se com a verdade mais íntima de si, acrescida da ausência de orgulho e vaidade, eis os efeitos de sentido produzidos pela segunda intervenção. O ritual da *parrhesia* moral que estava em curso no testemunho — incontáveis vezes mencionado neste exame — é ainda sugestionado pela ordem do pastor. Ele diz “rasgue o verbo” (linha 76), ou seja, que o privado torne-se público.

As cenas validadas do abuso sexual, da overdose, da depressão, da compra do sagui (linha 31) e da venda de sua alma (linha 46) podem confirmar a obediência da depoente quando confessa, em situação de risco, a materialidade que repousava no escaninho da sua alma. A coragem de confessar em *parrhesia* sua vergonha e constrangimento, por parte de Andressa, é elogiada pela enunciação do pastor. A estratégia utilizada por ele é a comparação feita entre a grandeza do ato da depoente e o “equivoco” (efeito de sentido gerado) daqueles que não reconhecem em suas vidas motivo para arrepender-se (linha 49). Esse preâmbulo, realçado pela enunciação do líder da assembleia, parece premeditar um objetivo subjacente, o de tratar de uma zona de exclusão do discurso que atravessou a história de Urach, isto é, a sexualidade. A confirmação, que emerge na linha 52, corrobora nossa interpretação e incita Andressa a tratar da sua nudez. Essas sinalizações táticas e os deslocamentos estratégicos confirmam que:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo é, também aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2011a, p. 10).

⁹¹ O princípio do terceiro excluído.

⁹² Lucas, capítulo 14, versículo 11. Disponível em: https://www.bibliaon.com/versiculo/lucas_18_9-14. Acesso em: 23 nov. 2018.

Nesse processo, a chancela dada pelo pastor cria o efeito de sentido de permissão para a narrativa de um tabu do passado que não deverá ser repetido, pois o arrependimento, afeto presente em Urach, é uma das “principais características da obra do Espírito Santo” (linha 53), ou seja, do bem. Andressa se submete ao estímulo e, novamente, a narrativa do cotidiano, emitida por um depoente do altar da IURD (cenografia do gênero em questão), é ativada a partir das cenas validadas de uma prática de sexo virtual remunerado. A franqueza por parte da depoente, efeito da prática discursiva, destaca a dramaticidade e os pormenores que seguem associados à *parrhesia* moral e que se coadunam com a dramaticidade e a espetacularização dos conteúdos, ávidos por audiência, da retórica mídia.

No tocante ao tabu do objeto “sexualidade”, mais especificamente no que se relacionou com a prostituição virtualizada, temática incitada pela enunciação do pastor, torna-se perceptível um modo subjetivo insubmisso ou mesmo resistente por parte de Urach. No relato, há uma interdição do próprio desejo (linha 78). Assim como em Édipo, em que o enigma da morte de Lion é desvendado pelo olhar retrospectivo dos pastores conforme já discutido; no depoimento de Andressa, para demonstrar a sua resistência aos prazeres da carne, ela se utiliza da confirmação de um terceiro elemento, até então excluído do testemunho, a fala da sua mãe (linhas 78-79).

Nesse caso, o efeito de verdade é uma prerrogativa da credibilidade midiática e tem a finalidade de “autenticar os fatos”. A esse respeito, Charaudeau (2010, p. 224) leva-nos a pensar que a enunciação do testemunho da mãe de Urach emerge na narrativa na instância midiática com o intuito de validar ou confirmar um acontecimento enquadrado em um arquétipo social, “um indivíduo sofredor” ou de “comportamento extremo, herói por um dia”. O intuito, segundo o autor francês, é o de apagar possíveis ideias de dúvida ou de ficção que possam porventura assombrar a produção do verdadeiro.

Se apostarmos nas prescrições de Foucault (2012a) em suscitar nas análises as relações de parentesco que ocorrem entre os enunciados, poderíamos alocar para esse instante do nosso trabalho uma entrevista dada por Andressa Urach ao tabloide britânico *Daily Mail*. Além do caso “Cristiano Ronaldo”, a depoente fala sobre ter feito “programa” com outros jogadores brasileiros que atuam no exterior, ainda em 2012, quando se tornou miss bumbum⁹³. O modo de sujeição transgressivo, embora flerte com aquele apresentado em *Belle de Jour* (1967) —

⁹³ Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3185185/Miss-Bumbum-model-nearly-died-botched-cosmetic-ops-reveals-sordid-life-7-000-hour-luxury-hooker-truth-alleged-affair-Cristiano-Ronaldo.html>. Acesso em: 27 nov. 2018.

drama francês em que a burguesa Séverine Serizy (Catherine Deneuve), casada com o doutor Pierre, passava as tardes trabalhando em um bordel —, não parece se articular com os modos de fuga dos hábitos familiares ou mesmo com os lampejos de uma experiência livre. Tal viés se intensifica porque o testemunho de Urach, que tem sua publicação em 2015, traz à tona uma subjetividade atormentada pela vergonha.

O corpo, antes objetificado pelo meretrício, verte-se na função de templo. Aquele que vai “guardar a alma” (linha 83). O efeito de sentido que emerge nessa interpretação pode estar vinculado ao sentido da palavra *khresis* ou alma-sujeito. “Em toda polissemia da palavra, sujeito de ações, de comportamento, de relações, de atitudes” (FOUCAULT, 2010c, p. 53).

No fundo, toda a tradição cristã e, posteriormente, a filosofia de Descartes serão modeladas por esta compreensão: a alma como guia do corpo e o corpo, por sua vez, como habitat da alma. Os rastros enunciativos do cuidado de si — que passa por Platão, Aristóteles, seguidos pelos filósofos cristãos até desaguar no momento cartesiano⁹⁴ — chegam até a memória discursiva de Urach. O que é obliterado na sentença? A alma como substância, o que reuniria em um único e só atributo o duplo corpo e mente ou, como quis Spinoza (2010, p. 97): “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”.

Ademais, o que scandalizou a depoente foi o uso desenfreado dos prazeres desse mesmo corpo sensualizado. Bataille (1988), em uma breve comparação feita a respeito da prostituição, realçou que:

Em um mundo anterior ou exterior ao cristianismo, a religião, em vez de ser contrária a prostituição, regulava as modalidades dela, como fazia para outras formas de transgressão. As prostitutas, em contato com o sagrado, habitando locais consagrados, tinham um caráter sagrado análogo ao dos sacerdotes [...]. Nos tempos da Índia abundam ainda figurações eróticas talhadas na pedra, em que o erotismo surge naquilo que lhe é fundamental, ou seja, no divino. Numerosos templos na Índia lembram-nos solenemente a obscenidade escondida no fundo dos nossos corações (BATAILLE, 1988, p. 116-117).

A interpretação desse antropólogo para as rupturas semânticas do desejo sexual, com o advento do cristianismo, é partilhada por Foucault (1984, p. 21) quando sentencia: “o valor do próprio ato sexual, o cristianismo o teria associado ao mal, ao pecado, à queda, à morte, ao passo que na antiguidade, o teria dotado de significações positivas”. Nos séculos XVII e XVIII, posteriormente, o dispositivo – composto especialmente pela medicina e pela pedagogia – para dar conta de tal objeto se intensificaria, dessa vez, em torno do desperdício. Sem fecundidade

⁹⁴ A ruptura feita pelos helenistas e romanos, evidentemente, não faz parte desta rota.

ou parceria para a realização, o organismo seria vítima de esgotamento, morte e destruição, sempre que esse fizesse do gozo sexual um abuso. Provavelmente, os processos subjetivos de Andressa na recusa da nova tentação ou dos prazeres da carne estejam associados ao neopentecostalismo, presente na figura de sua mãe (IURD) ou até mesmo no “esquecimento” dos outros elementos que compõem esse amplo dispositivo de poder que produziu a verdade do sexo. A resistência à tentação, comprovada pela confirmação da mãe, dá a Urach um modo de sujeição contrastante com o tipo excessivo e transgressivo de outrora.

5.4 O CAPITAL HUMANO, O EMPREENDIMENTO URACH

Quem ler o testemunho de Urach, depara-se, na sequência, com um tipo de conduta empresarial, em que o cálculo da renda é aplicado à subjetividade da depoente. O prelúdio dessa transação tem como cena validada o ritual místico da oferenda. A negociação feita entre Urach e a entidade espiritual, conforme o relato — “a pomba-gira” (linha 55) “no batuque” (linha 56) —, custou a Andressa o valor “quase de um apartamento” (linha 60). Na sua condição de produção, a oferta sempre foi um fenômeno controverso nos segmentos religiosos em geral. Em Goiás, Bispo e padres já foram presos acusados de desviar R\$ 1 milhão por ano da diocese. Questionado, o vigário da paróquia confessou que o dinheiro tinha origem na oferta⁹⁵. Caso semelhante ocorreu com a Igreja Universal, que precisou devolver 74 mil reais de doações feitas por uma contadora, até então membro da instituição⁹⁶.

A descontinuidade, provocada pelo discurso histórico que atravessa a fala de Andressa, encontra-se no vínculo existente entre a oferenda espiritual e o efeito de malignidade presente, sobretudo nas religiões de matriz africana. O efeito de sentido de prejudicialidade não pode ser verificado nas denominações cristãs⁹⁷. Essa perspectiva se confirma no viés dado pela própria Urach, que diz: “como eu ofereci a minha vida ao diabo, né?”, “eu fui uma grande pecadora” (linhas 68-69). O desejo pela conquista e a capacidade de consumir e acumular da depoente são as primeiras pistas de um modo hodierno e comum de ser que emerge em função de uma *techne*. A esse respeito, Lourenço, Adriana e Sandra Silva, nos testemunhos da Fogueira Santa e do

⁹⁵ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/03/19/bispos-e-padres-presos-desviavam-r-1-milhao-por-ano-de-arquidiocese-em-goias-diz-mp.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 24 nov. 2018.

⁹⁶ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/igreja-universal-tera-que-devolver-74-mil-de-doacoes-feitas-por-fiel-11089755>. Acesso em: 24 nov. 2018.

⁹⁷ É possível que se interprete que as tecnologias da oferta cristã se associem à corrupção, mas não à malignidade de autoria de uma entidade supra-histórica.

Sacrifício, respectivamente, parecem desenvolver a mesma *techne* para alcançar a almejada transformação, tendo como ruptura aparentemente a natureza do agente místico.

No caso de Andressa, essa subjetividade de capital humano torna-se presente, de fato, no momento em que o desejo verte-se na alegoria da empresa de si mesmo para fazer frente à concorrência. O efeito de sentido de uma conduta que atua na lógica de mercado parece tomar conta do discurso testemunhal quando se evidencia o engajamento de Urach pela forma ideal (“o meu corpo era o meu templo”, linha 82). Afastada do mal, discursivizado sob a esQUIVA de uma religião “errada”, a depoente confessa ter feito dez cirurgias plásticas e, ainda, aplicações de preenchimentos em forma de gel (hidrogel) nos membros inferiores. Essa espécie de capacitação ou qualificação física se justificava no ensejo de ser “assistente de palco” (linha 90) por “sonhar trabalhar na televisão” (linha 92). Exitosa na conquista das aptidões físicas, o relato se ampara, talvez de modo inconsciente, na ideia de sujeito como empresa de si. Validamente, a glória de vencer uma disputa no contexto competitivo é atribuída ao esforço do “eu individual”. Esse efeito de sentido gerado se ancora na sentença: “eu fui lá e persisti, consegui, Graças a Deus e ao meu trabalho” (linha 92). Essa interpretação da subjetividade tem sua proveniência no anarcoliberalismo americano, escola neoliberal que ampliou “a racionalidade do mercado a domínios tidos até então como não econômico (teoria do capital humano)” (SENELLART *apud* FOUCAULT, 2008, p. 527).

É certo que há, nas linhas 10 e 11, uma breve menção às dificuldades econômicas enfrentadas por sua mãe para sustentá-la. Nessa direção, Andressa chega a dizer que era de “família muito pobre”, contudo, parece não haver no testemunho a compreensão, não definitiva mas possível, dos embates históricos entre classes — exploradores e explorados, burguesia e proletariado, alto clero e plebe — como empecilho de um afluência financeiro ou profissional. O que se infere, a partir dos efeitos de sentido gerados, é um modo de sujeição excessivamente individualista. Modo esse capaz de se alegrar quando utiliza o pronome pessoal “eu”, e o possessivo “meu”, quando obtém êxito, mas que também sintetiza afetos como a vergonha e o medo, quando esse mesmo “eu” fracassa.

Essa maquinaria ou engrenagem de produção de sujeitos, que tem como braço a teologia da prosperidade, produz uma felicidade que funciona não somente articulada com a responsabilidade autoritária do governante ou do pastor mas ainda por meio de uma suposta “liberdade” e responsabilidade pessoal para a bem-aventurança. Por isso, insistimos no vínculo existente entre essa teologia e a razão governamental da biopolítica (FOUCAULT, 2008) que versa sobre um individualismo competitivo somado à perda da referência de classe social.

Foucault (2008) explana, com muita clareza, como esse tipo de racionalidade invade a subjetividade do homem do século XX:

O bem de todos vai ser assegurado pelo comportamento de cada um, contanto que o estado, contanto que o governo saiba deixar agir os mecanismos de interesse particular que estarão assim, por fenômenos de acumulação e de regulação, servindo a todos. O Estado não é, portanto o princípio do bem de cada um [...]. É esse ao meu ver, uma mudança capital que nos põe em presença dessa coisa que vai ser, para a história dos séculos XVIII, XIX e também XX, um elemento essencial, a saber: qual deve ser o jogo do Estado, qual deve ser o papel do estado, qual deve ser a função do estado em relação a um jogo fundamental e natural, que é o jogo dos interesses particulares (FOUCAULT, 2008, p. 466).

No caso de Urach, o modo subjetivo independente e meritocrata parece sofrer uma espécie de colapso depois da introdução do que a depoente chamou de “veneno” para se referir ao hidrogel, momento de clímax na verdade narrada (linha 153). É nesse contexto que os enunciados relacionados à sua felicidade ganham outro sentido. Cômico do excesso de vaidade, da necessidade de amor, de atenção e da presença do ódio na sua alma (linhas 99-104), o testemunho parece se entregar à topografia de uma interioridade, do jogo perturbador do pensamento, que muito se assemelha ao gênero confissão cristã, um modo de coação que sustenta a ruminação ativa. O eu, entidade privada, novamente volta ao epicentro da enunciação.

Quando tem início o calvário de Andressa – que pode ser esquematizado na sequência de cenas validadas: a infecção pelo líquido, a lipoaspiração, a liberação do trabalho, a chegada da ambulância e a emergência do hospital (os episódios da cenografia se evidenciam entre as linhas 103 e 117) –, o primeiro sintoma daquilo que chamamos de colapso de um modo subjetivo tornou-se possível pelo ritual de dependência e agradecimento que a depoente constrói em homenagem ao Sistema Único de Saúde (SUS). Com isso, o modo independente presente naquela conduta, de um eu persistente, cômico do seu próprio esforço e capaz de ir em busca do seu “sonho” (linha 91), deu lugar ou dividiu espaço com um modo de ser possivelmente condicionado pela sua própria vulnerabilidade. Nesse episódio circunstancial, o direito fundamental à saúde⁹⁸ parece ser lembrado. A gratidão de Andressa emerge em pormenores. Hierarquizado, o reconhecimento é endereçado ao SUS, ao Hospital Nossa Senhora da

⁹⁸ O direito à saúde está presente na Constituição Federal de 1988. Com o objetivo de promover o bem-estar e a justiça social a Constituição, no seu Art. 6º, estabelece ainda a educação, o trabalho, o lazer, a segurança e a previdência social como outros direitos fundamentais. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 27 nov. 2018.

Conceição e à equipe de profissionais que compõe a instituição. Na ocasião, a soberania individual de Urach não se mostrou com a mesma autonomia de outrora.

O modo subjetivo da empresa de si mesmo, no entanto, parece não sucumbir por completo. A mesma depoente que confessa ter ganhado muito dinheiro (linhas 59 e 61) também parece inteirada dos custos dos 25 dias de internação. A gratidão pelo dispêndio, no valor de R\$ 350 mil (linha 114) cria um efeito de sentido não egoísta, de reconhecimento do outro em função da produção discursiva de um *ethos* humilhado. Essa confluência de modos de ser, de tipos, de processos ou de fluxos subjetivos encontra âncora na leitura que Deleuze (2011, p. 122) faz de Foucault.

Que posso eu saber ou que posso ver e enunciar em tais condições de luz e de linguagem? Que posso fazer, a que poder visar e que resistências opor? Quem posso ser, de que dobras me cercar ou como me produzir como sujeito? Sob essas três questões, o eu não designa um universal, mas um conjunto de posições singulares ocupadas num Fala-se/Vê-se Combate-se, Vive-se. Nenhuma solução pode ser transposta de uma época a outra, mas pode haver usurpações ou invasões de campos problemáticos, fazendo os dados de um velho problema serem reativados em outro.

O modo não egoísta que predomina na ocasião da narrativa é uma semente histórica cristã, como diria Foucault (2008, p. 243) por não ser marcada “pelo domínio de si sobre si, mas por toda uma rede de servidões, que implica uma servidão geral de todo mundo em relação a todo mundo”. São páginas deveras determinantes e descontínuas no livro inacabado do cuidado de si.

5.5 DO MONTE DAS OLIVEIRAS AO CALVÁRIO

No desenrolar do depoimento de Urach, um dos pecados capitais é interpretado por Andressa como pivô, causa e razão do seu calvário: “por causa do excesso da minha vaidade” (linha 104). O testemunho de Urach se avizinha do discurso bíblico, precisamente na epístola de Pedro que diz que “a beleza [...] não deve estar nos enfeites exteriores, como cabelos trançados e joias de ouro ou roupas finas. Ao contrário, esteja no ser interior, que não perece, beleza demonstrada num espírito dócil e tranquilo, o que é de grande valor para Deus”⁹⁹. O uso de anabolizantes, as cirurgias estéticas, os casos de bulimia, no entanto, fazem parte da rotina

⁹⁹ Primeira Carta de Pedro, Capítulo três, versículos 3 e 4. Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/nvi/1pe/3> . Acesso em: 28 nov. 2018.

dos brasileiros que são em sua maioria cristãos (86,8%), segundo dados do censo de 2010, disponíveis no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)¹⁰⁰.

Esse mesmo país ocupa o segundo lugar, perdendo apenas para os Estados Unidos, no *ranking* que mensura o número de cirurgias plásticas feitas no mundo¹⁰¹. No testemunho, em função de uma instância anímica, os prazeres da carne, as potências do corpo sensual e a volúpia podem ser interpretados como vis. A vaidade parece abrigar as variações discursivas do que é lascivo, enquanto o ser não egoísta se apresenta com o modo de conduta preferido e estimulado pelo dispositivo cristão de produção de subjetividade. Referindo-se ao modo de funcionamento do poder pastoral, Foucault (2008, p. 235) garante que

[...] ser humilde, no fundo, é principalmente saber que toda vontade própria é uma vontade ruim. Se, portanto, a obediência tem um fim, esse fim é um estado de obediência definido pela renúncia, a renúncia definitiva de toda a vontade própria. A finalidade da obediência é mortificar a sua vontade.

Com os processos subjetivos em visível devir, o modo de condução do desejo de Urach é de renúncia ao mundo, conectando-se agora com a tradição da cristandade.

Na sequência, a ruminação ativa apresenta as consequências do itinerário da vontade de Andressa em função de uma topografia ou de espaços físicos reconhecíveis (MAINGUENAU, 2001): a infecção generalizada, a parada respiratória, a transfusão de sangue, a anemia. De fato, trata-se de cenas validadas que foram registradas na cronologia de um passado indigesto e que criou efeitos de uma subjetividade antitrágica. A bifurcação, efeito de sentido e categoria analítica que gera uma fenda na narrativa, capaz de separar processos subjetivos em contraste, tem seu início no encontro precoce da depoente com Deus, episódio que sinaliza para um primeiro vetor da mudança.

A retórica da mídia registrou no canal do *YouTube*, o subtítulo “Dia 08/02, Andressa Urach conta a história completa e motivos de sua conversão”. Esse tipo de tratamento ou acabamento que titula, subtitula, ornamenta com imagens, oferece *hiperlinks*, edita e possibilita compartilhamento está incluso no pressuposto da transformação do “mundo a comentar” em informação (CHARAUDEAU, 2010). Lembrando-se do subtítulo, a fama, a íntegra do relato, as razões e o ritual de transformação de uma protagonista vertem-se na promessa do registro audiovisual. A ruptura pela “conversão”, expressão presente no subtítulo, parece produzir o

¹⁰⁰ Dados disponíveis em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao&view=noticia>. Acesso em: 28 nov. 2018.

¹⁰¹ Dados disponíveis em: <http://g1.globo.com/bemestar/noticia/2016/08/cai-numero-de-plasticas-no-brasil-mas-pais-ainda-e-2-no-ranking-diz-estudo.html>. Acesso em: 28 nov. 2018.

efeito de sentido de sedução de uma audiência. O compromisso de discursivizar a santificação da *femme fatale*, que emerge de modo evidente na mesma enunciação, brota no testemunho propriamente dito por meio da expressão “juízo final” (linha 125).

Os afetos que predominam na interpretação desse trecho podem se associados ao medo, à ânsia ou mesmo à avidez por resgatar “o modelo judicial” implementado pelo poder pastoral, e, mais tarde, repatriado pelos movimentos de contraconduta (FOUCAULT, 2008). Nesse caso, o ressentimento e a culpa parecem adornar a consciência de que será submetida ao exame dos méritos e deméritos por parte da instância divina. Por isso, Andressa garante:

E quando eu estive no juízo final, e eu digo pra vocês, que Deus é testemunha, eu estive no juízo final. [...] eu tava sozinha, só tava minha alma ali [...]. E eu não vi Deus, mas eu senti ele dentro de mim e acima de mim. [...]. Eu baixei a cabeça e senti vergonha. A minha vida passou pelos meus olhos e eu disse: “pai, o que que eu fiz? De novo! De novo, eu morri!” (TESTEMUNHO CLÁSSICO, ANDRESSA URACH, linhas 125-129).

Toda a vida na cristandade parece esperar por esse acontecimento, fato que inevitavelmente pode produzir, na assembleia ou no espectador, um efeito de espelhamento ou de identificação. Ademais, a salvação ansiada de que parece falar esse trecho do testemunho é de natureza dupla. Primeiro, porque se mira no corpo que perece ou que luta pelo sopro de vida. Segundo, porque se trata também de uma alma herética, que ruma o passado ímpio e teme o seu exame ou julgamento antes de viver a eternidade. Nessa perspectiva, Foucault (2010c, p. 163-164) parece pressentir a contenda que discursiviza a salvação em questão e produz um diagnóstico modelo. Sua desconfiança parece casar tanto com o segmento neopentecostal como com os acontecimentos da igreja medieval:

A salvação se inscreve ordinariamente em um sistema binário, situa-se entre a vida e a morte, ou entre a imortalidade e a mortalidade, ou entre o mundo e o outro. A salvação faz passar: faz passar da morte para a vida. Da mortalidade para imortalidade. Deste mundo para o outro. Ou ainda faz passar do mal ao bem. De um mundo da impureza a um mundo de pureza, etc. Portanto, está sempre no limite. É um operador de passagem [...]. Para nós, a salvação está vinculada sempre à dramaticidade de um acontecimento [...]. Em todo caso esses acontecimentos – históricos ou meta-históricos – é que estão em jogo na salvação: é a transgressão, a falta, a falta original, a queda, que tornam necessárias a salvação.

Quanto ao encontro de Andressa com Deus, prelúdio da bifurcação, este tem início na presença da sua mãe, testemunha do testemunho. O efeito de sentido sintetizado pela figura da genitora é, desse modo, metonímico, pois ela é porta bandeira da IURD há 30 anos. No intuito de “buscar o esquema das modificações que as correlações de força implicam através do seu próprio jogo” (FOUCAULT, 1988, p. 109), podemos dizer que a salvação aliada a uma estética

individual da existência, comum aos helenistas e romanos, parece não ter afinidade alguma com o episódio do testemunho de fé. Nesse resgate do passado, referimo-nos ao engajamento em tempo integral do sujeito com sua alma, movimento operado por meio da relação agonística de si para consigo próprio e que objetivava um estado de *ataraxia*. No caso de Urach, seu vínculo ou acesso pode estar situado na sentença bíblica que dar margem interpretativa para uma salvação por procuração ou por meio de uma instância intermediária: “crê no Senhor Jesus e serás salvo, tu e tua família”¹⁰². Em consequência, a enunciação “minha mãe me salvou” (linha 123) cria efeitos de sentido de concretude, já que a promessa bíblica passa a ser real na vida da própria Urach.

Um dos instantes que também se articula com a categoria da bifurcação é materializado na ordem e na exigência que se destacam na voz da depoente para exigir da providência divina um prazo inegociável para a sua “cura”. O discurso histórico do poder da palavra sobre o mundo, aliado a enunciados, como o que parte do livro de João, “qualquer coisa que me pedirdes em meu nome, vo-lo farei”¹⁰³, podem sustentar a crença de que a imposição do desejo consciente seja visto como sinonímia de mudança do próprio destino. O fragmento – “eu não admito tá em cima dessa cama entrevada. Eu não admito essa infecção no meu corpo. Eu quero a minha cura em sete dias, porque o senhor é vivo” (linhas 167-168) – parece empoderar não somente a deidade como também o próprio desejo da depoente.

Outro acontecimento que também pode ser colocado como motivo ou vetor da bifurcação do testemunho pode ser identificado, não mais por meio de uma figura de linguagem, mas a partir da literalidade do próprio enunciado. A presença dos pastores no hospital faz emergir na narrativa um distintivo ou índice da IURD dentro do acontecimento transformador (efeito de sentido gerado em função da linha 186). É nessa triangulação – Deus, mãe e Universal – que se fez a salvação de Andressa Urach. Dia “24 de dezembro de 2015¹⁰⁴” (linhas 167-168), horas antes do aniversário e do nascimento do filho de Deus.

A perspectiva que faz nossa interpretação abrir mão do hospital (espaço físico) como parte do processo metamórfico poderia estar diretamente ligada ao fato de Andressa, em momentos diferentes, ter apontado a alma como prioridade da *metanoia*. No entanto, o fragmento “os médicos me desenganaram” (linha 162) descortina na narrativa uma arena altamente bélica envolvendo o discurso religioso e o científico. Da presença de Galileu, no

¹⁰² Atos dos Apóstolos, capítulo 16, versículo 31. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/atos/16>. Acesso em: 29 nov. 2018.

¹⁰³ Livro de João, capítulo 14, versículo 14. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/vc/jo/14>. Acesso em: 29 nov. 2018.

¹⁰⁴ Assim como os metodistas preconizaram, com dia e hora marcados.

tribunal da inquisição, por propor a teoria do heliocentrismo, passando pelo duelo entre darwinistas e criacionistas, fé e razão, Deus e homem, método e providência divina, as duas forças que “interpretam” e “solucionam” os fenômenos humanos também passam a se digladiar no altar da IURD.

Na igreja de Edir Macedo, há testemunho de cura de paraplégicos¹⁰⁵, de pacientes com AIDS¹⁰⁶, de câncer em estado terminal¹⁰⁷ e de moléstias incuráveis pelas vias da medicina¹⁰⁸. Sendo a mídia uma ambiência de verificação e validação da verdade, muitos dos que depõem em testemunhos levam consigo resultados, laudos e exames no intuito de demonstrar a prova do milagre, ação que também pode ser interpretada como uma afronta ao próprio diagnóstico de laboratórios, aparatos tecnológicos, pesquisadores e médicos. Esse novelo, que tem a subjetividade como alvo e artifício, engendra na narrativa uma interpretação pelas vias do poder, que deve ser lembrado como:

A multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1988, p. 102-103).

O efeito de sentido produzido pela IURD presente na figura da mãe de Andressa e dos pastores assume, portanto, o significado de hospital não só da alma como também do corpo. De acordo com tradição longínqua do cuidado de si, a ideia de *pathos* em Plutarco, e até mesmo em Sêneca, tanto poderia ser aplicada à paixão como também à enfermidade física, ou seja, estava destinada “à perturbação do corpo, como (também) ao movimento involuntário da alma” (FOUCAULT, 1985, p. 59). A metáfora médica do hospital, enfatizada como categoria analítica na bifurcação, tem, portanto, sua raiz ou condição de existência numa articulação romana do “dispensário da alma” ou do “gabinete médico”, embora sua finalidade seja altamente estranha à desempenhada no presente. O agenciamento, a medicina e a ética são, desse modo, a memória interdiscursiva que sustenta a cena que antecede a conversão da depoente.

¹⁰⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=b6OayOBOZpI>. Acesso em: 29 nov. 2018.

¹⁰⁶ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ep_mZrAMtrM. Acesso em: 29 nov. 2018.

¹⁰⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=edtfFLHlhs>. Acesso em: 29 nov. 2018.

¹⁰⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PEqVE5QQr2Y>. Acesso em: 29 nov. 2018.

5.6 MERETRIZES PRECEDEM O REINO DE DEUS

Pensando na categoria de vitrine discursiva, que promove também a inteligibilidade do testemunho, o que recomenda então o discurso de Andressa Urach? A ordem de alta médica é dada e, imediatamente, no testemunho são apresentadas as marcas ou provas da transformação. Trata-se, pois, do triunfo de Andressa sobre a morte física: “eu ganhei alta do hospital. Com o sangue limpo, sem nenhuma infecção” (linha 168). Os enunciados que emergem do relato conectam-se imediatamente com os processos históricos de conversão, no testemunho, caracterizado como acontecimento súbito, dramático, meta-histórico, de passagem e capaz de provocar uma ruptura no itinerário daquele que depõe.

O modo subjetivo que se apresenta, no momento que se sucede, é caracterizado por uma sujeição da protagonista, já que a renúncia se espraia sobre as decisões do desejo, nesse caso, mediante uma regra ou moral. A depoente diz: “eu morri/ eu vivi de novo” (linhas 172 e 175, respectivamente). O que se observa é um afastamento ou uma descontinuidade da prescrição estoica de Marco Aurélio (*apud* FOUCAULT, 2010c) para o cuidado de si, já que o remorso e o arrependimento de Urach criam uma espécie de recusa ou vergonha no próprio eu (“eu me envergonho muito da Andressa Urach que morreu”, na linha 24). Esse paradoxo na finalidade se evidencia porque:

Trata-se para Marco Aurélio do estado no qual o sujeito se reconhece independente dos laços, das servidões as quais as opiniões foram submetidas e, em sequências, de suas paixões. Tornar a alma grande é libertá-la de toda essa trama, de todo esse sentido que envolve, fixa, delimita, permitindo-lhe, por conseguinte, encontrar sua verdadeira natureza, e ao mesmo tempo sua verdadeira destinação, isto é, a sua adequação a razão geral do mundo [...]. A alma adquire então a indiferença, aquela indiferença soberana da sua tranquilidade [...] (FOUCAULT, 2010c, p. 265-266).

Ainda pensando nessa vitrine discursiva, vale salientar que a retórica das mídias replicou o depoimento de Andressa¹⁰⁹ com recursos de edição, a partir de estratégias e táticas específicas. Organizou-se um dispositivo para tratar de Urach. O que podem os afetos quando são manipulados? Podemos compreender que o sucesso da narrativa em questão pode estar ancorado na afirmação de Bataille (1988), quando problematizou a razão da empatia dos romances policiais:

[...] o caráter gratuito desses romances é o fato de o leitor estar colocado fora de perigo, impedindo-nos de verificar a seguinte realidade: vivemos por procuração o que não temos energia para viver por nós próprios. Trata-se, conseguindo-o sem

¹⁰⁹ São mais de dez incidências de edições do mesmo testemunho utilizadas em estratégias diferentes. Vejamos: https://www.youtube.com/results?search_query=testemunho+andressa+urach. Acesso em: 29 nov. 2018.

demasiada angústia, de gozar do sentimento de perder e de estar em perigo que nos dá uma aventura de um outro. Se dispuséssemos de incontáveis recursos morais, gostaríamos de viver dessa maneira. Quem não sonhou ser herói de um romance? [...] as histórias que lemos com paixão revelar-nos-iam o sentido da nossa própria história (BATAILLE, 1988, p. 76).

Os processos subjetivos da depoente inclinavam-se durante a tessitura do depoimento (além de enunciados adjacentes) para a transgressão, a violação da lei. A dor e a alegria discursivizadas são, portanto, a expressão dos afetos extremados. Eles são constantemente explorados, sobretudo pela depoente e pela incitação do pastor. O viés moral de afronta se intensifica mais no livro de Urach, no qual temas como incesto, zoofilia, prostituição, sadomasoquismo e lesbianismo emergem como pontos de destaque na ruminância da depoente¹¹⁰. Esse detalhamento tático – erupcionado na autobiografia, mas silenciado no testemunho – está associado aos processos específicos do gênero e da própria instância midiática de poder. Como mencionamos, há um dispositivo, do ponto de vista foucaultiano, para tratar da conversão de Andressa. São livro, entrevistas, testemunho(s), críticas, programas, imagens, áudios, reportagens e outras formas de narrativas que exploram temas regulares.

A ambiência afetiva provocada pelo choro, por parte de Andressa, e pelo riso, por parte da plateia, são elementos sonoros presentes no testemunho digital e que integram o jogo afetivo, emocional e produtor de espelhamento ou de recusa. Esses traços que integram a cultura sensível da mídia, conforme Sodré (2011), são comuns em outros segmentos que pretendem seduzir a audiência. Trata-se, conforme esboçamos, de uma potência da retórica dessa instância que pode ter como complemento interpretativo a empatia dos romances policiais realçados por Bataille (1988). O vínculo escandaloso entre os afetos produzidos pela fala de Andressa materializa-se nos 38 mil *likes* que o testemunho ostenta, além de quase 3 milhões de visualizações.

O *ethos* heroico, historicamente reconhecido, infiltra-se, dessa maneira, em um modo de conduta, Andressa vive e sobrevive aos infortúnios. A depoente torna-se “dizimista fiel” e seu modo subjetivo presente é repulsivo dos bens materiais (linhas 8, 172, 174). Esse efeito de sentido é somado a um desprezo ao erotismo do seu próprio corpo. A sensualidade torna-se indesejada (linha 196). Se associarmos a vitrine exposta por Urach aos testemunhos como o da Fogueira Santa e a narrativa do Sacrifício, observaremos verdadeiros contrassensos. A discursivização da felicidade dos dois últimos relatos, presente nas seções anteriores, é produzida por meio das aquisições financeiras e da ostentação patrimonial. Esse lastro, como

¹¹⁰ Alguns trechos disponíveis em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/em-primeira-mao-veja-os-principais-trechos-do-livro-de-andressa-urach/>. Acesso em: 29 nov. 2018.

já realçamos, sustenta-se por meio da teologia da prosperidade, uma das unidades do dispositivo neoliberal. A vitrine discursiva produzida pela depoente, nos enunciados que percorrem o instante posterior à sua conversão, parece se articular, sobretudo com o modelo ensejado pelo governo das almas de outrora¹¹¹: de modo não egoísta, desapegado e manso.

O bálsamo para o calvário se configura, desse modo, com a IURD que se apresenta por meio de três vias: obreiros, pastores e a mãe. Tal interpretação, certamente uma das regularidades dos testemunhos analisados nesta pesquisa, cria efeitos de sentido de uma instituição religiosa como pronto-socorro, capaz de curar e, por esse motivo, talvez, a depoente precise resolver dentro de si mesma a contradição: “santa” *versus* puta (linha 143). Esse modo de conceber o desejo parece estar ancorado em um viés essencialista, purista, estanque e permanente: o devir como algo alheio ou mesmo a coexistência de modos de subjetivação como alguma coisa estranha ao ser.

O retorno às práticas mundanas de libertinagem reconduziu Urach a uma nova crise (linha 179). Tratou-se, pois, de uma insubmissão à regra ou à atmosfera da conversão cristã, que se propõe a ser, em tese, definitiva. Nesse processo, o nascimento, a nova vida ou mesmo o rebento de uma nova aurora não foram capazes de provocar uma ruptura radical com o seu passado. O tempo retorna. Novamente, as decisões da depoente fazem com que ela rumine o seu passado de modo ativo. É a desobediência à regra moral que produz o segundo calvário. Essa reincidência no itinerário do testemunho erupciona dois modelos éticos muito contrastantes, provocando um novo impasse na estrutura dialética.

O primeiro associou-se ao viés calvinista, que, segundo Weber (2012), teve sua *práxis* orientada por uma sistemática convertida em método. O efeito de graça deveria ser comprovado no arranque do indivíduo de um estado de danação para uma vida santa, sendo necessária para o seu mantimento a racionalização dos seus atos. Esse ensejo que, segundo Weber (2012), espraiou-se com “equivalência de sentido” para o segmento metodista, desautorizava, no contexto bélico, o estilo católico, por ser caracterizado pelo “vai-e-vem, autenticamente humano, entre pecado, arrependimento, penitência, alívio, e, de novo pecado” (WEBER, 2012, p. 107). O paradigma da racionalidade cartesiana, resumida no *cogito ergo sum* e provavelmente infiltrada na ética calvinista e em outros segmentos do protestantismo, parece ser negligenciado pelo movimento de Andressa Urach.

Ademais, a depoente é usuária contumaz do pecado e, se assim for, onde reside sua consciência ou racionalidade? Ela parece ser vítima muito mais da irreflexão ou de uma

¹¹¹ Não o protestantismo, mas os traços do pastorado católico.

instância inconsciente, sendo a reincidência no estado de danação uma característica de um modo de sujeição que se articula com a tradição católica, segundo viés possível para a interpretação. Isso, pelo menos no que diz respeito à teimosia do seu desejo e aos novos obstáculos a ser enfrentados para outra conversão. Esse formigamento enunciativo representa, assim, a memória que alicerça as cinco menções ao termo “segunda chance”¹¹², enunciado que pode abrigar um conflito histórico entre razão e desrazão, racionalidade e irracionalidade, consciência e inconsciência.

Como nos outros testemunhos, a ambiência salvacionista também se tornou regra: a IURD como “hospital” (efeito de sentido) é uma regularidade no *corpus* desta pesquisa. O que surge de descontínuo no depoimento de Andressa é um modo aparentemente existencial de subjetividade apresentado na sequência de questões: “eu precisava entender o sentido da vida. Como eu nasci? Por que que eu fui criada? Eu queria saber, entender o porquê que eu estava na terra. Porque algum motivo tinha que ter. Não é à toa eu ter passado por tudo isso. E aí o que eu fiz?” (linhas 187-189). As perguntas que parecem provocar uma vontade de liberdade pela sua recusa às explicações cotidianas e, ainda, pela conexão que elas poderiam fazer com a tradição do cuidado de si, buscam esteio nos preceitos bíblicos. O desejo deve ser, portanto, subserviente ao código. Ora, as questões criadas por Andressa não têm como alvo o “outro”, mas o “eu”. Tal movimento é o reflexo de uma produção de sujeito, que nos parece, culpado, ressentido, arrependido, que ruma, inevitavelmente, os seus atos. Sob essa ótica, o interlocutor de Foucault, Câmara Leme (2012, p. 37), parece fortalecer essa conclusão:

O pensamento vem de Deus ou do diabo? É por essa razão, sublinha Foucault, que é preciso vigiar sem cessar os próprios pensamentos: descortinar, no fundo de si mesmo, a origem do pensamento. Isso é absolutamente fundamental na história das relações entre verdade e sujeito, porque transfere o problema da ilusão para dentro do próprio pensamento. Com este novo objeto de inquietação, a qualidade e origem do pensamento, temos uma nova relação de si a si, já que a principal ameaça que o sujeito enfrenta se encontra dentro dele mesmo.

Em consonância com o exposto, os últimos passos da depoente atuam na linha da obediência, batizando-se para ser salva. Talvez um encontro permanente com a felicidade, já que há no testemunho inúmeras cenas validadas que discursivizaram uma alegria constantemente ameaçada. Tal inferência pode encontrar ecos no capítulo 16, versículo 16 do livro de Marcos: “quem crer e for batizado será salvo, mas quem não crer será condenado”¹¹³. O desfecho do relato aponta exatamente para a ideia transcendental e duradora de felicidade e

¹¹² Linhas: 4, 40, 129, 131 e 141.

¹¹³ Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/mc/16>. Acesso em: 29 nov. 2018.

talvez, por isso, o afeto do medo seja conclamado pela depoente na ameaça do pós-morte. A tática utilizada é a de reviver o cenário do tribunal, com sentenças, penas e a ameaça de uma condenação erupcionada na figura do “inferno” (linha 197). A chancela surge sob a forma de benção oferecida pelo pastor. É o fim da narrativa.

O testemunho de Andressa em instante algum apregoa um regime ou uma gestão dos prazeres. O excesso provocado pelas diversas modalidades de uma conduta transgressiva é negado em nome de um valor maior, o pecado. Resistir à tentação, redirecionar o desejo, estabelecer uma administração do prazer, não por renúncia, mas para não se tornar serviçal ou escravo de si mesmo são modos de subjetivação ausentes na narrativa em questão, valendo tal interpretação para antes ou depois da conversão que é materializada.

A *enkrateia*, “forma de relação consigo [...] atitude que é necessária a moral dos prazeres e que se manifesta no bom uso que se faz deles” (FOUCAULT, 1984, p. 79-80), identificada no período clássico da Grécia, parece não respingar sobre os enunciados que partem de Urach, embora o tema esteja no âmago do cuidado de si. O que se tem, certamente, é a história de uma sexualidade, não inocente, mas envergonhada, que leva a depoente a uma sujeição confessa. A obediência, sem um fim em si mesma, não opera como ponto de amadurecimento, em estado provisório ou como instante de aprendizado. Mas ela é necessária, como ponto de violência no nível discursivo – no intuito de estabelecer limites e fronteiras – do desejo e da sexualidade. Cabe lembrar: o tema da prostituição, antes de pertencer ao testemunho, é bíblico. Na inquisição, bruxas foram extintas; mulheres da vida, preservadas. Tal inferência denuncia a rede de forças que transformaram não só o tema da sexualidade em um tabu como também o tornou capaz de sintetizar um modo de conduzir o próprio desejo, Andressa Urach não esteve aquém dessa disputa móvel. Nosso intuito foi o de mapear, mesmo atravessados pelo esquecimento, algumas das suas decisões.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para esta tese, nossa hipótese se insinuou sobre a probabilidade, neste início de século XXI, de os testemunhos de fé da Igreja Universal funcionarem como um dos canais ou vias de acesso à ética do cuidado de si (*epimeleia heauton*). Para isso, denunciemos a proveniência dessa expressão, suas redistribuições, rupturas e descontinuidades, todas elas frutos de um diagrama móvel de poder. Fizemos isso de modo muito sumário e aleatório, já que há limites espaciais impostos pelo gênero discursivo da tese. Esse resgate inevitável nos serviu para demonstrar que havia uma regularidade que guiou a noção de *epimelia heauton*, como o ensejo pela felicidade, a necessidade da enunciação da verdade íntima, o desejo por conversão ou a transformação de si mesmo, até a tão ambicionada salvação. Nesse processo, a fonte dos dados, os cinco testemunhos inscritos na plataforma de compartilhamento de vídeos do *YouTube*, no CanalUniversal, à primeira vista, já sinalizavam para a “reprodução” dessas práticas históricas. Elas são, de fato, familiares, e por esse motivo produzem um efeito de naturalidade. A sensação causada pelo hábito carecia, desse modo, de problematização. O conteúdo subjacente, disfarçado, e a realidade oculta submersa não pareciam mais instigantes do que desconfiar da própria intimidade. Problematizamos, assim, o circuito de desejo que confessa a verdade íntima, a transformação e a sua própria felicidade: nenhuma delas, práticas estanques, universais ou fruto de processos progressivos.

O nosso movimento, ancorado na máquina interpretativa da AD, nos postulados de Foucault e apoiado numa pesquisa de tipo qualitativo-interpretativista, almejou desmontar essa engrenagem que sustenta o efeito de familiaridade. Era necessário suspeitar. Colocar em suspenso aquilo que é cotidiano. A ética de uma vida feliz, convertida e salva chegava, dessa maneira, aos testemunhos e confirmava nossa hipótese, desde que trabalhássemos o cuidado de si por meio daquilo que Foucault (2012a) intitulou História Nova, ou seja, a narrativa das rupturas, das dispersões, dos reagrupamentos, das reorganizações e dos jogos de diferença. Nesse percurso, os acidentes, aquilo que se apagou e foi reduzido, começavam a cintilar, na mesma medida em que passavam também a criar novos problemas, como, por exemplo: o de mapear os mecanismos que tornaram as mudanças possíveis. Pensando assim, na cartilha incompleta do cuidado de si, haveria de constar uma página para os testemunhos. A nossa hipótese estava confirmada.

Desse modo, lançamos luz sobre os graus de atividade e sujeição que os depoentes materializavam no discurso da sua própria trajetória, ao mesmo tempo que essas histórias eram assombradas pelos ecos de um passado distante. Foucault (1985) já havia sentenciado que as

práticas de subjetivação — experiências de liberdade por fazer da vida uma obra de arte (ou uma estética da existência) — haviam sido pouco a pouco suplantadas em prol dos modos de sujeição, com o advento do cristianismo. Restava-nos confirmar e descrever, no presente, como o desejo se fundava ou mesmo quais eram os modos de sujeição que se apresentavam a partir de cenários múltiplos expressos nos testemunhos de fé. Foram esses aspectos que as análises priorizaram. Como resultados, descortinamos os efeitos de sentido gerados, jamais uma verdade cristalina ou a pedra filosofal de um fenômeno. A seguir, apresentaremos os achados ou as inferências proporcionadas pelas nossas análises.

Em geral, há nos testemunhos um modo de sujeição antitrágico que funcionou por meio de uma construção representativa e mental do método dialético. Esse modo se caracterizou pela rejeição à instabilidade ou à trajetória de uma vida cíclica. Por isso, as rumações que são feitas por meio do resgate de uma memória ferida conjugam em todos os tempos e modos o verbo acusar. Os depoentes reagem ao mal-estar procurando a sua causa. A engrenagem foi acionada por meio da identificação de um possível motor (o mal, a religião adversária, o marido, o próprio eu etc.), um gatilho para as agruras.

É nesse contexto que afetos como o embaraço ou a vergonha repousavam na maioria daquelas condutas. Se o passado é resgatado e negado, ele não integra uma possibilidade múltipla de existir. Os agenciamentos plurívocos que compõem a totalidade de um percurso não são motivos de celebração; por isso, a bifurcação da trajetória — sacrificando, dizimando, abstendo-se, frequentando palestras ou no encontro com a IURD — emergem como fenômeno da conversão. Ademais, o testemunho produzia modos de sujeição que invalidavam a coexistência de identidades por acreditar que tais imagens devem se organizar de modo harmônico. Na colcha de retalhos em que esses sujeitos se constituíam, as linhas ou sombras do pecado localizavam-se às margens de uma experiência.

O triunfo — expresso pela abundância financeira, excessos, posses e pelos bens materiais — invade a subjetividade daqueles que depõem e, dessa maneira, os sintomas da salvação se apresentaram como numa vitrine discursiva. Há menção, no entanto, de esse modo de ser e estar mesmo antes do processo conversivo. Por isso, esse tipo de subjetividade se inscreve num território afetivo em que a inveja, a cobiça e a tristeza se fazem presentes. É o ideal do outro, ausente em mim, que provoca uma ambiência de competição, e, por isso, tais afetos. Esse tipo de engrenagem não se sustenta em esferas do cuidado de si que partem da tragédia como componente dos acontecimentos.

Com a salvação deslocada para o presente, quem ninou a subjetividade desamparada e aterrorizada pelos dramas da vida foi o modo de capital humano, isto é, o modelo do custo-

benefício empregado à subjetividade. Essa perspectiva produziu uma conduta quase que monista, já que a separação entre corpo e alma muitas vezes era imprecisa. Lembremos: há um testemunho espiritual para falar de ganhos e dos crescimentos materiais, ou seja, do prazer do corpo como bem da alma. Trata-se de um efeito bem-acabado da teologia da prosperidade.

Nesse contexto, a discursivização da meritocracia também permeou as narrativas de si mesmo. Contudo, seu sucesso se agenciou com a fé. A subjetividade forte no campo produtivo e assentada no altar da IURD (somente dela) produziu, assim, um protótipo de ser e estar na atualidade, um efeito de sucesso: matriz e filial. O passado indigesto de carência, sem vínculos com a histórica luta de classe, vertia-se, assim, num exemplo de transformação que dependia do “eu” e de suas escolhas. Esse “livre-arbítrio” não tem qualquer relação com a liberdade. Ele funciona por meio de uma engrenagem que objetiva produzir uma conduta responsável por todo e qualquer desejo que lhe apareça (NIEZTSCHÉ, 2006, p. 45). Descolada dos jogos de forças afetivos, essa subjetividade ganha tal atribuição somente para ser julgada, cobrada, condenada e autocontrolada. No testemunho, a teologia da prosperidade foi provavelmente a antena que sintonizou esse tipo de sujeição, que, na ocasião da análise do *corpus*, esteve presente de diferentes modos na maioria dos testemunhos.

Nessa perspectiva, as páginas do cuidado de si atual passam a conter em sua composição “as” subserviências ao capital. Isso porque, nos testemunhos, estão presentes modos de sujeição envergonhados pela sua falência financeira e embaraçados por uma vida sem trabalho ou lucro nos negócios. As imagens narcísicas do *corpus* se digladiam com os antigos modos de subjetivação que procuravam de todas as maneiras suplantar as representações e ideais de si mesmos. No testemunho, é nesse circuito neurótico, espaço de síntese de uma felicidade quase crônica, que emergem as ruminções e a culpa por uma imagem que não se tem (e por isso tão rejeitada) ou ainda, pela vontade de tornar-se o que não se é. Tal lógica se perpetua ainda nas enunciações transgressivas, pois, embora essas representem uma passagem de limites, pelo efeito de transbordamento diante das fronteiras do código moral, elas recaem ainda assim sobre a roda viva do ressentimento.

Foucault (2014b) garante que “existe em toda sociedade” uma sucessão de procedimentos ou de artes que permitem aos indivíduos realizarem, por eles mesmos, certos números de operações em seu corpo, nos pensamentos e condutas, de modo a sintetizar neles mesmos uma modificação. Essa transformação levaria esses corpos a um estado de plenitude ou de “poder sobrenatural” (FOUCAULT, 2014b, p. 93-94). No caso dos testemunhos, o dever de testemunhar contra e a favor de si mesmo emerge como um tipo de organização verbalizada inscrita em um *techne* de acesso à verdade. Mais uma das unidades daquilo que ele chamou de

tecnologias do eu? Provavelmente. O sacrifício e a abstinência, repatriados, ganham traços específicos em nossas análises.

Em grande parte dos testemunhos, o investimento e a recompensa financeira estão imbricados no circuito que resume a tecnologia do sacrifício. A prática, que deve ser contínua, demonstrando a fidelidade do sujeito, expressou-se tanto por meio de doações como pela obrigação de dizimar, dever sentenciado pelo dogma do livro cristão. Esse movimento que gerou uma dívida infinita sinalizou para uma ambiência de salvação, já que é capaz de promover no sujeito uma ruptura ou modificação do seu estado anterior. Aparentemente, a tecnologia do sacrifício estancou as perdas, a miséria e a falta daqueles que depuseram de modo progressivo e compensatório. A subjetividade rendida e humilhada entregou-se, desse modo, à providência divina. É o aspecto de total subserviência e esperança que gerou o efeito de gratificação no testemunho. Essa prática não emancipatória e com vínculos explícitos de dependência produziu um tipo de sujeito capaz de discursivizar a felicidade por meio de investimentos, casas, rendimentos, carros, apartamentos, ascensão financeira dos filhos etc. Esse sistema discrepante na história tradicional do cuidado de si curvou-se diante de uma representação arquetípica do sujeito burguês. Tal inferência produz, sem dúvida, vínculos que são ensaiados, primeiro com racionalismo econômico, sobretudo nas razões que organizaram a ética protestante, e depois, com a suplementação da biopolítica (FOUCAULT, 2008), modo de gerência ou racionalidade induzida pelo neoliberalismo que visa produzir subjetividades, não de direito, mas de interesses. Por serem caracterizadas como competitivas, essas condutas são associadas à imagem da empresa.

A *techne* de sacrifício também se configurou com uma racionalidade exclusivista e monopolista. Nos depoimentos, somente a IURD poderia ser a intermediária do intercâmbio que faz do depoente vítima da própria ação, dando o que não se tem. O discurso de uma cruzada atual ou de uma religiosidade combativa invade, de igual forma, a subjetividade daqueles que testemunham. Essa enunciação ofensiva desqualificou outras místicas ou modos de sacrifícios alheios. A *techne* sugere uma fidelidade. Ela deve ser feita com a IURD, na IURD e pela IURD. Com isso, a magnitude e a suntuosidade desse empreendimento religioso parecem transferidos para as condutas do seu rebanho. Estranhamente, na maioria dos testemunhos, Deus não aparece como fim último. O efeito de sentido gerado por esse esquecimento dá à divindade um papel coadjuvante nos depoimentos.

A tecnologia de jejum ou de abstinência, por sua vez, também ganhou um brilho definido e próprio nas análises. O controle da alteridade e daquilo que lhe compõe manteve um vínculo precário com a ancestralidade do cuidado de si. A ascese ou ascética pressupõe

exatamente o conjunto de exercícios disponíveis, recomendados e até obrigatórios “em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual” (FOUCAULT, 2010c). No testemunho, a abstenção dos signos de um mundo secularizado atualizou a técnica de retiro em função da onipresença da mídia. O cuidado com a alteridade, no que diz respeito à constituição do eu perante os estímulos dos meios de comunicação, foi, no entanto, seletivo. A *techne* de jejum transformou um modo subjetivo introspectivo em uma conduta civilizada, em função da fuga do “mundo” (e não da IURD). Por esse motivo, efeitos de sentido relacionados à boa convivência, à sociabilidade e à paz no entorno familiar são geridos naquele *corpus*. Podemos realçar, desse modo, que a vitrine discursiva se insinuou também por meio de uma conduta altruísta, já que também há um elogio ao bem comum.

O jejum de Daniel, no entanto, não se encerrou nesse objetivo. A vizinhança entre os enunciados denunciava exercícios para suplementação de renda, treino de projeções imaginárias de uma vida economicamente confortável e, ainda, práticas de lazer que sejam igualmente prazerosas e rentáveis. Há, portanto, uma série de exercícios que envolvem a capitalização das práticas de si e que foram silenciados no *corpus*.

A coletividade, o modo gregário ou de rebanho, por sua vez, espalharam-se também como regularidade do desejo daquelas subjetividades. A solidão indesejada se evidenciava tanto nas narrativas que antecediam os processos de conversão como a sua negação também se fazia presente nas vitrines de triunfo, ou seja, nos sintomas de uma salvação deslocada para o próprio presente. Os depoentes estavam sempre acompanhados: a família, a mulher, o esposo, os filhos, a mãe. Nenhuma dessas subjetividades testemunhou a solidão como instrumento de vigilância, para converter-se ou alegrar-se. Sêneca (*apud* FOUCAULT, 2010c, p. 239), preferindo a solidão à companhia do lisonjeador, no contexto do cuidado de si, diz que aqueles que nunca estiveram sós — “no sentido de nunca terem consigo mesmos aquela relação plena, adequada e suficiente, que faz com que não se sintam dependentes de nada, nem dos infortúnios ameaçadores, nem dos prazeres que podem encontrar ou obter ao seu redor” — localizam-se em uma zona de perigo. Sob esse viés, os modos de sujeição daqueles fiéis não discursivizaram cenários, mesmo que provisórios, que combinavam isolamento e prática de si. Os desdobramentos desse tipo de conduta podem significar que quem não cuida de si despenca sobre o outro?

Ainda à guisa de conclusões, um tipo de conduta desconfiada em relação ao conhecimento e aos instrumentos científicos também pode ser observado na subjetividade daqueles que narram os episódios da existência. A fobia, a depressão, a crise de ansiedade, o desejo de suicídio são curados ou transformados em função de um calendário de campanhas

propositivas: Terapia de Amor, Sacrifício, Jejum de Daniel e Fogueira Santa. Contudo, os modos de sujeição parecem ir além, eles demarcam a insuficiência do próprio saber instrumentalizado. O discurso vitrine ostentou, desse modo, uma cura por meio de palestras, sacrifícios, jejuns e orações, ferramentas e métodos que compõem a mística da IURD. Esse tipo de subjetividade subserviente e reativo pode ser resumido pela enunciação de Andressa Urach antes de sua vitória: “os médicos me enganaram”.

Sentenciar que as máquinas do desejo expressas no testemunho de fé encontram-se restritas ao enunciado da falta também parece adequado. Os campos de batalha que se enunciam nas mais diferentes cenas validadas em nenhum instante glorificam os efeitos de uma produtividade, de uma reinvenção do caos, da miséria, da agrura. O que se busca é preencher as lacunas de modo imediato. Isso é feito com os bálsamos ou as receitas disponibilizados pela IURD. É certo que os nossas depoentes — Kamila, Sandra Silva, Ana C. e Andressa Urach — discursivizaram campos de combate específicos com demandas também particulares. No entanto, não encontramos qualquer distinção da dicotomia desejo/falta. Talvez, por essa razão, aqueles enunciados sejam engendrados no gênero discursivo do testemunho de fé, visivelmente caracterizado por uma dialética.

Por fim, no que diz respeito à sexualidade, observamos, na maioria dos cenários de felicidade, um enquadramento gerado pela rigidez do código moral inscrito no livro fundante cristão. Isso significou dizer que o desejo e o prazer, em geral, surgiram de modo pouco problematizado, sendo as cenas de vitória atribuídas também à união familiar em torno dos filhos, à monogamia, ao casamento. Por isso, as distinções morais e transgressivas foram todas ruminadas em torno de um processo de cura que parecia querer padronizar condutas.

Todos esses resultados acessíveis por meio da AD, que disponibiliza, sobretudo, efeitos de sentido possíveis, só foram aceitáveis por causa da disposição das seções e do modo progressivo como essa organização se deu. Conforme registramos, a intenção do primeiro tópico era a de desfamiliarizar noções como confissão, conversão, salvação e felicidade. Esse seria o primeiro passo para problematizar o cuidado de si no presente e provocar, quem sabe, um efeito de estranhamento. Nossa imperfeição residiu, sobretudo, no modo sumário e esquemático da exposição dos elementos éticos de instâncias tão complexas e singulares. Contudo, o desejo paranoico de ampliar o acervo ou o repertório da noção de cuidado de si se fez mais forte. Era fundamental mapear os momentos em que a subjetivação verteu-se paulatinamente em sujeição. Ventilar as possibilidades e finalidades desses projetos éticos poderia posicionar a interlocução num patamar questionador e, quem sabe, de transformação.

O próximo passo era identificar regularidades e limites para o ato de testemunhar. Por isso, na terceira seção, questionávamos sobre a engrenagem daquelas narrativas do ponto de vista da sua estabilidade. Ensejávamos disponibilizar uma definição aberta a respeito do gênero testemunho de fé. Chegamos a uma inferência: o testemunho se manifesta por meio de uma estrutura de resolubilidade, isto é, da dialética. Por meio dessa inferência, passamos a relacionar a estrutura linguístico-discursiva do gênero com os projetos éticos inscritos em uma ancestralidade, da *parrhesia* moral, passando pela confissão, até chegar ao testemunho de fé. Isso porque um gênero pode ser irradiado por outros (MAINGUENEAU, 2010).

Desde o começo da produção escrita havíamos colocado a relação entre o sujeito e a verdade como ponto nevrálgico do nosso exame. Entretanto, a noção de dizer o verdadeiro, sobretudo quando acionamos o conceito de *parrhesia*, soava-nos incômodo. O alívio se deu somente depois de apresentarmos a categoria do *ethos* — instância que assume o tom de uma voz, uma representação do enunciador que o coenunciado deveria construir a partir de índices ou traços psicológicos, estereótipos específicos de uma época e de um lugar, ou seja: “um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica de se relacionar com o mundo habitando seu próprio corpo” (MAINGUENEAU, 2001, p. 140). Tal elucidação comportou-se como um *a priori* para pensar o franco falar da *parrhesia*. Passamos a conceber, dessa maneira, um *ethos* de *parrhesia*, e depois um *ethos* retórico.

Ensejando a composição do gênero do discurso, elencamos a cenografia do cotidiano — com temporalidade variante e com o espaço físico circunscrito ou ao altar da IURD ou ao estúdio de televisão — como marca do testemunho. Revelamos, ainda, a função tática do eu mártir, em uma travessia essencialmente dialética. Por conseguinte, chegamos a uma inferência: o *corpus* do nosso exame, na perspectiva de uma instituição, desempenhou a função de tornar o invisível, reconhecível, palpável, cabal e presente. Para isso, apoiou-se em enunciados que compõem a vida comum, de um cotidiano humanamente partilhado. Inconscientemente ou não, o testemunho descolava, assim, a enunciação profética do líder espiritual (assim como as passagens mágicas do livro fundante) para o mundo de carne e osso, lugar manifesto das impressões sensitivas de uma empiria e contexto para o qual o cuidado de si foi repatriado.

Com quarta seção, situamos o *corpus* em uma esfera de ampla exposição: a mídia; instância repleta de traços específicos e estratégias mercadológicas, seus fins, a sedução e a fidelidade de um público consumidor. A manipulação dos afetos, as ilhas de edição, as potencialidades do meio digital compunham um efeito retórico salientado por Sodré (2009) e levado adiante por nós. O desnudamento do eu e a franqueza do falar, que caracterizaram, até então, os testemunhos no seu vínculo esquecido com a *parrhesia*, encontravam, assim, um

empecilho: os efeitos deformantes do meio. Desatamos esse nó a partir da coexistência de perspectivas, isto é: tanto se fazia presente nos testemunhos midiáticos os ecos da franqueza, de uma voz que se desnudava em *parrhesia*, como não se podiam obliterar as técnicas de persuasão, e, por isso, retórica, do aparato tecnológico que abrigava o nosso *corpus*. Com isso, passamos a problematizar o campo de batalha dos afetos manifestos por aquelas subjetividades. Sob essa ótica, Spinoza (2010) oferece substrato para compreendemos o cuidado de si por meio das forças afetivas, ficando por nossa conta aplicar sua epistemologia à manipulação, indução e manobra por parte da mídia.

Se o traslado do afeto é a linguagem e o medo — do fracasso, da perda, do mal, da miséria, da solidão, do mundo, da morte, do outro em geral —, como vimos nas análises, isso se configura uma atmosfera de insegurança. Podemos então imaginar que a enunciação do temor funciona a serviço de uma estratégia? Nesse processo, a dramatização, os sentimentos, a emoção, as regiões do interesse do meio tecnológico perpassavam tanto pelo gênero do discurso como pelas ações de um projeto de felicidade. O impacto dessa seção residiu na pulverização dos modos de uma ética em função de um regime de verdade específico, pois sendo a identificação e o espelhamento elementos da produção de consciência, elencar certos efeitos de sentido vertia-se também no acesso a uma astúcia operacional do poder.

Depois de ter contemplado esta transposição, do discurso face a face para a *Cyberchurch* (GOMES, 2010, p. 43), propomo-nos a ativar quatro prescrições abertas para interpretar testemunhos de fé, quais sejam: a ruminação (ativa e passiva), a bifurcação, a vitrine discursiva e a incitação. Provenientes dos efeitos de sentidos liberados pelas análises, realçamos categorias pouco rígidas com fins de produzir inteligibilidade para nosso *corpus* e, quiçá, outros. Finalmente, com o aporte teórico problematizado e com as análises prestes a ser concluídas, findamos o exame com a apreciação do testemunho de Andressa Urach.

A sensação de inconclusão parece ser permanente para nós, porque seguramente há outras possibilidades ou vias para abordar a discursivização da felicidade naquelas narrativas. Sim, elas podem ser problematizadas distantes da noção basilar do cuidado de si. No entanto, no que diz respeito ao nosso objetivo — ou seja, o de examinar o discurso sobre os modos de sujeição nos testemunhos de fé, ancorados na mídia evangélica e suas relações com o cuidado de si — podemos ousar dizer que o nosso ofício ou desafio parece ter sido cumprido.

O valor político desta pesquisa situou-se no campo da pluralidade. Ela é a expressão de um desejo tolerante e, por isso, em diversos momentos, ensejou ressuscitar as práticas de liberdade ou de subjetivação para que jamais internalizemos a ideia fatalista da reprodução de um hábito cansado, em nítida monotonia. Para enfraquecer o desejo de monopólio vigente,

apresentar o cuidado de si nos testemunhos por meio da AD foi também uma oportunidade de reacender, mesmo que por meio de lampejos, sistemas éticos tão distintos e provocadores. As práticas de subjetivação, que visavam transformar a existência em uma obra de arte, em função de um conjunto de técnicas miradas na liberdade individual, com toda certeza encontram-se muito distantes dos modos de condução narcísicos do presente. A fixação pela autoimagem, quase sempre fadada a uma alegria padronizada ou a uma tristeza insatisfeita, pela representação do eu, parece diagnosticar o nosso tempo. Esses efeitos comparativos abismais são, sobretudo, provocadores e podem ampliar o nosso repertório, seja para modificar uma série de questões políticas, pedagógicas e institucionais, seja para nos causar o maior dos embaraços.

Desse modo, essa apresentação do panorama sumário de sistemas éticos que desaguou nos testemunhos de fé pode contribuir para repensarmos a direção que o homem tomou frente à sua própria existência. Se os diagramas que envolvem poderes e saberes não são definitivos, seria possível libertar o cuidado de si das forças do capital, das amarras da religião e das forças conservadoras? Sendo possível, como as singularidades pertencentes a cada sujeito seriam manifestas? Que tipos de forças exteriores se agenciaram com as faculdades residentes no próprio sujeito? Como desqualificar a consciência e experimentar essas linhas de fuga? Quais cenários de felicidade poderiam ser registrados nas novas pesquisas? Esses são temas, certamente, cabíveis para pesquisas futuras.

Estamos certos de que produzir uma subjetividade aguda no campo político é um dos grandes desafios do cuidado de si, já que as forças econômicas parecem ter se apropriado, de modo quase que exclusivo, desse ofício. Como vimos, essa intensidade estava presente em um testemunho de fé que prometeu discursivizar não o corpo, mas a espiritualidade. Desse modo, o conhecimento, instrumento de guerra, dá-nos a chance de resistir, opondo-se, por exemplo, aos modos de sujeição que nos limitam e aprisionam, seja ele por meio de uma grade de poderes ou mesmo, pelas armaduras dos jogos identitários. A luta, como sugeriu Deleuze (2011, p. 113) não deve ser saudosista — “isso não é um retorno aos gregos, porque nunca há retorno” — contudo, ela pode acontecer pelo fio da linguagem, na negação enfática das forças fascistas, unipartidárias, padronizantes e absolutas. Os micropoderes, difusos no cotidiano das relações pessoais, talvez nos permitam ao menos decretar a mudança, a diferença, o devir e a contradição como cláusulas pétreas da existência. Não somente sonhar, pois é preciso produzir uma nova aurora, nem que seja nos esconderijos mais secretos de si mesmo.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Santo. **Solilóquios e A vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. v. 3. São Paulo: Loyola, 2003.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-casa da Moeda, 2005.
- AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Tradução de João Bénard. Lisboa: Antígona, 1988.
- BAUMAN. Zygmunt. **Modernidade Líquida**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BENETTI, Márcia. **Deus vence o diabo: o discurso dos testemunhos da Igreja Universal do Reino de Deus**. 2000. 177 f. Tese (Doutorado em Comunicação Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2000.
- BÍBLIA. **Bíblia Português**. Disponível em: <https://bibliaportugues.com/>. Acesso em: 15 out. 2018.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada Online**. Disponível em: <https://www.bibliaon.com/>. Acesso em: 15 out. 2018.
- BÍBLIA. **Nova Versão Internacional**. Disponível em: <http://biblia.com.br/>. Acesso em: 15 out. 2018.
- BÍBLICA. **The internacional Bible society**. Disponível em: <https://www.biblica.com/america-latina/>. Acesso em: 15 out. 2018.
- BILENKY, Thais. **Estratégia evangélica é ocupar o Executivo para chegar ao Judiciário, diz pesquisadora**. **Folha de S. Paulo**, 31 out. 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2016/2016/10/1827942-estrategia-evangelica-e-ocupar-o-executivo-para-chegar-ao-judiciario-diz-pesquisadora.shtml>. Acesso em: 5 dez. 2018.
- BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação**. Portugal: Porto Editora, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRIGGS, Asa; BURKER, Peter. **Uma história social da mídia**: de Gutemberg à internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CÂMARA LEME, José Luis. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. *In*: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CAMPOS, Samuel Marques. **A Igreja Universal do Reino de Deus na “Modernidade Líquida”**: marcas identitárias da IURD na (Pós-) Modernidade. 2014. Dissertação. Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDU, 2008.

CANDIOTTO, César. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. *In*: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs**. Promessas e desafios. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Um convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2012.

CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. *In*: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Porto, Portugal: Rés Editora, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Edições 34, 2010.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de J. Guinsburg e B. P. Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Subjetividade, religiosidade contemporânea e globalização: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP)**, Escola Superior de Teologia, v. 9, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves de Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

FOUCAULT, Michel. **A história da loucura**: na idade clássica. Tradução de José Teixeira Coelho. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade 1**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: leçon inaugurale au Collège de France (2 de dezembro de 1970). São Paulo: Loyola, 2011a.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF, 2010e.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. (Coleção Ditos e escritos, v. 4).

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. História da sexualidade. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012b.

FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 234-245. (Coleção Ditos e escritos, v. 5).

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. p. 187-211. (Coleção Ditos e escritos, v. 5).

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e solidão. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. p. 91-101. (Coleção Ditos e escritos, v. 5).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 39. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. 1993. 307 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1993.

GOMES, Leandro Wick. **A religião na tv**: a comunicação da Igreja Universal do reino de Deus na Rede Record. 2006. 119 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Universidade Estadual de São Paulo, Bauru, 2006.

GOMES, Pedro Gilberto. **Da igreja eletrônica à sociedade em midiatização**. São Paulo: Paulinas, 2010.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na construção da Análise do Discurso**. São Carlos: Clara Luz, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

JAEGER, Werner. **O cristianismo Primitivo e a Paideia Grega**. Lisboa: Edições 70, 2001.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. O Espiritismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Vozes, v. 19, fasc. 73, mar. 1959.

LACERDA, Noara Pedrosa. **A enunciação no discurso religioso em testemunhos de fiéis da IURD**. 2010. 113 f. Dissertação (Mestrado em Linguística e ensino) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

LEFFA, Vilson J. A linguística aplicada e seu compromisso com a sociedade. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE LINGUÍSTICA APLICADA, 6., 2001, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: [s. n.], 7-11 de outubro de 2001.

LEVY, Pierry. **O que é o virtual**. São Paulo: Edições 34, 1996.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Tradução de Ricardo Correia Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna**: formas elementares da pós-modernidade. Tradução de Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de texto em comunicação**. São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Oralidade e Escrita. **Signótica**, Goiás, v. 9, n. 1, p. 119-145, jan./dez. 1997.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. In: LANDIM, Leilah (org.). **Sinais dos tempos**. Tradições religiosas no Brasil. **Cadernos ISER**, Rio de Janeiro, n. 22, 1989.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. 1. ed. São Paulo: Parábola, 2006.

MOREIRA, Delvair Custódio. **O testemunho como fonte de justificação**: um estudo sobre a epistemologia do testemunho. 2013. 121 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

NASCIMENTO, Cleoneide Moura do. **“Fala que eu te escuto” e o espetáculo universal da fé.** 2012. 171 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de potência.** Tradução de Marcos Sinésio Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal.** Petrópolis: Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo.** Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral.** Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a verdade e mentira no sentido extra moral.** Antologia de textos filosóficos. Paraná: Secretaria de Educação, 2014. Disponível em: <https://projetoaletheia.files.wordpress.com/2014/08/sobre-a-verdade-e-mentira-no-sentido-extra-moral-nietzsche.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2018.

OLIVEIRA FILHO, Paulo Gilberto de. **A construção das relações de gênero na mídia da Igreja Universal do Reino de Deus.** 2012. 155 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

OLIVEIRA, Derli Machado de. **Testemunho, mídia e prosperidade: o evangelho segundo o capitalismo neoliberal.** 2010. 120 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2010.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso.** Princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2012.

PÊCHEUX, Michel. **Por uma análise automática do discurso.** Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

PLATÃO. Apologia de sócrates. **Apologia a Sócrates/O banquete.** Tradução de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2009.

PLATÃO. **Fédon.** Diálogo entre a alma e a morte de Sócrates. Tradução de Miguel Ruas. São Paulo: Martin Claret, 2002.

POSSENTI, Sírio. **Questões para analistas do discurso.** São Paulo: Parábola, 2009.

SANTOS, Mauro Augusto dos; SIVIERO, Pamila Cristina Lima; GUEDES, Gilvan Ramalho; MACHADO, Carla Jorge. **Testemunhos de fiéis publicados pela Igreja Universal do Reino de Deus no jornal Folha Universal**: uma análise exploratória. Belo Horizonte: Cedeplar, 2010.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, memória, literatura**. O testemunho na era das catástrofes. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Jean Merville. São Paulo: Martin Claret, 2002b.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Tradução de Jean Merville. São Paulo: Martin Claret, 2002a.

SOUZA, Ronivaldo Moreira de. A igreja na lógica do mercado: o testemunho religioso a serviço da publicidade religiosa. *In*: GONÇALVES, Elisabeth Moraes; GIACOMINI FILHO, Gino. **Comunicação organizacional**: externa, responsável, multidisciplinar. São Caetano do Sul: USCS, 2014.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

TORRES, João Victor Costa. **Entre o sagrado e o profano**: os efeitos de sentidos nos testemunhos do blog do Bio Edir Macedo. 2014. 126 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Mídia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. Teoria e Método em Michel Foucault: (im)possibilidades. **Cadernos de Educação**, UFPel, v. 1, p. 11-23, 2009.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Schwarcz, 2012.

XAVIER, Antônio Carlos; CORTEZ, Suzana (org.). **Conversas com linguistas**: virtudes e controvérsias da linguística. São Paulo: Parábola, 2003.