



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS - FACALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – MESTRADO



VIRGINIA JACINTO LIMA

**OS EFEITOS DE SENTIDO DE HUMOR NO DISCURSO RELIGIOSO-MIDIÁTICO DO
PASTOR CLAUDIO DUARTE**

DOURADOS - MS
2019



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS - FACALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – MESTRADO



VIRGINIA JACINTO LIMA

**OS EFEITOS DE SENTIDO DE HUMOR NO DISCURSO RELIGIOSO-MIDIÁTICO DO
PASTOR CLAUDIO DUARTE**

Dissertação apresentada à Banca de Defesa do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Comunicação, Artes e Letras da UFGD, Área de Concentração: Linguística e Transculturalidade, em cumprimento aos requisitos para a obtenção do título de Mestre, sob orientação da Prof.^a Dra. Sílvia Mara de Melo

.

DOURADOS - MS
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

L732e Lima, Virginia Jacinto

Os efeitos de sentido de humor no discurso religioso-midiático do pastor Claudio Duarte [recurso eletrônico] / Virginia Jacinto Lima. -- 2019.

Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Sílvia Mara de Melo.

Dissertação (Mestrado em Letras)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Análise do Discurso. 2. Riso/humor. 3. Discurso Religioso. 4. Claudio Duarte. I. Melo, Sílvia Mara De. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS - FACALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO, MESTRADO EM LETRAS



VIRGÍNIA JACINTO LIMA

**OS EFEITOS DE SENTIDO DE HUMOR NO DISCURSO RELIGIOSO MIDIÁTICO
DO PASTOR CLAUDIO DUARTE**

Dissertação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre.

Dourados – MS, 29 de abril de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Dr.ª. Silvia Mara de Melo
Universidade Federal da Grande Dourados
Programa de Pós-Graduação em Letras
Presidente

Dr. Jéri Roberto Marin
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Membro Titular Externo

Dr.ª. Elizete de Souza Bernardes
Instituto Federal de Mato Grosso do Sul
Membro Titular

Dedico este trabalho à memória de meu irmão Odair Cardoso.

Aos meus avós, Henrique Rodrigues de Lima (*in memoriam*), Santina Mantovani de Lima e Zenaide Ferreira Jacinto, que realizaram o sonho de ter uma neta professora.

Aos meus pais, Guilherme Aparecido Rodrigues Lima e Leiva Aparecida Jacinto, por todo amor e dedicação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família por sonharem comigo e acreditarem na minha capacidade. Em especial a minha mãe Leiva, meu noivo Ricardo Alberto Moraes Alves, meu irmão Evair Jacinto Lima e minha amiga Jeniffer Daiane da Cruz.

A todos os meus professores, da pré-escola ao Mestrado, que fazem parte desta conquista.

À Profa. Dra. Sílvia Mara de Melo, orientadora desta pesquisa, a qual sempre depositou confiança em mim, acreditando no meu trabalho e no meu potencial. Agradeço pelas contribuições desde a graduação, pelas aulas, pela orientação no trabalho de iniciação científica e pelos ensinamentos que extrapolam os aspectos acadêmicos.

Aos membros da banca de qualificação e defesa desta dissertação, Profa. Dra. Elizete de Souza Bernardes, Prof. Dr. Jérri Roberto Marin e Prof. Dr. Marcos Lúcio de Sousa Góis, pela leitura e contribuições.

Aos Profs. Drs. Gicelma da Fonseca Chacarosqui Torchi, Washington Cesar Shoiti Nozu e Bruno Oliveira Maroneze, pela disponibilidade em comporem a suplência das bancas.

Ao Programa de Educação Tutorial, do curso de Letras/UFGD, pela contribuição na minha formação, por meio de trabalhos que desenvolvi e de projetos dos quais participei dentro do programa enquanto bolsista na graduação.

À Profa. Dra. Rute Izabel Simões Conceição por me introduzir na vida acadêmica por meio da tutoria no PET Letras –UFGD.

Aos meus amigos, Blanca Flor, Cristina Mascarenhas, Rafael Praciél, Gabriela Oliveira, Jéssica Almeida e Juliana Libório, pela amizade, pelo apoio e pelas maravilhosas confraternizações que me ajudaram a relaxar durante as preocupações com o mestrado.

Aos meus colegas de mestrado, especialmente a turma de Linguística de 2017 e as colegas Valéria Sales Menezes e Mariane Ferreira da Silva, pelas partilhas nas aulas e por terem paciência em ouvir minhas lamúrias.

A toda equipe do Programa de Pós-Graduação em Letras/UFGD, professores e técnicos, pelo trabalho desenvolvido para que fosse possível a realização dessa pesquisa. Em especial, ao coordenador do programa, Prof. Dr. Paulo Bungart Neto, e a técnica Suzana Marques pela atenção e dedicação com os mestrandos.

A CAPES, pela concessão de quinze meses de bolsa.

E, sobretudo, a Deus, sem o qual nada seria possível.

LIMA, Virginia Jacinto. *Os efeitos de sentido de humor no discurso religioso-midiático do pastor Claudio Duarte*. 2019. 135 f. Dissertação (Mestrado em Letras – Linguística e Transculturalidade) - Programa de Pós-Graduação em Letras, UFGD, Dourados-MS.

RESUMO

Com essa dissertação, temos por objetivo, apresentar um estudo que investiga o funcionamento do humor no discurso religioso representado na mídia, tendo como exemplo os enunciados produzidos pelo Pastor Cláudio Duarte. O discurso cristão midiático contribui com o proselitismo e com a adesão de fieis/clientes que buscam serviços e produtos das organizações religiosas neopentecostais. O humor empregado no sermão evangélico torna-se um produto vendido como uma pregação divertida e diferenciada, uma opção de serviço/produto religioso para ser consumido. Duarte se apresenta como pregador bem-humorado, com sermão diferente do esperado para cultos evangélicos tradicionais, atendendo essa perspectiva mercadológica da fé. Trata-se da midiatização e comercialização de um discurso religioso com oratória que provoca empatia e aceitação por meio do uso do humor, construindo, assim, um discurso religioso estereotipado, que atende à demanda do mercado da religião. Discurso esse de um sujeito discursivo que exerce uma liderança, com alto grau de influência e muitos adeptos. Embora velada pelo humor, a doutrina e disciplina cristãs são impostas aos fiéis/clientes. Diante disso, nosso estudo busca compreender como esse método de pregação cômico é construído e quais elementos linguístico-discursivos contribuem para o efeito de humor. A proposta do nosso trabalho é delimitar o espaço social que ocupa o sujeito pastor no que diz respeito à instituição religiosa que representa (igreja protestante neopentecostal) e compreender a construção humorística e seus efeitos de sentido no discurso religioso para descrever e analisar os enunciados que apresentam estereótipos de mulher, de homem e de casamento. Nossa metodologia de análise é a pesquisa qualitativa. Dividimos o texto em: capítulo I - *Teoria discursiva e concepções sobre o humor*; capítulo II - *A religião protestante e as práticas discursivas do espaço religioso: a posição discursiva do sujeito-pastor Claudio Duarte* e capítulo III - *A construção do humor no discurso religioso*. Embasados pelo aporte teórico da análise do discurso francesa, a partir das contribuições de Michel Pêcheux e Michel Foucault, observamos que a utilização do humor no discurso religioso pode ser considerada uma ferramenta para doutrinação. Com a análise, concluímos que as pregações de Duarte, além de apresentarem um efeito disciplinar (FOUCAULT, 2014), apresentam-se como um discurso carregado de estereotipização, preconceito e machismo.

Palavras-chave: Análise do Discurso; Riso/humor; Discurso Religioso; Claudio Duarte.

ABSTRACT

With this paper, we have the goal of presenting a study that investigates the functioning of humor in the religious speech represented in the media, having as example the statements of Pastor Claudio Duarte. The mediatic religious speech contributes to the Christian proselytism and to the adhesion of believers/customers who seek services and products of the Neo-Charismatic religious organizations. The humors used in the evangelical speech becomes a product sold as a fun preaching, a new option of religious service/product to be consumed. Duarte presents himself as a good-humored pastor whose preaching is not the expected one for a traditional evangelical worship, attending this marketing perspective of faith. It is the mediatization and commercialization of a religious speech that instigates empathy and acceptance by the usage of humor, building, for example, a stereotyped religious speech that attends the commercial interests of the religion. A speech made by a discursive subject who has the leadership with a high level of influence and many followers. Although moved by humor, the religious doctrine and discipline are enforced to the Christians/clients. On the face of it our study seeks to understand how this method of comical preaching is built and which linguistic-discursive elements contribute to the effect of humor. The proposal of our work is to delimitate the social space that occupies the subject-pastor regarding the religious institution he represents (Neo-charismatic Church) and to understand the contribution of humor and its effects of meaning in the religious discourse to describe and analyze the statements presenting stereotypes of women, men and marriage. Our methodology of analysis is the qualitative research. We divided the text in: Chapter I - *Discursive Theory and conceptions about humor*; Chapter II - *The protestant religion and the discursive practices in the religious space: the discursive position of the subject-pastor Claudio Duarte*, and Chapter III - *the construction of humor in the religious discourse*. Based on the theoretical contribution of the French analysis of discourse, according to the contributions of Michel Pêcheux and Michel Foucault, we observed that the use of humor in the religious speech might be considered a tool of indoctrination. Through this analysis we have concluded that the preaching of the pastor, besides presenting a disciplinary effect (FOUCAULT, 2014), presents itself as a discourse packed with stereotyping, prejudice and male chauvinism.

Key-words: Discourse Analysis; Laughter/Humor; Religious Discourse; Claudio Duarte.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
Capítulo I - TEORIA DISCURSIVA E CONCEPÇÕES SOBRE O HUMOR.....	11
1.1 Análise do discurso: a teoria discursiva de tendência francesa	12
1.2 As vozes do discurso: a constituição do sujeito discursivo.....	18
1.3 A construção linguística e discursiva do Humor.....	25
1.4 Os estereótipos na construção dos efeitos de sentido de humor.....	35
Capítulo II - A RELIGIÃO PROTESTANTE E AS PRÁTICAS DISCURSIVAS DO ESPAÇO RELIGIOSO: A POSIÇÃO DISCURSIVA DO SUJEITO-PASTOR CLAUDIO DUARTE	39
2.1 A Reforma Protestante no Brasil e o movimento neopentecostal	40
2.2 A ordem do mercado religioso e a mediação do discurso cristão neopentecostal.....	50
2.3 O Discurso Religioso sob à luz da teoria discursiva	58
2.4 O poder disciplinar do Discurso Religioso.....	64
Capítulo III – A CONSTRUÇÃO DO HUMOR NO DISCURSO RELIGIOSO	71
3.1 A família, a sexualidade e a mulher nos enunciados humorísticos do discurso religioso de Claudio Duarte	75
3.2 Os estereótipos de homem e de mulher na construção do humor nos enunciados religiosos....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

O discurso religioso cristão é caracterizado como sério e inquestionável, uma vez que se dedica a refletir sobre a palavra de Deus. Segundo Orlandi (2001), é “aquele em que fala a voz de Deus” por meio de seus representantes na Terra, o pastor e/ou o padre. Espera-se, assim, que uma reunião religiosa cristã seja uma celebração solene, conservadora e respeitosa, sem fugir do protocolo sagrado. Como afirma Souza (2012), tradicionalmente, não é esperado que o culto evangélico seja engraçado, local de diversão, de brincadeiras e ou de entretenimento. No entanto, igrejas cristãs protestantes destacam-se com reuniões religiosas suavizadas pela prática do humor como uma forma de atrair os fiéis e facilitar a adesão ao preceito cristão.

A “manifestação humorística” (POSSENTI, 2018) passa a constituir os sermões pregados em púlpitos pelos evangelizadores. Os direcionamentos bíblicos preparados por eles em forma de sermão abrem espaço para expressões espontâneas e breves narrativas engraçadas. Para provocar o riso, o humor empregado ainda inclui “os gestos, a entonação da voz e vários outros elementos” (SOUZA, 2012). Isso contribui para que a oratória ousada e peculiar do pregador que emprega a comicidade em sua mensagem provoque empatia e aceitação por parte dos fiéis e de simpatizantes. Um exemplo disso é o pastor evangélico Cláudio Duarte, figura pública e midiática, conhecido pela leveza de suas mensagens, mesmo naquelas que abordam temas ainda tabu na sociedade brasileira, como o sexo. Considerado como o “pastor comediante”, o evangelista é, no Brasil, um representante da pregação cômica que tem feito enorme sucesso na mídia.

Cláudio Duarte, missionário e conferencista, é um dos religiosos mais famosos do Brasil. Foi membro da Igreja Batista Brasileira por muitos anos, atualmente é líder da Igreja Projeto Recomeçar Xerém que fica no bairro Duque de Caxias – Rio de Janeiro, onde ele mora. Casado há mais de 20 anos e com dois filhos, o evangelista é pastor de jovens e casais em sua igreja. Com tom bem-humorado, Duarte prega de maneira direta e descontraída, falando abertamente sobre temas ainda tabu em muitas igrejas. Ele ainda possui cerca de 20 livros publicados, nos quais também aborda, além de direcionamento para o relacionamento com Deus, orientações para o casamento e para a vida sexual.

Seu jeito irreverente de ministrar o evangelho de Cristo tornou o pastor famoso nas redes sociais, internet, rendendo-lhe convites para programas seculares de nível nacional. Atualmente, possui mais seguidores em redes sociais que outros pastores públicos, como Silas Malafaia.

Por outro lado, algumas críticas são direcionadas ao missionário. Há pessoas religiosas que discordam da maneira como pregador aborda as passagens bíblicas. Afirmam que ele assume uma postura de brincadeira e desrespeito com a palavra de Deus, fazendo com que as pessoas desconsiderem a seriedade das coisas sagradas. Como afirma Souza (2012), “fazer 'graça' não caracteriza o espaço religioso. Tradicionalmente espera-se rir no circo, na feira livre, nas festas. Ninguém vai à igreja com a expectativa de dar risadas”. Isso pode ser extravagante para as igrejas tradicionais, mas o humor nas pregações evangélicas tem feito cada vez mais adeptos. É nessa aceitação que habita o sucesso do pastor Cláudio Duarte.

O humor no discurso religioso do reverendo tem sido tema de estudo de algumas pesquisas recentes, principalmente na área da linguística. Freitas (2017), numa dissertação de mestrado, apresenta uma investigação sobre a função e a relevância do humor no sermão do pastor, fundamentada na retórica aristotélica, da Nova Retórica e na teoria sobre humor, do qual destacamos o trabalho de Proop (1992), também usado como referencial teórico para nosso trabalho. O estudo da pesquisadora destacou técnicas de produção do humor recorrentes nos enunciados do ministro, bem como revelou que o humor empregado na pregação é pretencioso, sendo usado como um recurso que possibilita a adesão do público. Assim como Freitas (2017), acreditamos que a manifestação humorística no discurso religioso midiático de Duarte contribui expressivamente para a aceitação dos fiéis e simpatizantes.

Amaral (2016), também numa dissertação de mestrado e baseado na teoria retórica, faz um estudo acerca das “relações retóricas entre orador e auditório em situações comunicativas que implicam o uso ou não de tabus linguísticos e tabus discursivos”. Tal pesquisa revela que Duarte evoca temas proibidos em sua estratégia retórica, buscando transmitir ideais conservadores da religião travestido de modernos. Como o pesquisador, também destacamos que o referido pastor aborda temas poucos aceitos nos púlpitos de igrejas tradicionais, como é a questão do sexo e da sexualidade, a fim de impor a doutrina cristã, aparentemente como princípios modernistas. Entretanto, trata-se, na verdade, de valores extremamente conservadores e patriarcais. As duas pesquisas de mestrado, a de Freitas (2017) e a de Amaral (2016), indicam Claudio Duarte como líder da Igreja Batista Monte Horebe. Porém, na atualidade, o pastor atua como líder na igreja neopentecostal que abriu no bairro onde vive. Devido a isso, nos atentaremos para a descrição da organização neopentecostal em nosso trabalho.

Duarte e Vale (2017), no campo da Análise do Discurso, fazem o recorte de uma pesquisa maior que investiga os efeitos de sentido produzidos a partir do “uso estratégico das formas do riso nas práticas discursivas religiosas”. Como embasamento teórico, os autores

também utilizam Propp (1992) que igualmente é usado em nossa pesquisa para caracterizarmos os tipos de riso que aparecem no discurso religioso humorístico de Duarte. O estudo analisa um culto evangélico realizado por ele, em que são descritos atos de comunicação humorísticos nos enunciados do pastor. Os possíveis efeitos de sentido desencadeados nos enunciados analisados também são expostos. Já na perspectiva semiótica, Regiani (2018) apresenta um estudo de caso em que é investigado o “humor na configuração de estratégias discursivas no contexto da midiatização da religião”. O pesquisador analisa uma pregação de Duarte buscando interpretar a atividade de tonalização que faz com que o humor desempenhe função essencial na construção de estratégias discursivas desse discurso religioso.

Mencionado os trabalhos acadêmicos que apresentam também como objeto de estudo o humor na pregação religiosa de Claudio Duarte, destacamos que nossa pesquisa de mestrado também busca contribuir com a ampliação de estudos discursivos com a temática do discurso religioso, bem como das reflexões acerca da manifestação do humor no discurso religioso como dispositivo do riso. Diferentemente das pesquisas apontadas, partimos da teoria da Análise do Discurso Francesa de Michel Pêcheux e Michel Foucault para investigar a manifestação humorística no discurso religioso, a partir da lógica do mercado da religião, buscando refletir sobre os desdobramentos dos ditos do pastor.

O humor no discurso religioso aparece no culto evangélico de igrejas neopentecostais caracterizadas pela forte presença na mídia. Campos (2005, p. 14) aponta um campo religioso pluralista e competitivo, em que novos e antigos atores religiosos se organizam de diferentes maneiras em busca de novos seguidores, resultando em marketing religioso para melhor posição no mercado da religião. Trata-se um mercadejo especializado em serviços e produtos religiosos que correspondam ao interesse de fiéis/consumidores, no qual as principais fornecedoras de bens materiais e bens simbólicos são as igrejas do movimento neopentecostal. Nesse contexto, o humor empregado no sermão evangélico pode ser considerado um produto vendido como uma pregação divertida e diferenciada, uma opção de serviço/produto religioso para ser consumido. A midiatização desse discurso religioso contribui com isso. Enquanto pastor neopentecostal que usa o humor para pregar, Duarte aparece como agente importante nesse espaço do mercado da religião.

Segundo Duarte e Vale (2017), o humor como produtor do riso na pregação do pastor “é utilizado como forma de reforço do dito (quando explica o sentido obscuro religioso da passagem bíblica) ou mesmo como argumento (quando exemplifica as ações, comportamentos ou discursos passíveis de serem depreendidos do texto sagrado)”. O humor é, assim,

empregado como uma estratégia para atingir a aprovação e admiração do ouvinte do sermão e vender esse discurso para o fiel/consumidor. Isso nos faz pensar a respeito da construção de efeitos de sentido que essa estratégia cria nos enunciados do evangelizador. Como o pastor Claudio Duarte constrói o humor em seus enunciados religiosos tendo em vista a condição sócio histórica na qual está inserido? O riso não é algo espontâneo, é resultado de um desencadeamento linguístico verbal ou não verbal (SOUZA, 2012).

O emprego do humor no discurso envolve o silêncio como um elemento fundamental. Orlandi (2007 *apud* Souza, 2012) explica que o humor é projetado pelo silêncio e que é nele que variadas formas de sentidos são criadas. O silêncio mobiliza, assim, “uma memória específica de cunho histórico, que também pode ser chamada de interdiscurso - outras teorias a chamam de conhecimento de mundo, ou prévio” (POSSENTI, 2017). Dessa maneira, a memória discursiva seria um elemento importante para compreendermos o funcionamento do humor num discurso, uma vez que é aquilo que restabelece os “implícitos” do que é dito.

Possenti (2002, p. 41) afirma que analisar o humor é “analisar o funcionamento ideológico na linguagem”. O autor explica que as piadas, por exemplo, reproduzem discursos que circulam no meio social. Geralmente, o humor exprime preconceitos, pois “chistes são uma forma que encontramos para dizer, de forma bastante indireta, o que não poderíamos dizer como pessoas civilizadas (e de nos divertirmos com isso)” (POSSENTI, 2002, p. 52). Possenti (1998, p.49) coloca que “o que caracteriza o humor é muito provavelmente o fato de que ele permite dizer alguma coisa mais ou menos proibida [...]. O humor pode ser extremamente reacionário, quando é uma forma de manifestação de um discurso de preconceitos”.

Assim, o emprego de estereótipos pode ser um dispositivo da memória discursiva para construir a materialização do humor no discurso religioso. A respeito disso, Possenti (2002) ainda afirma que o estereótipo contribui com a relação interdiscursiva para construir o humor. Estereótipos permeiam os enunciados do pastor Cláudio Duarte, propondo a imagem do homem atual como homem sem iniciativa, sem autonomia, e a imagem da mulher atual como mulher mal-humorada e zangada. Estereótipos que ativam a imagem, pela memória, de que o homem deve ser “o cabeça da casa”, o chefe da família, e que a mulher deve ser amável e cuidadora do bem-estar do marido e dos filhos. O emprego desses termos, pelo pastor, é instrumento mobilizado pela linguagem como dispositivo para o riso. Isso aponta a mais um questionamento: Como ele se apropria do uso de determinados estereótipos na construção do humor?

O humor corresponde a lógica do mercado religioso (aquilo que os fiéis/consumidores desejam). No entanto, observando a manifestação humorística no discurso religioso, a utilização do humor pode ser pensada como uma ferramenta para doutrinação. Como afirmam Duarte e Vale (2017), o objetivo do humor no discurso é o sucesso na argumentação. O riso é um momento de descontração e relaxamento para o fiel, o que pode contribuir para que o sermão tenha melhor aceitação por parte do ouvinte. Por meio do humor, segundo Souza (2012), o fiel é levado a concordar com o que é dito. Entendemos, assim, que a utilização do humor no discurso religioso pode ser considerada um instrumento para doutrinar.

É possível pensar que a manifestação do humor no discurso religioso faz circular o poder disciplinar (FOUCAULT, 2014), pois a instituição religião funciona como um aparelho de disciplina. Segundo o autor, a microfísica do poder envolve o corpo, um poder que produz a individualidade, buscando um sujeito útil para cumprir funções determinadas. O filósofo esclarece que o corpo dócil é aquele submetido a uma força, podendo ser utilizado, transformado e aperfeiçoado. O poder disciplinar seria uma forma de exploração que busca dar um caráter utilitário ao indivíduo. Para Orlandi (1987, p. 15), a religião é uma “forma de controlar a agressividade desconhecida. E, nesse caso, converter é ‘pacificar’”. A religião, assim, busca um corpo dócil, um sujeito disciplinado e submisso. Embora o humor seja um serviço/produto mercadológico no sermão evangélico, a doutrinação e disciplinarização compõe esse discurso religioso humorístico. Embora velada, a doutrina e disciplina cristãs são impostas aos fiéis/clientes.

Diante disso, o estudo acerca do funcionamento do humor nos enunciados do pastor Cláudio Duarte justifica-se pela necessidade de compreender como, no processo discursivo, o humor é empregado e quais seus efeitos de sentido. Como afirma Possenti (2002, p. 41), nosso trabalho “se justifica pela relevância que a AD dá às condições extra-linguísticas na produção dos efeitos que os enunciados (ou as palavras) produzem, quando utilizados nos discursos”.

É relevante estudar os enunciados de Duarte porque ele é um formador de opinião, que, ao incorporar o humor em seu sermão, tem feito muitos adeptos, até mesmo de não religiosos, tornando-se famoso na internet. Assim, consideramos que os sermões do pastor Claudio Duarte representam a midiaticização do discurso religioso neopentecostal, por meio de uma oratória peculiar que constrói um discurso religioso estereotipado. Para o nosso trabalho, partimos da hipótese de que o referido pastor empregue o humor para vender o sermão evangélico aos fiéis/consumidores, num espaço mercadológico em que o serviço/produto é a religião. Também pressupomos que Duarte opere a estereotipização na construção desse

humor, bem como enunciados preconceituosos e machistas, sendo importante, portanto, compreender aspectos linguísticos que levem a constituição de enunciados carregados de humor, mas também, possivelmente, permeados de discriminação e intolerância.

Convém destacar que a análise proposta pretende apenas trabalhar com os elementos linguísticos/discursivos. Os demais elementos envolvidos na configuração do humor (como gestos, expressões faciais, tom da voz, etc) serão desconsiderados. Assim, temos por objetivo geral investigar o funcionamento do humor no discurso religioso representado na mídia, tendo como exemplo os enunciados produzidos pelo Pastor Cláudio Duarte. Os objetivos específicos são: a) delimitar o espaço social que ocupa o sujeito pastor no que diz respeito à instituição que representa (Igreja Protestante Neopentecostal) e no que refere à posição de agente religioso no espaço mercadológico da religião; b) compreender a construção do humor e seus efeitos de sentido no discurso religioso; c) descrever e analisar os enunciados que apresentam estereótipos de mulher, de homem e de casamento.

Nosso trabalho emprega a Análise do Discurso Francesa como pressupostos teóricos, considerando a teoria de Michel Pêcheux e Michel Foucault. Nosso *corpus* de pesquisa foi composto por trechos de textos transcritos de duas pregações ministradas pelo pastor Cláudio Duarte, disponíveis em vídeos no site *youtube.com*. A escolha desses sermões se deu em razão do conteúdo, uma vez que as pregações selecionadas apresentam a temática trabalhada pelo conferencista, que se apresenta como pastor de casais. Em um dos vídeos, o religioso dirige a mensagem às mulheres, explicando como a mulher cristã dever deve ser e agir. Em outro, o pastor faz o “mesmo ensinamento”, mas para os homens. Referente à metodologia, a pesquisa apresenta-se enquanto análise qualitativa. A princípio, fizemos a transcrição do áudio dos vídeos selecionados como dados para formulação do *corpus* da pesquisa. Feito isso, selecionamos os enunciados que apresentam alguma forma de humor como dados para a análise.

Dessa maneira, no primeiro capítulo dessa dissertação apresentamos a revisão da literatura sobre a teoria discursiva, baseadas nos estudos dos filósofos franceses Foucault e Pêcheux, e a teoria do humor, baseada, principalmente, no trabalho de Vladímir Propp e do brasileiro Sírio Possenti. Em seguida, no segundo capítulo, descrevemos como Claudio Duarte se constitui como sujeito discursivo, por meio da delimitação do espaço social que ocupa o sujeito pastor no que diz respeito à instituição religiosa que representa (Igreja Protestante Neopentecostal) e do espaço mercadológico do qual faz parte a religião. Por último, no terceiro capítulo, analisamos a manifestação humorística nos enunciados do pastor Duarte, refletindo sobre os elementos linguísticos-discursivos mobilizados para a construção

do humor e sobre seu posicionamento ideológico acerca das questões apresentadas. Também verificamos o poder disciplinar que o discurso religioso desse sujeito discursivo faz circular.

Capítulo I

TEORIA DISCURSIVA E CONCEPÇÕES SOBRE O HUMOR

O objetivo desse capítulo é apresentar conceitos da teoria da Análise do Discurso Francesa (ADF) que serão manipulados para a análise do *corpus* do trabalho, bem como fazer reflexões acerca da formação discursiva humorística, considerando também a concepção discursiva acerca da estereotipação. A respeito da teoria linguística e da teoria discursiva, empregamos os conceitos do filósofo russo Mikhail Bakhtin e dos filósofos franceses Michel Foucault e Michel Pêcheux, autores cuja teoria influenciou linguistas brasileiros que também citaremos durante nosso trabalho.

1.1 Análise do discurso: a teoria discursiva de tendência francesa

A Análise do Discurso (AD) é um campo do saber voltada para o estudo do funcionamento discursivo. Gregolin (2011, p. 85) explica que a AD surge por volta dos anos de 1960, na França, a partir de um questionamento a respeito do papel das ciências humanas. Segunda a autora, o filósofo Michel Pêcheux deslocou essa reflexão para o campo da linguagem, com a finalidade de debater sobre a função e o funcionamento do discurso na sociedade. Esse estudo promoveu a articulação entre língua, história e inconsciente. Consequentemente, também a correlação entre as teorias linguística (derivada de Saussure), teoria da sociedade (derivada de Marx) e teoria do sujeito (derivada de Freud), “já que o discurso é entendido como a língua em funcionamento, operada por sujeitos na sociedade e na história”.

Para Santos (2013), Pêcheux estrutura a noção de Discurso criticamente. Para ele, a língua enquanto sistema (ideia de Saussure) não é capaz de produzir sentido. Essa concepção não dá conta da problemática do discurso. Devido a isso, é que a AD pode ser considerada uma disciplina transversal, pois sua teoria emerge de questões políticas e sociais permeadas pela história. Uma teoria influenciada pelo cenário político/social francês do século XX. Essa influência do materialismo histórico, contribuiu para que Pêcheux refletisse sobre “subjetividade, ideologia, confronto e lutas de classe”. Logo, ele articula linguística, materialismo histórico e psicanálise. Eis, assim, os elementos essenciais para a teoria discursiva, espaço transdisciplinar que envolve língua, sociedade, historicidade e sujeito, um sujeito atravessado pelo inconsciente e pela ideologia.

Dessa maneira, a AD francesa nasce como uma ruptura com o ramo da linguística denominado pragmática. “Mais especificamente, a AD se constitui sob os auspícios da epistemologia althusseriana, caracterizada fortemente pela concepção segundo a qual a ruptura inclui inevitavelmente a caracterização da etapa anterior como Ideologia” (POSSENTI, 2002, p. 75). O autor esclarece que a AD rompe com a teoria pragmática na

medida em que considera que o sujeito não é fonte do seu dizer, mas que enuncia a partir de uma posição. Na pragmática, o sujeito tem consciência e tem intenção, na AD, o sujeito faz “comentários por estar em uma posição que o leva a impedir que um discurso se confunda com o outro; o sujeito não faz o que faz porque quer ou porque sabe, faz o que faz permitido por determinações externas” (POSSENTI, 2002, p. 84). Tal concepção é proveniente da teoria foucaultiana, que define o sujeito do discurso como uma posição que pode ser ocupado por qualquer indivíduo que tenha o conjunto de saberes exigido para determinada formação discursiva (FOUCAULT, 2013).

Ainda explicando essa ruptura, Possenti (2002) aponta uma grande diferença entre as teorias pragmáticas e teorias discursivas. Segundo ele:

[...] ao falar de texto ou de discurso, os analistas de discurso tematizam o interdiscurso, a polifonia, o processo histórico de produção; os “pragmaticistas” tematizam a coesão, a coerência, o processo interpessoal de produção e compreensão. Categorias relevantes para os analistas do discurso são o pré-construído, a memória discursiva; para os “pragmaticistas”, a memória de curto ou longo prazo, o conhecimento partilhado (POSSENTI, 2002, p. 141).

Logo, a AD “se caracteriza, em sua relação com a pragmática, por uma recusa total de determinados ingredientes que são fundamentais para essa última” (POSSENTI, 2002, p. 144). Seu objeto de estudo é o discurso (constituído por uma história e por uma ideologia) e sua base teórica é a de que todo discurso se constitui de enunciados e de condições de produção. Para a AD, o efeito de sentido de uma palavra decorre do discurso a que pertence esse enunciado. No exemplo de Possenti (2002), baseado em Pêcheux, um discurso racista só fará sentido se ocorrer numa sociedade racista, pois é necessário que haja condições de produção (histórica e social) para que haja a materialização da ideologia racista no discurso. Nesse sentido, a análise discursiva destaca as condições extra-linguísticas na produção dos efeitos de sentido dos enunciados no discurso.

As teorias de Michel Foucault contribuem consideravelmente para o arcabouço teórico da Análise do Discurso de linha francesa, mesmo não sendo essa a intenção do autor. Fischer (2013) nos ajuda a compreender a AD de acordo com a teoria foucaultiana. A autora explica que a concepção de discurso para Foucault recusa o isolamento de campos de conhecimento. Para ele, qualquer objeto em sua materialidade tem existência sob condições específicas de tempo e espaço. Uma análise discursiva para o filósofo problematiza a simplificação no ato de atribuir sentidos as palavras, símbolos e imagens, pois o discurso é mais do que isso. Uma análise do discurso teria, assim, que considerar a inscrição histórica das “coisas” ditas, a

condição do discurso como prática, a materialidade dos enunciados e a constituição dos sujeitos (FISCHER, 2013, p. 125).

A autora afirma que considerar AD segundo Foucault é pensar em multiplicidades das coisas ditas, de enunciações, de posição de sujeito, de relações de poder, implicadas num certo campo de saber. Para o filósofo, o discurso é um conjunto de acontecimentos discursivos. Foucault afirma que:

O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si (FOUCAULT, 2013, p. 49).

Para Pêcheux, por sua vez, o discurso é a produção de sentidos políticos e simbólicos. Uma prática ideológica, pois faz circular uma ideologia (MALDIDIER, 2003, p. 22-23). Baseado nos dois autores, o discurso é definido por Possenti (2007) como um efeito de sentido, uma posição, uma ideologia materializada na língua. Contribuindo com essa perspectiva, Fernandes (2008, p.13) acrescenta que o discurso é “palavra em movimento, a prática da linguagem, o homem falando”. O autor afirma que o discurso extrapola a natureza estritamente linguística, uma vez que implica a exterioridade da língua. Os aspectos históricos, sociais e ideológicos constituem o discurso e contribuem com sua flexibilidade. Assim, para analisar o discurso, é preciso interpretar os sujeitos falando, bem como qualquer outra forma de expressão de linguagem, pois a ideologia se materializa no discurso. Orlandi (2002, p. 15) contribui explicando que a “palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim a palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando”.

Orlandi (2002) ainda explica que a análise do discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade social e natural. Essa mediação é o discurso, um objeto sócio-histórico, no qual se pode observar a relação entre língua e ideologia. Assim, a língua é concebida enquanto trabalho simbólico e o intuito da AD é observar a língua funcionando para a produção de sentidos, como uma maneira de significar. Nesse sentido, Fernandes (2008) colabora ao dizer que o discurso é construído por conjuntos de enunciados produzidos na dispersão de acontecimentos discursivos. Ele explica que, nos estudos discursivos:

[...] busca-se verificar, a partir de enunciados efetivamente produzidos em determinada época e lugar, as condições de possibilidades de discurso que esses enunciados integram. Isso equivale dizer que as transformações

históricas possibilitam-nos a compreensão da produção dos discursos, seu aparecimento em determinados momentos e sua dispersão (FERNANDES, 2008, p. 18).

Retomando a grande contribuição de Foucault para a AD, Fischer (2013, p. 126) explana que a teoria do filósofo tem enfoque central na problematização sobre os discursos (os saberes), a constituição dos sujeitos e as relações de poder e saber. Ela afirma que “não há como separar, nele, forma de conteúdo, teoria de método, nem temáticas específicas das possíveis formas de investigá-las. Não há como isolar, na sua concepção de discurso, aquilo que ele pensa sobre o sujeito e o que afirma as relações de poder”. Assim, o método arqueológico de Foucault, segundo a autora, consiste em tratar o discurso como uma prática, não apenas como conjuntos de signos. Os discursos têm um “mais” que o torna irredutíveis a língua e aos atos de fala. Fisher afirma:

Numa perspectiva bem distinta, encontramos no filósofo a afirmação de que haveria objetos que se formam somente no interior de certo discurso, que são delineados por ele, segundo regras históricas muito específicas (Foucault, 2009a: 51); (FISCHER, 2013, p. 128).

Pensar em discurso, de acordo com a teoria foucaultiana e de acordo com a teoria pecheutiana, é considerar que o discurso é determinado pelas relações de poder (Foucault) e pelas condições de produção (Pêcheux). Para Foucault (1988, p. 11), o discurso articula poder e saber. Por isso, o discurso deve ser concebido como “série de segmentos descontínuos, cuja função táctica não é uniforme nem estável [...] uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes”. O autor coloca que:

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo” (FOUCAULT, 1988, p. 111-112).

Pêcheux, por seu turno, coloca como circunstância para a produção do discurso as condições de produção, que são ligadas a uma conjuntura (social, histórica, política, etc).

Maldidier (2003) afirma que:

A referência às condições de produção designava a concepção central do discurso *determinado* por um “exterior”, como se dizia então, para evocar tudo o que, fora a linguagem, faz que um discurso seja o que é: o tecido histórico-social que o constitui. No cerne da relação teoria-dispositivo, a hipótese de uma correspondência entre “um estado determinado das condições” e “uma estrutura definida do processo de produção do discurso” subentende a construção do corpus como um conjunto de sequência

dominado por um estado supostamente estável das condições de produção (MALDIDIÉ, 2013, p. 23).

Dessa maneira, as condições de produção estão ligadas às circunstâncias da enunciação, ao contexto sócio-histórico e ideológico da formação do discurso. Essas condições de produção estão relacionadas ao sujeito que enuncia (quem é ele) e a situação da enunciação (em que condições é enunciado) (ORLANDI, 2002, p. 30). Logo, para Pêcheux, ao pensar em discurso, é preciso considerar tudo aquilo que o envolve. Não apenas a língua, mas também os elementos extralinguísticos que abrangem o materialismo histórico e ideológico das produções discursivas.

Sobre o enunciado, Foucault (2008, p. 93) o define como um “átomo do discurso”, algo que em princípio aparece como “elemento último, indecomponível, suscetível”, que tem relação com elementos semelhantes a ele. Se o enunciado é “a unidade elementar do discurso”, para o filósofo, ele é algo distinto de unidades como a frase, a proposição lógica ou o ato de fala. Ele é algo além, pois os atravessa. O conceito de enunciado pouco coincide com o termo proposição, pois a presença de uma estrutura proposicional não é essencial para que haja enunciado. Frase não é o mesmo que enunciado, visto que há enunciados que não são frases, bem como não há enunciado quando a frase chega ao nível de seus constituintes. Foucault explica que uma árvore genealógica, por exemplo, é cheia de enunciados, mas não de frases, ou seja, enunciado não é uma frase, não pode se restringir a isso.

O filósofo também questiona a definição de enunciado limitado ao ato de fala, pois o ato ilocutório vai além da materialidade da fala ou escrita. Ele explica que os três modelos, o da gramática (frase), o da lógica (proposição) e o da análise (ato de fala), limitam a extensão que compõe o enunciado. Ele pode assumir as formas descritas, mas não se restringe a elas, pois “encontramos enunciados sem estrutura proposicional legítima; encontramos enunciados onde não se pode reconhecer nenhuma frase; encontramos mais enunciados do que o speech act que podemos isolar, como se o enunciado fosse mais tênue, menos carregado de terminações” (FOUCAULT, 2008, p. 95). Foucault (2008, p. 98) conclui que o enunciado é uma “função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos”, pois enunciados são construídos a partir dos signos da língua. A existência material do signo não indica um enunciado, mas para haver enunciado, é preciso haver signo. Podemos compreender o enunciado como a consideração do histórico, das condições de produção e da formação discursiva de uma frase, sentença, parágrafo e texto.

Fischer (2013) nos ajuda a compreender a teoria do filósofo explicando que, para ele, o discurso é constituído por um número ilimitado de enunciados apoiados numa formação

discursiva. Esse enunciado é sempre um acontecimento, que nem a língua e nem o sentido podem explorar inteiramente. A autora ainda afirma que “tratar do discurso é tratar de uma história, de um fragmento da história, num certo campo do saber, que movimenta simultaneamente numa continuidade e numa descontinuidade” (FISCHER, 2013, p.138). Foucault enfatiza o caráter histórico do discurso e dos enunciados, afirmando que o enunciado sempre está apoiado num signo. Isso seria sua condição de existência, segundo Fischer. A autora diz que, para a teoria foucaultiana:

O que importa é o fato de que essa “condição de existência”, o enunciado, se caracteriza por quatro elementos básicos: ele sempre diz respeito a um referente (ou seja, a um princípio de diferenciação), a um sujeito (no sentido de uma “posição” a ser ocupada) e a um campo associado (isto é, ele sempre coexiste com outros enunciados); e ele sempre está relacionado a uma materialidade específica (FISCHER, 2013, p. 142).

Tendo em consideração que o enunciado é um acontecimento, compreende-se que toda enunciação está dentro de um determinado espaço discursivo, ou dentro de um campo do saber. Cada um desses espaços ou campos discursivos compreendem um conjunto de enunciados, apoiados numa formação discursiva. O que vai ser dito dependerá de qual campo ou espaço discursivo se enuncia e da posição que se ocupa dentro deles. Assim, a Formação Discursiva (FD) “funcionaria como uma “matriz de sentido”, e os falantes nela se reconheceriam, porque as significações ali lhe parecem óbvias, ‘naturais’ ” (FISCHER, 2013, p. 141). Descrever enunciados consiste em dar conta das especificidades, em apreendê-los como acontecimentos, como algo que irrompe um certo tempo, num certo lugar. A autora esclarece que os atos de fala:

[...] se inscrevem no interior de algumas formações discursivas e de acordo com um certo regime de verdade, o que significa que estamos sempre obedecendo a um conjunto de regras, dadas historicamente, e afirmando verdades de um tempo. As “coisas ditas” não se afastam da dinâmica de poder e saber do seu tempo (FISCHER, 2013, p. 141).

Foucault (2008, p. 115) distingue enunciação e enunciado, colocando que a primeira acontece quando um conjunto de signos é emitido, ela é um acontecimento que não se repete, ela é datada, enquanto o enunciado não é mensurado por sua data. O autor afirma que “a materialidade do enunciado não é definida pelo espaço ocupado, ou pela data da formulação, mas por um *status* de coisa ou de objeto”. É esse status de coisa ou de objeto que o enunciado precisa para poder ser repetido. Assim, um livro com várias edições, por exemplo, apresenta o mesmo enunciado em suas reimpressões e reedições. Porém, uma cópia manuscrita do livro

não é uma repetição, mas uma reprodução, e reprodução forma um enunciado diferente para Foucault.

Possenti (2002, p. 177) explica essa concepção foucaultiana colocando que uma enunciação acontece considerando que já houve outras enunciações, que cada enunciação é outra enunciação. Devido a isso, um enunciado não pode ser considerado uma repetição de um discurso. A estrutura da enunciação é determinada por fatores sociais.

Como vimos em Foucault, o enunciado é algo mais complexo do que o ato de fala por considerar elementos extralinguísticos como a história, o social, as relações de poder. Até aqui, abordamos a teoria da Análise do Discurso Francesa no que se refere a sua ocupação (seu objeto de análise, o discurso), expondo o que essa disciplina coloca sobre o discurso, as condições de produção, o enunciado e a enunciação. Entretanto, é preciso refletir sobre um elemento fundamental: o sujeito discursivo. Dessa maneira, no próximo subitem refletimos sobre isso. Consideraremos igualmente os conceitos de interdiscurso, formação discursiva e formação ideológica nessa colocação.

1.2 As vozes do discurso: a constituição do sujeito discursivo

Como afirma Pêcheux (1997), sem sujeito não há discurso. É preciso ter alguém para enunciar. Compreender o sujeito é umas das principais preocupações da AD. Como já dito, a concepção de sujeito é uma das grandes diferenças entre os estudos discursivos e os estudos pragmáticos. Para a AD, o sujeito é o enunciator, não falante, não emissor, não locutor (POSSENTI, 2007, p. 388). O sujeito pecheutiano é definido como ideológico, um indivíduo interpelado/constituído em sujeito pela ideologia (PÊCHEUX, 1997, p. 55). Nesse sentido, “há o processo da interpelação-identificação que *produz* o sujeito no lugar deixado vazio” (PÊCHEUX, 1997, p. 159). No que se refere à atividade discursiva, o sujeito seria mais uma função do que um lugar de origem. Pêcheux afirma que a interpelação do indivíduo em sujeito (pela ideologia) e, especificamente, em sujeito de seu discurso, acontece por meio das formações ideológicas e do interdiscurso que o constitui (PÊCHEUX, 1997, p. 162). Dessa maneira, o sujeito não seria a fonte do seu discurso, pois há outras vozes que o antecedem.

Para a teoria pecheutiana, o sujeito é interpelado pela ideologia e pelo inconsciente, sendo constitutivamente heterogêneo. Fernandes (2008) nos ajuda a compreender o sujeito para Pêcheux explicando que o sujeito é constituído na inter-relação social, pois, sendo um ser social está inscrito num espaço sócio ideológico e em um dado momento histórico. Não é o centro do seu dizer, ao contrário, em sua voz há um conjunto de outras vozes. Ele é

polifônico, constituído por uma heterogeneidade de discursos. Sobre isso, Orlandi (2002) afirma:

Atravessado pela linguagem e pela história, sob o modo do imaginário, o sujeito só tem acesso a parte do que diz. Ele é materialmente dividido desde sua constituição: ele é sujeito de e é sujeito à. Ele é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas. Ele é assim determinado, pois se não sofrer efeitos do simbólico, ou seja, se ele não submeter à língua e à história ele não se constitui, ele não fala, não produz sentidos (ORLANDI, 2002, p. 49).

Se, para Pêcheux (1997), o sujeito é ideológico, para Foucault (2008) ele é uma posição a ser ocupada para enunciar. O sujeito foucaultiano não é o autor do que se enuncia. Ele “é um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes”, uma posição variável (FOUCAULT, 2008, p. 107). Assim, segundo o filósofo, o que faz uma frase, uma proposição e um conjunto de signos serem considerados enunciados é essa posição do sujeito. Não é porque existe alguém para proferi-los, mas sim porque esse alguém ocupa uma posição que o determina como sujeito (FOUCAULT, 2008, p. 106-108). Fischer (2013) coloca que, para o Foucault, o sujeito é alguém constituído por uma multiplicidade, pois pode ser pensado de diferentes maneiras. O sujeito não é uma pessoa que fala, mas uma posição que assume para enunciar, diante de um certo discurso. Como a posição de pastor frente ao discurso religioso, por exemplo. Uma posição que se dispersa em várias cenas enunciativas, uma multiplicação do enunciado a qual o analista do discurso trabalha para descrever. A autora coloca:

[...] quem fala neste texto? E de que lugar fala? De que autoridade se investe alguém para falar aqui e não em outro espaço? Quem pode falar sobre isso? Quais as regras segundo as quais a alguém é permitido afirmar isto ou aquilo, neste ou naquele lugar? Quando fazemos essas perguntas, assumimos um modo foucaultiano de complexificação do tema do sujeito [...] (FISCHER, 2013, p. 133).

Percebemos, assim, que Foucault contribui consideravelmente com a Análise do Discurso no que diz respeito a concepção de sujeito. Fernandes (2015, p. 108-109) apresenta o conceito de sujeito para o filósofo francês, considerando a proposição da “morte do homem” e o “nascimento de sujeito” que o estudioso discute no livro *A palavra e as coisas*, de 1966. O autor reúne o conceito de sujeito para Foucault a partir da leitura de algumas de suas obras, destacando a relação discurso e sujeito, visto que “o sujeito resulta de posicionamentos discursivos historicamente produzidos e modificados”. Assim, Foucault concebe o homem como uma invenção moderna, investigando os “diferentes modos pelos quais os seres

humanos tornam-se sujeitos”. Ele coloca que o filósofo não dissocia o estudo dos termos sujeito e discurso, pois o sujeito é constituído por discursos em constante produção.

Para Foucault, a morte do homem significa seu descentramento, a ruptura com a concepção de sujeito da razão. Nasce, assim, um homem como objeto sobre o qual recai o saber, chamado sujeito. O sujeito é produzido por algo exterior a ele (o discurso), compreendido a partir de uma história descontínua em relação com a prática do poder. Trata-se, desse modo, de um sujeito submerso no discurso. Acerca dessa inserção do sujeito no discurso, Foucault, como explica Fernandes (2015), questiona: Em que condições e formas o sujeito aparece na ordem dos discursos? Qual o lugar e a função do sujeito nos discursos? Esse questionamento serve como uma orientação metodológica para a disciplina de AD.

Diante disso, o sujeito é projetado como objeto de discurso a ser investigado pelos saberes da AD. Fernandes (2015) ainda coloca que, para Foucault, o discurso determina as formações de objetos, pois seria uma categoria fundante do sujeito, do saber, do poder, da verdade e da subjetividade. No método arqueológico, o pensador francês procura compreender o enunciado na singularidade da situação, na sua condição de existência e na sua correlação com outros enunciados, não nas intenções do sujeito como coloca a história do pensamento, pois o sujeito é um efeito da subjetividade promovida pelo discurso. Para Foucault (2008), o discurso é uma prática discursiva definida pelo status/posição do sujeito que fala.

Fernandes (2015) explica que a arqueogenealogia de Foucault descreve os enunciados considerando suas condições de produção, sua historicidade e os embates de relações de poder no discurso. Essa posição contribui com os estudos discursivos que refletem sobre a interrelação entre sujeito, discurso e poder, pois considera que um enunciado apresenta a posição do sujeito que é marcada pelo exercício do poder. O sujeito é vinculado a uma ideia de suporte, e não a um indivíduo corpóreo. O que importa é o sujeito de ação que é historicamente produzido por uma exterioridade social, cultural e política. Sobre o corpo e a alma desse sujeito recaem as relações de saber e de poder. Ele é reproduzido em cada época pelos discursos e dispositivos do momento, e em relação com a descontinuidade histórica.

Recorrendo ao livro *A ordem do discurso*, Fernandes (2015, p. 117) esclarece que o funcionamento do discurso investido de poder decorre da construção discursiva de uma verdade que está situada na relação sujeito-objeto. Trata-se de sujeito com duplo papel: sujeito do saber e sujeito objeto sobre qual recai esse saber. Logo, Foucault, segundo o autor, problematiza o sujeito e a subjetividade a partir das questões: “que forças constroem o sujeito? Quais são as relações de poder que os constroem? Como os saberes modernos

produzem sujeitos em vários campos?”. Questionamentos que, também, orientam metodologicamente os estudos discursivos. O autor explana:

Se o corpo pode ser tomado como força produtiva e submisso, ele se encontra investido de um sujeito de ação, que está posto em relação a outros sujeitos, definidos e distintos entre si pelas suas posições. Todavia, há toda uma “tecnologia do poder sobre o corpo que a tecnologia da ‘alma’ [...] não consegue mascarar nem recompensar, pela boa razão de que não passa de um de seus instrumentos”. Alma, por sua vez, é compreendida como sujeito de ação, conforme se encontra em Foucault, sobre qual recaem as relações de saber e poder (FERNANDES, 2015, p. 116).

Fernandes (2015, p. 19-20) ainda apresenta os três modos de objetivação que transformam o homem em sujeito, segundo Foucault: 1º o sujeito como um campo do saber; 2º o sujeito dividido em relação aos outros; 3º o modo de transformação do ser humano em sujeito. Diante disso, o discurso pode ser compreendido como uma prática que promove o deslocamento do sujeito, e a prática discursiva, como um dispositivo do poder voltado para a construção de uma verdade que tem efeito sobre o sujeito. O autor enfoca que toda prática discursiva posiciona sujeitos no interior de grupos sociais e que deve ser considerada a partir dos dispositivos de poder. A verdade, desse modo, depende dessa guerra de relações de poder. Sem o poder, a verdade não existe, pois é exercida por meio dos discursos que circulam entre os sujeitos.

Diante disso, a AD coloca que o sujeito discursivo não é dono do seu dizer, pois trata-se de um sujeito do inconsciente. Dizer que o sujeito não tem a intenção, que não é dono do seu dizer, é colocar que sua intenção é determinada por uma formação ideológica (teoria de Pêcheux) e/ou determinada pelas relações de poder (teoria de Foucault). Esse inconsciente está ligado ao já dito que fica na memória discursiva, aquilo que fala antes resgatado pelo interdiscurso.

Bakhtin (2003), ao abordar a temática da enunciação, apresenta o conceito de intertextualidade. O autor coloca que um enunciado individual sempre é marcado pelo enunciado do outro. A intertextualidade é definida como a relação entre textos, a criação de um texto a partir de outro pré-existente. Por meio da memória discursiva, um enunciado sempre é influenciado por um enunciado que o antecedeu, assim como este influenciará um enunciado futuro, estabelecendo as relações dialógicas. Bakhtin explica:

O objeto do discurso de um locutor, seja ele qual for, não é objeto do discurso pela primeira vez neste enunciado, e este locutor não é o primeiro a falar dele. O objeto, por assim dizer, já foi falado, controvertido, esclarecido e julgado de diversas maneiras, é o lugar onde se cruzam, se encontram e se separam diferentes pontos de vista, visões do mundo, tendências. Um locutor

não é o Adão bíblico, perante objetos virgens, ainda não designados, os quais é o primeiro a nomear (BAKHTIN, 2003, p. 319).

Assim, surge o conceito de polifonia, pois, para Bakhtin, o enunciado é composto por diversas “vozes” que “dialogam” dentro do discurso, constituindo o dialogismo. Segundo o filósofo, o enunciado está voltado para o seu objeto, mas também para o discurso do outro acerca desse objeto, e essa alusão ao enunciado do outro estabelece o aspecto dialógico na fala. Fiorin (2006, p. 16), ao afirmar que Bakhtin defende que a língua e todos os enunciados possuem a propriedade de ser dialógicos, coloca que, para “constituir o seu discurso, o sujeito sempre levará em conta o discurso do outro que aparece no seu, pois “todo discurso é inevitavelmente ocupado, atravessado, pelo discurso alheio”. Toda palavra dialoga com outras palavras, constitui-se a partir de outras palavras. Com o enunciado não é diferente. As relações de sentido que são estabelecidas entre os enunciados definem conceito de dialogismo. O autor explica que:

[...] todo enunciado é dialógico. Portanto, o dialogismo é o modo de funcionamento real da linguagem, é o princípio constitutivo do enunciado. Todo enunciado constitui-se a partir de outro enunciado, é uma réplica a outro enunciado. Portanto, nele ouvem-se sempre, o menos, duas vozes. Mesmo que elas não se manifestem no fio do discurso, estão aí presentes. Um enunciado é sempre heterogêneo, pois ele revela duas posições, a sua e aquela em oposição à qual ele constrói (FIORIN, 2006, p. 24).

Para Possenti (2002, p. 101), uma das maiores contribuições da AD Francesa é sua formulação da noção de interdiscurso, bem como o desenvolvimento de princípios que especificam a relação dos discursos com a exterioridade, as relações entre discursos e as condições de produção. O autor explica que “os discursos vêm sempre de outros discursos, que lhe são prévios, e que são retomados de formas diversas (citados, desmentidos, aludidos, ou até, na forma extrema, desconhecidos – tratados como não existentes)”. Esses “outros discursos” constituem a memória discursiva, pois a heterogeneidade, o dialogismo e a intertextualidade são a presença do outro no discurso.

Para Pêcheux (1997, p. 162), “interdiscurso é ‘algo que fala’ (ça parle) sempre ‘antes, em outro lugar e independentemente’, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas”. Sobre esse conceito da AD, Possenti (2007) explica que o interdiscurso considera que um discurso nasce a partir do trabalho sobre outros discursos. Todo enunciado de discurso tem um caráter essencialmente dialógico, não há como dissociar a interação dos discursos do funcionamento intradiscursivo. Assim, para análise do discurso, um texto/discurso faz sentido não por sua relação com um contexto, mas por sua inserção em uma

Formação Discursiva (FD). O sentido é construído em função do interdiscurso, por meio de uma memória discursiva que o texto/discurso retoma e do qual faz parte.

O conceito de formação discursiva nasce em Foucault, que a descreve como um conjunto de enunciados que apresenta, “entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas”, “uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações)” (FOUCAULT, 2008, p. 43). Trata-se, assim, de um conjunto de normas que enquadra o discurso em um tipo de conjuntura. Dessa maneira, é possível dizer, por exemplo, que temos um conjunto de enunciados da formação discursiva religiosa, da jurídica, da científica, etc. Tais enunciados apresentam uma regularidade, elementos comuns que os encaixam nesses âmbitos discursivos.

Influenciado por Foucault, Pêcheux coloca que a formação discursiva é aquilo que determina o que pode e deve ser dito. Trata-se do lugar onde é constituído o sentido (Pêcheux, 1997, p. 162). O filósofo, que conceitua o sujeito ideológico, pensa também a FD em relação a ideologia. Ele afirma que:

[...] o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significado), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio- histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidos (isto é, reproduzidos). Poderíamos resumir essa tese dizendo: *as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam*, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às *formações ideológicas* [...] nas quais essas posições se inscrevem. Chamaremos, então, *formação discursiva* aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) (PÊCHEUX, 1997, p. 160).

[...] diremos que os indivíduos são “interpelados” em sujeitos-falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam “na linguagem” as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (PÊCHEUX, 1997, p. 161).

Segundo o filósofo, o enunciado do sujeito discursivo se inscreve em uma formação discursiva para que possa ter sentido. As formações discursivas são formadas a partir de formações ideológicas (FI), ou seja, a formação discursiva é a materialização da formação ideológica. Se todo discurso revela uma ideologia, toda FD também revela FIs que a constitui.

Baronas (2004, p. 55) explica que esse conceito de Formação Discursiva para Pêcheux estaria ligado à ideia de um jogo de princípios reguladores que constituem a base de um

discurso. Assim, o significado que um enunciado adquire depende da formação discursiva em que ele é produzido. Logo, uma palavra, uma proposição, um enunciado não possui um sentido próprio, pois o seu sentido é um efeito sobre o sujeito ativo, um efeito sobre os sujeitos do discurso interpelados pelas formações discursivas.

Logo, Pêcheux (1997, p. 145-146) pensa discurso e sujeito sempre em sua relação com uma ideologia. Para o filósofo, as ideologias não são feitas de ideias, mas de práticas. Fazendo uma leitura de Althusser, Pêcheux coloca que a ideologia se reproduz através dos aparelhos ideológicos de Estado e que a ideologia disseminada é sempre a ideologia da classe dominante. Assim, os aparelhos ideológicos do Estado são “o lugar e as condições ideológicas da transformação das relações de produção [...]”. A “instância ideológica existe sob a forma de formações ideológicas”, pois a “ideologia interpela os indivíduos em sujeitos”. Para o autor, cada formação ideológica expressa uma ideologia e cada sujeito é constituído por uma ideologia, bem como a constitui (PÊCHEUX, 1997, p.148-149).

Diante da discussão sobre a teoria do discurso que apresentamos aqui, ressaltamos a noção de sujeito foucaultiano, uma posição a ser assumida ao enunciar, constituído por práticas discursivas determinadas por relações de poder. Também destacamos o sujeito pêcheutiano como um sujeito interpelado pela ideologia. Entendemos que a noção de sujeito para ambos os filósofos, Foucault e Pêcheux, é importante para o nosso trabalho, pois apresentamos um discurso produzido mediante certas condições, a religião, por um sujeito que assume uma posição a enunciar, a de pastor. Nessa perspectiva, esse discurso cristão revela em sua constituição uma ideologia. Relacionamos a teoria de Foucault e Pêcheux no que diz respeito ao sócio-histórico na constituição do sujeito discursivo.

Consideramos, assim, que o pastor Claudio Duarte se apresenta como um sujeito discursivo que assume uma posição para enunciar (a de pastor) e que seu discurso veicula uma ideologia. Para analisar os enunciados do evangelista é preciso considerar sua posição de fala (a religião), as regularidades da formação discursiva do pastor, as condições de produção do seu discurso e o processo de significação por meio do interdiscurso. Pensando que o intuito do nosso trabalho é refletir sobre a construção do humor no discurso religioso de Duarte e sobre seus efeitos de sentido, além de ponderar tais aspectos, é preciso considerar também a teoria humorística. Devido a isso, no próximo subitem desse capítulo, apresentamos uma discussão acerca das construção linguístico-discursiva do humor.

1.3 A construção linguística e discursiva do Humor

Com a finalidade de refletirmos sobre os efeitos de sentido do humor no discurso religioso evangélico midiático do pastor Claudio Duarte, fazemos agora uma breve consideração acerca do que seja o humor e de sua construção linguístico/discursiva. Como coloca Souza (s/d, s/p), “a concepção sobre o humor apesar de muito discutida na arte e nas ciências em geral, desde os filósofos até os dias atuais, ainda não é facilmente definida”. Por isso, faremos nossas considerações, principalmente, a partir do que Propp (1992) apresenta sobre a comicidade e o que o linguista brasileiro Sírio Possenti coloca sobre o humor, dando importância igualmente ao que o autor apresenta sobre os estereótipos. Os trabalhos de outros pesquisadores também serão mencionados, contribuindo suplementarmente para elaboração da nossa discussão.

Começamos citando Possenti (2018, p. 14-18) que, ancorado em Bourdieu, define humor como um *campo* com membros que seguem normas específicas desse domínio. Muito relacionada à formação discursiva, o humor seria um espaço particular, com certas expressões exclusivas ou que, em outro campo discursivo, teriam outro sentido. Segundo o autor, os campos não se organizam da mesma forma, os textos produzidos dentro deles, também não. Assim, o humor seria uma esfera com organização e produção de textos de forma distintas dos demais, como o campo da ciência, o da literatura, o da filosofia e o da religião, nos exemplos do autor.

O linguista explica que o conceito de *campo* de Bourdieu está voltado para “entidades sociológicas”, mas que Mangueneau o emprega como “campos discursivos”. Embora sejam internamente heterogêneos, segundo Possenti, é possível perceber características distintas de produção textual entre eles, seja quanto “à edição, à circulação, à escolarização, à crítica, à demanda, por leitores, à consagração do autor” (POSSENTI, 2018, p. 21-22). Isso é notório para Possenti (2018):

Até porque o humor ganha espaços cada vez mais numerosos e relevantes no mundo atual. Deve-se enfatizar que este fato se reflete na profissionalização de seus “praticantes”, um traço extremamente relevante na configuração de um campo, já que se trata de levar em conta, ao lado dos textos, as práticas características às quais os sujeitos aderem, precisam aderir, ou às quais resistem, apesar de tudo (POSSENTI, 2018, p. 27).

Desse modo, podemos considerar o humor como uma formação discursiva (campo) própria, com modo específico de produção e organização dos enunciados. Logo, a construção dos efeitos de sentido do texto também segue características diferenciadas, mas que não

deixam de ser formados por meio do interdiscurso e de uma memória discursiva, dentro de condições de produção específica.

Sobre as práticas características do humor, Possenti menciona o fato de o humor tratar de qualquer assunto e de tentar fugir do politicamente correto (que seria um grande inimigo para a construção estereotipada do humor), de ser um campo que se manifesta em diferentes gêneros (como charge, trocadilhos, piadas, tiras, comédias “em pé”, etc) (POSSENTI, 2018, p. 27). Nesse ponto, o autor faz uma reflexão muito importante, a de que o humor também pode aparecer como manifestação humorística no interior de outros tipos de textos e discursos, como no religioso, por exemplo, o que consideramos ser o caso do nosso objeto de análise: a pregação humorística do pastor Duarte.

Possenti (2018, p. 27-29) afirma que “em todos os espaços pode haver pitadas de humor – e a reivindicação, por seus autores, de serem interpretados como quem tivesse brincando”. Quando pensamos no humor no discurso religioso, na pregação engraçada e descontraída do pastor Claudio Duarte, percebemos o quanto essa colocação de Possenti (2018) faz sentido. Entendemos, assim, que o humor empregado nos sermões do evangelista é uma manifestação humorística no discurso religioso e que, ao aderir a essa prática discursiva, o ministro pretende ser engraçado, atendendo uma demanda do mercado religioso neopentecostal e fazendo circular um poder disciplinar (isso será melhor discutido no capítulo 2 e 3 desse trabalho).

Dando continuidade, uma outra característica do campo do humor, para o linguista, é que ele não pretende ser verdade, “nem eficaz, programático, militante”, apenas criar uma situação a partir das técnicas do humor, como a “quebra de expectativas, uma surpresa no final” (POSSENTI, 2018, p. 35). “Contudo, não deixa de ter algum papel, ao retratar à sua maneira os fatos e as pessoas (exagerando-os, caricaturando-os, ridicularizando-os) (POSSENTI, 2018, p. 38). Logo, o humor seria uma grande brincadeira da linguagem, sem finalidade de condizer com a realidade, mas que, ao mesmo tempo, tem relação e, talvez, preocupação com ela. Mais adiante, o autor coloca que:

Também parece ser verdade que não necessariamente o humor “castiga os costumes rindo” ou permite alguma desrepressão ou realização vicária de um desejo. Às vezes, parece que o objetivo do humor é mesmo fazer rir, e só. Mas, para isso, deve contar com alguma esperteza de alguém (uma mãe, um leitor) (POSSENTI, 2018, p. 98).

Com isso, podemos pensar no que seria esse campo do humor, essa modalidade de formação científica e quais as formações ideológicas que o humor faz circular. Brincadeira ou zombaria? Até que ponto o humor é saudável? Possenti explica que, sobre o humor, existem

dois posicionamentos sociais. Um sobre liberdade “o humor deve ser livre” e outro sobre limite “o humor deve ter limites”. Para o primeiro posicionamento, o humor sofre censura, mas para o segundo, o humor exerce um abuso. (POSSENTI, 2018, p. 107).

Dessa maneira, podemos compreender que Possenti (2018) não pretende responder se o humor deve ser livre ou limitado, apenas menciona essa discussão. É certo que o humor é um lugar de fala distinto das demais formações discursivas (ressaltamos a FD religiosa aqui, como exemplo), com intenção, preocupação e produção diferenciadas. Sobre isso, Deligne (2011) nos explica que:

A resposta à pergunta sobre saber se podemos rir de tudo é tão convencional quanto a questão é familiar: não teríamos o direito de fazê-lo. Mas, na verdade, essa resposta deve ser mais sutil. Assim, segundo o humorista francês Pierre Desproges (1939-1988), podemos rir de tudo, mas não em qualquer lugar, nem a qualquer hora, nem com qualquer pessoa. É preciso, portanto, conhecer bem a situação e o que convém (DELIGNE, 2011, p. 31).

Propp (1992, p. 19) afirma que o riso é resultado da descoberta de que os objetos reais existentes no mundo não correspondem, na maioria das vezes, as representações que as pessoas fazem deles. Essa falta de correspondência provocaria o riso. Para o autor, o humor é a “capacidade de perceber e criar o cômico”, “aquela disposição de espírito que em nossas relações com os outros, pela manifestação exterior de pequenos defeitos, nos deixa entrever uma natureza internamente positiva” (PROPP, 1992, p. 152). Ele afirma que:

Na definição do cômico figuram exclusivamente conceitos negativos: o cômico é algo baixo, insignificante, infinitamente pequeno, material, é o corpo, é a letra, é a forma, é a falta de ideias, é a aparência em sua falta de correspondência, é a contradição, é o contraste, é o conflito, é a oposição ao sublime, ao elevado, ao ideal, ao espiritual, etc, etc. A escolha dos epítetos negativos que envolvem o conceito de cômico, a oposição do cômico e do sublime, do elevado, do belo, do ideal, etc, expressa certa atitude negativa para com o riso e para com o cômico em geral e até certo desprezo (PROPP, 1992, p. 20).

Compreendemos, portanto, que embora o humor não tenha (ou tenha) a intenção de construir um efeito de sentido negativo, isso pode vir acontecer. Como abordaremos adiante, a construção de um enunciado apela para elementos linguísticos e discursivos que exprimem vozes e ideologias. Trata-se do interdiscurso que revela a historicidade da língua.

Sobre a construção linguística/discursiva do humor, Propp (1992, p. 119) apresenta “os instrumentos linguísticos da comicidade”, nos quais nos baseamos para a nossa análise linguística do *corpus* dessa pesquisa. Para o autor, a língua só é cômica quando apresenta “traços da vida espiritual de quem fala, a imperfeição de seu raciocínio”. Segundo ele, a

“língua constitui um arsenal muito rico de instrumentos de comicidade e de zombaria”, entre eles: trocadilhos (que Propp também denomina calembures), os paradoxos e a ironia. Sobre o primeiro mecanismo linguístico da comicidade, o trocadilho, Propp (1992) explica que:

Existem palavras que possuem dois ou mais significados. Alguns significados têm um sentido amplo, de certo modo geral, abstrato, e outros o têm mais restrito, concreto, aplicado. Este último costuma ser definido, de modo não muito feliz, como significado "literal" da palavra. O calembur, ou jogo de palavras / ocorre quando um interlocutor compreende a palavra em seu sentido amplo ou geral e o outro substitui esse significado por aquele mais restrito ou literal; com isso ele suscita o riso, na medida em que anula o argumento do interlocutor e mostra sua inconsistência (PROPP, 1992, p. 121).

Calembur é o termo em francês para esse conceito de trocadilhos usado pelo autor, que, segundo ele, pode ser uma brincadeira inocente e bem-humorada, mas também “uma arma afiada e extremamente eficiente”. Como outros aspectos do uso de zombaria, ele é capaz de “podar” uma pessoa (PROPP, 1992, p. 122). Trata-se de um jogo de palavras e expressões que dão margens a diversas interpretações positivas ou negativas. “O calembur dirigido contra os aspectos negativos da vida torna-se uma arma de sátira afiada e precisa” (PROPP, 1992, p. 123). No paradoxo são usados conceitos que incompatíveis, como por exemplo a expressão: “todos os inteligentes são tolos e apenas os tolos são inteligentes” (PROPP, 1992, p. 124).

Outro mecanismo linguístico de comicidade, segundo Propp (1992, p. 124), é o paradoxo. “Próximo dos trocadilhos situam-se os paradoxos, isto é, aquelas sentenças em que o predicado contradiz o sujeito, ou a definição do que está para ser definido”. O autor explica que a ironia acontece quando se diz algo, mas com a finalidade de dizer o contrário do que foi dito. Isto é, “expressa-se com as palavras um conceito, mas se subentende (sem expressá-lo por palavras) um outro, contrário”, quando se refere aos “defeitos daquele (ou daquilo) de que se fala. Ela constitui um dos aspectos da zombaria e nisto está sua comicidade” (PROPP, 1992, p. 125). Muitas vezes, é dito algo positivo com o propósito de atingir um efeito negativo. Para Propp (1992, p. 126), “em todos os casos que reportamos de calembur, paradoxo e ironia, a comicidade depende em igual medida tanto dos meios propriamente linguísticos quanto daquilo que eles exprimem”.

Propp (1992, p. 151) também aborda os tipos de risos, dos quais destacamos: riso de zombaria (de desprezo); riso maldoso (de destruição) e riso cínico (de falsidade). Segundo o autor, a Zombaria é o tipo de riso mais frequente no humor. Sobre riso mau, afirma que:

No riso mau os defeitos, às vezes mesmo só aparentes, imaginados ou inventados, são aumentados, inflados, alimentando assim os sentimentos maldosos, ruins e a maledicência. Deste riso, em geral, riem as pessoas que

não acreditam em nenhum impulso nobre, que veem em todo lugar a falsidade e a hipocrisia, os misantropos que não compreendem como por trás das manifestações exteriores das boas ações haja realmente alguma louvável motivação (PROPP, 1992, p. 159).

O riso cínico, assim como o riso maldoso, está ligado a sentimentos ruins. Porém, “sua substância é profundamente diferente. O riso maldoso está ligado a defeitos falsos e o riso cínico prende-se ao prazer pela desgraça alheia” (PROPP, 1992, p. 160). Podemos dizer, assim, que o riso de zombaria é o riso do deboche, no sentido de diminuir o objeto/sujeito do qual se ri. O riso do mau está ligado ao exagero, hiperbolização de defeitos ou situações, de maneira a disseminar ódio. O riso cínico é aquele ligado ao prazer no sofrimento do outro, muito recorrente quando vemos alguém cair, por exemplo.

Possenti (1998, p. 15) também apresenta alguns trabalhos que abordam os aspectos linguísticos e discursivos do humor, particularmente sobre as piadas. Muitas de suas considerações a respeito desse objeto de estudos podem ser usadas para pensar o próprio humor em si e a comicidade. O autor deixa claro que suas considerações são especificamente linguísticas nessa obra. Citando Raskin, afirma que “a linguística explica o “como” e não o “porquê” do humor”. É nesse sentido que buscamos desenvolver essa pesquisa. Como se dá a construção do humor no discurso religioso do pastor Claudio Duarte? Para tanto, consideramos a teoria linguística e discursiva sobre a comicidade de Propp (1992) e de humor de Sírio Possenti para embasar nosso trabalho. Sobre a importância da análise linguística no trabalho com os textos humorísticos, Possenti (2002) coloca que:

Se não se efetuar a análise do material linguístico, deixa-se de explicitar os sentidos envolvidos, os fatores cruciais envolvidos em sua produção, as regras envolvidas para cada uma das interpretações, as estruturas alternativas que estão “escondidas” numa mesma sequência etc. (POSSENTI, 2002, p. 150).

Ao analisar piadas, a proposta do autor é “descrever as chaves linguísticas que são o meio que desencadeia nosso riso” (POSSENTI, 1998, p. 17). Para Possenti (1998, p. 81), os estudos linguísticos a respeito do humor frequentemente abordam apenas a ambiguidade das palavras. Segundo o autor, “as palavras têm outros humores além do duplo sentido. Além disso, mesmo quando se trata de palavras de duplo sentido, o humor pode ser incrementado”. Ainda mais porque o humor não é formado apenas pelo léxico, mas pelo conjunto de palavras que formam um enunciado. Uma palavra ou um enunciado pode ter variados sentidos, mas sempre haverá sentidos “preferenciais. Uma palavra ou “um determinado conjunto de

enunciados, por mais que tenha relações interdiscursivas, pertence a ou caracteriza um certo discurso” (POSSENTI, 1998, p. 91).

Dialogando com o que defende Possenti, Gil (1995, p. 113) também elenca alguns elementos linguísticos característicos das piadas, que podemos assimilar para compreender os efeitos de sentidos de humor em textos humorísticos. A autora destaca a forma do enunciado, como podendo ser a causa do humor. Isso se deve também ao “arranjo sintático, ou morfossintático de palavras. Podemos tomar como exemplo, dentro deste item, as estruturas que revelam figuras como a comparação, a intensificação e a inversão sintática”. Ela explica que a comparação provoca o humor “porque dá maior realismo ao fato e porque facilita ao receptor o entendimento daquilo que se quer definir”.

Beristáin, (2011, p. 21-22) também destaca a intervenção da linguagem na produção de efeitos cômicos. Um efeito cômico que pode ser expresso (quando o significado pode ser traduzido) pela linguagem ou criado (intraduzível) por ela. Algo que se deve também aos sentidos literal e figurado das palavras. Para a construção do cômico, as figuras de linguagem “mais frequentemente utilizadas são a metáfora, que translada o sentido estrito ao sentido figurado mediante uma comparação implícita”. Para ele, “o caráter engraçado se dá unicamente na natureza humana, e o seu veículo é a nossa linguagem [...]” (BERISTÁIN, 2011, p. 72). Essa construção, portanto, se dá a partir de escolhas e organizações de elementos linguísticos que trabalham em prol do humor. O linguista coloca que um texto com efeito de sentido de humor sempre apresenta “um segmento que funcionará como detonador do gracejo” (BERISTÁIN, 2011, p. 75). Esse segmento pode ser qualquer elemento linguístico, como uma palavra, uma expressão, uma figura de linguagem, etc.

Ainda sobre os aspectos linguísticos dos textos humorísticos, podemos considerar o que postula Davies (2011), quando coloca que textos humorísticos, como a piada, por exemplo, são narrativas de humor com a estrutura formada intencionalmente para provocar a graça. Segundo o autor, essas narrativas apresentam:

[...] dois roteiros incompatíveis e opostos. O primeiro roteiro é o que orienta o começo da piada, mas que, na verdade, serve para desorientar. O segundo é revelado apenas no final, de forma súbita e surpreendente, mudando o sentido proposto pelo roteiro. Geralmente, uma narrativa que começa de maneira inócua se transforma em outra que choca, que rompe com as regras que tomamos como certas e tabus do discurso diário. Isso pode acontecer rapidamente, como em uma piada de adivinhação, ou lentamente, em uma piada narrativa que se constrói em cima de uma história plausível, apenas para ser radicalmente desmentida no final, de maneira a explorar a incongruência (DAVIES, 2011, p. 93).

Segundo o autor, as piadas recorrem a um roteiro, que são “representações cômicas partilhadas que permitem ao ouvinte” entendê-la sem dificuldade. “Pode ou não haver um estereótipo correspondente, ou seja, uma crença real sobre o grupo envolvido. O roteiro pode existir sem o estereótipo. O estereótipo pode existir sem um roteiro cômico correspondente” (DAVIES, 2011, p. 95). Mesmo que o roteiro aconteça e alcance o efeito cômico sem a presença do estereótipo, sempre será necessário, para a construção de sentido, a ideologia e a historicidade que constituem o discurso.

Para Possenti (1998, p. 38) os textos humorísticos “oferecem material de extrema valia para defender teses como a da relevância das condições de produção”, da intertextualidade e da heterogeneidade dos discursos. Ele afirma que as piadas (mas podemos entender como todos textos humorísticos também) “veiculam, além do sentido mais apreensível, uma ideologia, isto é, um discurso de mais difícil acesso ao leitor”. A partir dessa afirmação, questionamos: quais efeitos de sentidos o discurso humorístico do pastor Cláudio Duarte produz? Qual a ideologia que esse tipo de discurso veicula? O efeito de humor no discurso decorre da linguagem, mas também da historicidade que constitui o discurso. Segundo Souza (2013):

O lugar privilegiado na produção de sentidos que essas representações articulam só são possíveis em função de uma memória coletiva que, acionada pelo interdiscurso, constitui um trajeto histórico em que essas representações já foram ditas, portanto, sedimentadas no imaginário coletivo (SOUZA, 2013, p. 42).

Possenti (2002, p. 41) apresenta o humor como algo, geralmente, politicamente incorreto, mas algo ao qual o analista do discurso deve se ater para compreender o funcionamento da ideologia na linguagem. A construção discursiva do humor pode revelar preconceito, pois, nas piadas, por exemplo, sempre circulam dizeres proibidos ou pouco ditos conscientemente. Fora das condições de produção de uma piada, muitos dizeres não seriam ditos, mas quando se trata de uma piada, ele, muitas vezes, é aceito. No entanto, o efeito de sentido negativo permanece.

Nesse sentido, Possenti (2002, p. 89) ainda explica que para dizer algo engraçado, algo cômico, é preciso ter a intenção de ser divertido (na maioria das vezes), de proferir um discurso com humor. Beristáin (2011, p. 76) afirma que o efeito do humor nos chistes, por exemplo, “depende muito do talento de quem os profere. Algumas pessoas costumam mostrar grande vocação em um exemplo especial para fazer os outros rirem”.

É preciso que o enunciador saiba usar os elementos linguísticos de maneira adequada para que o efeito de humor aconteça, ou seja, para que o enunciado seja considerado

engraçado. Tais escolhas linguísticas revelam a intenção do enunciador de assumir uma postura cômica. É isso que o pastor Claudio Duarte faz ao, no meio do sermão, adotar a prática do humor. Embora o sujeito discursivo enuncie a partir de uma posição que assume, através das formações ideológicas que constituem suas formações discursivas, “a existência do inconsciente não exclui a relevância de um certo conhecimento e de uma certa intenção: em suma, para fazer um jogo de palavras” e construir o humor (POSSENTI, 2002, p. 89).

Possenti (1998, p. 42-44) reafirma o lugar comum sobre as piadas. Primeiro, dizendo que, realmente, piadas (ou qualquer outro texto humorístico) é cultura, ressaltando que todos os textos são. Poucas piadas não são transculturais, ainda afirma o autor, apenas “as que dependem estritamente de fatores linguísticos e, portanto, só podem funcionar no interior de uma língua ou de línguas estreitamente aparentadas”. Outro senso comum que o linguista reafirma é que “De fato, uma piada mal contada não funciona”. Certamente, a maneira como o pastor Claudio Duarte pronuncia seu discurso humorístico faz toda a diferença para que haja o efeito de humor. No entanto, como já explicado, não nos atentaremos a isso em nossa análise apresentada no capítulo III deste trabalho, apenas para os elementos linguísticos-discursivos dos enunciados.

Voltando para a questão da ideologia constituinte do discurso e do efeito de humor, Possenti (2002, p. 126) afirma que os textos humorísticos incluem “marcas do inconsciente, ingredientes da cultura, relativamente públicos e, portanto, conhecidos (mais ou menos relevantes para o domínio do inconsciente)”. Eles “devem circular, e ser entendidos, fazer sentido, para funcionar”. Para ser engraçado, o texto e o enunciado precisam fazer parte de uma formação discursiva, estar inserido em condições de produção discursiva. Certamente, o que é piada no Brasil, por exemplo, pode não ser em outro país. O humor carrega um peso cultural, ideológico e uma memória discursiva compartilhada por certos grupos de pessoas.

Lendo Possenti, podemos entender que a análise de um texto com humor deve passar pela análise linguística, bem como pela análise discursiva. Explicando o funcionamento da piada, o autor coloca que é indispensável que o sujeito que ouve e/ou que conta uma piada (ou enunciado humorístico) conheça sua língua e sua cultura para que haja compreensão e a construção de efeito de sentido do humor. “Ele pode até não saber de onde advém o prazer que as piadas lhe provocam, mas deve saber, de alguma maneira, como ter acesso a ele e como provocá-lo no ouvinte” (POSSENTI, 2002, p. 148). Nesse sentido, o analista afirma que as piadas envolvem elementos da história, pois elas só acontecem a partir de discursos controlados, tabus, explicados pela historicidade. As “piadas são um tipo de texto que veicula um discurso que sofre algum tipo de controle, de repressão” (POSSENTI, 2002, p. 148).

Essa colocação de Possenti (2002) está relacionada com a teoria de Foucault (2013) que, ao falar sobre os procedimentos de exclusão do discurso, aborda os mecanismos de interdição discursiva como um dos elementos exclusivos. O *tabu do objeto* é colocado como um desses mecanismos de exclusão. Segundo o filósofo, certos temas sofrem uma interdição por serem assuntos que não devem circular em determinados lugares e por determinadas pessoas. Nessa perspectiva, Possenti (2002) nos faz compreender que as piadas e os demais textos humorísticos fazem circular discursos controlados, proibidos, e que a construção dos efeitos de sentido de humor se deve, em grande parte, a eles. O discurso preconceituoso, machista, xenofóbico, etc, aparecem, em muitas piadas, como exemplo desses discursos proibidos.

Possenti (2002) ainda afirma que os fatores históricos e psicanalíticos são fundamentais para explicar o funcionamento dos discursos em geral, sendo, também, importantes para compreender “porque as piadas são relativas a tais temas e não a outros, porque são tão poucas e tão repetidas, porque elas são anônimas, porque provocam o riso (prazer), porque nem todas podem ser contadas em todos os ambientes etc.” O autor defende que sem essas considerações, “deixam de ser explicitadas certas propriedades da linguagem, principalmente aquelas que estão na base do duplo sentido e do sentido inesperado (mas intencionado pela piada e em geral conhecido do contador da piada)” (POSSENTI, 2002, p. 150).

Para pensar a construção do humor, é preciso ter em mente que os sentidos não estão nas palavras, mas em sua relação com o social. A palavra é opaca, os sentidos serão atribuídos a partir de outras conjunturas extralinguísticas (o sujeito que a emprega, o lugar ocupado por ele, o momento histórico, etc). Assim, podemos pensar que, para atingir o efeito de humor, é preciso que a enunciação tenha relação com o social e com o cultural. As palavras usadas no enunciado humorístico só alcançam esse patamar a partir do elemento social/cultural que as constitui.

Nesse mesmo sentido, relacionando os efeitos de sentido das palavras e da ausência delas a uma ideologia, Orlandi (2015, p. 91) trabalha o silêncio, enquanto incompletude da linguagem. Ao dizer algo, silenciemos outros dizeres (é bem isso que acontece em textos chistosos como as piadas). A linguagem não é literal, há dizeres silenciados que a permeiam.

Essa ideia de interpretação do silêncio está mais próxima da leitura do sujeito leitor (um sujeito historicamente constituído). Esse silêncio não tem a ver com pausas, mas com as escolhas linguísticas do enunciador que são determinadas de modo ideológico e cultural. A autora explica que Pêcheux define discurso como “efeito de sentidos entre locutores”. Esse

efeito de sentidos é produzido nas relações: “dos sujeitos, dos sentidos, e isso só é possível, já que sujeito e sentido se constituem mutuamente, pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas”. O sentido não está em lugar fixo, ele sempre depende dessas relações (ORLANDI, 2015, p. 20). Os efeitos do sentido de humor também. A linguista explica que:

Compreender o que é efeito de sentidos, em suma, é compreender a necessidade da ideologia na constituição dos sentidos e dos sujeitos. É da relação regulada historicamente entre muitas formações discursivas [...] que se constituem os diferentes efeitos de sentidos entre locutores. Sem esquecer que os próprios locutores (posições do sujeito) não são anteriores à constituição desses efeitos, mas se produzem com eles (ORLANDI, 2015, p. 21).

Dessa forma, os efeitos de sentidos seriam as interpretações possíveis de um enunciado, os sentidos que deslizam, que escoam, pois o silêncio abre margem para mais de uma interpretação e esses sentidos dependem sempre da história. Os efeitos de sentido de humor num discurso dependem de toda essa relação para que haja o engraçado. Esse silêncio fundador postulado pela autora está relacionado ao interdiscurso. Ele apenas existe nas palavras, sendo garantia do movimento dos sentidos porque os sentidos deslizam, porque existem várias interpretações. Um termo, uma expressão, um estereótipo é fundamental para isso (ORLANDI, 2015, p. 23).

Entretanto, é importante destacar que Orlandi diferencia sua concepção de silêncio do conceito de implícito colocado por Ducrot na semântica, que considera apenas a literalidade da sentença. O silêncio, na AD, é pensado considerando também o sujeito que enuncia. O silêncio é preenchido pelas interpretações possíveis, o que a autora entende como incompletude constitutiva da linguagem. Diferente do implícito, não é um não-dito que se remete ao dito, mas permanece com um silêncio que significa, “nós distinguimos silêncio e implícito sendo que o silêncio não tem uma relação de dependência com o dizer para significar: o sentido do silêncio não deriva do sentido das palavras”. O silêncio não é ausência de palavras, pois as palavras são carregadas de silêncios (ORLANDI, 2015, p. 65-66).

Assim, o fator ideológico/social das palavras e o fato delas significarem e, ao significarem, silenciarem outros dizeres, é fundamental para a construção dos efeitos de sentido de humor num enunciado. Isso porque, como vimos, textos engraçados como as piadas veiculam dizeres silenciados que fazem parte de um imaginário social.

Considerando que o efeito de sentido depende da enunciação e de condições específicas, Possenti (2017) apresenta um estudo acerca do humor, ressaltando a importância de sua análise para a teoria discursiva. O autor reforça a presença do humor nos estudos

discursivos, uma vez que pode ser pensando como um campo de discurso. Para o pesquisador, os textos de humor podem ser considerados um acontecimento, pois o humor é ligado à história. Isso produz sentidos. O estudioso explica que existem condições para figurar o humorístico: é preciso que o tema de uma piada (ou um texto humorístico) seja polêmico (controverso) e que seja popularizado (assunto de vários segmentos sociais). Sem o apelo ao saber e a uma memória, não há o humor. Diante disso, os estereótipos aparecem nos textos de humor como ilustrações das identidades decorrentes de uma construção discursiva que fazem parte da história, da cultura e da ideologia de uma coletividade.

Como coloca Orlandi (2015, p. 125), o estereótipo pode ser pensando “como ponto de fuga possível de sentidos, [...] como lugar em que trabalham intensamente as relações da linguagem com a história, do sujeito com o repetível, da subjetividade com o convencional”. Portanto, o efeito de humor determinado pelo estereótipo depende dessas relações para ser construído. Logo, no próximo subitem abordamos, especificamente, o conceito de estereótipo para a AD, considerando sua importância na construção discursiva no humor.

1.4 Os estereótipos na construção dos efeitos de sentido de humor

A estereotipação é algo que permeia nosso discurso. Mesmo que de modo inconsciente, muito do que se acredita ou se diz está ligado a um estereótipo, ou seja, a uma ideia padrão sobre algo, um conceito social que faz parte de uma memória coletiva. Estereótipos são representações imaginárias que a sociedade tem sobre determinado grupo de indivíduos: “Como se vê, há um apelo à memória, além de um jogo específico de linguagem, muito corrente em piadas e outros textos humorísticos” (POSSENTI, 2018, p. 141).

Geralmente, esse modelo estabelecido apresenta forte carga negativa. Esses casos são muito frequentes em textos humorísticos: “Seja como for, o olho humano tende a ver padrões. Perante uma realidade diversificada, multiforme, o olhar humano necessita de padrões, de formas, de alguma ordem o “desenho”. O estereótipo é um preconceito, certo” (ZINK, 2011, p. 48).

Orlandi (2015, p. 125) explica que, para a AD, “a noção de estereótipo pode adquirir um estatuto linguístico diferente, em que não se reduza seu modo de funcionamento à repetição, vista esta como imobilidade total dos sentidos”. No discurso, o estereótipo assume um papel próximo ao do pré-construído, fazendo sentido apenas a partir do interdiscurso. Ou seja, o estereótipo no discurso não seria apenas uma imagem preconcebida, um lugar comum, mas um elemento fundamental para a construção do sentido, visto seu caráter interdiscursivo,

um elemento social que faz parte de uma memória coletiva. Considerando os enunciados chistosos, o estereótipo é “(o efeito do já-dito que sustenta o dito), com efeito inverso, dando ao sujeito a impressão de que só ali os sentidos retornam” (ORLANDI, 2015, p. 126.)

Logo, a construção do sentido de humor tem no enunciado estereotipado¹ uma grande oportunidade de ser alcançado. Esse efeito é ativado pela memória coletiva, pelas relações interdiscursivas estabelecidas entre o discurso e a história: “Em outras palavras, a noção de estereótipo liga-se, em alguma medida, ao conceito de memória discursiva, pois supõe a existência de algo que antecede e fundamenta a emergência dos enunciados” (SILVA, 2015, p. 1012). O estereótipo é fundamental para a construção do humor em muitos textos humorísticos, agindo, muitas vezes, como único elemento para criação desse efeito. Base do humor, ele deve ser analisado, uma vez que faz parte do discurso humorístico, sendo um elemento linguístico/discursivo. Sobre isso, Zink (2011) afirma que o estereótipo:

Pode também ser gerador de humor, de malícia, ironia. E, como é *portátil*, é muito prático. Pode ajudar-nos a atravessar a ponte para chegar ao outro, pois deita-lhe alguma luz, e a luz – mesmo a trêmula – causa menos medo que o escuro. O estereótipo permite (promove) o não dito. Por outro lado, mesmo quando o estereótipo não gera humor, ele parasita os mecanismos do humor, replicando-os (ZINK, 2011, p. 48).

Ao apresentar sua motivação para estudar piadas, Possenti menciona que um argumento interessante para o analista do discurso se atentar aos efeitos de humor seria o emprego de estereótipos em piadas (e textos humorísticos), pois “fornecem um bom material para pesquisas sobre ‘representações’”. Ele explica que as piadas (e textos cômicos) “funcionam em grande parte na base de estereótipos, seja porque veiculam uma visão simplificada dos problemas, seja porque assim se tornam mais facilmente compreensíveis para interlocutores não-especializados” (POSSENTI, 1998, p. 26).

A proposta de Possenti (2002) sempre foi voltada para os aspectos linguísticos dos textos chistosos, por uma questão simples: “o que concerne aos linguistas são, para dizer o óbvio, as questões linguísticas, até porque os outros especialistas não se ocuparão das propriedades verbais ou textuais desde gênero de discurso”. No entanto, é impossível um analista do discurso não se atentar aos fatores “extralinguísticos” dos textos humorísticos. Devido a isso, ele propõe pensar as piadas (ou qualquer texto humorístico) a partir da questão da identidade, buscando “explicitar aspectos da representação identitária através de material humorístico” (POSSENTI, 2002, p. 155). Para o analista, essa identidade é sempre construída

¹ Deligne (2011.o. 41).

pelo outro e sempre representada nas piadas (textos humorísticos) por meio dos estereótipos. O estudioso explica que:

[...] o estereótipo, tal como funciona nas piadas, talvez seja uma forma peculiar de manifestação, neste gênero particular, do simulacro, tal como foi proposto e descrito por Maingueneau (1984), ou seja, é um efeito necessário da relação interdiscursiva, em especial no caso de tal relação ser polêmica (POSSENTI, 2002, p. 156).

Segundo ao autor, tal como a identidade:

[...] o estereótipo também deve ser concebido como social, imaginário e construído, e se caracteriza por ser uma redução (frequentemente negativa), eventualmente em simulacro. Assim, o simulacro é uma espécie de identidade pelo avesso – digamos uma identidade que um grupo em princípio não assume, mas que lhe é atribuída de um outro lugar, eventualmente, pelo seu Outro (POSSENTI, 2002, p. 156)

O estereótipo pode ser entendido como um conceito construído socialmente sobre determinado grupo de pessoas, não sendo necessariamente verdadeiro ou aceito por essa comunidade. Textos humorísticos, geralmente piadas e anedotas, apresentam essa abordagem estereotipada. Usando os exemplos de Possenti, nesses textos aparecem: o estereótipo do baiano como preguiçoso, a loira como burra e sexualmente disponível, do gaúcho veado, entre outros. Os estereótipos são construções discursivas que dependem de condições históricas de produção, não sendo, assim, universal (POSSENTI, 2002, p. 158). O autor ainda coloca que em um texto humorístico, como uma piada, podem aparecer mais de um estereótipo, até mesmo opostos que revelam “relações de confronto com uma alteridade” e que sua presença sempre é marcada por uma imagem negativa do indivíduo estereotipado:

Eventualmente, estereótipos opostos comparecem no mesmo texto, e então se pode surpreender a possibilidade de que um estereótipo seja construído claramente a partir do outro (de fato, pelo outro), e não independentemente dos discursos que estejam em confronto (POSSENTI, 2002, p. 158).

Fazendo referência a essa colocação de Possenti, Beristáin (2011) afirma que ele coloca que o chiste opera por estereótipos e que existem estereótipos positivos (do autor do chiste) e negativos (sobre quem recai o chiste). O “estereótipo positivo é implícito e não aparece no texto; já o outro é explícito e tem valor universal. [...] Todos eles revelam o imaginário coletivo construído sobre aqueles povos” (BERISTÁIN, 2011, p. 77).

A estereotipização funciona como simulacros (inversões). Ao descrever as piadas, Possenti (2002) afirma que uma de suas características “é que elas opõem dois discursos, que podem ser caracterizados como positivo/negativo”, pois alguém assume a posição negativa, para que o outro assuma a positiva. Um exemplo é a oposição “macho/veado” em piadas

sobre os gaúchos. Assim, “as piadas fazem aparecer, ao lado de um estereótipo básico, assumido pelo próprio grupo (um traço de identidade?), o estereótipo oposto”, visto que os gaúchos, por exemplo, não se consideram veados, mas sim homens com a masculinidade muito forte. “É neste sentido que se pode dizer que o estereótipo talvez seja um simulacro” (POSSENTI, 2002, p. 159).

Também citando o linguista, Souza (2013, p. 95) concorda que existem estereótipos positivos, pois nem todos são ligados a alguma forma de preconceito e/ou discriminação. No entanto, de “uma forma simplista, podemos afirmar que o estereótipo corresponde a uma tentativa de identificação de determinado grupo social – não necessariamente assumida por esse grupo, como alerta Possenti (2004)”. O pesquisador explica que:

Em outras palavras: deveria ser evidente que os estereótipos são construtos produzidos por aquele (s) que funciona(m) como o(s) Outro(s) para algum grupo. Mas, eventualmente, essa relação interdiscursiva é ofuscada ou apagada – quando o confronto não aparece na própria piada –, e o efeito é a impressão de que o estereótipo é universal, que não tem condições históricas de produção, ou, pelo menos, que essas condições não incluem efetivas relações de confronto com uma alteridade (POSSENTI, 2010, p. 41 *apud* SOUZA, 2013, p. 100).

O uso do estereótipo para a construção do humor, como vimos até aqui, apresenta-se, geralmente, como algo pejorativo, “Seria estranho se isso não ocorresse, já que as piadas vivem, de certa maneira, de rebaixar algum grupo humano” (POSSENTI, 2002, p. 161).

Devido a isso, ressaltamos ser importante refletir sobre o uso dos estereótipos na construção humorística presente no discurso religioso do pastor Claudio Duarte, pois, ao empregar a estereotipação, além de atingir o efeito de humor, outros efeitos de sentido, de carga negativa, podem ser produzidos. Essa questão é discutida no capítulo III deste trabalho. Antes disso, trataremos da discussão a respeito da formação discursiva religiosa, especificamente do cristianismo protestante. Tal abordagem é feita no próximo capítulo desta dissertação.

Capítulo II

**A RELIGIÃO PROTESTANTE E AS PRÁTICAS DISCURSIVAS DO
ESPAÇO RELIGIOSO: A POSIÇÃO DISCURSIVA DO SUJEITO-
PASTOR CLAUDIO DUARTE**

Diante do que foi postulado a respeito da teoria discursiva francesa e sobre a teoria do humor, nesse momento se faz necessário refletir sobre o discurso religioso, objeto de estudo importante para a proposta de análise deste trabalho. Isso se deve ao fato de o nosso *corpus* de pesquisa ser constituído por conjuntos de enunciados da formação discursiva religiosa proferidos pelo sujeito religioso-midiático Cláudio Duarte. Nosso intuito é descrever a posição de que fala esse sujeito discursivo, no que diz respeito a sua religião e ao discurso que assume ao enunciar. Nosso trabalho se insere nos Estudos Discursivos, sendo, portanto, indispensável articular as reflexões dessa teoria com a perspectiva discursiva das práticas religiosas.

Segundo Foucault (2008, p. 108), descrever “uma formulação enquanto enunciado” consiste “em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito”. O sujeito discursivo é constituído por posições discursivas historicamente produzidas, ele enuncia a partir de uma posição, a posição discursiva-social que ocupa. Assim, conhecer as formações discursivas e ideológicas que constituem o sujeito da enunciação é indispensável para o nosso trabalho, pois é preciso compreender como o pastor constitui-se como sujeito discursivo.

Nesse sentido, nosso intuito é contextualizar o movimento protestante e neopentecostal no Brasil, bem como fazer uma reflexão acerca do mercado religioso na mídia, para, em seguida, discutir sobre as características do espaço discursivo religioso e as relações de poder disciplinar que envolve esse campo de discurso. Nossas reflexões são pautadas nas práticas discursiva da religião cristã, especificamente, da religião cristã protestante do movimento dito neopentecostal, movimento religioso do qual o pastor Cláudio Duarte faz parte.

2.1 A Reforma Protestante no Brasil e o movimento neopentecostal

Segundo o site *claudioduarte.com.br*, o pastor Claudio Duarte converteu-se ao Cristianismo em 1992 na Igreja Batista Brasileira, onde congregou por muitos anos. A igreja Batista, de origem europeia, é uma instituição com forma de governo congregacional que entende a salvação como a graça de Deus entregue ao fiel por meio da fé e da prática dos ensinamentos bíblicos. Segundo Pereira (1979, p. 91), a primeira igreja batista brasileira foi fundada no Brasil em 1882, no estado da Bahia. Na época, instaurava-se no país as denominações cristãs protestantes oriundas da Europa, mas, também, muitos missionários

vindos da América do Norte, principalmente dos EUA, como Thomas Jefferson Bowen, o primeiro missionário batista a vir para o Brasil (PEREIRA, 1979, p. 91).

Sobre o Protestantismo, Oliveira (2012, p. 06) apresenta a reforma Protestante como o maior movimento de oposição ao catolicismo. O “sucesso das navegações, que traziam novos horizontes para conquista e expansão; ou o surgimento das nações-estado que começa a fragmentar o poder papal”, contribuíram muito para a expansão da reforma. Ao refletir sobre o protestantismo no Brasil, Alencar (2005) coloca:

Pode parecer um reducionismo, mas a religião de Lutero se estabelece aqui como contraponto ao Vaticano e, nesses dois séculos de presença, foi sempre uma tentativa de negação da cultura ibero-católica. Historicamente, a partir do protestantismo de emigração até hoje, o grande desafio é furar o bloqueio da hegemonia católica, ou seja, afirmar algo diferente da sociedade brasileira. [...] Rubem Alves (1979) diz que é a partir desta luta/inimigo que o protestantismo se define no Brasil (ALENCAR, 2005. p. 18-19).

Oliveira (2012, p. 6) ainda destaca a interpretação do texto bíblico como algo significativo no protestantismo. A interpretação dos textos sagrados pela teologia católica, segundo ela, apresentou por muito tempo as interpretações “espirituais”, considerando a existência de revelações do sagrado. Isto é, para o catolicismo, a bíblia não era um texto literal, pois, para compreendê-la, seria necessária uma revelação espiritual advinda de Deus. Para chegar a essa interpretação da palavra cristã, era preciso ter o dom, ser um escolhido por Deus, ou seja, ocupar um cargo eclesiástico. Com isso, indivíduos ditos comuns não poderiam ter acesso direto à interpretação do texto religioso. A igreja católica controlava o acesso e interpretação do texto sagrado.

No entanto, a interpretação literal da Bíblia ganha força com pesquisadores religiosos como São Tomás de Aquino. O monge Lutero, figura principal da reforma protestante, acreditava que os sentidos da escritura sagrada eram independentes de dom dado por Deus ou da tradição dogmática cristã. Para ele, qualquer indivíduo poderia interpretar o que está na bíblia, pois os sentidos estão na literalidade do que foi escrito por homens inspirados por Deus. “Ou seja, o texto tinha um sentido único e histórico, acessível a todos que quisessem ler (independente de um conhecimento privilegiado)” (OLIVEIRA, 2012, p. 08). Bastava curiosidade e estudo para que qualquer pessoa buscasse seus ensinamentos na leitura bíblica. Oliveira explica que:

A ênfase dada à literalidade causou uma crescente dificuldade para que a Igreja sustentasse interpretações não respaldadas nos textos sagrados, provocando um progressivo desprestígio da “Tradição” e abrindo possibilidades para a Reforma Protestante (OLIVEIRA, 2012, p. 08).

A reforma protestante surge como um movimento de resistência ao poder do catolicismo. Lutero, descrente da interpretação bíblica da Igreja Católica e revoltado com a prática da indulgência como meio de alcançar a Salvação, apresenta a teoria luterana no ano de 1517. Para ele, “a Bíblia é a única autoridade de fé e prática para o cristão e que não haveria nenhum intermediário humano entre o homem e Deus”, defendendo, assim, “a justificação pela fé, a infalibilidade da Bíblia e o sacerdócio de todos os crentes” (OLIVEIRA, 2012, p. 09). Por questões políticas e econômicas, aos poucos o Papa e o catolicismo foi perdendo sua hegemonia e poder social. Da Igreja para o Estado, o poder decisório passa do Papa para o rei na Inglaterra. Até esse momento, o papa, representando a Igreja Católica, era a autoridade máxima. Sua superioridade era maior que a do rei.

Foi apenas no fim do Século XVI que a Igreja Anglicana (igreja católica reformada) assume “os ensinamentos luteranos” (OLIVEIRA, 2012, p. 10). Logo o protestantismo ganha força com a criação de muitas denominações ditas cristã protestantes, as igrejas evangélicas, ganhando espaço em outros continentes.

Segundo Gonçalves (2009, p. 34), o protestantismo cristão teve seu marco no século XIX, época em que as missões protestantes chegaram ao Brasil. Tal período apresentou dois instantes importantes para a história do movimento: o momento do trabalho missionário individual realizado por um pregador evangelista e o momento da “organização, desde fins do século XVIII, das agências missionárias e Sociedades Bíblicas”. A “expansão do cristianismo no século XIX, através da ação evangelizadora empreendida por diversas sociedades missionárias europeias e norte-americanas”, o debate sobre a tendência da divisão eclesiástica do protestantismo ficou mais evidente (GONÇALVES, 2009, p. 36-37).

A respeito do Protestantismo no Brasil, o movimento é marcado por três períodos: *protestantismo de emigração* (predominante étnico), *protestantismo de missão* (predominante proselitista) e *protestantismo pentecostal* (predominante escatológico) (ALENCAR, 2005, p. 37). O primeiro momento tem a ver com a imigração de protestantes para o território brasileiro.

O segundo momento histórico é o chamado *protestantismo de missão*, com a vinda de missões, notadamente norte-americanas (Mendonça, 1995:191), para a fundação de denominações tradicionais como a anglicana (1808), congregacional (1855), metodista (1867), presbiteriana (1859), batista (1882). É o ‘protestantismo da conversão’ (Camargo, 1973:111), da mudança de vida, do proselitismo. Ser protestante neste momento histórico é também ser tecnologicamente superior, pois é fazer parte da religião do livro (Bastides); é uma religião de letrados, em um país de analfabetos. De música clássica com pianos, órgãos e hinários cifrados – culturalmente estrangeiros; é assumir o ‘estilo americano de vida’ (MENDONÇA, 1990:31 *apud* ALENCAR, 2005, p. 42).

Durante esse período, as missões protestantes buscavam salvar os fiéis brasileiros por meio da educação. Assim, alguns colégios protestantes foram criados, “o que existia de melhor e mais moderno” no que se refere ao ensino. Para eles, “se o povo saísse da ignorância [...] encontraria a “modernidade” no protestantismo, ou de outra forma, ao encontrar o protestantismo, sairia do atraso. Evangelizar era salvar o país pela educação”. A ignorância seria o analfabetismo, religiões populares e até mesmo o catolicismo (ALENCAR, 2005, p. 44). Assim como os católicos buscaram “levar a mensagem do evangelho para salvar culturas pagãs (na visão católica, a indígena e, posteriormente, a afro)” em solo brasileiro, os protestantes vieram para o país com o mesmo intuito, com o acréscimo do catolicismo como cultura pagã, afirma o autor (ALENCAR, 2005, p. 70).

Gonçalves (2009, p. 40) explica que o movimento cristão protestante chega ao Brasil nas últimas décadas do século XIX por meio de missões evangelísticas norte-americanas. Missionários vieram para o país introduzir o movimento por meio da distribuição de Bíblias e ações de evangelismo. Segundo o autor, trata-se do período do *protestantismo histórico de missão*, estabelecimento de Igrejas como a Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, Metodista e Batista. De início, o protestantismo sofreu certa resistência para se inserir na sociedade brasileira. Um dos motivos seria o regime Padroado, que estabelecia subordinação da Igreja Católica ao Estado. O autor ressalta alguns impedimentos que foram impostos:

Entre esses impedimentos estava o de fazer prosélitos, de construir templos com fachada de igreja, de oficializar casamentos e de sepultar os mortos nos cemitérios públicos. Qualquer ação que pudesse colocar em xeque a religião oficial estava sob constante vigilância, não somente pelo clero como também pelas autoridades civis. Nos periódicos protestantes que circulavam nesse período há relatos de supostos ataques e perseguições a missionários e novos convertidos ao protestantismo (GONÇALVES, 2009, p. 40).

Além de poucos “recursos humanos e financeiros”, o protestantismo enfrentou a dificuldade de representar a quebra teológica da hegemonia católica no Brasil, que representava harmonização e unidade da fé cristã, ao passo que o protestantismo missionário significava o divisionismo do cristianismo. Ter missionários casados e com filhos como representantes da fé cristã não dialogava com as ideias eclesiásticas da Igreja Católica (GONÇALVES, 2009, p. 40). Em contrapartida, o protestantismo pregava que a teologia católica apresentava vários equívocos e que não seria o “evangelho de Cristo único e verdadeiro”. Seria, assim, uma interpretação interesseira do clero em prol de si mesmo e da igreja. Gonçalves explica que:

Sob o ponto de vista da pregação missionária, a mensagem religiosa do protestantismo no Brasil do século XIX foi conversionista e individual. As igrejas transplantaram para o Brasil o modelo típico do protestantismo norte-americano, cuja ênfase foi tentar convencer os ouvintes de que o protestantismo representava uma alternativa religiosa verdadeira (GONÇALVES, 2009, p. 41).

Assim, como destaca o autor, a pregação protestante apresentava a doutrina do pecado e da salvação. A salvação era concebida como um ato individual que depende exclusivamente da capacidade do homem em crer em Jesus como filho de Deus. Independente de ações pecaminosas, aquele que se arrepende de seu pecado e tem fé, é salvo. Para o protestantismo, o plano terrestre é lugar de passagem, de dor e sofrimento, mas também de preparação para um lugar melhor, o que seria a eternidade com Cristo (MENDONÇA, 1995, p. 139 *apud* GONÇALVES, 2009. 41).

Citando os estudos de Mendonça (1995) e Barbosa (2002), Gonçalves (2009. p. 42) destaca que no século XIX o movimento protestante que se instaurava no Brasil buscou “uma unidade teológico-doutrinária que facilitasse a pregação do Evangelho e a consequente implantação do protestantismo no país”, a fim de garantir maior autenticidade e estabilidade ao movimento. Nesse contexto, houve uma grande aproximação principalmente entre as igrejas presbiterianas e metodistas. Essa busca pela unidade teológica do protestantismo entre o final do século XIX e começo do século XX no Brasil apresenta dois indícios: o primeiro foi a admissão de um hinário de salmos e hinos para todas as igrejas. Ainda usado atualmente em igrejas evangélicas consideradas tradicionais, como a igreja presbiteriana. O segundo indício foi a divisão das instituições cristãs protestantes por territórios. Cada igreja evangélica deveria ocupar um determinado local (BARBOSA, 2002 *apud* GONÇALVES, 2009, p. 42).

Com o tempo, foi natural que o distanciamento doutrinário entre as igrejas evangélicas ficasse maior. O autor explica que isso se deve ao espírito denominacional (REILY, 2003 *apud* GONÇALVES, 2009), teoria de que “as diferentes igrejas cristãs seriam como *ramos* ligados a um único *tronco*: Jesus Cristo, advogado como o próprio fundador do cristianismo” (GONÇALVES, 2009, p. 43). A teoria denominacional colocava que nenhuma igreja cristã possui a verdade absoluta sobre o evangelho de Cristo. A palavra de Deus seria apenas uma para todas as igrejas, a distinção de doutrina ficaria por conta das distintas interpretações. Gonçalves coloca que:

Ao contrário da tradição católica [que sempre comportou em si mesma uma grande diversidade], o protestantismo que surgiu da Reforma do século XVI foi muito mais longe na variedade de tendências e instituições que gerou, e

desde cedo revelou-se incapaz de conservar-se unido (MENDONÇA & VELASQUES, 1990, p. 11 *apud* GONÇALVES, 2009, p. 38).

A partir dessa perspectiva, a existência de igrejas com diferentes posições doutrinárias e teológicas não poderia ser interpretada como sinal de fraqueza, divisão ou contradição do cristianismo protestante, conforme verificado em alguns dos princípios da teoria denominacional da igreja, elaborados pelos teólogos da Assembleia de Westminster (1643-1649) (GONÇALVES, 2009, p. 44).

No século XX, para os reformistas, o protestantismo representaria uma mudança social importante para o Brasil. Trabalhando a moral e os costumes do indivíduo, a sociedade também seria alcançada. “Nesse caso, o protestantismo seria o modelo religioso propiciador de uma “moral verdadeira” e de “costumes sadios” que fariam do Brasil uma grande nação, tal como os Estados Unidos” (GONÇALVES, 2009, p. 45). O protestantismo se apresentava como civilizador religioso para o povo brasileiro acostumado com o fanatismo e a ignorância católica no que tange a vários aspectos da Bíblia. “Essa compreensão de dever civilizatório, incorporada pelas igrejas protestantes no Brasil, permaneceu ao longo das primeiras décadas republicanas sob novas perspectivas e contextos” (GONÇALVES, 2009, p. 46). O Estado laico na República representava para os protestantes a oportunidade de expansão e aceitação, consagrando-se como expressão religiosa cristã, igrejas evangélicas prestigiadas tanto quanto a Igreja Católica.

Para a religião evangélica, expandir as igrejas e alcançar mais fiéis foi, e ainda é, a missão do movimento protestante. “Levar a religião aos outros é missão do cristão [...] “ilude-se” pensando ser um agente religioso. O cristão é um missionário em potencial” (MATTOS, 1987, p. 71). Gonçalves (2009, p. 30) afirma que essa é uma das principais características das igrejas cristãs. A atividade missionária se justifica no trabalho evangelizador, que levaria os indivíduos a terem consciência da salvação por meio da fé e da condenação do pecado. O autor ainda exclama que:

A evangelização do país foi o tema de maior preocupação nos círculos protestantes brasileiros em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. As fontes analisadas demonstram que a propaganda do Evangelho foi uma preocupação que perpassou e orientou a organização das atividades religiosas, dos cultos, das pregações, publicações, polêmicas e, em parte, também orientou as escolas protestantes. O imperativo de evangelizar pode ser considerado também um dos pilares que apoiaram o surgimento das entidades de *alianças* protestantes no Brasil. (GONÇALVES, 2009, p. 51)

Evangelizar, dessa maneira, seria a missão do protestantismo, um dever/obrigação para o indivíduo cristão. Para um pastor, que assume um papel de liderança dentro da religião,

essa responsabilidade é ainda mais forte. Nesse sentido, a pregação do pastor Claudio Duarte, enquanto líder religioso protestante, é considerada pela religião como um instrumento de evangelização, que busca fazer com que as pessoas conheçam a doutrina evangélica e que, por consequência assimilem essas práticas cristãs. A pregação bem humorada pode contribuir com isso, uma vez que o humor atrai por ser agradável e relaxante. Entretanto, em entrevista ao programa de TV *Domingo Legal* do SBT- Sistema Brasileiro de Televisão, exibido em outubro de 2014 e disponível em vídeo² pelo site *youtube*, o religioso revela ter sido muito criticado por conta de seu sermão descontraído, principalmente por falar de sexo de maneira tão transparente no púlpito. Embora não explicita na entrevista, fica a especulação da mídia de que esse seria o motivo que levou Claudio Duarte a sair da Igreja Batista Brasileira.

Como nos explica Oliveira (2012, p. 13), a Igreja Batista é uma denominação com grande divisão denominacional. Com grandes ramificações, a teologia batista pode apresentar-se como membro do protestantismo tradicional ou do movimento dito pentecostal. O “espaço protestante é formado por diversos posicionamentos que, embora partilhem muitos pressupostos básicos, dividem-se/individualizam-se por algumas questões doutrinárias” que “partilham pressupostos, entretanto, diferem em algumas questões” (OLIVEIRA, 2012, p.19). A Igreja Batista tradicional é a ligada a Convenção Batista Brasileira. Outras igrejas surgiram no decorrer da sua história, fugindo do tradicionalismo e aderindo ao movimento pentecostal.

As igrejas evangélicas ditas tradicionais são aquelas que foram fundadas no Brasil durante o período da implantação protestante europeia e norte-americana, são as chamadas igrejas históricas. Igrejas que possuem, como visão teológica, o estudo bíblico como único caminho para obter legalidade para ser um líder religioso. Devido a isso, nessas igrejas, para ser pastor é obrigatório cursar uma faculdade de teologia. As igrejas renovadas, ditas neopentecostais, no entanto, não fazem essa exigência, pois creem na manifestação espiritual de Deus como mecanismo de capacitação para liderança religiosa. As denominações pentecostais acreditam no “Batismo no Espírito Santo³” e na “oração em línguas estranhas ou línguas de anjos⁴”, possuem, em geral, uma doutrina mais voltada para a espiritualidade. Sobre isso, Mariano (2004) afirma que:

² Vídeo publicado em 20 de outubro de 2014 no site *Youtube.com* por um telespectador do programa. Disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=mjhTBP91Wpc>.

³ De acordo com a Bíblia Sagrada, livro que regulamenta a religião cristã, o Batismo no Espírito Santo foi o momento em que Jesus Cristo esteve presente espiritualmente com seus discípulos, após a Ressurreição. Para os evangélicos, esse tipo de batismo significa que o humano recebe o Espírito Santo de Deus em seu próprio corpo, adquirindo dons celestiais, como o de orar em línguas diferentes.

⁴ Orar em línguas estranhas ou dos anjos, segundo a Bíblia Sagrada, é a consequência do Batismo no Espírito Santo, ou seja, aquele que recebe o Espírito de Deus também recebe alguns dons espirituais.

[...] o Pentecostalismo democratiza o acesso ao sagrado e à hierarquia eclesiástica, uma vez que crentes pobres e pouco instruídos detêm o direito de exercer dons do Espírito Santo e, mesmo sem formação teológica, de ascender a cargos ministeriais. Contudo, ressalta Rolim (1985: 124), as mulheres são excluídas do pastorado na maioria das igrejas pentecostais, os leigos geralmente não participam da escolha de seus dirigentes, nem das instâncias que os selecionam e nem da definição dos critérios que regulam o acesso aos cargos pastorais. Portanto, é insustentável a perspectiva de que o acesso à hierarquia eclesiástica das igrejas pentecostais é democrático. A dispensa dos candidatos ao pastorado da posse de diplomas teológicos obtidos em seminários e faculdades significa tão-somente que o acesso à hierarquia eclesiástica não é elitista (MARIANO, 2004, p. 79).

Na década de 1950, surge no Brasil e em outros países da América latina o pentecostalismo, “com suas ênfases nos dons espirituais, na cura divina e no exorcismo” (CAMPOS, 2005, p. 13). Segundo Alencar (2005, p. 20), o pentecostalismo é uma herança do protestantismo estrangeiro, mas algo muito “próximo da cultura nacional”. Vindo também dos EUA, o protestantismo pentecostalismo, o terceiro período da história protestante no Brasil, segundo o autor, apresenta-se como algo moderno. Os hinários de cânticos das igrejas tradicionais são deixados de lado, a música e a dança passam a fazer parte do culto avivado. Segundo ele:

A data que marca a entrada do protestantismo brasileiro na “modernidade” é 1953. É o lançamento da Cruzada Nacional de Evangelização – com guitarras, baterias e tendas para a pregação de curas. [...] Nunca o protestantismo foi tão antenado com o mundo. Nada mais de isolamento ou negação da cultura, entrou-se no período de assimilação (ALENCAR, 2005, p. 50).

Nesse sentido, podemos considerar que o pastor Cláudio Duarte se apresenta como protestante ligado a práticas discursivas humorísticas que podem ser consideradas não tradicionais. Sua postura teológica e seu jeito irreverente de pregar pode (como a matéria do programa *Domingo Legal* do SBT parece dizer) ter contribuído para que em 2014 o pastor saísse da Igreja Batista Brasileira, criando uma nova denominação do qual é líder: A Igreja Recomeçar Xerém, no Rio de Janeiro. Por ser uma nova denominação (fundada em 2014), não há material suficiente para a descrição e análise da igreja de Duarte, mas ela pode ser considerada uma instituição pertencente ao movimento protestante posterior ao pentecostalismo: o neopentecostalismo.

Igrejas neopentecostais apresentam uma doutrina mais flexível no que se refere aos costumes e práticas. Nessas instituições, por exemplo, existe menor rigor no que diz respeito a vestimenta dos membros (é permitido o uso de calça e maquiagem pelas as mulheres, e também de tatuagens e piercings) e a realização do culto. Geralmente, músicas de vários

estilos musicais são aceitas, como o funk e rock gospel. Esse grupo de igrejas, que estão entre as que mais crescem no Brasil, ainda é marcado pela grande representação na mídia e pela teologia da prosperidade⁵. Sobre o neopentecostalismo, Campos (2005) coloca que:

Como resultado desse dinamismo da religiosidade, o campo religioso não mais se contém dentro dos moldes históricos aos quais estava confinado e estabelecido, muitas vezes por força ou negociação entre as partes. Por isso mesmo, vive-se no continente, uma explosão de religiosidades, da qual se beneficiam novos grupos, movimentos e seitas, entre eles os novos pentecostais (CAMPOS, 2005, p. 13).

De maneira didática, Alencar (2005, p. 100) resume o protestantismo no Brasil da seguinte maneira: primeiro grupo legalmente (imigração); segundo grupo (missão), terceiro grupo (pentecostal) e o quarto (neopentecostal). Entendemos que o pastor Cláudio Duarte faz parte do quarto grupo do protestantismo brasileiro, o mais recente. As denominações neopentecostais “são igrejas que surgiram de forma autônoma, na maioria das vezes, como um projeto pessoal” (ALENCAR, 2005, p. 93). Esse é o caso da atual igreja do pastor Cláudio Duarte fundada por ele em 2014 no bairro em que vive, na baixada fluminense carioca. Sobre esse pluralismo, Santana (2005) explica:

O evangelicalismo, sobretudo o que aportou em terras brasileiras, tem como uma de suas marcas a *Palavra* escrita e falada, a Bíblia. A centralidade da Palavra sempre foi fundamental para esse tipo de culto onde todas as atitudes e decisões deviam fazer referência ao texto bíblico. Tal evangelicalismo foi e, em certa medida, ainda é marcado por um fundamentalismo característico de sua origem sulista norte-americana. Porém, há pelo menos duas décadas os evangélicos vêm despertando interesse de variados segmentos de nossa sociedade, principalmente da mídia, por estarem estes assumindo diferentes posições e investidas no campo religioso [...] Entendemos que o campo religioso brasileiro é bastante difuso com variados matizes e ideologias. Mais especificamente, o campo religioso evangélico é um caleidoscópio, em que igrejas são formadas, se dividem e se unem a outras construindo assim um tipo especial de protestantismo (SANTANA, 2005, p. 55-56).

De acordo com o que coloca Siepierski (2003, p. 127-128), o crescimento dos neopentecostais é surpreendente, pois embora haja crescimento no número de evangélicos, esse crescimento não é homogêneo. O grupo neopentecostal cresce de maneira muito mais intensa, o que se deve a suas estratégias proselitistas que usam a mídia como um dos principais instrumentos de atuação. Essas igrejas se destacam por apresentarem características

⁵ Doutrina religiosa cristã “que promete prosperidade, felicidade e vitória terrenas” (MARIANO, p. 75), negando a pobreza material e considerando a riqueza como bênção financeira de Deus. Acredita-se que quanto mais o fiel contribuir com a igreja, mais bênçãos receberá da parte de Deus. “A ênfase na teologia da prosperidade, com sua promessa de sucesso financeiro baseada no “dar para receber”, é alvo de inúmeras críticas. Embora a captação de recursos financeiros dos fiéis seja prática comum nas denominações evangélicas, nas neopentecostais ela adquire centralidade. Não entregar o dízimo à igreja é visto como roubo a Deus e motivo de insucesso financeiro do fiel (SIEPIERSKI, 2003, p. 141).

distintas das igrejas tradicionais, como a “ênfase na guerra espiritual [...] e na teologia da prosperidade, que apregoa que os fiéis têm o direito de usufruir as boas coisas da vida ainda nessa existência terrena”. Outro fato importante é elas “se estruturarem empresarialmente e utilizarem intensivamente técnicas de marketing para sua expansão, fazendo uso da mídia eletrônica com invejável desenvoltura” (SIEPIERSKI, 2003, p.128). Nesse sentido, Ori (2003) acrescenta destacando que:

Além de seguir as principais crenças e doutrinas do pentecostalismo tradicional (atualização dos dons do Espírito Santo, inspiração pelo Espírito Santo e "batismo de fogo", conversão e libertação do "mal demoníaco", puritanismo de conduta e distância do "mundo"), o perfil das igrejas enquadradas nesses conceitos pode ser resumido, de forma ideal-típica, como segue: [...] uso intenso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis oriundos não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para além das fronteiras nacionais (ORO, 2003, p. 73).

“Ou seja, o avanço dos evangélicos está menos associado ao crescimento das chamadas igrejas históricas (luteranas, batistas, presbiterianas e outras), e mais ao forte incremento do movimento pentecostal e neo-pentecostal” (ORO, 2011, p. 384). Mariano (2004, p. 69-70) destaca a existência de um pluralismo muito forte entre as igrejas evangélicas, pois “há grande variação doutrinária, ritual, litúrgica, organizacional (governo eclesiástico), comportamental e estética e nesse meio religioso”. O público alvo, bem como as estratégias de evangelização e uso da mídia são distintos entre essas instituições, visto ser um fenômeno religioso dinâmico e internamente muito diversificado. (MARIANO, 2004, p. 70). Tal diversidade gera competição, uma intensa disputa por membros entre as igrejas.

Dessa maneira, algumas igrejas evangélicas possuem emissoras de TV e programação cristã que propõe aproximação com o público cristão e não cristão, como uma maneira de expandir sua doutrina por meio de ensinamentos de práticas cristãs em diversos temas. “A midiáticação do discurso religioso é um processo que permite que as atividades religiosas não se esgotem nos templos”, pois os fiéis “podem continuar tendo acesso ao “fazer” religioso pelas diversas mídias presentes na contemporaneidade” (ASSIS, MELO, 2017. p. 89). Inclusive o não fiel.

Para concluir, diante do contexto histórico do protestantismo no Brasil e do que foi colocado a respeito da religião do pastor Claudio Duarte, o Cristianismo Protestante e Igreja Neopentecostal, podemos considerar que, como vertente da religião cristã, a posição teológica do pastor, bem como sua igreja, busca proclamar a doutrina cristã evangélica. O uso da mídia,

nesse contexto, apresenta-se como instrumento de evangelização, mas, sobretudo, como característica do mercado religioso. A religião nos meios de comunicação é uma maneira de expandir a doutrina cristã e também de atrair adeptos, fiéis consumidores de serviços e produtos oferecidos especialmente pelas igrejas evangélicas neopentecostais. Devido a isso, no próximo subtítulo discutimos sobre a midiaticização do discurso religioso como resultado da nova lógica do mercado da religião.

2.2 A ordem do mercado religioso e a midiaticização do discurso cristão neopentecostal

Bauman (2008) afirma que estamos vivendo em uma sociedade líquida, de uma fluidez intensa, em que nada é sólido e duradouro. De uma sociedade que sofreu a transição de sujeitos produtores, que buscavam segurança e estabilidade, para sujeitos consumidores, que buscam atender ao desejo material e imediato. Ao definir consumo e consumismo, o sociólogo descreve consumo como algo que os indivíduos praticam diariamente. Quando esse consumo se torna algo essencial na vida dos indivíduos, temos o consumismo. Esse consumismo é uma propriedade da sociedade, pois é determinado por instituições sociais que estabelecem padrões de comportamento. A mídia se apresenta como uma dessas instituições que oferecem serviços e produtos para os telespectadores/consumidores. Na sociedade de consumidores, os meios de comunicação bombardeiam informações o tempo todo, determinando, muitas vezes, hábitos e maneiras de viver a vida.

Nesse cenário, o objetivo é ter acesso a essas informações e também a promessa de felicidade, de bem-estar, de saúde, de beleza e de sucesso financeiro que a sociedade consumista cria. Para alcançar isso, é preciso consumir. A religião, nessa conjuntura, também pode aparecer como produto de consumo. A todo momento, igrejas evangélicas utilizam a mídia para divulgar seus serviços e seus produtos. A fé e doutrina cristã, muitas vezes, é vendida aos fiéis/ consumidores que buscam atender a tais desejos materiais e espirituais. Nesse sentido, conforme explica o autor, as igrejas e seus agentes:

São ao mesmo tempo, os *promotores das mercadorias e as mercadorias que promovem*. São, simultaneamente, o produto e seus agentes de marketing, os bens e seus vendedores [...]. Seja lá qual for o nicho em que possam ser encaixados pelos construtores de tabelas estatísticas, todos habitam o mesmo espaço social conhecido como mercado. Não importa a rubrica sob a qual sejam classificados por arquivistas do governo ou jornalistas investigativos, a atividade em que todos estão engajados (por escolha, necessidade ou, o que é mais comum, ambas) é o *marketing*. O teste em que precisam passar para obter os prêmios sociais que ambicionam exige que remodelem a si *mesmos como mercadorias*, ou seja, como produtos que são capazes de obter atenção e atrair *demanda e fregueses* (BAUMAN, 2008, p. 13. grifos do autor).

Segundo Campos (2005, p. 12-13), o espaço religioso latino-americano dos últimos anos não apresenta “configuração social estática, histórica ou socialmente cristalizada”. Ao contrário, pois apresenta constantemente “novos atores e outras identidades culturais”, como o movimento pentecostal e neopentecostal, por exemplo. Ao discutir tais mudanças, observa que “a dinâmica do campo religioso passou a ser impulsionada pelas regras de competição de um livre mercado religioso⁶, dentro de um quadro cultural, marcado pelo pluralismo”. Nesse contexto, “o que acontece então com os novos e antigos atores religiosos, diante dessa nova lógica de mercado importada? Como eles surgem, agem e se organizam?”.

Para o pesquisador, as transformações no campo religioso da América abriram espaço para as igrejas protestantes, num território antes dominado pelo catolicismo. Isso gerou competição entre os atores religiosos, resultando em marketing religioso para melhor posição nesse mercado. Nesse sentido, o campo religioso atual seria “competitivo e pluralista, o que reflete tanto a existência de um processo de secularização⁷ como o seu oposto – a explosão de novas formas de religiosidade” (CAMPOS, 2005, p. 14). Pluralista porque no Brasil, por exemplo, existem várias denominações evangélicas. Competitiva porque existe a intensa busca de cada instituição por um fiel-consumidor, por pessoas que possam ser membros dessas igrejas. O mercado religioso, dessa maneira, seria um mercado especializado em serviços, artigos e produtos religiosos que atendam a necessidade, algumas vezes, de uma sociedade secularizada. A ideia é “conquistar almas”, alcançar adeptos por meio da proposição: “do que você gosta? Nós temos a versão gospel!” As igrejas neopentecostais, nesse contexto, são as principais fornecedoras de bens materiais e bens simbólicos.

Podemos entender, diante do que afirma o autor, que a religião se tornou um negócio. Existe uma busca incessante por membros, seguidores, ofertantes e dizimistas. Uma igreja cheia de fiéis é uma igreja bem sucedida (geralmente, as maiores igrejas são também as instituições religiosas mais ricas). Essa busca por espaço e membros gera competição e pluralidade. As igrejas disputam a atenção das pessoas, pois é preciso atraí-las para aumentar seu público. O que essas igrejas estão dispostas a fazer para conseguir isso? Para atrair os jovens, por exemplo, é preciso inovar, ter um culto descolado e atender aos gostos musicais

⁶ O termo “mercado religioso” é empregado pelo autor a partir dos conceitos teóricos de Pierre Bourdieu, Peter Berger e Rodney Stark.

⁷ A secularização é o processo que consiste na perda de influência social por parte da religião. Separação ou abandono de práticas estruturadas e baseadas na religiosidade. “Secularização” é uma metáfora. Surgida na época da Reforma, originalmente em âmbito jurídico (para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas) [...] (MARRAMAO, 1983, p. 30 *apud* PIERUCCI, 1997, p. 100).

desse alvo. Por outro lado, para aproximar pessoas mais conservadoras, a proposta deve ser outra. Ou seja, a religião é uma escolha. Tem fiel/cliente que escolhe um pastor animado, outro um pastor tradicional. Assim, surgem novas igrejas, instituições religiosas diversas são criadas para atender à necessidade e anseios dos interessados em religião.

Segundo Alencar (2005, p. 83-84), o neopentecostalismo é caracterizado pelo sincretismo e por “suas práticas culturais religiosas modernas”, definido por ele como “a expressão mais brasileira do protestantismo”. Tal movimento é marcado pelo crescimento numérico de fiéis, devido ser “uma religião liberal nos costumes, com espaços eticamente mais elásticos” na qual o fiel “pode se sentir “bem” sem o policiamento típico das igrejas pentecostais e o conservadorismo das chamadas igrejas tradicionais” (ALENCAR, 2005, p. 92). Isto é, as práticas secularizadas são incorporadas por essas igrejas de maneira a atrair as pessoas não religiosas. Em um culto evangélico neopentecostal há poucas proibições. Qualquer indivíduo é livre para se vestir e agir como quiser, dentro do que é permitido para um ritual cristão. As práticas culturais religiosas das instituições neopentecostais seguem a lógica e exigência do mercado religioso.

O autor ainda coloca que o “neopentecostalismo é o ramo mais literário da história do protestantismo. Já era aquela imagem estereotipada do pentecostal rígido, conservador, de trajes e costumes simples” (ALENCAR, 2005, p. 105). O humor na pregação do sermão, dessa forma, passa a ser aceito no culto evangélico. A exposição das igrejas evangélicas neopentecostais na mídia é, segundo a religião, uma ferramenta de evangelização. Nesse espaço de competição de venda de serviços e bens de consumo religioso, as igrejas neopentecostais se destacam com grande hegemonia. Sobre isso o estudioso coloca que:

O neopentecostalismo se tornou assunto obrigatório porque é uma força política e econômica impossível de ser negada. Detentora de poder de mídia e articulação política partidária, ameaça aos demais meios de comunicação, a hegemonia católica, as igrejas protestantes – e até mesmo o considerado pentecostalismo clássico, antes tão aguerrido, entrou na defensiva (ALENCAR, 2005, p. 103).

Dialogando com Campos (2005), Santana (2005, p. 61-62) coloca que a religião está intimamente ligada à economia, pois elas “estabelecem relações de proximidade de tal forma que a linguagem religiosa se faz presente na economia tanto quanto as estratégias econômicas passam a ser utilizadas pelas religiões”. Com o pluralismo religioso decorrente da reforma protestante e os movimentos pentecostal e neopentecostal, “a religião tem agora que usar da lógica da economia de mercado, pois o pluralismo é uma situação de mercado” (SANTANA, 2005, 62). Com a grande diversidade de igrejas evangélicas, há muitas opções de escolha

para aquele que busca participar de cultos cristãos. Terá mais fiéis-clientes, o espaço religioso que melhor atrair o público alvo, ou seja, aquele que desempenhar melhor a função de “ganhar almas”. Eis a disputa do mercado religioso em que a religião se transforma em um produto de consumo.

Segundo Santana (2005, p. 63), o conteúdo religioso é modificado com a finalidade de atingir a “preferência dos consumidores.” Isso porque, para atrair as pessoas, é preciso oferecer aquilo que as agradam, o que, algumas vezes, não tem nada a ver com coisas sagradas na religião. É necessário, assim, atender ao mundo secularizado. É nesse sentido que os serviços e produtos com a denominação *gospel*⁸ são criados: carnaval gospel, rave gospel, música gospel em vários estilos musicais (como forró, funk e metal gospel, por exemplo), moda evangélica, literatura gospel, etc. Isto é, aquilo que, tradicionalmente, não é do espaço religioso, passa a ser.

Logo, “é verdade que novas formas de religião apareceram e tentam se firmar acompanhando as mudanças da sociedade” (SANTANA, 2005, p. 63-64). Para Oro (2003, p. 77), por exemplo, o “êxito econômico das empresas religiosas neopentecostais encontra legitimação ideológica na *Teologia da Prosperidade*, que também incentiva o progresso econômico dos seus fiéis”. O dinheiro teria, assim, um novo sentido para esse campo religioso. A riqueza, historicamente ligada a avareza e a luxúria, no contexto neopentecostal, torna-se símbolo de recompensa divina aos que seguem a religião. “Assim sendo, o neopentecostalismo junta a lógica do dom com a lógica do mercado, construindo a lógica do dom quantificado” (ORO, 2003, p. 82).

Nesse contexto pluralista, as instituições religiosas procuram espaço e legitimidade, oferecendo bens materiais e bens simbólicos para alcançar fiéis/consumidores. As mudanças “nas formas tradicionais das instituições religiosas é que criam a necessidade de uso da mídia para, ao mesmo tempo, se fazerem existir e criarem demandas de bens simbólicos religiosos” (SANTANA, 2005, p. 64). Sobre isso, Pierucci (1997) coloca que:

As novas religiões de hoje, então, encontram a religião já reduzida a um item de consumo e botam mais lenha nessa fogueira. O consumidor religioso escolhe uma e até mais de uma experiência mística, ou solução espiritual, ou serviço religioso dentre uma grande variedade de propostas provocantemente expostas no “supermercado espiritual” (PIERUCCI, 1997, p. 112).

⁸ O termo gospel, que significa evangelho, é empregado para produtos e serviços com temática religiosa. Trata-se de um diminutivo da expressão em inglês “God Spell”, que pode ser traduzida como “Palavras de Deus”.

Percebemos, assim, a secularização da religião, a busca pela adequação ao interesse de mercado. Nesse sentido, que tal um humor gospel? Por que não um *stand up comedy*⁹ no culto? A proposta de um pastor comediante, como é o caso de Claudio Duarte, busca um diferencial mais atrativo diante do mercado religioso disputado e competitivo como é o brasileiro. Para isso, a mídia pode contribuir. Segundo Campos (2005):

O uso da mídia, já no final do século XX, se tornaria uma exigência praticamente obrigatória para se conseguir a necessária expansão das fronteiras, além dos limites paroquiais e diocesanos. À flexibilidade na oferta de bens simbólicos se contrapõe a dinâmica exigência dos receptores (CAMPOS, 2005, p. 15).

O campo evangélico atual é midiático. As instituições religiosas, representadas por seus líderes, utilizam a mídia como estratégia de marketing. Esses líderes midiáticos, segundo Campos (2008, p. 2), são colocados como exemplos de homens e mulheres de Deus, com sucesso familiar, financeiro e profissional. Mas, “o sucesso deles mostra como as leis do mercado podem ser usadas para aumentar a eficiência do funcionamento do campo religioso, cada vez mais próximo de um mercado religioso”. Assim:

[...] a religião se mistura com o entretenimento oferecido pela mídia, o culto se aproxima dos shows musicais, a religião se sincretiza com os negócios e os agentes religiosos se tornam especialistas em manipular grandes auditórios, como fazem os pop-stars” (CAMPOS, 2005, p. 16).

Esse mercado religioso, como coloca Campos (2008), busca oferecer aos fiéis aquilo que eles querem e/ou precisam consumir. As mensagens religiosas, nesse sentido, são muito mais complexas do que o sermão bíblico ou ensinamentos sobre fé e amor a Deus. Trata-se de “mensagens de autoajuda, otimismo e esperança, as quais produziram esforços dos clérigos e leigos no atendimento dos desejos e necessidades temporais dos fiéis” (CAMPOS, 2008, p. 6). O autor afirma que:

Como toda atividade social, a comunicação religiosa está ancorada em um contexto social, cultural e econômico. Nele, o processo de comunicação acontece graças aos meios técnicos que lhe são dados pela cultura e também pelas tecnologias disponíveis naquele momento (CAMPOS, 2008, p. 4).

Sobre a comunicação, Mariano (2004) explica que o sucesso da mensagem religiosa, sobretudo a midiática, depende de quão ela é atraente e interessante para aqueles que a recebem, sendo as mais atrativas as “que destacam o poder transformador de Deus na vida dos homens, centrados na exibição de testemunhos de curas, milagres, intervenções e bênçãos

⁹ Termo que se refere ao espetáculo de comédia realizado por apenas um comediante, geralmente, em pé e sem recursos de caracterização.

divinas de toda espécie” (MARIANO, 2004, p. 77). Logo, o poder transformador de Deus deve ser revelado e comprovado. Vende-se, assim, a mensagem de aquele que serve a Cristo tem uma vida melhor. A felicidade pode ser vendida nesse mercado religioso como recompensa ao indivíduo temente a Deus e à igreja. Felicidade que, para a formação discursiva religiosa, seria um estado de satisfação com aquilo que é esperado para a vida de um cristão, como manter bons relacionamentos, ter sucesso no casamento e na vida profissional, etc. O discurso de empoderamento do fiel passa a ser lugar comum nesse espaço, ele é encorajado o tempo todo. Sua autoestima é incentivada, pois a religião proclama que “tudo é possível ao que crê em Deus”.

Outro aspecto a respeito do evangelismo midiático, é que esse mercado religioso tem como objetivo principal atrair o indivíduo para, no interior das igrejas, criar “condições propícias para romper os ceticismos e barreiras do virtual adepto e, assim, possibilitar que ele se entregue a Jesus, mude de religião e permaneça na comunidade dos eleitos” (MARIANO, 2004, p. 77). Ou seja, doutriná-lo. O autor declara que:

O evangelismo midiático em rádio e tevê constitui o mais poderoso meio para atrair e recrutar rapidamente elevado número de adeptos. Por sua inigualável capacidade de introduzir-se diariamente nos lares, o evangelismo eletrônico apresenta a vantagem de alcançar aqueles que, antes de serem atraídos e recrutados por determinada igreja, não possuíam relação de confiança, amizade e parentesco com crentes pentecostais, laços de sociabilidade tradicionalmente importantes para o recrutamento de novos adeptos (MARIANO, 2004, p. 76).

Sobre isso, Santana (2005) faz a observação de que a doutrinação é um pouco velada nesse espaço, justamente para não afastar os possíveis consumidores da fé cristã. Por mais que esse discurso religioso na mídia se apresente como moderno e secular, o objetivo das mensagens é a evangelização de quem a escuta, ou seja, converter os telespectadores a doutrina cristã.

Considerando a pregação cômica do pastor Claudio Duarte, podemos aferir, dessa maneira, que o humor empregado pelo pastor é utilizado como estratégia diante da competitividade e diversificação do mercado religioso. Seu serviço/produto de consumo para aos adeptos do cristianismo é o bom humor, um culto religioso descontraído. Esse humor empregado no discurso religioso midiático de Duarte pode servir para velar a doutrinação, ou seja, impor os valores cristão de maneira sutil e agradável. A disciplinarização do fiel cristão, nesse contexto, é igualmente velada nesse discurso religioso humorístico difundido nos cultos e na mídia.

Santana (2005, p. 56-58) ainda explica como surge essa relação dos evangélicos com a mídia. Segundo ele, o serviço de rádio evangélica começa em 1940 com a igreja Adventista, e, posteriormente, com igrejas “pentecostais como a Assembleia de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil Para Cristo e a Igreja Deus é Amor” (SANTANA, 2005, p. 56). No início, a programação era totalmente no modelo de programa norte-americano. Em 1989, a IURD – Igreja Universal do Reino de Deus adquire a Rede Record de Televisão, primeiro canal de TV evangélico no país. Santana (2005) explica que essa relação entre os evangélicos e a mídia acontece devido a necessidade de cumprir com o desígnio religioso de divulgação da fé cristã. A mídia, nesse sentido, é essencial para isso, pois trata-se de um espaço grandioso que pode atingir um grande número de pessoas. Vejamos o que autor coloca:

Alguns facilitadores contribuíram para o estreitamento da relação entre evangélicos e mídia nos últimos quarenta anos. Primeiro, em vinte anos a televisão se tornou o maior veículo de comunicação de massa do país; segundo, na década de 1970 os programas importados foram substituídos por programas nacionais em horário nobre; terceiro, a televisão brasileira *nasceu* aberta ao mercado; quarto, o aumento de evangélicos na população brasileira justificou uma mídia especializada voltada para este grupo; e, quinto, o fim do regime militar gerando uma abertura cultural-religiosa no país e abriram espaço para a entrada dos evangélicos (SANTANA, 2005, p. 58).

Campos (2008) também nos explica sobre a relação do protestantismo com a mídia ao afirmar que o sucesso da reforma protestante esteve atrelado ao surgimento da mídia. Ele afirma que:

Foi graças à tecnologia desenvolvida por Gutenberg (1450) na produção da página impressa que os textos de Lutero e de Calvino ganharam a Europa. O apego dos protestantes à Bíblia, aos livros de confissão de fé e aos catecismos fez desse ramo do Cristianismo a “religião do livro”. Nela, o púlpito e a pregação da palavra, *livrocentricamente* orientadas, se tornariam a parte mais importante do culto protestante e o pastor seria o “ministro da palavra” e, às vezes, o “ministro dos sacramentos” (CAMPOS, 2008, p. 7-8).

A relação protestantismo/mídia começou, ainda no início da reforma protestante. Em tempos mais atuais, a página impressa cedeu espaço para os meios eletrônicos, resultando em concepções “como: mercado, concorrência, pluralismo, secularização e outros mais, todos com implicações para o estudo da relação entre mídia e religião” (CAMPOS, 2008, p. 11). A partir da década de 1980, o Brasil passou a vivenciar a expansão dos evangélicos na mídia, na rádio, tv e internet, respectivamente. Para o pesquisador, os evangélicos, mesmo arriscando em investimentos financeiros tão altos, buscaram nos meios de comunicação a expansão contínua e intensa de sua fé. Isso seria um motivo forte para fazer valer a pena a empreitada.

Outro fator importante é que, diante de uma “sociedade com forte presença do individualismo e da competição entre grupos, seria fundamental uma combinação entre religião e mídia eletrônica” (CAMPOS, 2008, p. 23).

Dessa maneira, os neopentecostais estão na mídia com uma proposta “ muito mais leve, menos exigente e mais adaptado à cultura popular internacional que está nascendo neste momento de transnacionalização do capital, da cultura e da religião” (CAMPOS, 2008, p. 24).

Campos afirma que:

Daí o emprego de mecanismos típicos do mundo empresarial tais como o marketing, a propaganda, o uso de técnicas apropriadas para a atração de novos “clientes” e de fidelização dessa “clientela” recém-chegada. Em outras palavras, o clima de competitividade entre grupos religiosos se tornou o cenário típico de uma produção midiático-neopentecostal em que vencer o concorrente, tal como no mundo dos negócios, legitimam quaisquer técnicas comunicacionais (CAMPOS, 2008, p. 22).

Podemos afirmar, diante do que temos colocado, que a religião evangélica, sobretudo as igrejas neopentecostais, parecem utilizar os meios de comunicação pela ordem de mercado. A mídia é o mecanismo fundamental para a propagação da fé e para a venda de serviço e bens de consumo no espaço religioso competitivo. Nesse contexto, o pastor Claudio Duarte oferece uma pregação religiosa diferenciada, divertida, que alivia o cristão cansado com a correria e as tragédias do dia a dia, sendo, assim, uma ótima opção de serviço/produto religioso para ser consumido. Não precisar sair de casa para ter acesso a isso é ainda melhor! A transmissão do culto evangélico de Duarte ao vivo via internet, ou o acesso aos vídeos do pastor disponibilizados pelo site *youtube.com*, é um serviço religioso que responde necessidade do fiel/consumidor. E mais, trata-se de ensinamentos bíblicos permeados pelo humor. Duarte, desse jeito, atende as exigências do mercado religioso, a necessidade de um determinado público de ter um pastor “cheio da graça”, como é chamado nas redes sociais. Sobre isso, Campos (2005) afirma que:

[...] na medida em que há uma recomposição do campo religioso a partir de novos modelos, surgem desafios e scripts que não estavam previstos, desafiando e orientando a ação social de novos e antigos atores. Emerge assim um novo estilo de ser "pastor": o "animador de auditório", o "public relations", o "pastor-cantor", o "especialista em marketing religioso", um novo tipo de comunicador religioso", o tele-pastor (CAMPOS, 2005, p. 07).

Desse modo, o espaço discursivo do sujeito Claudio Duarte pode ser melhor definido no sentido de considerá-lo um pastor evangélico neopentecostal que se apresenta na mídia como um pastor “diferentão” como é chamado, engraçado e nada convencional, de forma a responder a demanda desse espaço mercadológico da religião, competitivo de bens de

salvação. Considerando os questionamentos de Campos (2005) citados no início desse tópico, é possível afirmar que, nessa lógica do mercado da religião, o pastor Claudio Duarte organiza seu trabalho missionário na perspectiva de atender a expectativa do fiel/telespectador que busca aprender os ensinamentos da fé cristã de modo mais espirituoso (divertido, sem muita formalidade) e cômodo (de preferência no conforto da sua casa). No entanto, mesmo respondendo a lógica do mercado (aquilo que as pessoas querem), a doutrinação e disciplinarização não ficam de lado nesse tipo de discurso religioso humorístico. Embora velada, a doutrina e disciplina cristãs são impostas ao fiel, como apresentamos a seguir.

O discurso religioso carrega enunciados que explicitam o que o cristão deve ou não fazer, segundo o que coloca a Bíblia, o livro doutrinário da religião. O pastor evangélico, enquanto líder e autoridade religiosa, é incumbido de proferir e seguir esses ensinamentos. Na mídia, esse discurso atinge indivíduos adeptos a essa fé e pode conquistar novos adeptos, subtraídos das religiões concorrentes.

Dessa forma, o discurso cristão pode ser compreendido como um conjunto de enunciados da formação discursiva religiosa, sendo necessário, assim, entender melhor as práticas discursivas que envolvem essa modalidade de discurso. Pois, como afirma Foucault (2008, p. 54), quando “se descreve a formação dos objetos de um discurso, tenta-se identificar os relacionamentos que caracterizam uma prática discursiva”. Logo, no próximo subitem, discutimos sobre as práticas discursivas do discurso religioso, bem como abordamos, em seguida, seu caráter disciplinar.

2.3 O Discurso Religioso sob à luz da teoria discursiva

A religião é um espaço discursivo que exerce grande influência sobre a sociedade, pois afeta as relações sociais por meio de questões ideológicas. Ela é “um fenômeno antropológico, que atribui um sentido existencial e social ao homem, por intermédio do conjunto de rituais e símbolos de que se constitui” (BAUMAN, 1998, p. 209 *apud* MELO, M, 2017, p. 132). Considerando a religião cristã, Melo (2012, p. 133), nos domínios da teoria de Charaudeau (2010), destaca que a igreja é a instância produtora do discurso religioso. A prática religiosa, assim, é composta pela instância produtora dos discursos, os que transmitem os ensinamentos (pastores, bispos, etc) e pela instância de recepção, os fiéis. “Esses “atores”

se relacionam num espaço não apenas físico, mas também simbólico, regido por regras que revelam uma relação hierárquica entre as instâncias de produção e recepção do discurso”.

No livro *Palavra, fé e poder*, Eni Orlandi organiza uma discussão acerca da religiosidade e sua expressão discursiva. A autora afirma que a “religião é um espaço institucional que constitui a discursividade que é a expressão de suas práticas” (ORLANDI, 1987, p. 7). Segundo ela, a religião é, discursivamente, o lugar em que habita a “onipotência do silêncio divino”. O lugar no qual o homem encontra uma “vida espiritual”, em que as palavras são consideradas e ditas como a voz de Deus (ORLANDI, 1987, p. 8). O discurso religioso, assim, é aquele “em que há uma relação espontânea com o sagrado” (ORLANDI, 2011, p. 246-247). Considerando o discurso religioso cristão, explicita:

A interpretação própria da palavra de Deus é, pois, regulada. Os sentidos não podem ser quaisquer sentidos: o discurso religioso tende fortemente para a monossímia. No cristianismo, enquanto religião institucional, a interpretação própria é da igreja, o texto próprio é a Bíblia, que é a revelação da palavra Deus, o lugar próprio para a palavra é determinado segundo as diferentes cerimônias (ORLANDI, 2011, p. 246).

Diante do que afirma Orlandi (2011), podemos inferir que, tal como o texto jurídico, a bíblia cristã funciona como leis que buscam normatizar ações e comportamentos, estabelecendo mandamentos para se alcançar a salvação divina. O arquivo é fechado, não é permitida qualquer interpretação dele. No entanto, mesmo que a leitura parta dessa posição fechada, a bíblia produz e interpreta fatos (analogias e parábolas) e, de acordo com a interpretação que se faz dela, oferece normas para solucionar esses fatos. O sentido é fechado, mas escapa. O conceito de Deus, por exemplo, depende da interpretação que se faz da bíblia. Os significados do signo DEUS são múltiplos, até na própria bíblia (novo e velho testamento). O sentido cristão é apenas um deles. Dessa maneira, as interpretações são abundantes, cada uma obedecendo a uma formação discursiva e formação ideológica. Isso explica as diferentes interpretações do texto sagrado dentro do cristianismo, resultando em catolicismo e protestantismo, e, dentro desse último, dezenas de dominações evangélicas que interpretam a bíblia de maneira bem diversificada.

Orlandi (2011, p. 239) trabalha o discurso religioso a partir, segundo ela, de sua principal característica, como um parâmetro que o define: a ilusão de reversibilidade, ou seja, “a troca de papéis na interação que constitui o discurso e que o discurso constitui”. Para ela, “a reversibilidade é a condição do discurso”, pois “sem essa dinâmica na relação de interlocução, o discurso não se dá, não prossegue, não se constitui”. Assim, considera o discurso religioso como um discurso autoritário. Nele, não há, de fato, uma troca de papéis,

pois o dono do dizer é Deus. Logo, “é a ilusão da reversibilidade que sustenta esse discurso”. Sobre o discurso autoritário, que podemos ler como discurso religioso, afirma:

[...] como a questão da reversibilidade está necessariamente ligada à questão da polissemia, ao falarmos na ilusão da reversibilidade, estaremos também falando nas condições de significado do discurso autoritário, ou seja, no seu caráter tendencialmente monossêmico, ou sua pretendida monosssemia. (ORLANDI, 2011, p. 240)

Deus seria, assim, o dono do discurso religioso cristão. Dessa maneira, podemos “caracterizar o discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, de qualquer representante seu – é a voz de Deus” (ORLANDI, 2011, p. 242-243). Orlandi ainda explica que:

[...] no discurso religioso, há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do plano espiritual (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do plano temporal (os sujeitos, os homens). Isto é, locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens (ORLANDI, 2011, p. 243).

Essa desigualdade imortalidade/mortalidade entre Deus e os homens instala “a relação vida/morte e dessa relação nasce a necessidade de salvação para a vida eterna. O móvel para a salvação é a fé” (ORLANDI, 2011, p. 243). Deste modo, quem ministra “a palavra de Deus”, ou seja, essa modalidade de doutrina, é apenas um representante d’Ele¹⁰ na terra. Esse ministro não pode ocupar o lugar d’Ele, pois Deus reina sobre os homens, Ele é um ser superior que está no plano celestial e imortal, ao passo que o homem está no plano terrestre e mortal. Essa assimetria corrobora com a não-reversibilidade do discurso religioso cristão. Não há a reversibilidade no discurso, “nenhum dos alocutários toma a palavra. E por quê? Porque por trás de cada um dos discursos estão, respectivamente, a fé, a crença na vida eterna e a crença na graça de Deus” (MATOS, 1987, p. 76). Esse discurso é mediado. Essa mediação é feita por alguém escolhido para ocupar essa função (pastor, padre, ou outro indivíduo que exerce liderança religiosa. Para Orlandi:

O representante, ou seja, aquele que fala do lugar de Deus transmite suas palavras. O representante legitimamente, mas não se confunde com Ele, não é Deus. Essa, do meu ponto de vista, é a expressão fundamental da não-

¹⁰ Segundo a Base XVIII, Do Apóstrofo do Acordo ortográfico de Língua Portuguesa, de 1990, pode “cindir -se por meio do apóstrofo uma contração ou aglutinação vocábular, quando um elemento ou fração respetiva é forma pronominal e se lhe quer dar realce com o uso de maiúscula: d’Ele, n’Ele, d’Aquele, n’Aquele, d’O, n’O, pel’O, m’O, t’O, lh’O, casos em que a segunda parte, forma masculina, é aplicável a Deus, a Jesus, etc.” (ABL, 2009, p. 17).

reversibilidade. E daí deriva a “ilusão” como condição necessária desse tipo de discurso: o como se fosse sem nunca ser (ORLANDI, 2011, p. 253).

Essa assimetria que Orlandi (2011) coloca, tem, em termos distintos, o mesmo conceito abordado por Melo, M. (2017) ao falar de instâncias de produção e de recepção do discurso religioso. Como já mencionado, essa autora explica que, na instância de produção há Deus, a Igreja e os que pregam o sermão evangélico (plano espiritual); na instância da recepção, há os fiéis adeptos aos preceitos cristãos (plano terreno). Nessas posições há um contraste hierárquico entre divindade e humanos. Ela afirma que:

Sendo assim, constata-se que a assimetria entre especialistas e fiéis se origina da relação de poder que se instaura entre as instâncias de produção e de recepção do discurso religioso. Esse poder, por sua vez, deriva da autoridade que se atribui aos especialistas religiosos (MELO, M. 2017, p. 146).

Se o sermão religioso do pastor que prega no culto evangélico é considerado a mensagem de Deus, se o que ele ministra é a explicação do que o texto bíblico (documento que regulamenta a religião cristã) coloca, segundo Orlandi (2011, p. 245), “podemos dizer que o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma”. A autora explica que essa representação de voz e a assimetria que “caracteriza a relação falante/ ouvinte no discurso religioso” contribuem com o distanciamento entre “o dito de Deus e o dizer do homem”, uma diferenciação “entre a significação divina e a linguagem humana, separação essa que deriva da dissimetria entre os planos”. A autora ressalta que a oração (reza, prece, pedido à divindade) não rompe com isso. Ela coloca que:

[...] mesmo quando há relação direta com o sagrado, a não-reversibilidade se mantém, mantendo-se a dissimetria. A reversibilidade não está em se poder falar também, ou se poder falar diretamente. O eu-cristão- pode falar diretamente com Deus mas isto não modifica o seu poder de dizer, o lugar de onde fala. O que, em análise de linguagem, significa que não se alterou o estatuto jurídico do locutor (ORLANDI, 2011, p. 247).

Em *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, Orlandi explica que “o que funciona na religião é a *onipotência do silêncio divino*”, pois “na ordem do discurso religioso, Deus é o lugar da onipotência do silêncio. E o homem precisa desse lugar, desse silêncio, para colocar sua fala específica: a de sua *espiritualidade*”. Ao explicar que o silêncio também produz sentido, afirma que o representante de Deus fala através do silêncio divino para representá-lo, pois “no discurso religioso, em seu silêncio, ‘o homem faz falar a voz de

Deus” (ORLANDI, 2015, p. 28). Sobre o culto evangélico e o sermão religioso feito nesse espaço religioso, Dias (1987) afirma que:

A fala religiosa oscila entre dois tempos (eterno e o instante) e dois espaços (temporal e espiritual). A igreja participa dos dois planos temporais. “Ela é santa (divina) e pecadora (institucional) ao mesmo tempo. Talvez esta dupla participação seja a garantia da força institucional que a igreja sempre manifestou em sua história. É ela que garante o seu espaço de atuação” (DIAS, 1987, p. 46).

O discurso religioso é, nesse sentido, uma estrutura discursiva restrita a um acontecimento – o culto religioso. Essa modalidade de discurso não aparece em outros espaços discursivos a não ser na instância da religião. Os textos religiosos, assim como os jurídicos, são discursos que seguem uma regularidade. Estão na origem de atos e situações, são ditos que permanecem ditos e ainda por dizer (FOUCAULT, 2013, p. 22). Para o discurso religioso, o ritual é o culto evangélico. O discurso deve seguir uma ordem.

Para Foucault (2013, p. 09), o discurso vem das instituições, ele está na ordem das leis. Sua produção é controlada, selecionada e organizada. A interdição faz parte do discurso, visto que não temos o direito de dizer tudo e em qualquer condição. Nem todos os sujeitos podem enunciar, é preciso deter o saber discursivo. Ao deter o discurso, o sujeito detém o poder. Compreendemos que no discurso religioso, existem alguns impedimentos. Nem todos os temas podem ser abordados, tudo depende do viés. O ritual do culto evangélico também exige certos posicionamentos e enunciados controlados. Isso tem a ver com o que Foucault (2013, p. 09) chama de “tabu do objeto e ritual da circunstância”. É preciso seguir uma ordem do discurso. Dessa forma, podemos considerar que o discurso religioso exclui determinadas temáticas, determinadas ações na prática do ritual do discurso (culto) e, também, um sujeito discursivo desqualificado para enunciar. Foucault (2013) afirma que:

[...] o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam [...] define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção. Os discursos religiosos [...] não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos (FOUCAULT, 2013, p. 37).

Dessa maneira, no contexto da religião evangélica e de seu culto, aquele que assume o papel de pastor deve dominar a ordem discursiva cristã. Ou seja, é esperado que o indivíduo que assuma esse papel detenha conhecimentos teológicos e espirituais no que diz respeito a bíblia para poder proferir o sermão religioso. Nesse sentido, podemos entender que Claudio Duarte, enquanto pastor evangélico, é alguém que constrói sua autoridade religiosa ao afirmar

conhecer a Bíblia Sagrada. Essa autoridade seria uma exigência para poder ministrar em cultos.

Nessa perspectiva, o culto evangélico e o sermão bíblico, enquanto práticas religiosas ritualizadas, seguem uma certa ordem, uma regularidade. O culto cristão é o espaço da formação discursiva que rege sob uma doutrina. Nessa formação discursiva religiosa, há algumas regularidades como: os sujeitos são identificados entre si por meio do vocativo “irmãos”, “uso de parábolas de Cristo e da leitura de versículos da Bíblia para metaforicamente, demonstrar e validar as situações”, uso do imperativo, da antítese e de performativos, “uso de sintagmas cristalizados como: “oremos” para terminar o sermão” e explicação da passagem bíblica por paráfrases (SETZER, 1987, p. 94). Trata-se de regularidades da formação discursiva religiosa. Sobre isso, Orlandi (1987) coloca que:

A formação discursiva dispõe sobre o que o sujeito pode e deve dizer em uma situação dada numa conjuntura dada, de tal forma que, remetendo seu discurso à ideologia, essa formação fará que suas palavras tem um sentido e não outros possíveis. É pela remissão à formação discursiva que se identifica uma fala (ORLANDI, 1987, p. 17-18).

Considerando o ritual do culto evangélico, podemos relacionar o sermão religioso ao conceito de “comentário” empregado por Foucault (2013). O autor explica que um dos procedimentos internos de interdição do discurso (que exercem controle, classificam, ordenam e distribuem os acontecimentos do discurso) é o comentário: desnível entre um texto primeiro e o texto segundo. Sobre o comentário, o autor coloca que:

[...] o fato de o texto primeiro pairar acima, sua Permanência [...] isso funda uma possibilidade aberta de falar. Mas, por outro lado, o comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*. Deve [...] dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito. A repetição indefinida dos comentários é trabalhada do interior pelo sonho de uma repetição disfarçada: em seu horizonte não há talvez nada além daquilo que já havia em seu ponto de partida, a simples recitação [...] O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta (FOUCAULT, 2013, p. 23-25).

Os textos religiosos são discursos que seguem uma regularidade. Estão na origem de atos e situações, são ditos que permanecem ditos e ainda por dizer. Foucault (2013, p. 22) estabelece a existência de discursos originais (dos quais se fala), que podemos entender como o discurso bíblico, e os outros discursos que são retomados, comentários sobre os discursos originais, que podem ser compreendidos como o sermão religioso.

Dialogando com isso, segundo Melo (2017), o discurso religioso faz parte da formação discursiva do domínio da prática religiosa. Essas práticas são atividades ligadas a rituais, espaços em que o discurso é disseminado com o intuito de doutrinar, “ou seja, incutir pensamentos, crenças, valores simbólicos e, conseqüentemente, regular comportamentos”. Nesse sentido, segundo a autora, a religião é formada por “uma série de práticas que funcionam como atividades que regulam o comportamento do público leigo”. O discurso religioso, assim, doutrina os fiéis, transmitindo “orientações de ordem espiritual e comportamental a partir de um conjunto de princípios previamente definidos”. Isso faz com que líderes religiosos, como o pastor, ao doutrinar os fiéis, exerçam certa autoridade sobre eles, que passam a ser submissos a religião (MELO, 2017, p. 144). Sobre doutrina, Foucault (2013) pontua que:

A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam (FOUCAULT, 2013, p. 41).

Dessa maneira, é possível pensar que, ao doutrinar o sujeito, a religião também o disciplina. A doutrinação constrói, discursivamente, uma verdade. Segundo Foucault (2013, p. 34), a disciplina “é um princípio de controle da produção do discurso”. Para melhor refletir sobre isso, no próximo subitem, abordaremos o caráter disciplinar do discurso religioso.

2.4 O poder disciplinar do Discurso Religioso

Como afirma Orlandi (2011, p. 252-254), o poder da palavra é evidente na religião. A relação com o sagrado revela a relação do homem com o poder, o poder divino que é o maior e o mais completo. Segundo Silva (2013), Althusser entende a transmissão de saberes e de regras de bons costumes como uma função de instituições como a família, a escola e a igreja. Na terminologia do filósofo, essas instituições são aparelhos ideológicos do Estado. O Estado é o poder político e seus aparelhos, os instrumentos de poder. O aparelho ideológico é representado por espaços em que a ideologia das classes dominantes se manifesta em confronto com a ideologia das classes dominadas. Assim, difunde a ideologia dominante da/na sociedade. Usando o exemplo do discurso religioso, Althusser afirma que, se o indivíduo responde ao chamado cristão, se ele reconhece sua posição de cristão diante desse discurso, ou seja, se responde positivamente a sua interpelação ideológica, é porque ele

reconhece a existência de Deus, o Sujeito único e superior (ALTHUSSER, 1980. Apud. SILVA, 2013, p. 84-97).

Melo (2017) afirma que:

[...] a religião é uma instância de poder pela sua onipresença e por proporcionar aos fiéis uma compreensão, a partir de preceitos definidos e mediados pelas diversas igrejas, das relações sociais. É comum, portanto, que os indivíduos recorram a ela para compreender seu lugar no mundo, para compreender a si mesmos e para balizar valores e comportamentos. Essa influência, que afeta o comportamento moral, ético e político do fiel e, conseqüentemente, a sua própria identidade (MELO, 2017, p. 134).

Considerando ainda a teoria althusseriana, discutida por Silva (2013), pode-se pensar que a ideologia cristã impõe suas leis, na medida em que “interpela os indivíduos como agentes que devem seguir essa orientação, como agente que devem agir seguindo as leis e os regulamentos sociais como condição para que a sociedade funcione bem”, para que se alcance a salvação. Embora o aparelho ideológico funcione por meio da ideologia, ele pode usar a violência (real ou simbólica) nas relações sociais. Ela pode exercer sanções positivas ou negativas para impor algo (SILVA, 2013, p. 95). Isso aparece, no discurso religioso, como uma forma de pregar o bem e o mal. É imposto pelo cristianismo que certas condutas é pecado e que quem praticá-las estará fora dos princípios de Deus e, portanto, distante da salvação, pois, segundo a doutrina cristã, “o salário do pecado é a morte”. Há práticas, porém, consideradas melhores, que fazem o homem ficar mais próximo de Deus. Tal ensinamento cristão deve fazer parte das orientações do sermão religioso. “A obediência por parte do fiel é proveniente da crença de que, acatando o que é determinado, ele será recompensado e que, desobedecendo, estará, de alguma forma, ameaçado” (MELO, M. 2017, p. 144). Nesse sentido, no discurso religioso, “podemos entender que a definição de sujeito aponta para duas direções: a de ser sujeito e a de sujeitar-se”. Sujeito livre, enquanto responsável por seus atos e sujeito submetido à submissão da autoridade superior (ORLANDI, 2011, p. 242). A autora explica que:

De acordo com Althusser, “o indivíduo é interpelado como sujeito (livre) para que aceite (livremente) a sua sujeição [...]. Só existem sujeitos para e pela sujeição”. É assim que se expressa o livre arbítrio, em sua duplicidade: sujeitos submetidos ao Sujeito/ sujeitos reconhecidos pelo Sujeito. O que nos leva a afirmar que o conteúdo da ideologia se constitui de uma contradição, uma vez que a noção de livre arbítrio traz, em si, a de coerção (ALTHUSSER, 1980 Apud ORLANDI, 2011, p. 242).

Essa reflexão nos faz pensar que o sujeito tem o livre arbítrio, ele é livre para escolher o que quer para si. Aceitar sujeitar-se ao discurso cristão é uma escolha. Essa escolha

acontece uma vez que ele entende e considera esse discurso cristão como verdade. Althusser explica que o que realmente acontece é que, ao ser interpelado pelo Sujeito absoluto Deus, o sujeito submisso tem a impressão de ser livre. No entanto, exercem, constantemente, obediência ao Aparelho ideológico do Estado (MELO, S. 2012, p. 23). A crença é uma representação ideológica. O sujeito religioso é um sujeito submisso, “ele se constitui como aquele que *é falado por Deus*”. Na ordem do discurso religioso, a submissão e assujeitamento do sujeito resultam em manipulação. A religião é uma “forma de controlar a agressividade desconhecida. E, nesse caso, converter é pacificar” (ORLANDI, 1987, p. 15).

Sob à luz da teoria foucaultiana, podemos considerar o discurso religioso como um discurso disciplinar. Em *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, Michel Foucault apresenta uma descrição do sistema penal europeu provocando uma reflexão acerca do caráter social e político dessa forma de poder. A obra apresenta os conceitos de Poder e Disciplina muito importante na teoria desse filósofo. Conceitos que podem, facilmente, ser atrelados a reflexão acerca do discurso religioso. Melo (2012, p. 4) coloca que o “filósofo acredita que a disciplina não se constitui como um “aparelho” ou como uma “instituição”, mas pode ser entendida como uma modalidade de poder que apresenta procedimentos para exercer tal poder e atingir o seu alvo”.

Foucault (2014) aborda a microfísica do poder que envolve o corpo, um poder que produz a individualidade, buscando um sujeito útil para cumprir funções determinadas. Assim, o corpo é entendido “como objeto e alvo do poder”, um corpo “manipulado, modelado, treinado e obediente”. Um corpo preso a poderes que lhe “impõe limitações, proibições e obrigações”. O autor explica que o corpo humano sofre várias técnicas de dominação, passando a ser medido e dividido em decorrência da modernidade. Ele é atingido pela disciplina, os métodos de controle e de sujeição do corpo. Com ela surge a arte do corpo humano que visa o aumento de sua habilidade e, principalmente, uma relação de utilidade e obediência. Uma “mecânica do poder” para que o corpo opere segundo técnicas. Com isso, podemos entender que a religião exerce um poder disciplinar sobre o fiel, o sujeito religioso com docilidade, que busca seguir a doutrina religiosa.

O filósofo esclarece que o corpo dócil é aquele submetido a uma força, podendo ser utilizado, transformado e aperfeiçoado. O corpo dócil é um meio de produção, servindo como sustentáculo para manter as relações de poder da sociedade. Para produzir, deve ser submetido a institucionalização de algumas forças, e a igreja é uma delas. Essas relações de poder fazem com o que sujeito tenha uma função específica na sociedade, seguindo uma certa ordem. O sujeito é conduzido e capacitado por várias forças sociais que envolvem vários âmbitos da

sociedade. Considerando o âmbito da religião protestante neopetencostal, uma instância dessa força é o representante da palavra de Deus: o pastor. A disciplina aparece mediante a orientação do sermão do pastor, como uma maneira de levar o sujeito ao que a igreja considera por práticas de edificação.

É preciso edificar, seja pelo bom exemplo, seja pela doutrinação mais direta e sutil. Surge aqui, no discurso religioso, o didático ao lado do doutrinário. Há o ensinamento da doutrinação na medida em que se ensina a estratégia: ‘suavemente aconselhe’” (ORLANDI, 1987, p. 71).

Essa disciplinarização, segundo Foucault (2014) acontece por meio de quatro mecanismos, o primeiro é a *Arte das distribuições*, pois é preciso que o corpo seja distribuído no espaço. Cada sujeito deve ocupar um lugar, sendo útil nessa posição. O segundo mecanismo disciplinar é o *Controle das atividades*, uma vez que o corpo é controlado pelo tempo. Toda atividade que o sujeito deve realizar é controlada por um horário. O tempo impõe precisão e exatidão sobre o corpo. A *Organização das gêneses*, outro mecanismo, seria uma extensão dos primeiros mecanismos, pois a organização de espaço e de tempo resulta em conhecimento. O saber, explica Foucault, também é uma forma de dominação e sujeição. O último mecanismo é a *Composição das forças*, já que a disciplina também é uma arte de “compor forças para obter um aparelho eficiente”. O autor coloca que:

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor [...]. A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício (FOUCAULT, 2014, p. 167).

As instituições podem ser as maiores responsáveis por isso, a igreja, inclusive. Na religião, o sujeito deve ser disciplinado/adestrado (ser e agir de acordo com os mandamentos religiosos), ele deve ocupar uma posição (membro, evangelista, levita, pastor, etc) e ter uma função (participar dos cultos, evangelizar, cantar, pregar, etc) dentro dela. Isso seria o mecanismo *Arte das distribuições*. Para seguir a doutrina cristã, o sujeito deve estudar a bíblia, frequentar os cultos evangélicos, as reuniões de capacitação (estudos teológicos), etc. Esse seria o mecanismo *Controle das atividades* e *Organização das gêneses*. Nesse sentido, o sujeito passa por várias formas de elaborações que resultam em docilização. O sujeito religioso torna-se, assim, útil e eficiente para a religião, um corpo dócil. Vários sujeitos formam um único corpo para guerrear, estudar, trabalhar, etc. Na igreja, vários sujeitos formam um único corpo para buscar a Deus e louvá-lo. Esse seria o mecanismo de

Composição das forças. Tais procedimentos são os mecanismos de disciplinarização no contexto do cristianismo. A disciplina produz, ao controlar o corpo humano, um poder que produz sujeitos ao agir sobre seus corpos.

Foucault ainda coloca a disciplina como ramificações de controle e de poder, como uma técnica de poder que entende o indivíduo como objeto e/ou instrumento para o exercício de um poderio. A vigilância da disciplina seria a maneira de evitar o caos, pois a vigilância é um operador econômico que integra o aparelho de produção e, também, uma “engrenagem específica do poder disciplinar”. O funcionamento desse aparelho disciplinar faz circular o poder que “torna-se um sistema ‘integrado’, ligado do interior à economia e aos fins do dispositivo onde é exercido”. Nesse contexto, fiscalização, segundo Foucault, teria um papel pedagógico, visto que está inserida na prática do ensino. Em espaços, como a escola e o exército no exemplo do autor, mas também a igreja/religião, existem as “micropenalidades”, como a do tempo (atrasos, ausências), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira) e da sexualidade (imodéstia, indecência).

Essa micropenalidade resulta em punições simbólicas ou não. Uma disciplina por meio da fiscalização e da punição, como a religiosa, resulta em um sistema de recompensas e penalidades que individualizam e classificam o indivíduo.

A punição, na disciplina, não passa de um elemento de um sistema duplo: gratificação-sanção. E é esse sistema que se torna operante no processo de treinamento e de correção. [...] Este mecanismo de dois elementos permite um certo número de operações características da penalidade disciplinar. Em primeiro lugar, a qualificação dos comportamentos e dos desempenhos a partir de dois valores opostos do bem e do mal; em vez da simples separação do proibido, como é feito pela justiça penal, temos uma distribuição entre pólo positivo e pólo negativo; todo o comportamento cai no campo das boas e das más notas, dos bons e dos maus pontos (FOUCAULT, 2014. p. 177).

A recompensa deve ser para os bons e a penalidade para os ruins, assim, os desajustados serão incitados a serem melhores pelo desejo de serem recompensados. Os indivíduos são hierarquizados em bons e maus, mas o objetivo desse sistema disciplinar, segundo o filósofo, é construir uma normalização para que todos sejam bons. Ser bom significa responder positivamente ao que se é esperado pela disciplina. Para a religião, os bons são aqueles que seguem a doutrina religiosa e os maus aqueles que não seguem. Dessa forma, como já colocado, a recompensa para o sujeito bom (seguidor/religioso) seria a vida eterna em um plano espiritual, o que é denominado de salvação. A penalidade para o mau (não seguidor/não religioso) seria a condenação eterna, uma eternidade sem Deus nesse plano

espiritual. A religião, desse modo, coloca a punição não como uma vingança de Deus, mas como uma consequência de não seguir o que manda a religião cristã.

Para Foucault (2014), o corpo dócil é uma estrutura que atinge o efeito de docilidade esperado pelo poder disciplinar. Dócil no sentido de submetido a essa força. Considerando o discurso religioso, o corpo dócil seria o sujeito submisso a doutrina cristã e aos ensinamentos evangélicos, que determinam padrões de comportamentos. Dessa maneira, a disciplina religiosa busca construir um sujeito obediente aos princípios de Cristo. Nesse espaço religioso, é possível entender o corpo dócil como o sujeito cristão guiado pela religião. O cristianismo, representado pela instituição igreja, é, como já dito, um dispositivo de poder disciplinador sobre os corpos dóceis que seriam os cristãos. A igreja é um espaço disciplinar. Um espaço que, como as demais instituições, ao disciplinar, estabelece vigilância e sujeição ao corpo, de maneira alcançar produção e eficácia. O produto é um corpo dócil que responda ao que é esperado pela religião.

Onde há poder, há resistência. Assim, a disciplina religiosa busca neutralizar a resistência que nasce como efeitos de contrapoder. O sujeito que resiste ao poder disciplinar é o corpo desviado, aquele que não se sujeita a lei cristã. O discurso religioso pune esse corpo por meio de punições simbólicas, a principal delas é a condenação da alma, ou seja, a eternidade distante de presença de Deus.

Melo (2012, p. 5) coloca que “pensando a ideologia, em paralelo ao poder disciplinar, não podemos negar o papel fundamental que a escola exerce na formação do indivíduo, e nela podemos encontrar tanto valores ideológicos quanto o que Foucault chama de poder disciplinar”. Onde se lê escola, podemos ler também igreja e/ou religião, pois o discurso religioso exprime relações de poder disciplinar, bem como faz circular uma ideologia que passa a ser naturalizada pelos fiéis.

Nesse sentido, podemos pensar que o sujeito discursivo Claudio Duarte, enquanto pastor evangélico, como alguém que exerce uma liderança nesse espaço, profere um discurso investido de poder disciplinar. Ao pregar, o ministro está impondo padrões de comportamento, incutindo ideias e ditando sanções e punições, isto é, exercendo controle por meio da disciplina religiosa. Consideramos, assim, que o pastor representa o discurso neopentecostal na mídia, usando o humor para atender à exigência de um mercado da religião. Trata-se de um discurso religioso que se apresenta como espirituoso e divertido, mas que não deixa de evangelizar e instituir a doutrina cristã por meio de um poder disciplinar.

Tendo em vista nosso material de análise, pregações do pastor Duarte dirigidas a mulheres e a homens, no próximo capítulo, discorreremos sobre o conceito de família, de

casamento, de sexualidade e de mulher para o discurso religioso. Nesse sentido, considerando as noções teóricas apresentadas nos dois primeiros capítulos desse trabalho, propomos descrever nossa metodologia de análise, bem como desenvolver a descrição e interpretação do *corpus* de pesquisa no capítulo III desta dissertação.

Capítulo III

A CONSTRUÇÃO DO HUMOR NO DISCURSO RELIGIOSO

Diante das teorias que discutimos nos capítulos anteriores, a respeito da ADF, do humor/estereótipos e do discurso religioso, propomos trabalhar no capítulo III a análise do objeto de pesquisa. Aarts e Bauer (2002, p. 44) abordam a formação do *corpus* da pesquisa qualitativa. Eles nos explicam que *Corpus* em latim significa corpo, um corpo de uma coleção de textos, ou qualquer outro material. Segundo os autores, na perspectiva da linguística, a seleção de *corpus* atualmente tem natureza proposital, selecionando, além de textos, material com funções simbólicas. Embora essa seleção seja um pouco arbitrária, o *corpus* linguístico é mais sistemático. Ao explicarem como construir um *corpus*, colocam que esse processo deve ser feito por etapas, considerando-o como algo em constante crescimento. As etapas da pesquisa qualitativa, assim, seriam: “selecionar; analisar e selecionar de novo”.

Aarts e Bauer (2002, p. 44-45) ainda citam Barthes ao apontarem a relevância da homogeneidade e da sincronicidade como elementos importantes para a seleção qualitativa. Os assuntos propostos devem ser relevantes para o tema, os materiais do *corpus* devem ser o mais homogêneo possível e os materiais que o compõe ainda devem ser sincrônicos, devem fazer parte de um ciclo natural. Destacam ainda que a análise profunda de um material curto é mais interessante que a análise superficial de vários materiais. Procuramos contemplar tais posicionamentos em nossa pesquisa.

Charaudeau (2011, p.05) também trabalha esse assunto e esclarece que o *corpus* é um conjunto de agrupamentos de paratexto, de interdiscurso e de situação que dependem da problemática de análise. Problemática que se refere às proposições que determinam um objeto, “um ponto de vista de análise e um questionamento por oposição a outros questionamentos possíveis”. Nossa problemática de pesquisa, nesse sentido, seria a mediatização e comercialização de um discurso religioso com oratória que provoca empatia e aceitação por meio do uso do humor, construindo, assim, um discurso religioso estereotipado, que atende à demanda do mercado religioso. Discurso esse de um sujeito discursivo, o pastor Claudio Duarte, que exerce uma liderança, com alto grau de influência e muitos adeptos. Pastor/condutor de uma igreja/empresa que visa agradar o fiel/cliente. Diante disso, buscamos compreender como a manifestação humorística é construída nos enunciados religiosos de Duarte, tendo em vista a condição sócio-histórica na qual ele está inserido, e como o pastor se apropria do uso de determinados estereótipos na construção desse humor.

Sobre a construção do *corpus*, Charaudeau (2011, p. 7-8) ainda afirma que essa produção depende do tratamento que o pesquisador adota. Ele é uma abordagem heurística que propõe um caminho para a interpretação. Assim, o *corpus* é um ponto de partida indispensável para a análise, devendo um texto ser confrontados com outros textos. Sobre o

tratamento qualitativo do *corpus*, nosso método de análise, Charaudeau (2011, p. 8-9) coloca que o objetivo da coleta de dados é “recolher, descrever e classificar” objetos e fenômenos sociais, seguindo critérios de forma. As análises qualitativas, dessa maneira, contribuem com a interpretação do objeto, pois consideram as redes de interdiscursividade, fornecendo resultados que vão além das análises quantitativas.

Como apresentado no início do nosso trabalho, nosso *corpus* de análise é formado por trechos de duas pregações do pastor Claudio Duarte, enunciados em que aparecem a manifestação humorística no discurso religioso. Por enunciado, como já mencionamos, Foucault nos explica que:

Em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material), ele é indispensável para que se possa dizer se há ou não frase, proposição, ato de linguagem; e para que se possa dizer se a frase está correta (ou aceitável, ou interpretável), se a proposição é legítima e bem constituída, se o ato está de acordo com os requisitos e se foi inteiramente realizado. [...] ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço (FOUCAULT, 2008, p. 78).

Os enunciados, nossos dados de análise, foram retirados das pregações de Duarte. São dois sermões trabalhados pelo evangelista em situações distintas. Um foi ministrado em um culto para mulheres e o outro num culto para homens, filmados e divulgados em vídeo no site *Youtube.com*. A escolha das mensagens se deu pela temática. Duarte, na configuração de sua igreja, apresenta-se como pastor de casais, faz parte de seu ministério evangélico trabalhar com assuntos conjugais e familiares. Portanto, buscamos vídeos de culto em que ele pregasse sobre sua temática ministerial: sobre a mulher e o homem sob a perspectiva da religião e sobre casamento e família.

Feita a escolha dos dois vídeos, o passo seguinte foi fazer a transcrição dos áudios. Considerando que para a AD o que importa é o discurso (constituído por uma história e por uma ideologia), não seguimos uma metodologia para a transcrição. Não tivemos a preocupação em demarcar na reprodução da fala do pastor as pausas, as entonações, etc., elementos de importância para a teoria da enunciação. Apenas reproduzimos os enunciados do sujeito discursivo, de acordo com a norma escrita, observando o emprego de termos da linguagem coloquial, palavras como “munhé”, “ocê”, “homi”, etc. Feita a transcrição, denominamos como transcrição um (T1) a reprodução do sermão religioso do culto de mulheres e como transcrição dois (T2) a reprodução da pregação do culto de homens. Cada enunciado analisado terá a identificação de T1 ou T2.

O primeiro vídeo, sermão às mulheres, foi um culto realizado no Congresso 1000 Mulheres no dia 07 de novembro de 2015, na Igreja Batista Getsêmani. Nessa situação, a instância de produção do discurso religioso é o pastor Claudio Duarte e a instância de recepção, as fieis, mulheres do templo batista. A reunião foi transmitida ao vivo pelo canal no site *youtube.com* da instituição religiosa¹¹. Como dito no capítulo anterior, a midiaticização dos cultos evangélicos é algo comum às igrejas neopentecostais, trata-se de uma estratégia do mercado religioso. Claudio Duarte foi convidado especial do evento, visto não ser membro dessa igreja. Seu sermão para as mulheres é baseado na leitura bíblica do livro de Ester, personagem bíblica que viveu no império persa, tornando-se rainha ao casar com o rei Assuero. Mulher judia considerada muito sábia, segundo a teologia cristã, foi capaz de livrar judeus da morte ao clamar por seu povo junto ao esposo, o soberano da época. O ministro usa esse exemplo bíblico para instruir as mulheres do evento a agirem com sabedoria, principalmente no que se refere ao casamento e à família. A transcrição dessa mensagem de Duarte denominamos, como dito, transcrição um (T1).

No segundo vídeo, o pastor prega aos homens no Congresso 1000 Homens, também na Igreja Batista Getsêmani. Nesse contexto, a instância de produção do discurso religioso ainda é Duarte, mas a instância de recepção passa ser os homens da instituição. Da mesma forma, o culto foi transmitido ao vivo pelo canal da igreja no dia 09 de julho de 2016. Nessa ocasião, o ministro pregou sobre a personagem bíblica Davi, rei de Israel. Um homem considerado fora dos padrões de um guerreiro por ser baixo, magro e por exercer uma atividade menos prestigiada. O rapaz era pastor de ovelhas. No entanto, segundo a Bíblia, foi escolhido por Deus para ser rei do seu povo, sendo um excelente guerreiro e líder de Israel. Duarte usa Davi como exemplo de homem trabalhador, corajoso e servo de Deus para orientar os homens que ouvem a mensagem de que é preciso ser assim também. Denominamos o transcrito desse sermão como transcrição dois (T2), conforme mencionado.

Seguindo para a interpretação de nosso objeto de pesquisa, é importante ressaltar que a análise enunciativa deve apontar, além dos fatores linguísticos, as condições históricas e sociais do discurso, bem como as posições do sujeito que dão existência a ele, pois, como vimos, a análise do discurso francesa é uma disciplina que envolve a linguística, a história e a psicanálise. Assim, a descrição dos enunciados é capaz de considerar suas condições de produção, de indicar sua relação com outros enunciados/discursos e compreender as relações

¹¹ A Igreja Batista Getsêmani possui um espaço no site *youtube.com*, onde transmitem cultos ao vivo, além de gravações de palavras ministradas, com a finalidade de atingir os fiéis que não podem frequentar a igreja. Tal canal poder ser acessado pelo link: <https://www.youtube.com/user/getsemaniaovivo/featured>.

de poder estabelecidas na enunciação. Logo, as construções dispostas no discurso também são analisadas.

Posto isso, propomos analisar a manifestação humorística no discurso religioso-midiático do pastor Claudio Duarte no contexto do mercado religioso, buscando expor o processo de construção do humor nos enunciados linguisticamente e discursivamente, identificando, assim, as condições de produção desse discurso e os interdiscursos que o atravessam. Buscamos refletir sobre como o humor nesse discurso religioso segue um controle social e uma perspectiva mercadológica em que os fiéis são igualmente consumidores. Também procuramos destacar as relações de poder disciplinar no discurso do pastor, bem como mostrar os estereótipos propagados em sua enunciação.

3.1 A família, a sexualidade e a mulher nos enunciados humorísticos do discurso religioso de Claudio Duarte

Claudio Duarte pastoreia uma igreja, mas dedica-se também a orientações para casais em suas palestras. Seu estudo é voltado para as relações familiares, especialmente as relações conjugais. Sua pregação prioriza a temática familiar, sempre abordando a sexualidade, com a finalidade de instruir os fiéis ao caminho da doutrina religiosa. Falar de sexo não é um problema para o pastor, ao contrário, ele se posiciona como um religioso que considera o tema muito importante para um casamento bem-sucedido.

Para o cristianismo, a família tem destaque como objeto de valor. Seria o bem mais precioso que o indivíduo pode ter. A teologia cristã advoga em favor da construção e reconstrução da instituição familiar ao defender que a ordem de Deus é para que homem e mulher se unem em matrimônio e, dessa maneira, formem uma família e se multiplique por meios de filhos. Logo, a doutrina cristã segue a seguinte perspectiva: matrimônio e família são criação divina, devendo ser preservados.

Dessa forma, a religião cristã se apresenta como um dispositivo que visa a manutenção da família, tendendo sempre a orientar e disciplinar os fiéis no sentido de promover a preservação desse tipo de instituição. Assim, o discurso religioso coloca o amor como algo indispensável para a constituição familiar e para a relação conjugal. Bauman (2004, p. 17-21) afirma que o amor é algo tão forte quanto a morte, pois “nem no amor nem na morte pode-se penetrar duas vezes”. Ele é a “mais sublime de todas as condições humanas”. Algo que depende da humildade e da coragem para existir. Segundo o autor:

Amar diz respeito à autossobrevivência através da alteridade. E assim o amor significa um estímulo a proteger, alimentar, abrigar; e também à carícia, ao afago e ao mimo, ou a – ciumentamente – guardar, cercar, encarcerar. Amar significa estar a serviço, colocar-se à disposição, aguardar a ordem. Mas também pode significar expropriar e assumir a responsabilidade. Domínio mediante renúncia, sacrifício resultando em exaltação (BAUMAN, 2004, p. 24).

Amar seria querer o bem do ser amado e doar-se para que esse bem seja atingido. Bauman (2004) descreve uma sociedade pós-moderna caracterizada por relações frágeis, baseadas em um amor que ele denomina líquido. Um amor que foge desse princípio de oferta e de dedicação. Marcadas por insegurança e consumismo, as relações humanas são colocadas pelo sociólogo como impulsivas e rúptil, algo ilusório e passageiro. Com isso, o casamento para toda a vida e a família unida como os princípios cristãos determinam, também são poucos sólidos, sendo condenadas ao fracasso. Nesse sentido, o discurso religioso em prol da família pode ser compreendido como um mecanismo do mercado da religião, em que o sucesso familiar é mais um dos serviços oferecidos pela igreja. Em uma sociedade em que as relações humanas são líquidas, em que as pessoas, muitas vezes, vivem o desarranjo familiar, há a necessidade da religião de apelar para enunciados de resgate e manutenção dessas relações. A fé cristã é vendida, dessa maneira, aos fiéis/ consumidores que buscam atender a tais necessidades. Ela se apresenta como uma resposta para aqueles que desejam um casamento de sucesso, ou uma família estruturada, sem problemas de relacionamentos.

Isso justifica a relevância que o trabalho de Claudio Duarte dá a essa temática na igreja e nas conferências que realiza. Pregar sobre a família e sobre o casamento faz parte do ministério do pastor. Usar o humor para fazer isso é uma estratégia mercadológica. Ele se apresenta como um representante de Deus, como alguém que detém o conhecimento sobre a teologia cristã, defendendo, portanto, ser capacitado para desempenhar a função de pastor. A seguir, apresentamos enunciados do pastor que revelam o que discutimos até aqui. Trata-se de trechos da pregação de Duarte do culto de homens e do culto de mulheres. Nessas passagens, de maneira bem-humorada, o ministro orienta os fiéis/clientes a terem um bom relacionamento com seu cônjuge, dando atenção e carinho. Vejamos:

Seja amigo da sua esposa. Sentar com ela e conversar sobre nada. Só pra ela jogar conversa fora. Isso não é coisa que homem gosta, não. A gente gosta de ouvir a mulher dos outros. Mulher dos outros se falar a gente escuta a noite toda. Mas a sua falando, falando.. dá uma baita de uma irritação. Só a voz delas as vezes já irrita. Tem que ser macho para na hora que cê deitar ela falar assim: Vamos falar. E vc pensa.. vc tá deitado. Ela fala: Vamos falar? Aí vc senta na cama: fala, filha? Vamos conversar. Hum? Fala sobre o que vc quiser, tô aqui pronto pra te ouvir. Dormir, eu durmo outro dia. O homem que faz isso nasceu morto. Mas tem que ter tempo. Tem, tem.. as vezes eu sento lá. Não tem casamento perfeito, não [...] Senta lá, as vezes meia noite, 1 h.: vamos tomar um chá, dona. Senta e ela fala comigo umas coisas. Muda de assunto numa velocidade.. que eu respondo

um troço, aí ela diz: não tô falando mais disso, não. Eu falo: mas nem me avisa quando muda de canal? É um grande desafio né, gente? Ser amigo da sua mulher. Se sua mulher, hoje, fosse entrevistada e alguém perguntasse pra ela: Quem é seu melhor amigo? Quem ela diria?? (DUARTE, 2016) – T2

Atendendo a lógica do mercado religioso, da busca dos fiéis por um casamento feliz, o pastor promete ensinar seus ouvintes no que diz respeito a manutenção do matrimônio. A base de sua explicação é sua própria experiência como alguém casado há anos. O pastor se coloca como um homem bem-sucedido na vida conjugal, alguém que sabe tudo sobre casamento e que pode ajudar. O segredo, segundo ele é ser amigo, companheiro e atencioso com a parceira. O pastor ensina a fórmula para ter um bom casamento (*Seja amigo da sua esposa*), ele explica para os homens que a amizade entre o casal é fundamental para ter um casamento de sucesso. É preciso ouvir a esposa e conversar, pois bom relacionamento provém do diálogo e da atenção. Essa é uma maneira de disciplinar o esposo, produzindo um corpo dócil, submetido à doutrina religiosa. Aquele que não fizer o que o pastor ensina está condenado ao fracasso. A punição é uma relação ruim com a esposa. Nesse sentido, Duarte está doutrinando esses homens, ou seja, passando orientações de comportamento para que eles sejam “bons” maridos. O congresso (ritual) seria, assim, uma forma de capacitação em que faz circular o poder disciplinar.

Entretanto, quando o pastor afirma: *A gente gosta de ouvir a mulher dos outros*, existe um deslizamento na fala de Duarte que reforça a imagem do homem machista e adúltero, que gosta de ouvir outras mulheres, mas não a sua esposa. Eis a reprodução do marido que desrespeita e despreza a mulher, pois julga que sua fala não tem valor, sendo um sacrifício ouvi-la.

O efeito de humor do trecho decorre da maneira como Duarte organiza o enunciado. Como nos ensinou Gil (1995), a forma do texto e do enunciado podem ser a causa do humor, devido ao arranjo sintático e morfossintático. O pastor narra uma cena imaginada em que um homem quer dormir, mas a esposa quer conversar, ensinando como o esposo deve agir mesmo que contrariado. As escolhas das palavras são fundamentais para a construção do sentido de humor. Não porque elas têm o sentido em si, mas porque estão em relação com o social e o cultural. Quando o missionário diz: *Sentar com ela e conversar sobre nada. Só pra ela jogar conversa fora. Isso não é coisa que homem gosta, não./ Mas a sua falando, falando.. dá uma baita de uma irritação. Só a voz delas as vezes já irrita./ Senta e ela fala comigo umas coisas. Muda de assunto numa velocidade*, reforça a estereotipação.

Tais dizeres reforçam o imaginário coletivo negativo já cristalizado de que a mulher fala demais, tanto na intensidade quanto na quantidade de assuntos, ao ponto de irritar os homens que não gostam muito de conversar. Tal interpretação só é possível por meio do interdiscurso que revela a historicidade da língua, presença de discursos provenientes de lugares históricos e sociais e, desse modo, carregados de ideologias. Aqui, percebemos a veiculação de uma ideologia machista, ou seja, da degradação da figura feminina. O trecho: *Tem que ser macho para na hora que cê deitar ela falar assim: Vamos falar/ Aí vc senta na cama: fala, filha? Vamos conversar. Hum? Fala sobre o que vc quiser, tô aqui pronto pra te ouvir*, também representa isso. O termo “macho” é usado no sentido de valente, ou seja, tem que ser muito corajoso para aceitar conversar com a esposa, pois isso é algo muito difícil e ruim de se fazer: *É um grande desafio né, gente? Ser amigo da sua mulher*. Percebemos, assim, sob a perspectiva Propp (1992), um riso maldoso, em que defeitos são hiperbolizados, tendo como alvo as mulheres, consideradas insuportáveis por supostamente falarem demais: *Muda de assunto numa velocidade..que eu respondo um troço, aí ela diz: não tô falando mais disso, não. Eu falo: mas nem me avisa quando muda de canal?*

Outro gatilho para o riso são os enunciados: *Tem que ser macho para na hora que cê deitar ela falar assim: Vamos falar. E vc pensa.. vc tá deitado. Ela fala: Vamos falar? Aí vc senta na cama: fala, filha? Vamos conversar. Hum? Fala sobre o que vc quiser, tô aqui pronto pra te ouvir*, pois não é esperado socialmente que o homem faça isso. Este é um estereótipo negativo sobre o masculino. Por esse motivo, Duarte afirma que *o homem que faz isso nasceu morto*, ou seja, não existe. Nesse momento, como explica Propp (1992, p. 124), aparece o paradoxo, instrumento linguístico importante para o efeito cômico. O paradoxo é uma ideia que apresenta uma lógica incoerente, uma contradição. No trecho: *Dormir, eu durmo outro dia*, percebemos uma ironia, pois o que o homem mais quer é dormir e não conversar com a esposa. Como nos explicou Propp (1992, p.125), foi dito algo positivo, mas seu significado, na verdade, foi negativo.

A condição de produção desse enunciado apresenta um enunciador do sexo masculino, um pastor neopentecostal, que prega para homens evangélicos num evento religioso. Nesse sentido, a figura masculina é valorizada, e o destaque fica para os supostos defeitos femininos que devem ser compreendidos e trabalhados pelos maridos. Tal pregação acontece mediante ao mercado religioso, em que os desejos e necessidades da sociedade são propagados como serviços e produtos disponíveis a todos que buscam a religião. Trata-se de um discurso que promete a salvação da alma e a felicidade, material, conjugal e familiar, por meio de práticas simples, que devem ser feitas no dia a dia, ensinadas por um sujeito que se coloca como

alguém que sabe o que diz, visto ser pastor, casado e que ensina a partir de suas próprias experiências e de textos extraídos da bíblia. Um discurso baseado em um suposto saber religioso e pessoal, de alguém que pode dizer ao sujeito esposo/esposa como deve ser sua ação para ser bem-sucedido em sua relação amorosa. Nesse sentido, Duarte assume uma posição de conselheiro, sua fala se aproxima do discurso de ajuda. No entanto, esse sujeito que se coloca na condição de sábio, pois sua posição de pastor o leva a dar conselhos, apresenta uma fala que deriva para outros sentidos, uma vez que se mostra um homem que desvaloriza a figura da mulher em prol de um discurso machista e preconceituoso.

O pastor, destacando os supostos defeitos das esposas, pretende chamar a atenção dos maridos, de modo a fazê-los entender que também precisam mudar de atitude. Esse é o momento em que o pastor desafia os homens que escutam a mensagem a trocarem de estratégia. No enunciado a seguir, também percebemos isso.

[...] é, já tem homem mandando beijo pra mulher pelo whatsapp. Um beijo... que isso, filhos? Beijo não é assim. Whatsapp não foi feito pra beijar. Beijo é...língua. Não é Whatsapp.. [...] A gente não gosta dessa palavra sensível, né. Que sensível, homem sensível, o que?? Quase gay. Não é? Nos ensinaram a gente? Homem não é assim sensível, homem é homem. Sensível é sensível. Sensibilidade. Parar quando sua mulher for falar contigo, para: oi, filha, fala. Hum. Fala, nega, fala. Papai tá aqui pra escutar. Isso é sensível. Abrir a porta do carro pra ela entrar. Vc sai com o carro, ela nem entrou. Vai ela com um pé dentro e o outro fora. Para! E vc ainda fala: num entrou não?! Lerda! É que nós somos amoroso assim, né. Sensível. As mulheres reclamam muito disso. Dessa sensibilidade que não interferem em nossa masculinidade. Ser sensível de notar as coisas, o cheiro dela.. Nossa, cheiro bão. Hoje vc tá linda. Essa comida tá tão gostosa. É um prazer viver ao seu lado (DUARTE, 2016). – T2

Em continuidade, o pastor orienta os esposos a serem sensíveis. Ao afirmar que os maridos precisam ser sensíveis com suas esposas, o pastor está silenciando que eles não são assim (*dessa sensibilidade que não interferem em nossa masculinidade[...]**Ser sensível de notar as coisa*), ou seja, mais uma vez o pastor reforça o estereótipo negativo do homem insensível e indiferente (*A gente não gosta dessa palavra sensível, né. Que sensível, homem sensível, o que?? Quase gay. Não é? [...] Homem não é assim sensível, homem é homem*), buscando desconstruir esse imaginário, ao ensinar que o homem deve ser amoroso e condescendente com sua esposa (*Nossa, cheiro bão. Hoje vc tá linda. Essa comida tá tão gostosa. É um prazer viver ao seu lado*). O pastor pretende propor um novo conceito de sensibilidade, visto que ser sensível é considerado uma característica feminina. Duarte tenta explicar aos homens que vai ensiná-los a serem sensíveis, mas não dá sensibilidade que, segundo ele, é uma característica homossexual. Percebemos que os sentidos não são literais, os sentidos deslizam, por isso, a fala do pastor sobre os homossexuais se mostra preconceituosa e homofóbica.

O efeito do humor deriva, além do emprego do estereótipo acerca do homem, da narrativa que o pastor faz (*para: oi, filha, fala. Hum. Fala, nega, fala. Papai tá aqui pra escutar. Isso é sensível. Abrir a porta do carro pra ela entrar. Vc sai com o carro, ela nem entrou. Vai ela com um pé dentro e o outro fora. Para! E vc ainda fala: num entrou não?! Lerda!*) que revela a falta de sensibilidade e empatia masculina. “oi, filha, fala” e “Fala, nega, fala” demonstram irritação e ironia. Por narrativa entendemos um relato de situações conectadas que podem ser reais ou imaginadas, que apresenta um narrador e um enredo que envolve personagens, tempo e espaço. No caso dos enunciados do pastor, trata-se apenas de um breve relato sobre alguma situação corriqueira, geralmente, de situações pessoais. Pensando no arranjo sintático que corrobora para a construção do efeito de sentido de humor, percebemos a presença do riso maldoso quando o pastor exagera a falta de afeição por parte do marido ao mencionar que a manifestação do seu amor só acontece via dispositivo eletrônico (*é, já tem homem mandando beijo pra mulher pelo whatsapp. Um beijo... que isso, filhos? Beijo não é assim. Whatsapp não foi feito pra beijar. Beijo é...língua. Não é Whatsapp*), o que revela o relacionamento líquido, relações frágeis, apontado por Bauman (2004).

O enunciado do pastor revela que a relação conjugal, muitas vezes, perde o amor e o carinho. Para o pastor, é preciso resgatar tais sentimentos, principalmente por parte dos homens que são menos sentimentais. A religião, assim, se apresenta como o caminho para solucionar esse problema. Quando afirma: *As mulheres reclamam muito disso*, Duarte se coloca como pastor que conhece as necessidades das fiéis, que buscam afeto e proteção por parte dos maridos. Seu sermão pretende vender aos homens o caminho para agradar suas esposas. Esse discurso coloca que, fazendo o que o pastor ensina, ser afetuoso e atencioso com o cônjuge, é possível ter o casamento feliz. Felicidade e o sucesso são, assim, consequências de quem busca a Deus e segue sua doutrina. Trata-se de um discurso que apresenta valores, como proteção, manutenção e bem-estar da família, apresentando uma função de controle social e também mercadológica. Entretanto, o enunciado do ministro deriva para outros sentidos, silenciando outros dizeres, enfatizando um discurso homofóbico e machista.

Na pregação para as mulheres, também observamos a circulação do poder disciplinar no discurso religioso, quando o pastor as ensina que a sabedoria feminina é fundamental para a estrutura familiar. No contexto da religião, mulher sábia é aquela que segue os princípios cristãos, os direcionamentos bíblicos, na maioria das vezes, ligados a submissão ao esposo.

Nesse sentido, Duarte vende a fiel/cliente a possibilidade de ter uma família e filhos benditos e virtuosos. Basta seguir suas dicas. Observemos:

Que tipo de mãe você é pro seu filho? Hum? Pare e pense nisso, a senhora sabe o que seu menino... esses dias eu vi minha esposa falando muito áspero com meu menino, ele tá um homem já, eu tenho um com 21 e um outro 23. Quando eu vi ela falando aquilo me subiu nos nervos, mas eu não tiro a autoridade da minha mulher na frente dos meus filhos. Ela tava errada e eu tinha razão de repreender ela na hora, mas eu calei minha boca, ela terminou de brigar e eu falei: santa varoa imaculada, venha aqui no recinto particular que eu tenho algo pra te dizer. Nunca mais fala com meu filho desse jeito, porque? Cê tira a masculinidade dele, tá tratando o menino igual uma franga. Ela falou “Me desculpa, eu nem notei”, falei: mas não faça isso. Mas lá, eu e ela. A senhora tem que tratar seu lar com sabedoria, aprender a dividir seu tempo, hoje a senhora é uma mulher vitoriosa, a senhora tem seus negócios, tem seus trabalhos, tem seus estudos, mas isso não pode roubar o tempo dos seus filhos, do seu marido, não pode, porque sucesso nenhum vale o fracasso de sua família, o fracasso de sua casa, é ou num é? (DUARTE, 2015) – T1.

Nesse trecho, mais uma vez o pastor faz uma pequena narrativa sobre o que teria acontecido em seu próprio lar para exemplificar uma situação em que a mulher (no caso, sua esposa) não age de maneira “sábua”, isto é, como, segundo ele, o evangelho ensina. O humor fica mais evidente no trecho: *santa varoa imaculada, venha aqui no recinto particular que eu tenho algo pra te dizer*, em que aparece o interdiscurso com o texto bíblico, devido os termos “varoa” (mulher forte), que seria o feminino de varão (termo do texto sagrado que se refere ao homem). Trata-se de um jogo com as palavras que o sujeito discursivo faz para criar o efeito de humor e provocar o riso. Outro gatilho para o riso é o trecho “*tratando o menino igual uma franga*”, em que, através da figura de linguagem metáfora, o enunciador faz uma comparação implícita entre dois objetos: o filho e o frango. Tal comparação é um detonador de gracejo, como coloca Beristáin (2011).

A comparação que Duarte faz com o filho e a “franga” pode ser considerada um discurso preconceituoso e homofóbico, uma vez que o termo é igualmente empregado pela expressão popular como sinônimo de homem homossexual. Ao tratar o filho daquela forma, a esposa do pastor estaria ferindo a virilidade do filho (*Cê tira a masculinidade dele*). Ele repreende tal atitude, visto que o rapaz não pode ser tratado como gay. Como é sabido, o cristianismo condena a homossexualidade, pois, na teoria criacionista, homem e mulher foram criados para se complementarem, havendo, assim, incompatibilidade sexual entre pessoas do mesmo gênero. Ao se apresentar como alguém resistente às mudanças que ocorrem na sociedade, por incorporar a formação ideológica religiosa em seus enunciados, o pastor dissemina a intolerância e o ódio em nome de Deus, colocando que a bíblia e Jesus Cristo autorizam esse discurso.

Os sentidos deslizam devido à incompletude da língua, assim, esse enunciado de Duarte pode ser interpretado como conservador e preconceituoso, revelando um imaginário coletivo sobre o papel da mulher e a educação dos filhos. Ao dizer algo, o pastor silencia outros dizeres, como coloca Orlandi (2015). Nesse sentido, a partir do que o pregador enuncia, fica claro que é esperado que a esposa não deixe de exercer sua “função”, embora na atualidade exerça outros papéis (*hoje a senhora é uma mulher vitoriosa, a senhora tem seus negócios, tem seus trabalhos, tem seus estudos, mas isso não pode roubar o tempo dos seus filhos, do seu marido*). O pastor se apresenta como alguém contra a emancipação feminina, pois coloca que a função principal da mulher ainda é cuidar da família, dos filhos e do marido (*porque sucesso nenhum vale o fracasso de sua família, o fracasso de sua casa, é ou num é?*), o que representa a ideologia do sistema patriarcal. Isso dialoga com o que coloca Foucault (1988, p. 160) a respeito da histerização da mulher “que levou a uma medicalização minuciosa de seus corpos, de seu sexo, fez-se em nome da responsabilidade que elas teriam no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade”.

O autor explica que no século XVIII, os discursos médicos apresentavam a histeria feminina como uma doença que atingia as mulheres, as quais teriam em sua própria “natureza” (biologia) a causa da patologia. Nesse processo, o corpo feminino foi classificado como saturado de sexualidade, passando a ser considerado um corpo biológico que estaria em função do corpo social: ser uma boa esposa (reprodução) e uma boa mãe (cuidado com a família, esposo e filhos). A maternidade representava a sanidade da mulher (quem não queria ou não podia ter filhos era considerada louca) e controle do prazer sexual feminino (estímulo sexual eliminado pelo impulso materno), considerado anormal. A libido da mulher deveria ser controlada. Ela não poderia gostar muito de sexo, apenas o suficiente para desejar reproduzir.

Assim, no processo de histerização da mulher, o "sexo" foi definido de três maneiras: como algo que pertence em comum ao homem e à mulher; ou como o que pertence também ao homem por excelência e, portanto, faz falta à mulher; mas, ainda, como o que constitui, por si só, o corpo da mulher, ordenando-o inteiramente para as funções de reprodução e perturbando-o continuamente pelos efeitos destas mesmas funções: a histeria é interpretada, nessa estratégia, como o jogo do sexo enquanto "um" e "outro", tudo e parte, princípio e falta (FOUCAULT, 1988, p. 166-167).

Dessa maneira, o cuidado e a proteção da família seria uma função social da mulher, em decorrência de sua função biológica que a liga a maternidade. Ela deve cuidar do marido e dos filhos. O discurso de Duarte coloca que a família deve ser a principal preocupação da mulher, pois a ela cabe exercer a função de alicerce. Essa atuação deve ser equilibrada, pois

pode acarrear em prejuízos (*Nunca mais fala com meu filho desse jeito, porque? Cê tira a masculinidade dele, tá tratando o menino igual uma franga*). Eis aqui o poder disciplinar que busca produzir um corpo dócil, submisso a força masculina, que produza o que é esperado pelo patriarcalismo religioso. A punição para a mulher indisciplinada é o desarranjo familiar, a frustração do marido e o fracasso dos filhos. A fiel que não seguir a orientação do pastor, imposta como palavra de Deus, será condenada por suas atitudes.

Pregando para as mulheres, Duarte ainda ensina as esposas a como evitar brigas com o cônjuge. Vejamos:

Porque muitas vezes é tolice querer brigar pela razão e abrir mão da paz, cê tá entendendo? As mulheres mais experientes, mais antigas tinham uma leitura melhor disso. A muié moderna gosta de partir pra briga, é ou não é? E as mulheres mais antigas, mais experientes, mantinham um relacionamento melhor e mais duradouro. Porque no casamento ocê precisa resolver se ocê quer ter paz ou ter razão. Eu quero os dois. Num dá! Tem dias que ocê fala “hoje eu quero a razão”, então parte pra briga. “Hoje eu quero paz, deixa esse troço de razão pra lá”. É ou não é? (DUARTE, 2015)– T1

O efeito de humor do enunciado decorre da maneira que o sujeito discursivo maneja as palavras. O pastor emprega os termos “muié” e “ocê” da variante coloquial (não sendo essa a variante predominante em sua fala) para causar o riso, buscando certa aproximação com o público. Como explica Possenti (1998), o humor pode veicular discursos proibidos, coisas que geralmente não são ditas, como o de que o casamento não é tão bom. Em *Porque no casamento ocê precisa resolver se ocê quer ter paz ou ter razão. Eu quero os dois. Num dá! então parte pra briga. “Hoje eu quero paz, deixa esse troço de razão pra lá”. É ou não é?*, aparece o estereótipo negativo sobre o casamento, o conceito de que o matrimônio revelasse-se sempre como um embate em que um deve perder (a razão) para o outro ganhar e que, geralmente, a mulher é sempre quem quer ter a razão.

Nesse enunciado o pastor ainda faz uma comparação entre a mulher moderna e a mulher antiga (*A muié moderna gosta de partir pra briga, é ou não é? E as mulheres mais antigas, mais experientes, mantinham um relacionamento melhor e mais duradouro*), pois, segundo ele, ambas agem diferentemente com situações difíceis do casamento. De acordo com o pastor, enquanto a mulher antiga evitava brigar, provavelmente buscando a paz e aceitando não ter a razão, muitas vezes sendo submissa às vontades do marido, a mulher moderna, empoderada, age de forma intolerante, impondo suas vontades e não aceitando algo distinto do que pensa. Devido a isso, a orientação da igreja, representada pela pregação do pastor, é para que a esposa seja “sábua”, evitando brigas e contendas em casa, sabendo lidar com o cônjuge. Ou seja, é melhor se submeter ao marido, do que buscar ter a razão. Mais uma

vez a mulher é responsabilizada pelo sucesso conjugal. O bem-estar familiar depende apenas da atitude da esposa, que deve ser dominada pelo marido.

Mais uma vez os sentidos deslizam para outros lugares. Duarte desconsidera as transformações da sociedade a respeito do que é ser homem e mulher. Geralmente, “a mulher antiga” não trabalhava e não tinha controle financeiro em casa. Seus bens e finanças eram totalmente controlados pelo esposo, pai ou irmão. A dependência financeira para a mulher foi um grande obstáculo para sua emancipação. Atualmente, muitas mulheres ocupam a posição de chefe de família, sendo a principal responsável pelo sustento dos filhos. Estudam, trabalham e assumem posições sociais que antes eram apenas destinadas aos homens. Com isso, a condição de submissão também se transformou. No entanto, os enunciados do pastor parecem ignorar essas lutas e conquistas. Duarte prega um discurso engessado, cristalizado e que não representa mais a condição da mulher do século XXI. Ele continua se mostrando preconceituoso e intolerante.

Ao fazer essa comparação entre a mulher antiga e a mulher moderna, a manifestação humorística no discurso religioso de Duarte faz circular uma ideologia machista. Sabe-se que a mulher sempre ocupou a posição de subjugada ao marido. A igualdade de gênero é algo muito recente em sociedades como a brasileira. A figura aprovada pelo pastor, mulher que ele descreve como antiga, seria aquela que não tinha voz e visibilidade social. Logo, sua única condição seria ser submissa ao esposo. Questionar os erros, as traições, o desafeto e os maus-tratos do marido? Resistir a tudo isso? Ela não teria essa opção. Restava apenas aceitar a tudo. As mulheres antigas, das quais Duarte fala, mantinham o relacionamento (bom e duradouro para os homens) não por maturidade, mas por falta de escolha. As mulheres antigas que lutaram contra isso não são aprovadas pelo pastor. Constância Duarte (2003) afirma que:

Pode-se dizer que a vitória do movimento feminista é inquestionável quando se constata que suas bandeiras mais radicais tornaram-se parte integrante da sociedade, como, por exemplo, mulher frequentar universidade, escolher profissão, receber salários iguais, candidatar-se ao que quiser.... Tudo isso, que já foi um absurdo sonho utópico, faz parte de nosso dia a dia e ninguém nem imagina mais um mundo diferente (DUARTE, 2003, p. 151).

Devido à luta das mulheres através de movimentos sociais e políticos, como o movimento feminista (que chegou ao Brasil aproximadamente em 1980), a posição social do indivíduo feminino atingiu um novo patamar (pelo menos para as mulheres ricas e brancas). A mulher moderna, como colocou o pastor, tem (mesmo que limitado) voz e visibilidade (resultado de luta e resistência de mulheres que não se submeteram). Ela não é mais obrigada (embora saibamos que não é tão simples assim) a continuar num casamento infeliz, em que é

maltrada e desrespeitada. Nesse sentido, é comum que hoje os casamentos não sejam tão duradouros, pois, se a mulher é contrariada (traída, agredida, injustiçada, etc), ela “*parte pra briga*” e abandona o relacionamento. Não por falta de maturidade, mas pela possibilidade que agora “tem” de ser livre.

Dessa forma, podemos interpretar a comparação de Duarte como uma manifestação de um discurso machista. O pastor não fala isso, não diz que as mulheres devem ser sábias e mansas, procurando tentar manter o relacionamento mesmo estando descontente com ele, ou mesmo sendo vítima de um casamento malsucedido. No entanto, as palavras do missionário silenciam isso. No seu dito circula a ideia de que a mulher deve ser mais tolerante (o que ele coloca como ser sábia e madura em outro momento), aprendendo a perdoar o marido e a esquecer as situações ruins do matrimônio, em busca de um casamento duradouro e bom. O desdobramento de sua fala revela que, para o pastor, o ideal de mulher é a “mulher antiga”, dependente financeira e emocionalmente de um homem, de maneira que não lhe compete questionar ou reivindicar algo. Apenas aceitar e se sujeitar. A modalidade de comportamento que o religioso impõe às fiéis/clientes é a docilidade e subordinação.

As condições de produção dos enunciados de Duarte apresentam um discurso que está dentro da lógica de mercado, típico da religião, em que aparece promessas de melhoria da vida familiar e das relações conjugais, pois fabricar uma família dócil é bom para a sociedade. O pastor, dentro do contexto do mercado da religião, vende orientações para que o fiel/cliente alcance a almejada felicidade e “benção divina”. Trata-se de orientações impostas como a vontade de Deus para os homens, como maneiras de obter sucesso por meio de ações que estejam, supostamente, de acordo com o que coloca a religião. Um discurso que responsabiliza o fiel/cliente pela não concretização do que se quer. Isto é, o milagre, a graça de Deus pode chegar a vida do cristão, mas isso vai depender de suas ações. Logo, é preciso fazer o que o ministro diz. Desse modo, percebemos um discurso que busca influenciar e disciplinar, por meio de ensinamentos de um sujeito discursivo (pastor) colocado como detentor do saber teológico, alguém cuja a vida familiar e conjugal é, aparentemente, um exemplo de sucesso.

Pensando ainda nas questões conjugais, percebemos que o sexo também é uma das preocupações dos ensinamentos do Duarte. Foucault (1988, p. 9) afirma que, numa visão cristã, o sexo passa a ser algo estritamente restrito à vida conjugal, algo legítimo apenas para o casal com a finalidade da reprodução. O autor afirma:

O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio

do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos (FOUCAULT, 1988, p. 9-10).

O autor aborda a função de controle social do matrimônio. Foucault (1988, p. 129) também afirma que, numa visão histórica, o casamento é criado como instrumento de controle e combate das doenças sexuais. Eleger apenas um parceiro sexual, de preferência numa relação heterossexual, seria a maneira de reduzir a prática sexual insegura, de ter um controle patológico sobre o sexo. “Daí o projeto médico, mas também político, de organizar uma gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências; o sexo e sua fecundidade devem ser administrados”.

O período descrito pelo filósofo revela repressão sexual e aponta para um discurso de repressão sustentado pela história e pela política e intensificado com o capitalismo. Falar de sexo torna-se uma necessidade com a modernidade, a partir das técnicas de poder. Uma delas, segundo o exemplo de Foucault, é o surgimento da “população”. Os sujeitos passam a ser considerados por meio de um grupo denominado população. Com o problema político e econômico da população, surge a necessidade de analisar a taxa de natalidade, de casamentos, de práticas contraceptivas, etc. Com isso, o discurso do sexo alcança outro patamar:

[...] discurso onde a conduta sexual da população é tomada, ao mesmo tempo, como objeto de análise e alvo de intervenção; passa-se das teses maciçamente populacionistas da época mercantilista, às tentativas de regulação mais finas e bem calculadas, que oscilarão, segundo os objetivos e as urgências, em direção natalista ou antinatalista. (FOUCAULT, 1988, p. 32).

Foucault (1988) explica que a partir dos séculos XVII e XVIII, nas sociedades modernas ocidentais, surge um estímulo constante em falar sobre sexualidade. O filósofo afasta uma hipótese repressiva, de proibição e censura, e argumenta a favor do que ele chama de incitação, suscitação e reprodução ao dizer sobre a sexualidade. Para o autor, a tecnologia da teologia cristã é importante para pensar o sujeito. As crenças do cristianismo colocam o corpo como a carne que está em pecado por ter chegado ao saber (metáfora de Adão e Eva)¹². A religião é, assim, uma tecnologia que busca conter a vontade de saber sobre o sexo. Foucault coloca que a sociedade ocidental tornou o sexo um pecado:

Seria legítimo, certamente, perguntar por que, durante tanto tempo, associou-se o sexo ao pecado — e, ainda, seria preciso ver de que maneira se fez essa associação e evitar dizer de forma global e precipitada que o sexo era

¹² Segundo a bíblia, Adão e Eva não conheciam o pecado até comer o fruto proibido, tendo, assim, acesso ao conhecimento sobre o bem e do mal.

"condenado" — mas seria, também, preciso perguntar por que hoje em dia nos culpamos tanto por ter outrora feito dele um pecado? (FOUCAULT, 1988, p. 15).

Considerando os últimos séculos, FOUCAULT (1988, p. 24) afirma que há uma explosão discursiva a respeito do sexo. O discurso foi mapeado, seguindo controle das enunciações e novas regras de decência. Os discursos específicos proliferam a ideia da sexualidade. “Mas o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais”.

A igreja fala constantemente da sexualidade: quartos separados para os filhos, virgindade (da mulher), submissão para procriar, proibição de roupas curtas ou decotadas para as mulheres, de maneira que “não levem os homens a pecarem”, etc. Nesse contexto, em que é discutido a todo momento a sexualidade, a cúpula também entra na ordem do discurso. Em algumas igrejas do movimento neopentecostal, o sexo passa a ser assunto dos ensinamentos cristãos de maneira esdrúxula. A religião coloca que é necessário despertar os fiéis para a importância do sexo dentro do casamento heteronormativo, ensinando o indivíduo a ter prazer com o sexo, mas dentro do casamento heterossexual. Percebemos assim, a função de controle social da religião ao abordar tal assunto.

Dessa maneira, a sexualidade é tema de pregação nas igrejas neopentecostais. Isso também decorre da busca da religião pela adequação ao interesse de mercado. Existe uma necessidade de se falar sobre sexo e de se resgatar o desejo de fazer sexo. De acordo com um artigo publicado pelo jornal *El País* em julho de 2018, pesquisas apontam que os indivíduos estão perdendo a vontade de fazer sexo. O autor do texto apresenta uma pesquisa realizada por um jornal na Alemanha que “revela que a proporção de homens sexualmente ativos caiu de 81% para 73% em 2016, e que a ausência de desejo sexual subiu de 8% para 13% nestes anos”. Ele também cita uma pesquisa realizada pela Universidade de Cambridge, no Reino Unido, que coloca que “em 1990 os casais de 16 a 64 anos faziam sexo cinco vezes por mês, média que diminuiu para quatro vezes por mês em 2000, e três em 2010. Em 20 anos, a frequência caiu 40%”.

Especialistas citados pelo autor da reportagem apontam o desinteresse sexual masculino como um fator que chama a atenção. A falta de desejo sexual por parte da mulher nunca foi um problema, mas o homem ter pouca vontade de fazer sexo é algo que fere sua masculinidade. Segundo Francisca Molero, sexóloga espanhola entrevistada pelo autor, um dos aspectos que envolve o desejo sexual é o ingrediente cultural (a sociedade e a cultura como fator de construção da sexualidade).

Fazendo uma referência a Bauman, o autor da matéria ainda coloca que estamos vivendo relações sexuais líquidas, em que, diante de falta de amor e cumplicidade, pratica-se “sexo de alto rendimento, desprovido de todo tipo de sensações”. Seria preciso, então, resgatar isso? Parece que sim, pois essa é a proposta de Duarte ao abordar questões sexuais em suas pregações. É preciso despertar as pessoas para isso, ensinar os indivíduos a ter prazer com o sexo, mas buscando um sexo purificado pela união matrimonial heterossexual. O próprio pastor Claudio Duarte defende a importância de abordar a temática no seguinte enunciado:

Gente, mas eu preciso expor isso. Ah, pastor, o senhor fala muito sobre esse assunto. Sim, porque isso é importantíssimo, certo? É uma coisa equilibrada. Porque que eu falo sobre sexo segunda a bíblia? Porque a bíblia é a única literatura que me ensina a ter um sexo santo e quente. Porque todo mundo acha que pra ser quente tem que ser sujo. É ou não é? Se for quente não é limpo, se for quente quem é que tá lá? O Satanás. Não querido, tem fogo mas não tem o chifrudo. (DUARTE, 2015) – T1

Dessa maneira, o pastor coloca que o cristão deve sim se atentar às questões sexuais, ao prazer proveniente da cópula, pois o sexo é algo natural e necessário para o arranjo familiar. Duarte coloca o sexo como algo autorizado pela bíblia. Existe um interesse da religião nisso, uma vez que a queda no nível de interesse sexual das pessoas pode afetar diretamente os casamentos. Para a igreja é interessante que a união matrimonial aconteça e que se mantenha. O fator sexual é fundamental para que isso ocorra, principalmente no que se refere a reprodução, a fidelidade entre o casal (controles de doença), etc. Se o casal não tem interesse em se relacionar sexualmente, isso pode resultar em uma relação menos amorosa e mais desinteressante, acarretando, até mesmo, num divórcio. Para o pastor, que prioriza a família consumidora de produtos e serviços, isso não seria bom. É preciso, assim, estimular e controlar a sexualidade do indivíduo fiel, de maneira que ela aconteça como determina a religião. Essa é a preocupação de Duarte, por isso ele busca falar abertamente sobre o que é o sexo e como ele deve ser feito. Como os parceiros devem se agradar durante a relação sexual, destacando sempre que o sexo é criação de Deus e que deve ser feito com amor. O trecho a seguir demonstra isso:

As mulheres tão reclamando demais, filho. Primeiro, pq nos temos um problema. A mulher deixa a gente muito tempo sem sexo.. então, as vezes é muito tempo que quando vc vai fazer o troço termina. Parece que o homem formiga. Acabou. Ela fala: acabou? Como assim, acabou? E o incrível Huck que estava lá, já era. Quem tá lá agora é o David Banner largado. Psiu. Olha pra mim. Se tem uma coisa que a bíblia fala é de homem de cama. Os homens eram homens com força. Abraão tinha 100 anos. Irmão, o cara pegou a mulher dele com 90. Irmão o cara pra pegar uma mulher de 90 anos...por isso que o cara é o pai da fé, do filho, do fó.. o cara é pai de tudo quanto é troço que tem F. é ou não é verdade? Até o câmera tá rindo. Tá rindo de que, rapaz? Os caras mandavam ver com força. Só que deixa eu falar uma coisa pra vc aqui. Psiu. Olha só, presta atenção. Serviço bem feito a cliente volta. Ok? [...] . Cê pode tá pensando: pastor, a minha não reclama, não. E glória a Deus. Mas tem dona reclamando que os homens não tão... e não é só sexo, não, filhos. Pq tem homem que pensa: pastor..

não é, é carinho, respeito. Elas gostam disso. A penetração é só a cereja do bolo. Elas gostam do cortejo. É.. se ameaçar ela por telefone, aí o whatsapp pode entrar: oi, querida. Tudo bem? Espero que esteja pq quando eu te encontrar... ocê vai ver só hem. Tô logo te avisando..Tua casa vai cair. Aí ela vai pensando, ela vai.. Nossa, bobo ele, bobo.. Aí ela mostra pras amigas: olha o que ele mandou, olha. Aí a amiga pensa: gente, gente, gente, meu marido podia mandar isso ameaçando eu. Não precisava nem fazer, só a ameaça já me dá uma... Só ameaçar, isso. As vezes já resolve. Olhe só” (DUARTE, 2016) - T2

O enunciado apresentado trata-se de uma parte da pregação destinada aos homens em que o pastor explica que o esposo deve, além de ser produtivo no sexo, ser carinhoso e atencioso no ato entre o casal. Nesse momento, o pastor já destaca a diferença entre o homem e mulher no que diz respeito ao coito. O enunciado do pastor silencia que a função da esposa é cumprir o papel de objeto sexual do marido e reforça a ideia de que a mulher tem menos interesse por sexo (*A mulher deixa a gente muito tempo sem sexo*), sendo mais relevante para ela o romance na relação, ou seja, mulher não gosta de sexo, pois deixa o marido sem, não cumprindo seu dever. Ela gosta, geralmente, apenas do que o sexo representa para o casal, o amor. Eis um estereótipo sobre o feminino ativado pela memória discursiva, provocando o riso.

Por ficar muito tempo sem sexo, o homem acaba por ser mais rápido, não sendo tão romântico como a esposa espera (*então, as vezes é muito tempo que quando vc vai fazer o troço termina. Parece que o homem formiga. Acabou. Ela fala: acabou? Como assim, acabou? E o incrível Hulk que estava lá, já era. Quem tá lá agora é o David Banner largado*). Percebemos nesse enunciado, conforme coloca Propp (1992) o riso de zombaria quando Duarte faz uma caçoada dos homens nessa situação. O humor é provocado também pelo interdiscurso quando Duarte compara o marido forte e sexualmente disponível ao personagem Hulk¹³ (mortal mais forte do mundo, com resistência física sobre-humana e muito vigor) e o marido pós-sexo, enfraquecido, ao David Banner (mortal comum, sem superpoder). A relação intertextual aqui é estabelecida através da comparação que o sujeito discursivo faz. Logo, o homem pré-sexo seria o incrível Hulk, o monstro todo poderoso e cheio de energia para gastar com a esposa, ao passo que o homem pós-sexo seria o David Banner, a forma humana da criatura, o aspecto frágil que retoma depois da luta.

Como os sentidos deslizam, o enunciado do pastor constrói o efeito de sentido que coloca a mulher como culpada pelo mau desempenho do homem no sexo, revelando, assim, uma ideologia machista, que coloca o masculino como superior.

¹³ Hulk é o personagem das histórias em quadrinhos do gênero super-herói criado em 1960. Na narrativa, o cientista David Bruce Banner, o homem comum, considerado frágil, sofre uma mutação que o transforma em um monstro verde, forte, agressivo e incontrolável.

Nesse sentido, também é apresentada a imagem estereotipada positiva do homem viril (*Se tem uma coisa que a bíblia fala é de homem de cama*). Os homens eram homens com força), intensificando a ligação do masculino a força e vigor. Duarte dialoga com o texto bíblico para exemplificar essa imagem (*Abraão tinha 100 anos. Irmão, o cara pegou a mulher dele com 90. Irmão o cara pra pegar uma mulher de 90 anos...por isso que o cara é o pai da fé, do filho, do fó.. o cara é pai de tudo quanto é troço que tem F. É ou não é verdade?[...] Os caras mandavam ver com força*), colocando que a personagem Abraão, mesmo sendo idoso, conseguiu manter relações sexuais com a esposa, inclusive engravidando-a. O que seria pouco provável de acordo com a biologia humana. O efeito de humor aparece como consequência da comparação com a situação bíblica e pelo jogo de palavras que o pastor usa: “*pai da fé, do filho, do fó* (que poderia ser “foda”, termo vulgar para a palavra sexo) ... *o cara é pai de tudo quanto é troço que tem F*”. Duarte tem a intenção de ser cômico, por isso usa os elementos linguísticos de maneira a alcançar o efeito de sentido de humor.

Esse efeito de humor aparece com a pressuposição, ativada pela memória discursiva e que dialoga com o senso comum, de que o bom desempenho sexual é a chave para o sucesso (*Serviço bem feito a cliente volta. Ok?*). A mulher é vista como cliente que procura um produto, o sexo. Nesse momento, a responsabilidade de fazer a mulher ter prazer pelo sexo passa ser da figura masculina. Enquanto para o homem o mais importante é o prazer da relação, a penetração, para a mulher, o que importa é o que o ato sexual representa em termos de afeição e erotização (*é carinho, respeito. Elas gostam disso. A penetração é só a cereja do bolo. Elas gostam do cortejo*). Logo, é colocado que o esposo deve ser atencioso, amoroso e romântico com a esposa. Assim, também é reforçado o estereótipo da mulher enquanto o sujeito sensível e emotivo da relação, que romantiza o sexo (*Não precisava nem fazer, só a ameaça já me dá uma... Só ameaçar, isso. As vezes já resolve. Olhe só*).

Outro gatilho para o riso é a narrativa, o breve relato que o sujeito enunciador constrói (*se ameaçar ela por telefone, aí o whatsapp pode entrar: oi, querida. Tudo bem? Espero que esteja pq quando eu te encontrar... ocê vai ver só hem. Tô logo te avisando..Tua casa vai cair. Aí ela vai pensando, ela vai.. Nossa, bobo ele, bobo.. Aí ela mostra pras amigas: olha o que ele mandou, olha. Aí a amiga pensa: gente, gente, gente, meu marido podia mandar isso ameaçando eu*), que ajuda na criação do efeito cômico. O uso da metáfora em trechos como: *Serviço bem feito a cliente volta. Ok?/ ocê vai ver só hem. Tô logo te avisando.. Tua casa vai cair*, também ajudam no efeito do humor, pois trata-se do uso de um sentido figurado para representar a relação sexual. Em “serviço bem feito a cliente volta”, especificamente, Duarte reforça a construção social de empoderando da figura masculina, pois há na sociedade um

discurso que ressoa nas falas dos homens de que fazer muito sexo seja um sinal de masculinidade. A perspectiva do macho alfa, homem másculo, também atende a lógica mercadológica da religião. Essa figura social estaria “ameaçada de extinção” devido ao desinteresse em sexo, como destacou os artigos do jornal *El País*. É esse o efeito de sentido que o enunciado de Duarte constrói.

O discurso do pastor revela a necessidade de resgatar a imagem do homem viril, sempre propenso ao sexo e disposto a atender aos desejos sexuais femininos. O pastor faz o alerta de que, em dias atuais, como apontam as pesquisas apresentadas nas matérias, as pessoas estão menos interessadas em sexo, principalmente os homens. A religião, assim, por meio da figura do pastor, busca reaver essa situação, visto que, conforme coloca Duarte, a bíblia advoga em prol da família e que sexo também deve ser preocupação do cristão. Nesse contexto, secularizar a linguagem da religião e usar o humor como estratégia argumentativa são mecanismos que atende a lógica do mercado religioso, em que orientar o fiel/cliente sobre sua sexualidade é uma modalidade de serviço da igreja. O poder disciplinar que circula no discurso do pastor busca submeter esse corpo dócil a uma força que ordena o que ele precisa fazer: o cristão deve fazer sexo, e esse sexo tem que ser “santo e quente” como, segundo Duarte, coloca a bíblia.

Na passagem a seguir, o pastor também aconselha as mulheres no que diz respeito a relação sexual no casamento. Vejamos:

Qual é a coisa mais importante pro seu marido? Qual é a coisa mais importante pro seu marido? Comida? Ah, não é não? Sua mãe? Também não é não. A mãe dele? Seus fio? O trabalho dele? A coisa mais importante pro seu marido que é? Qual é a coisa que você menos faz com seu marido? Não, não. Ah, pastor, o senhor é homem, tá querendo levar vantagem. Não, eu tô perguntando. A coisa que ele mais gosta é o que? A coisa que a senhora menos faz com ele é o que? E a senhora quer um homem bom. Generoso, gentil, educado... E a senhora, e óia que nem custa nada pra senhora. A senhora é sábia e não dá pro seu marido o que ele mais gosta. Ah, pastor... [...] (DUARTE, 2015) - T1

O enunciado começa com perguntas que lembram os jogos de adivinha (o que é, o que é?), dirigidas às fiéis que participam do culto (*Qual é a coisa mais importante pro seu marido? Qual é a coisa mais importante pro seu marido?*). O próprio pastor reforça o questionamento com as respostas (*Comida? Ah, não é não? [...] Também não é não. A mãe dele? Seus fio? O trabalho dele?*), sugerindo até que o que o marido mais gosta é a sogra (*Sua mãe?*), sendo isso um gatilho para o riso, pois sabe-se que, segundo o senso comum, genro e nora nunca se dão bem com a sogra. Trata-se de um estereótipo negativo, uma imagem social preconcebida que faz sentido através do interdiscurso. O pregador logo leva as ouvintes a concluir que o que o marido mais gosta é o sexo (*Qual é a coisa que você menos faz com*

seu marido? [...] A coisa que a senhora menos faz com ele é o que?). Essa surpresa produz humor, mas também não deixa de reforçar o imaginário coletivo de que para o indivíduo masculino o sexo é o mais importante, no casamento e, talvez, até na vida, enquanto para a mulher é algo secundário, o que ela pouco precisa e o que menos dá ao cônjuge. Os termos “oiá” (para olhe) e “fio” (para filhos) empregado na linguagem coloquial também contribuem para a construção do humor, tratando-se de um recurso linguístico manipulado pelo enunciador para provocar o riso. Em meio a uma linguagem, em geral, formal, o sujeito discursivo usa expressões coloquiais para fazer graça e provocar uma aproximação com o público.

O enunciado de Duarte cria o efeito de sentido de que a mulher deve agradar o marido, ou seja, que se submeta a ele, o que dialoga com a ideologia cristã, visto que, na interpretação da bíblia realizada por Duarte, a mulher foi criada para ser extensão do homem. Uma forma de conseguir isso é dando ao esposo o que ele mais gosta, o sexo (*E a senhora quer um homem bom? Generoso, gentil, educado?... E a senhora, e óia que nem custa nada pra senhora. A senhora é sábia e não dá pro seu marido o que ele mais gosta*). Eis a veiculação de uma ideologia machista nos ditos do pastor, um posicionamento contrário a emancipação da mulher, do direito de decidir sobre seu próprio corpo. O poder disciplinar que circula no discurso do pregador, nesse momento, impõe que a mulher seja obediente e boa esposa, isto é, disciplinada e dócil. Duarte ensina que o comportamento do esposo também depende das atitudes da esposa, o que provoca o efeito de sentido de que a mulher é responsável pela maneira que é tratada pelo marido. Logo, se a mulher não fizer tudo o que o marido deseja e espera que ela faça, ele não será como ela espera que ele seja: amoroso, bondoso, educado, fiel, etc. A mensagem proferida é de que a consequência de uma esposa não submissa, é um esposo ruim. Mais adiante, Claudio Duarte explica que a esposa deve ensinar o marido a ter uma boa postura em relação ao matrimônio, sobretudo no que diz respeito a relação sexual do casal. Ele coloca que:

Menina, pelo amor de Deus, a senhora tem a faca, o queijo, o prato, o rato... Ocês tem tudo na mão. Uma muié... Qual da senhora, seu marido chega em casa, senhora tá com um baby-doll, a boca briososa, o cabelo assim, botou os menino pra dormir, falou pra sua mãe “some”, e quando ele chega ele encontra a senhora assim e a senhora fala “vem, neném”. An? Mas porque que a senhora não faz isso? Sabe por quê? Porque o comportamento sexual feminino precisa ser alimentado por um bom comportamento sexual masculino. É ou num é verdade? É... Então a senhora tem que ensinar seu marido. Pra que ele aprenda a ser homem. Depois cês falam que engraçado sou eu. Eu vou falando ocês fica queta. Pra aparecer que não tá acontecendo nada disso. (DUARTE, 2015) - T1

Nessa passagem, o pastor faz um aconselhamento a partir do que ele acredita ser melhor para as mulheres, impondo sua opinião como se fosse algo bíblico. O humor é

desencadeado pelo enunciado “*a senhora tem a faca, o queijo, o prato, o rato*”, que dialoga com o ditado popular “ter a faca e o queijo na mão”, que significa que há todas as possibilidades para fazer algo em benefício próprio. Os termos “prato e rato” seria uma estratégia do enunciador, através da figura de linguagem hipérbole, para reforçar essa oportunidade. O efeito de humor continua com a descrição de uma situação propícia para a realização do coito (*Qual da senhora, seu marido chega em casa, senhora tá com um baby-doll, a boca briosa, o cabelo assim, botou os menino pra dormir, falou pra sua mãe “some”, e quando ele chega ele encontra a senhora assim e a senhora fala “vem, neném”. An?*), em que o pastor já instrui as fiéis em como agir com o cônjuge, disciplinando-as. Pelo interdiscurso, o interlocutor da mensagem compreende que o cenário ideal para a relação sexual do casal é casa vazia e mulher bem arrumada. Tais colocações parecem causar certo constrangimento na plateia (*Eu vou falando ocês fica quieta*). Mais uma vez a fala do pastor é no sentido de responsabilizar a esposa pelo comportamento do marido (*pra que ele aprenda a ser homem*).

Os vocábulos “*ocês*”, “*cês*” e “*briosa*” são empregados como elementos da variante coloquial para provocar o riso, uma vez que são expressões que não fazem parte da variante do sujeito enunciador que é carioca. São escolhas lexicais feitas por ele com a intenção de construir o humor. Como coloca Possenti (2010), o humor é, geralmente, configurado por um tema polêmico (controverso), como é o caso da temática do sexo. Para que o sentido do humor seja atingido, é necessário que haja uma relação com a memória discursiva, essa ideia coletiva que se tem sobre o sexo e suas façanhas. Nesse enunciado, aparece o que Propp (1992) chama de riso maldoso, o riso que exagera “supostos” defeitos das mulheres, que, no caso, seria não querer fazer sexo com o marido. As mulheres, segundo o pastor, possuem todas as condições de terem um bom marido, se não têm, é porque não estão merecendo (*ocês tem tudo na mão*).

No próximo enunciado, o humor é desencadeado pela narração que envolve a situação de união sexual:

Cê pensa só se sua mulher fizesse isso com vc, pq as vezes a gente pensa assim: ah, minha mulhé não me aguenta. Pensa só: pensa se amanhã cedo, 6 hs da manhã tua mulher falasse pra tu assim: mô, vem cá. Me pega aqui. E ocê falasse: sério? Pô que legal hem, de manhã. Domingo, boa. Vamo, vamos embora, nega. E vc.. Quando fosse 11 h da manhã ela falasse assim: mô, volta aqui. Vem aqui de novo que tô com vontade de pegar ocê. E vc falasse assim: Sério? Duas vezes assim. 7 hs e 11 hs? Eu hem. Será que eu vou morrer ou ela?? Aí pensa assim: 4 hs da tarde ela fala assim: môo. Vc já ia falar assim: o que que é? Vem aqui de novo, vem, vem, vem.. 11 hs da noite do msm dia, ela falasse: môoo... vc ia falar: fica quieto, fica quieto, fica quieto.. pq o brinquedo dela é de abrir, o nosso é de montar. Num brinca, não, meu filho. (DUARTE, 2016) - T2

O pastor provoca o riso ao narrar uma situação em que a esposa, incansavelmente, procura o esposo para manter relações sexuais ao ponto de o mesmo fingir dormir para evitar a relação. A interpretação do enunciado “*pq o brinquito dela é de abrir, o nosso é de montar*” é ativado pelo interdiscurso, pois se refere ao funcionamento das genitálias feminina e masculina. A situação narrada provoca o riso, pois, ao contrário do que se espera pelo imaginário coletivo, a narrativa coloca a mulher como a figura que não dispensa o sexo. Tal posição seria do homem, como o estereótipo apresentado pelos enunciados anteriores reforçam. A narrativa do pastor tem a intenção de levar os homens a entenderem o porquê de as mulheres serem menos sexualmente disponíveis. Outro grande estímulo para o gracejo é “*Será que eu vou morrer ou ela?*”, um exagero, pois dá o sentido de que a situação é tão surreal (a esposa querendo tanto o sexo), que só pode ser uma despedida, um aviso de algo ruim está para acontecer. Eis o que Propp (1992) coloca como riso maldoso, tendo mais uma vez a mulher como alvo.

Nesse enunciado, o sujeito-pastor enfatiza o imaginário social de que o homem é um afoito por sexo, que a quantidade reforça a virilidade do homem. A passagem cria o efeito de sentido de quanto mais o homem faz sexo, mais macho ele é. Dessa maneira, Duarte reforça este imaginário e mais uma vez coloca a mulher na condição de ser útil, um objeto a disposição dos desejos do marido. Ela deve, segundo ele, saciar suas vontades, estando sempre sexualmente disponível.

Como percebemos, o sexo também é uma preocupação da religião, sendo tema dos sermões religiosos de pastores das igrejas cristãs, principalmente, das neopentecostais, como é o caso de Claudio Duarte. Função de controle social, mas também mercadológica da religião. Diante de um campo religioso competitivo e pluralista, as igrejas oferecem um produto voltado para a solução dos problemas conjugais, buscando normatizar as relações matrimoniais. A busca das igrejas por membros e adeptos transforma a religião em um negócio. Como colocado anteriormente, para atrair fiéis/consumidores é preciso atingir a preferência do público alvo. Assim, existe uma busca pela adequação ao interesse de mercado. Nesse contexto, falar sobre sexo e sexualidade é uma necessidade das igrejas, uma vez que se trata de um tema de interesse das pessoas, que buscam, muitas vezes, orientações a respeito. Numa realidade social em que, de acordo com Bauman (2004), relacionamentos são apontados como líquidos e, de acordo com as pesquisas apresentadas pelo artigo do jornal *El País*, o desejo sexual das pessoas tem diminuído gradativamente, pregar sobre sexo dentro da igreja é um serviço religioso.

“Entre o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram” (FOUCAULT, 1988. p. 33). A igreja cristã é mais uma dessas instituições de poder e saber. A religião coloca que sexo é inerente às práticas humanas, mas deve ser controlado, restrito ao casamento, a uma relação conjugal e heterossexual.

Geralmente, os fiéis/consumidores buscam na igreja orientações a respeito de vários aspectos da vida humana. O líder religioso é visto como um psicólogo da religião que pode ajudar essas pessoas com alguma angústia pessoal. A sexualidade pode ser uma delas. Diante disso, o pastor, como é o caso de Duarte, posiciona-se como um exemplo de indivíduo bem-sucedido que pode ajudar essas pessoas. Ele vende a imagem de pastor que conhece as necessidades dos fiéis/ clientes e de alguém que já passou por problemas parecidos, mas que venceu. Suas experiências pessoais são a base de seu ensinamento. Nesse sentido, o discurso do pastor busca a todo momento adestrar seus ouvintes, impondo regras para atingir o sucesso e penalidades para os que não seguirem essas normas.

O poder disciplinar que circula nos enunciados de Duarte dita que as mulheres devem ser submissas aos maridos, pois, apenas assim, terão um casamento de sucesso e esposos amáveis como desejam. Esse discurso machista responsabiliza a mulher pelo fracasso do esposo para com ela e também da relação conjugal. Fica instituído com os dizeres do pastor que a penalidade para a mulher não disciplinada é o fracasso do casamento e da família. A disciplina ao corpo masculino impõe virilidade, o resgate do macho alfa. O que reforça o machismo dentro da igreja.

Sobre essa atenção da religião para a sexualidade dos fiéis, Texeira (2012, p. 56) afirma que nesse “contexto, a emergência de dispositivos que visem à regulação da sexualidade, do casamento e do planejamento de um modelo familiar torna-se substancial”. O cristianismo coloca o casamento enquanto instituição reguladora da sexualidade do homem e da mulher e, também, do relacionamento esposo/esposa. Trata-se da religião e sua função de controle social. Recorrendo à teoria da sexualidade que Foucault trabalha em História da sexualidade III: o cuidado de si, Teixeira explica isso através do conceito de conjugalidade usado pelo autor. Ela afirma:

[...] o homem passa a comprometer-se com sua esposa, preocupando-se em realizar algumas funções cotidianas cujo objetivo central é garantir a harmonia do casal. O casamento torna-se naturalizado, de contrato socioeconômico, passa a ser defendido como uma necessidade intrínseca ao homem. A emergência da conjugalidade produziu, assim, a conjugalização da relação entre homem e mulher, estendendo as regras do casamento às mais diversas instâncias da vida inclusive a sexual. O prazer sexual passa a

ser legítimo somente dentro de uma relação conjugal (TEXEIRA, 2012, p. 75-76).

O casamento tem uma função, e o homem e a mulher possuem um papel a desempenhar dentro dessa instituição. A religião cristã (a igreja) pode ser considerada um poder disciplinar que regula o sujeito para que ele desempenhe seu papel (na família, no casamento, na sexualidade) de maneira eficaz, de acordo com suas normas. Nesse conjunto de práticas, é instituído que homem e mulher possuem “papéis” distintos. A mulher e esposa cristã assume uma posição diferenciada na família e no casamento. Esse lugar determinado para o conceito e função do corpo feminino também aparece nos enunciados do pastor.

Foucault (1988, p. 160- 166) coloca que a docilidade do corpo feminino (ideia de mulher dócil, meiga, ajudadora e feminina) está atrelada à responsabilidade desse sujeito “no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade”. A sexualidade “constitui, por si só, o corpo da mulher, ordenando-o inteiramente para as funções de reprodução”. Butler (2008, p. 55) afirma que essa sexualidade é sempre “nos termos do discurso e do poder”, isto é, esse papel feminino é imposto socialmente as mulheres.

A religião cristã, aqui destacamos as igrejas evangélicas ditas neopentecostais (como a igreja do pastor Claudio Duarte), posiciona a mulher num espaço de extrema responsabilidade no que diz respeito a constituição familiar. Institui-se o corpo feminino como aquele que tem o poder de reproduzir, de alimentar, de proteger e de garantir a manutenção da vida dos filhos. Sua função é sempre a doméstica. À mulher cabe a “missão de preservar os laços familiares”. A religião coloca que ela é a responsável por orar e buscar a salvação de Deus para o esposo e para os filhos (MACHADO, 1996 *apud* TEXEIRA, 2012, p. 63-64). Assim, a mulher é responsabilizada pela manutenção familiar, bem como de todas as questões espirituais do esposo e dos filhos. A esposa deve ser tão disciplinada, ao ponto de conseguir cuidar dos filhos, da casa, do marido e ainda ser praticante da religião, seguindo todos os princípios cristãos, para que sirva de exemplo para sua família. Isso aparece no enunciado a seguir:

A senhora pode ser uma mulher de oração, piedosa, líder do ciclo de oração, cheia do Espírito Santo, oh meu Deus... vem bola de fogo, caneta de fogo, vassoura de fogo... E ser um vulcão na cama! Pode ou não pode? Pode. Mas a senhora tem que ensinar seu marido a ser um homem piedoso, cheio do Espírito Santo, mestre da palavra, conhecedor profundo das escrituras e passar o cerol fininho na senhora, é ou não é? (DUARTE, 2015)- T1

No enunciado, o pastor reforça o papel da mulher como responsável pelo marido. Isso não está dito, mas os dizeres do pastor silenciam isso. Cabe a ela direcionar o esposo ao

caminho de Deus (*Mas a senhora tem que ensinar seu marido a ser um homem piedoso, cheio do Espírito Santo, mestre da palavra, conhecedor profundo das escrituras*) e instruí-lo em como agradá-la no que diz respeito a tudo, principalmente ao sexo (*e passar o cerol fininho na senhora*). O pastor, assim, corrobora com o discurso machista da sociedade patriarcal que delega funções a mulher. Funções essas restritas a funções domésticas, aos interesses dos homens e aos cuidados dos filhos. A religião ainda, incube ao papel feminino o zelo pela espiritualidade. O enunciado de Duarte busca, a todo momento, impor uma ordem a mulher cristã, ditando regras de comportamento e restringindo suas ações.

A construção do humor nesse enunciado se deve ao exagero no emprego de termo “Fogo” (*vem bola de fogo, caneta de fogo, vassoura de fogo*), próprio da formação discursiva religiosa evangélica neopentecostal que, nessas condições de produção, tem sentido relacionado ao poder e manifestação de Deus, ou seja, uma mulher cheia do que é divino. Como dito, as igrejas pentecostais e neopentecostais possuem uma doutrina voltada para a espiritualidade e crença na manifestação de um poder sobrenatural durante os cultos. Podemos relacionar as outras expressões que o pastor aborda (*mulher de oração [...] líder do ciclo de oração [...] cheia do Espírito Santo*) ao que Foucault (2013) menciona sobre os rituais. Os textos religiosos são discursos que seguem uma regularidade, estão na origem de atos e situações. Tais ditos, os performativos (SETZER, 1987), não apareceriam em outras formações discursivas, como a jurídica, por exemplo. Expressões como “ciclo de oração” e “cheio do Espírito Santo”, por exemplo, são restritas a religião cristã.

Certamente, o enunciado reforça papéis, como já dito. A mulher é a cuidadora e o homem o objeto de seu cuidado e vice-versa. Nele a sexualidade também tem espaço notório, em que a sexualidade da mulher e do homem é estimulada (*E ser um vulcão na cama! Pode ou não pode? Pode*). O emprego das palavras “vulcão na cama” através do interdiscurso contribui para a construção do humor, uma vez que faz compreender que a mulher pode ser tão quente e explosiva no que diz respeito ao sexo quanto as estruturas geológicas. Da mesma forma, pelo interdiscurso, a expressão “*passar o cerol fininho*” também é relacionado ao ato sexual. Trata-se de uma gíria funk que significa “ficar com uma mulher”. Aqui percebemos um trocadilho como elemento linguístico produtor do humor, uma vez que a expressão é usada no sentido figurado, não no sentido literal que seria “misturar cola mais vidro para encerrar a linha de uma pipa”. Essas expressões são, dessa forma, locuções populares manipuladas pelo sujeito enunciativo para criar o sentido humorístico e disciplinar os fiéis. Vejamos mais um enunciado do pastor:

Na vida sexual eu entrei muito despreparado, afoito, a mulher tirava a roupa e eu ficava assim... Não sabia o que fazer, onde mexia, pastor, e ela falava “calma filho, calma filho”. Botava a mão onde não devia, a mulher que não é sábia fala “tira a mão daí!!!”, aí o cara... minha mulé falava “põe a mão aqui”. Ó, tira a mão daí, põe a mão aqui. É a mesma coisa, só dita de forma diferente. Quando eu botava a mão, ela imita sons de que tava gostando, isso, uí, é, vai. Sabe o que isso me passava por mensagem? Claudio, é aí que cê mexe, da outra vez ela não precisava mais falar “tira daí”, que eu já ia era pra lá. Deixa eu falar uma coisa pra vocês, queridas, gente... Quando Deus falou “não é bom, vou fazer pa você, o que? Uma muié pra aprender com você”, é isso? Uma auxiliadora, isso, na verdade, o que Deus tava querendo dizer? Uma muié pra ensinar o homem viver. (DUARTE, 2015) - T1

Aqui mais uma vez a mulher é responsabilizada pelo marido e pelo sucesso conjugal (*Uma auxiliadora, isso, na verdade, o que Deus tava querendo dizer? Uma muié pra ensinar o homem viver*). O estereótipo positivo da mulher como figura boa, cuidadora, agradável e piedosa é mais uma vez reforçado. Com a forte temática do sexo, o pastor continua explicando as mulheres que o sucesso sexual do marido depende do que elas passam para eles, ou seja, de como elas lidam também com o sexo. Narrando sua experiência pessoal, o ministro explicita que a mulher deve ensinar o marido a fazer como ela quer e como dever ser feito (*Na vida sexual eu entrei muito despreparado, afoito, a mulher tirava a roupa e eu ficava assim... Não sabia o que fazer [...] minha mulé falava “põe a mão aqui” [...] Quando eu botava a mão, ela imita sons de que tava gostando*). Assim, o enunciado do pastor coloca a mulher como um agente de importância no que diz respeito ao arranjo sexual e matrimonial. Ela não é apenas um ser passivo. No entanto, é apontada como o sujeito responsável pelo sucesso e o insucesso da vida sexual do casal. O enunciado do pastor impõe que a mulher tem que ser sábia, o que no contexto do que ele coloca seria “saber cuidar e preservar o casamento e a família”. Nesse sentido, o poder disciplinar no discurso de Duarte busca um corpo feminino dócil, adestrado, totalmente submisso as vontades do marido, mesmo que não goste: “a mulher que não é sábia fala ‘tira a mão’”.

O efeito de sentido de humor no enunciado decorre da escolha e da organização das palavras e das expressões populares manipuladas em prol da construção humorística (*Ó, tira a mão daí, põe a mão aqui. É a mesma coisa, só dita de forma diferente. Quando eu botava a mão, ela imita sons de que tava gostando, isso, uí, é, vai*). Assim, o pastor constrói uma cena ilustrativa da situação vivenciada por ele e sua esposa para exemplificar sua explicação de que ele não sabia como agir durante o ato sexual, mas que sua esposa o ajudou com isso.

Vejamos mais um enunciado do pastor que corrobora com a ideia de poder disciplinar que adentra corpo dócil feminino responsável pelo bem-estar do casamento:

Pastor, o senhô falou que ia dar ferramentas pa ajudar. Ó como é que eu posso ser tão simples, dê ao seu marido o que ele mais gosta e receba de seu marido tudo que cê quer. Eu to falando, eu to

falando, seu marido é grosso? Leve ele pra cama e diga: filho, presta atenção, o mulçumano recebe 7 muié quando vai pro paraíso, deita nessa cama, você não é mulçumano, mas o cê vai ver 7 muié em uma. Feche os zói e deixe comigo. Faz isso uma vez, duas vez, três vez, quatro vez, cinco vez, sete vez no mês, eu tô falando, gente, não fala pra ele isso, faz... eu vou voltar aqui depois, e a senhora me fala quem se tornou o seu Shrek. Aquele ogro vai embora, pastor, o senhô ta dizendo que isso é tudo? Não![...] ? (DUARTE, 2015)- T1

Também com a temática do sexo, esse enunciado direcionado para as mulheres atinge o efeito de sentido de humor a partir do interdiscurso com a religião islâmica. Para os mulçumanos, a união poligâmica é admitida, sendo possível ter até quatro esposas, ao contrário do cristianismo, que defende o casamento monogâmico. Assim, Duarte brinca que a esposa cristã deve ser a única mulher na vida do marido, entretanto, na vida sexual, ela deve desempenhar fantasias sexuais que a faria parecer várias mulheres em uma (*Leve ele pra cama e diga: filho, presta atenção, o mulçumano recebe 7 muié quando vai pro paraíso, deita nessa cama, você não é mulçumano, mas o cê vai ver 7 muié em uma. Feche os zói e deixe comigo*). Narrando a situação, apresentando diálogos, a enunciação apresenta a manifestação humorística. Como já destacamos, os termos da linguagem coloquial como “muié”, “cê” e “zói”, contribuem para popularizar a fala do pastor, deixando-a engraçada. Ao construir um discurso que beira ao riso, o pastor novamente trata a mulher-esposa como objeto sexual, aquela que irá conseguir tirar tudo do marido por meio do sexo. A mulher é sempre encarada como algo que deve ficar à disposição do homem, a fim de saciar todas as suas vontades.

O interdiscurso ativado pela comparação do esposo com a personagem Shrek¹⁴ deixa o enunciado engraçado, uma vez que, com isso, é possível interpretar que, com as dicas do pastor, é possível transformar o homem mal-humorado e estúpido (características da personagem), em um marido bem-humorado e gentil, como deve ser. O segredo? Agradar o marido, fazer sexo (*Pastor, o senhô falou que ia dar ferramentas pa ajudar. Ó como é que eu posso ser tão simples, dê ao seu marido o que ele mais gosta e receba de seu marido tudo que cê quer*). Mais uma vez é reforçado o senso comum de que “a mulher é quem faz o homem”, de que é função feminina trabalhar em prol da boa relação conjugal. A mulher aqui é vista como objeto sexual, desfrutável e responsabilizada pelo insucesso da relação. O resgate da imagem Shrek aparece no enunciado do pastor como uma maneira de exemplificar todas as características de um esposo que não recebe da esposa o que ele mais gosta, que, como coloca Duarte, é o sexo. Em continuidade, Duarte profere o seguinte enunciado:

[...] Eu tô dizendo que a senhora tem que orar, tem que pegar o óleo e ungir, o travesseiro, a porta de casa, a televisão, os telefones, o notebook, cê ta entendendo?[...] Vai lá no telefone do seu filho sem ele

¹⁴ Personagem fictício principal de livros e filmes infantis Shrek. Trata-se de um ogro mal-humorado que mora no pântano que se apaixona por uma princesa transformada em ogro.

ver e passa o dedão com óleo e diz: isso aqui não é lugar pra pornografia, isso aqui não é lugar de conversas. Pega o telefone do seu marido, pega o da senhora, vai lá na porta e passa, passa na cueca dele, passa em tudo quanto é canto, a senhora ta marcando... território. Dizendo: meu lar, minha família, meu marido, a minha vida, meus filhos são do senhor. Cê ta entendendo? (DUARTE, 2015)- T1

O evangelista, dando continuidade à sua explicação, coloca que a mulher sábia deve orar pela família e ungir tudo o que tem a ver com ela. Aqui, dialogamos novamente com Foucault (2013) no que diz respeito ao ritual da situação que envolve a ordem do discurso. Para o cristianismo, ungir é um ritual em que é derramado óleo de azeite sobre a cabeça do fiel, como um ato de consagração dessa pessoa a Deus. Dessa forma, ungir objetos de pessoas seria também uma maneira de consagração, tanto dos utensílios como do próprio dono deles a Cristo. Logo, a orientação de Duarte é para que a esposa/a mãe ore e unja com o óleo de azeite os pertences do marido/do filho (*Eu tô dizendo que a senhora tem que orar, tem que pegar o óleo e ungir, o travesseiro, a porta de casa, a televisão, os telefones, o notebook, cê ta entendendo?*).

O efeito de humor é ativado pela estratégia discursiva do pastor em mandar ungir todos os objetos e pela ênfase naqueles que, geralmente, não seriam lembrados nesse ritual cristão, como uma cueca (*vai lá na porta e passa, passa na cueca dele, passa em tudo quanto é canto, a senhora ta marcando... território*). Duarte, nesse sentido, orienta a fiel a lutar por uma família feliz, na qual não haverá intervenção de situações malignas, como a pornografia, a prostituição e o adultério. A disciplina que produz o corpo dócil consiste na produção de uma mulher dita sábia pela religião que, através do ritual do óleo ungido e da oração, busca um lar edificado por suas “boas obras”.

Os enunciados do pastor dialogam com o que Texeira (2012) coloca sobre as práticas religiosas neopentecostais que, segundo ela, fortalecem esse papel feminino no núcleo familiar cristão. A autora marca que, para a teologia cristã protestante neopentecostal, a mulher tem um importante papel na família, sempre relacionado a prosperidade e espiritualidade familiar. A partir de sua pesquisa sobre a IURD -Igreja Universal do Reino de Deus, uma instituição neopentecostal, Texeira (2012, p. 65) afirma que é importante que a mulher aprenda a ser a esposa sábia e a mãe zelosa. “A docilidade do corpo é o caminho para se aprender a *ser mulher*, e assim garantir que a família prospere” (TEIXEIRA, 2012, p. 67). Orientações teológicas “que passam a ser amplamente utilizadas como referências essenciais em atividades específicas, com foco no relacionamento, na sexualidade e nos cuidados com o corpo” da mulher e na conjugalidade (TEIXEIRA, 2012, p. 68). O ser mulher (assim como o

ser homem) precisa ser discutido dentro da igreja como uma forma de aprimorar o “cuidado de si e do outro” (TEIXEIRA, 2012, p. 74).

Nesse sentido, a mulher, o corpo subjugado à dominação masculina, ainda nesse espaço patriarcal, atinge papéis e alcança posições extremamente importantes para a manutenção da família. Logo, o discurso religioso coloca a mulher como agente ativo no processo de santificação e preservação da benção familiar e conjugal, efeito de uma ordem discursiva social que determina papéis, incumbindo-a das funções domésticas. Há um discurso de afirmação do poder e importância do papel feminino nas instituições valorosas para Deus: o casamento e a família. Discurso que consagra a mulher como responsável pela benção e graça divina, mas, também, que a condena pela maldição. Ela é responsabilizada pelo desarranjo conjugal e familiar. Dessa maneira, o discurso religioso de Duarte coloca que revelar a mulher o seu poder e ensiná-la como usá-lo é algo necessário, caso contrário, ela estará designada ao fracasso. A mulher deve ser “sábua”, isto é, seguir os ensinamentos da religião. É com o propósito de discipliná-las que ele promove pregações voltadas especificamente ao público feminino. (O mesmo acontece com o público masculino que, também, precisa de orientações específicas para exercer a função de liderança).

O discurso do patriarcalismo, talvez criado pela gênese cristã¹⁵ e, com certeza, reforçada por ela, colocou a mulher como sujeito passivo, uma extensão do homem, ou seja, uma ajudadora, alguém que deve contribuir com o masculino. Witzel (2012, p. 156) ao traçar uma breve descrição da história das mulheres, afirma que a mulher ocupa posições tradicionais nas práticas discursivas das sociedades ocidentais, uma constituição histórica que a coloca como indivíduo frágil, dócil e submisso. O corpo feminino foi considerado “subordinado, normatizado biologicamente com base no modelo masculino, definindo-se, assim, a fragilidade em oposição à virilidade”. Logo, segundo a autora, o papel da mulher seria a vida doméstica e a maternidade. Seu espaço, sempre o privado.

Ao falar do contexto do Brasil, Fabri (2012, p. 107) explica que a mulher do século XIX (mulher do campo) ocupava apenas o papel da esposa/mãe, com a função de comandar a casa e cuidar da educação dos filhos. Casavam jovens, na maioria das vezes com homens mais velhos e via casamento arranjados. Com a urbanização, o casamento passa a ser um instrumento de ascensão social, as candidatas aos maridos bem-sucedidos “terão de atraí-los com “novos dotes”, com sua aparência, poder de sedução e em muitos casos preparadas para cuidar da casa”. Para Schmidt (2006, p. 774), com o processo de urbanização e modernização,

¹⁵ Segundo a Bíblia Sagrada, homem e mulher são criações divinas, sendo o homem criado primeiramente de acordo com a imagem de Deus.

“a ideologia patriarcal ganhou reforço e se disseminou em todas as esferas da vida social, com a manutenção da relevância e da centralidade da família”.

Pode-se afirmar que o patriarcalismo, refinado pelo reacionarismo e conservadorismo da classe social dominante, constitui a formação discursiva hegemônica que sustenta a base de estruturas institucionais e ideológicas do campo político. O termo “político”, tal como o emprego aqui, designa não só as formas de organização social do Estado, da economia, da sociedade e do gerenciamento do capital simbólico na esfera pública, mas também as relações familiares e afetivo-sexuais na esfera privada (SCHMIDT, 2006, p. 781).

Ao olharmos para a história, percebemos que as posições e os papéis são determinados distintamente entre homens e mulheres. As atividades dos homens são diferentes das funções das mulheres. Mais que corpos desiguais, a vestimenta, a postura, o jeito de ser e a maneira de pensar devem ser discrepantes. Trata-se de uma construção social, concepções que buscam superação, mas que ainda persistem fortemente em muitas sociedades, inclusive a brasileira.

Segundo Butler (2008, p. 21), é produzido socialmente um ser/existir “especificamente feminino” diferenciado do masculino. Isso acontece por meio da noção binária de masculino/feminino que, além de evidenciar essa especificidade, a descontextualiza, uma visão “analítica e politicamente separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, os quais tanto constituem a “identidade” como tornam equívoca a noção singular de identidade”. Assim, a autora defende que o sujeito feminino, a mulher, enfrenta o problema de ser reduzido a identidades comuns: de boa mãe, uma figura sacralizada pela família e/ou mulher sedutora e vigorosa. Butler coloca que ser mulher não é, certamente, ser apenas isso. Poderíamos dizer que ser mulher não é necessariamente ser isso.

Em decorrência das lutas feministas, a mulher moderna conquista mais espaço na sociedade, como o direito a uma carreira profissional (FABRI, 2012, p. 107). A partir disso, uma nova imagem de mulher emerge nas práticas sociais. Entretanto, inserir-se no mercado de trabalho acarreta em sobrecarga de função, pois “a rotina de casa se manteve: ela sai para trabalhar e volta para cuidar do lar: marido, filhos, compras e, ainda, deve manter-se jovem, bonita, atualizada”. A autora considera que isso representa uma mudança de paradigmas: antes (ainda é) a mulher era submissa a família (pais, marido, filhos), agora ela é aprisionada (também) aos padrões sociais que cobram juventude e beleza. Ainda deve ser eficiente no trabalho e no lar.

Perante essas considerações, é possível pensar que o corpo feminino carrega em si o peso da estereotipação. O estereótipo feminino construído discursivamente pela história coloca a mulher nessa posição e nessa função de frágil/delicada, reprodutora/ genitora

abençoada e sedutora/charmosa. Guardiã do casamento e da família, a figura da mulher é atrelada ao sucesso da instituição familiar. Para Schmidt (2006, p. 778), a família patriarcal (podendo ser lida como família patriarcal cristã, segundo ela) é “o sustentáculo da ordem moral e política”.

A cobrança por resultados positivos e pelo sucesso da mulher (e assim o do casamento e o da família), aparece no discurso religioso direcionado ao público feminino. Pregações do culto evangélico neopentecostal têm dirigido a atenção a disciplina e doutrinação das mulheres a fim de formar um corpo dócil que assuma papéis e que desempenhe funções específicas, determinados pela religião e pela sociedade patriarcal. Trata-se de um discurso conservador, que coloca a mulher em um espaço secundário, subordinada a igreja e fora dela também. A igreja coloca que a mulher precisa ter “sabedoria” para executar suas tarefas. Ser sábia, nesse contexto religioso, seria seguir todas as instruções da religião em prol da vontade de Deus. Nesse sentido, para igreja, cabe orientá-las e discipliná-las. Trata-se de uma visão que ainda coloca a mulher como auxiliadora e apoiadora do homem, sendo um sujeito submisso. Os sermões do pastor Claudio Duarte e sua preocupação com ministrações específicas para mulheres e para homens representam isso e revelam a binaridade de papéis para o discurso religioso. Homem e mulher não ocupam a mesma posição social. São diferentes. É preciso ensinar o homem e a mulher, de que são hierarquicamente diferentes.

Isso é reforçado no seguinte enunciado do pastor:

[...] E ela entra, você vê que quando Deus faz o homem, amassa, assopra e fala “vai botar nome nos bichos”. Quando Deus vai fazer a muié, faz o homem dormir pra ter tempo, botar os acessórios devido. Homem é sem graça, caroço no pescoço, barba na cara, queda de cabelo, canela feia, tórax reto, é ou num é? Muié não... canelinha bonita, cabelo com força, sem barba na cara, é ou num é? Sem caroço no pescoço, airbagzinho duplo, que além da estética é restaurante pra nova geração, é ou num é verdade? Gente, oia só, é ou num é legal? (DUARTE, 2015) - T1

Tal enunciado do evangelista indica visão divisionária que coloca homem de um lado e mulher de outro, ou seja, ambos são seres humanos distintos. O humor é construído pela forma que o pastor favorece essa diferença que, nesse caso, é destacada pela aparência física e diferenças biológicas (*Homem é sem graça, caroço no pescoço, barba na cara, queda de cabelo, canela feia, tórax reto, é ou num é? Muié não... canelinha bonita, cabelo com força, sem barba na cara, é ou num é?*). Nesse momento percebemos o riso de zombaria, em que o pastor despreza os homens e suas condições físicas e biológicas, negativamente a imagem masculina.

O sujeito discursivo ainda compara a criação do homem e a da mulher. Enquanto o homem é criado para o poder, para mandar, ter escolhas (*E ela entra, você vê que quando*

Deus faz o homem, amassa, assopra e fala “vai botar nome nos bichos”), fica silenciado que a mulher é criada apenas para agradar, uma vez que é exaltada apenas seus aspectos físicos (*Quando Deus vai fazer a muié, faz o homem dormir pra ter tempo, botar os acessórios devido*). Isso ajuda na construção do humor, pois dialoga com o senso comum, o estereótipo negativo da mulher como símbolo sexual.

Outro gatilho para o riso nesse enunciado é o termo “airbagzinho duplo” e “restaurante pra nova geração”, que fazem referência aos seios femininos (*airbagzinho duplo, que além da estética é restaurante pra nova geração, é ou num é verdade*), que no corpo da mulher desempenha a função de produzir o leite para a amamentação. Em termos de sexualidade, os seios também são fontes de erotização, sendo considerados culturalmente melhores aqueles com tamanho maior. Logo, percebemos que, além de toda configuração sexual envolta da imagem da mulher, também é colocada uma imagem binária em relação ao homem e a mulher.

Diante do que foi colocado a respeito do valor da família para a religião, do espaço da sexualidade e do papel da mulher para o discurso religioso cristão, percebemos a abordagem do pastor Claudio Duarte em seu ministério. O religioso tenta, enquanto pastor de casais, a todo momento em sua pregação resgatar a atenção dos fiéis para o fortalecimento do casamento e da família. A proposta de suas pregações, segundo ele, é conduzir o indivíduo a práticas de manutenção dessas instituições consideradas preciosas para o cristianismo, bem como trabalhar os relacionamentos, focando, principalmente, nos relacionamentos conjugal entre homem e mulher. Para Duarte, falar de sexualidade não é problema, mas algo natural e essencial no que diz respeito ao matrimônio. Algo que deve ser orientado e instruído, para formar indivíduos disciplinados e dóceis.

No entanto, muitos sentidos são silenciados a partir do que o pastor fala, revelando, assim, ideologias pouco aceitáveis. Ao fazer tais abordagens, o ministro utiliza humor como instrumento para atingir o público, atrair a atenção dos fiéis/clientes para transmitir a doutrina cristã. Trata-se, além de um controle social da religião, da mercantilização do sagrado, de uma estratégia de venda de um bem de salvação no mercado religioso, ou seja, de conquistar o envolvimento e a adesão emocional dos fiéis. Todo esse bom humor encobre a disciplinarização e a doutrinação que aparece no discurso do pastor, também permeados por preconceitos, homofobia e machismo. Os tipos de riso que aparecem nesses enunciados do pastor apresentam como alvo, principalmente, as mulheres, que são apresentadas como indisciplinadas e culpadas pelo não sucesso conjugal e familiar. Isso implica em um discurso

vinculado a ideologia patriarcal/dominante que reafirma o ideal de mulher como o corpo dócil, submissa ao homem e totalmente dedicada a família.

No próximo subtítulo exploraremos os enunciados em que o pastor revela especificamente essa visão diferencial entre o masculino e o feminino, substanciando também, os estereótipos acerca do homem e acerca da mulher.

3.2 Os estereótipos de homem e de mulher na construção do humor nos enunciados religiosos

Como exposto, o discurso religioso coloca a mulher e o homem em posições hierárquicas diferentes, tendo, assim, funções distintas também. A religião determina papéis e funções diferentes a serem desempenhadas pelos fiéis de acordo com o gênero a qual fazem parte. De acordo com a teologia cristã, o homem deve ser o líder da família, tendo a obrigação de prover e cuidar do bem-estar familiar. A mulher também recebe esse ofício, mas as atividades de ambos para zelar da casa não são as mesmas. Segundo o cristianismo, o homem foi criado para prover e cuidar, no sentido de ser o responsável pela esposa e pelos filhos. A mulher, por sua vez, foi criada para auxiliar o homem (por isso Eva foi criada depois de Adão, segundo a bíblia), também com o poder de dominar, mas sendo uma extensão do poder masculino e sempre submissa a esse poder. Assim, a esposa é o “braço direito” do esposo, como diz o ditador popular. Ambos seriam iguais diante de Deus, mas com papéis sociais e espirituais diferentes.

Esses papéis esperados para o feminino e para o masculino refletem em imagens sociais criadas no imaginário coletivo do que deve ser o homem e do que deve ser a mulher, ou, simplesmente, do que é esperado para cada um. Essas imagens são, muitas vezes, os estereótipos. Como vimos no capítulo I dessa dissertação, consideramos estereótipos o “sentido atribuído pelas ciências sociais às representações coletivas estabelecidas (com suas vertentes, negativa e positiva)” (LUSTOSA, 2011, p. 29). Refletir sobre essas personificações estereotipadas é importante, pois, como já vimos nos enunciados analisados, o “processo de estereotipização, na maioria das vezes, funciona como gatilho para o riso” (SILVA, 2015, p. 1011). A memória coletiva e o interdiscurso são fundamentais para interpretações dos enunciados estereotipados. Pensar sobre quais imagens sociais aparecem sobre o homem e sobre a mulher é significativo, pois elas permeiam o discurso religioso de Claudio Duarte que, como mencionado, se auto representa como pastor de casais. Sua pregação é voltada para a evangelização de homens e mulheres no que diz respeito à relação conjugal e à família.

Com a finalidade de facilitar a visualização da imagem feminina e da imagem masculina veiculada no discurso do pastor Claudio Duarte, nesse momento, apresentamos os enunciados do evangelista no quadro de comparação. Apresentamos, assim, o enunciado que reforça o estereótipo da mulher no lado esquerdo do quadro e o enunciado que apresenta o estereótipo do homem no lado direito. Buscamos comparar as imagens colocadas no que tange ao mesmo tema. Por exemplo, qual a relação com o peso para homens e para mulheres? Ou, qual a relação de ambos com o tempo? Em alguns momentos, partes do mesmo enunciado foram divididos entre os dois lados. Essa separação está marcada pelo uso dos colchetes “{...}”. Em outros, tratam-se de enunciados distintos, pronunciamentos em momentos diferentes da fala do pastor.

Quadro I

Estereótipo de mulher	Estereótipo de homem
<p><i>E a bíblia diz que uma mulher sábia edifica sua... Mas se ela for tola, destrói. Se ela for bonita acontece o que na casa? Hum? Se ela for feia? Hum? Se ela for esquisita? Não acontece? Mas se ela for tola? E se ela for sábia? Isso! O importante não é a beleza, não que não seja, apesar de que num existe muié feia {...}</i></p> <p><i>A muié mais feia do mundo, pode ter certeza que, na minha opinião, ela é mar linda do que qualquer homem. É ou num é? Não existe muié feia, existe muié mal tratada. Cê pode oiá. A senhora pode ter tido uma namorado que zombou da senhora, naquela época difícil da senhora... E hoje a senhora passa e óia e diz “que isso”. Porque muié ela tem essas faces, ó a muié hoje ela num ta bem, amanhã já ta bem, depois de amanhã ela num tá bem, aí mês que vem ela ta bem... Pode oiá, é ou num é? As vezes o cabelo ta ruim, cê oia, ela deu uma ajeitada. Ela ta num sei o que, quando ce olha ela emagreceu, ou cê fez isso... muié põe negocio no peito pra ficar volumoso. Tem toda essa...{...}</i></p>	<p><i>{...} feio é homem {...}</i></p> <p><i>{...} O homem não, caiu, desgraçou tudo. É ou num é verdade? Caiu, caiu, já era. Caiu, ninguém levanta mais. É ou [...] num é? Eu costume dizer que mulher é submarino. Ela vai no fundo, mas ela pode emergir. Homem é navio. Fundou... é ou não é? Afundou, já era. Cês gostaram né... espera que eu vou pegar vocês mais na frente. (DUARTE, 2015)– T1</i></p>

O Quadro I apresenta a imagem da figura feminina e da figura masculina de acordo com o discurso do sujeito discursivo Claudio Duarte. A beleza, a vaidade ou a aparência física são mencionados como possível tema do enunciado dividido entre as duas partes do quadro. Pregando sobre a importância de a mulher ser “sábia” para edificar a sua família, o pastor faz uma brincadeira dizendo que ser feia não é um problema para o arranjo familiar, o problema é

não ter sabedoria (*E a bíblia diz que uma mulher sábia edifica sua... Mas se ela for tola, destrói. Se ela for bonita acontece o que na casa? [...]O importante não é a beleza*). Nesse momento, o evangelista traz à tona a imagem coletiva do feminino enquanto ser com formosura própria, que pode ser restaurada com pequenas atitudes como pentear o cabelo ou passar um batom (*num existe muié feia [...]. É ou num é? Não existe muié feia, existe muié mal tratada. Cê pode oiá*).

Existe um discurso de que todas as mulheres possuem a beleza, basta, apenas, realçá-la. Essa máxima é disseminada, sobretudo, pelo consumismo. Diversas marcas de produto de beleza trabalham com o discurso persuasivo nesse sentido, levando as pessoas a consumir seus cosméticos. Assim, nessa sociedade do consumo, é comum frases como “não existe mulher feia, existe mulher que não conhece a marca X” ou “não existe mulher feia, existe mulher que não usa o produto Y”. O enunciado de Duarte dialoga com isso, pois coloca que a mulher pode se apoiar em recursos embelezadores, como procedimentos estéticos e artigos de beleza (maquiagem, acessórios, etc), para melhorar a aparência (*Porque muié ela tem essas faces [...] As vezes o cabelo ta ruim, cê oia, ela deu uma ajeitada. Ela ta num sei o que, quando ce olha ela emagreceu, ou cê fez isso... muié põe negócio no peito pra ficar volumoso*).

Em oposição a essa imagem feminina, é colocada a imagem masculina que reforça o estereótipo negativo do homem enquanto indivíduo despreocupado com a vaidade e que, mesmo recorrendo a recursos embelezadores, não ficará com boa aparência caso já não a tenha por natureza (*feio é homem.[...] O homem não, caiu, desgraçou tudo. É ou num é verdade? Caiu, caiu, já era. Caiu, ninguém levanta mais. É ou [...] num é?*). Não há procedimento estético que resolva a situação masculina no que diz respeito a beleza física, segundo a colocação do pastor. Essa comparação entre a relação masculina e a relação feminina com o belo contribui com a construção de humor no enunciado de Duarte, uma vez que esse sentido é estabelecido através da memória discursiva. Comparando o homem e a mulher, o sujeito discursivo faz uso da figura de linguagem metáfora para mostrar as diferenças entre os gêneros (*Eu costume dizer que mulher é submarino. Ela vai no fundo, mas ela pode emergir. Homem é navio. Fundou... é ou não é? Afundou, já era*). A mulher é submarino porque pode emergir, ou seja, em termos de beleza, basta investir na vaidade que qualquer problema é resolvido. Homem é navio, afundou não tem jeito, pois recursos estéticos não resolvem.

Dessa maneira, os estereótipos acerca do feminino e do masculino, bem como a comparação revelada com uso das metáforas, aparecem como dispositivos do riso no

enunciado analisado. Os termos da linguagem “oiá” e “munhé” empregados pelo enunciador, também aparecem como recursos linguísticos manipulados para a construção do humor, uma vez que não fazem parte da variante linguística do sujeito, sendo manipulados apenas para fazer “graça”. Percebemos no enunciado do pastor o riso de zombaria, conforme coloca Proop (1992). Duarte, ao caracterizar a figura masculina, ridiculariza os homens, apontando que seus defeitos não podem ser reparados. Considerando seu público, o discurso do pastor é modalizado pela circunstância da enunciação, pois trata-se de um culto para mulheres. O pastor busca agradar seu público feminino, enaltecendo as qualidades femininas, embora, como vimos, ele reforce estereótipos negativos sobre a mulher.

O quadro comparativo a seguir apresenta enunciados que revelam a mesma situação. Como as mulheres se sentem em relação à aparência física, sobretudo no que diz respeito ao peso, e como os homens se colocam sobre isso. O discurso do pastor deixa claro a distinção entre ambos, reforçando estereótipos. Vejamos:

Quadro II

Estereótipo de mulher	Estereótipo de homem
<p><i>Senhora vai numa loja de grife, pega um 40. Pega uma blusa G. {...}</i></p> <p><i>{...} Se a senhora pegar M, e a menina falar “olha, essa M vai ficar apertada, tem que ser G”, a senhora fala “não, me dá essa M que ela vai entrar, ela vai ter que entrar em mim!!! Senhora já pensou que alguém pode ter trocado a etiqueta? - (DUARTE, 2015) – T1</i></p>	<p><i>{...} Porque homem é o seguinte, homem não tem problema disso. Que tamanho é esse aqui? Esse é GG. Ué, mas tá apertado em mim, ocê tem GGGGG? Aí o cara fala, tem. Esse aqui é quantos G? 5. Mas deu ne mim? Jóia. {...}</i></p> <p><i>Normalmente isso não é muito importante pra nós, porque homem não se preocupa muito com peso. Ele esquenta se o negócio funciona, não adianta nada cê tá finin e o instrumento igual tromba de elefante novo. Tô falando pa homem, eu falo mesmo, é ou não é? Cê pensa que eu sou doido? Doido é o pastor Jorge que deixou eu vir aqui. Pra nós o importante.. é ou não é verdade? É que o instrumento funcione.- (DUARTE, 2016)- T2</i></p>

Na parte do estereótipo da mulher do quadro II, apresentamos o enunciado de Duarte feito no congresso de mulheres. Uma parte dele está no quadro de estereótipo de homem, junto de um enunciado retirado do sermão do congresso de homens. Nesses enunciados, o pastor aborda a temática da autoestima. Dialogando com a imagem social preconcebida das mulheres, o missionário as descreve como preocupadas com a aparência, principalmente em aparentar mais jovens e mais magras (*Se a senhora pegar M, e a menina falar “olha, essa M vai ficar apertada, tem que ser G”, a senhora fala “não, me dá essa M que ela vai entrar, ela vai ter que entrar me mim!!!*). Com os homens isso é diferente, simplesmente não se

importam (*homem não tem problema disso. [...] Esse aqui é quantos G? 5. Mas deu ne mim? Jóia.*). Assim, o pastor dialoga com o conceito de homem solto, menos vaidoso, menos preocupado com os padrões estéticos. O conforto é o mais importante.

O interdiscurso com esses estereótipos é fundamental para construção do sentido de humor nesses enunciados. Segundo o evangelista, o que interessa para o homem não é se seu corpo está magro, se a roupa não marca algo indesejado, mas sim se ele está apto para a atividade sexual (*homem não se preocupa muito com peso. Ele esquentar se o negócio funciona, não adianta nada cê tá finin e o instrumento igual tromba de elefante novo*). Os termos “negócio”, “instrumento” se refere à genitália masculina. O sujeito discursivo compara o pênis que não atinge ereção a uma “tromba de elefante nova”, colocando que ambos desempenham pouco sua função. Tais elementos são fundamentais para o desencadeamento do riso, pois são expressões coloquiais da linguagem popular que faz parte do dia a dia das pessoas. Assim, as interpretações dos dizeres do pastor, a construção do sentido decorre da relação estabelecida pelo interdiscurso, da memória discursiva da cultura brasileira.

Quando o pastor destaca que o mais importante para o homem é seu desempenho sexual, seu enunciado valida o machismo social, que determina que o homem deve ser viril, confiante, superior e forte, desempenhando perfeitamente seu “papel” e sua “função”. No que se refere ao tipo de riso, segundo Propp (1992), nesse enunciado de Duarte aparece o riso do tipo zombaria, uma vez que o pastor relata como as mulheres não aceitam seu corpo, buscando vestir roupas menores que seu tamanho. Nesse momento, o religioso repreende as mulheres ouvintes com um discurso moralizador (*Senhora já pensou que alguém pode ter trocado a etiqueta?*).

Ainda pensando na grande vaidade feminina e pouca vaidade masculina, o próximo quadro comparativo aborda a relação da mulher e do homem com a roupa, no que se refere à imagem exterior e ao visual.

Quadro III

Estereótipo de mulher	Estereótipo de homem
<p><i>Oia só. Aí a senhora, porque muié é assim, porque que a senhora fala assim, é, num tem roupa. Porque a senhora não tem roupa? Mentira, a senhora tem, só que a senhora tá preocupada porque que as outras muié já viram a senhora com aquela roupa. {...}</i></p>	<p><i>{...} Porque quando um homem vai num lugar, sabe o que ele fala? Eu vou lá, com que roupa? Com qualquer uma. (DUARTE, 2015) – T1</i></p>

O enunciado do quadro III aborda uma discussão comum entre casais. A esposa nunca tem o que vestir, ao passo que o marido veste a primeira peça que vir dentro do armário. Logo, percebemos o estereótipo negativo da mulher consumista, alguém que detesta repetir roupa, pois é preciso ostentar. Ela não está apenas preocupada em estar na moda, ou de apresentar-se em trajes diferenciados, é preciso, sempre, impressionar. O mais importante é deslumbrar outra mulher (*Porque a senhora não tem roupa? Mentira, a senhora tem, só que a senhora tá preocupada porque que as outras muié já viram a senhora com aquela roupa*). Esse imaginário coletivo reforça e, talvez, fortalece a competição entre mulheres. Mas o efeito de sentido de humor eflui desse clichê estereotipado.

O riso de zombaria também aparece nesse enunciado de Duarte. O pastor expõe “vícios e defeitos” femininos, desprezando a atitudes das mulheres no que diz respeito ao possível consumismo e competição entre elas, reprimindo-as. No sentido inverso, a imagem masculina é vinculada à simplicidade e modéstia. Homem não quer impressionar ninguém, não se importa com o fato de já terem-no visto com determinada roupa, ele quer apenas ficar confortável (*Porque quando um homem vai num lugar, sabe o que ele fala? Eu vou lá, com que roupa? Com qualquer uma*). Aqui a estereotipia também é o gatilho para o riso. O alvo da zombaria, nesse enunciado, é as mulheres.

Na mesma temática, apresentamos o próximo quadro esquemático que reforça melhor o estereótipo negativo do feminino ligado à falsidade e competição entre mulheres e o estereótipo positivo masculino ligado à humildade e companheirismo entre os homens.

Quadro IV

Estereótipo de mulher	Estereótipo de homem
<i>E eu acho muito engraçado o mundo de vocês. Vem duas muié andando, encontra com uma terceira. Menina, tudo bom? Nossa, ta bonita. Emagreceu, que vestido é esse? Quando ela vai embora sabe o que ela fala pra outra? Horrrosa, engordou. Jesus, que vestido é aquele? Cafona, gente... {...}</i>	<i>{...} Homem é diferente, o contrário. Vem dois homem, encontra com o terceiro, fala assim “que isso cara, ta acabado... careca, barrigudo, menino, vai ver que num ta fazendo mais nada, quer ver?”. Quando o cara vai embora sabe o que ele fala com o outro? Amigão, gente boa. Se você, gente, olhe só. (DUARTE, 2016) – T1</i>

A primeira estratégia do sujeito discursivo para construir o efeito de humor é narrar uma situação em que duas amigas encontram uma colega por acaso na rua (*E eu acho muito engraçado o mundo de vocês. Vem duas muié andando, encontra com uma terceira*). Na mesma situação, também é feita outra narrativa, mas com as personagens homens (*Vem dois homem, encontra com o terceiro, fala assim*). A narração contribui com a construção do

humor na medida em que é pertinente para a veiculação dos estereótipos. Como explicou Davies (2011), percebemos aqui uma narrativa que apresenta um roteiro oposto relevado ao final, algo surpreendente que muda o sentido proposto pelo roteiro. Não é esperado que a mulher fale mal da colega tendo a elogiado daquela forma, bem como não é esperado que o homem faça comentários bons sobre o colega depois do que disse sobre ele. Há uma surpresa que estimula o gracejo. O roteiro, assim, seria as representações cômicas que estão na memória coletiva, o que faz com que o ouvinte compreenda o enunciado, sempre a partir da historicidade e da ideologia que o constitui.

Nesse enunciado, o pastor faz uso da ironia para criar o efeito de humor. Quando afirma: *eu acho muito engraçado o mundo de vocês*, Duarte está sendo irônico. Faz uma afirmação positiva quando, na verdade, constrói um efeito de sentido negativo sobre a imagem da mulher. Percebemos o riso maldoso no enunciado do religioso que, por meio da narrativa, enfatiza possíveis defeitos femininos, hiperbolizando-os. Trata-se, segundo Propp (1992), do tipo de riso que provoca veiculação de ódio e destruição.

De acordo com o que o pastor coloca, fica silenciada certa rivalidade e falsidade entre as mulheres. A imagem da mulher fingida e desleal não é explicitada na fala do pastor, mas de acordo com o que é colocado na narrativa (*Menina, tudo bom? Nossa, tá bonita. Emagreceu, que vestido é esse? Quando ela vai embora sabe o que ela fala pra outra? Horrrosa, engordou*), é possível fazer essa interpretação, pois os sentidos deslizam e fogem do controle do enunciador. Da mesma forma, a imagem do homem camarada e verdadeiro é uma leitura que o interlocutor faz a partir do que o sujeito do discurso enuncia (*que isso cara, ta acabado [...] Quando o cara vai embora sabe o que ele fala com o outro? Amigão, gente boa*).

Assim, o efeito de humor decorre da circulação de estereótipos acerca do feminino e do masculino que fazem parte da memória coletiva social na fala do pastor através da pequena narrativa. Mais uma vez, a comparação é um grande fator para o efeito de humor. Nesse enunciado, Duarte compara a relação de amizade entre as mulheres e entre os homens, enfatizando as características dessas relações (competição e falsidade entre as mulheres e cumplicidade e sintonia entre os homens), segundo o pré-construído social. Dessa maneira, além de abordar essas estereotípias, o pastor as reforça.

No enunciado do quadro V igualmente aparece uma comparação entre o masculino e o feminino, em que também se manifesta a imagem social a respeito da competição entre as mulheres. Analisemos:

Quadro V

Estereótipo de mulher	Estereótipo de homem
<p>{...}</p> <p><i>Agora muié não, é ou não é? Quando convidam a senhora pra ir num lugar o que a senhora faz? Uma lista das possíveis muié que vão tá lá. Fulana vai tá, outra metidinha também vai, aquela outra também vai, elas já me viram com essa roupa, então, eu não tenho roupa. Elas são capazes as vezes de pedir vestido emprestado pra outra e vão na mesma festa, porque na outra talvez, talvez, isso não é garantia, porque a muié repara tudo.</i></p> <p>(DUARTE, 2016) - T1</p>	<p><i>Esses dias eu fui em 3 cultos consecutivos com o mesmo terno, a minha mulher falou “cê é doido, cê vai de novo com o esse terno?”, eu disse: eu gostei. “Mas repetido, vai parecer que você tem um só”, eu falei: que se dane. {...}</i></p>

O ditado popular de que “a mulher se arruma para outra mulher” pode ser facilmente veiculado à fala do pastor, pois é esse o sentido construído em seu enunciado. Primeiro, o pastor afirma que repetiu a roupa em três ocasiões consecutivas e que tal conduta assustou a esposa, mas, para ele, isso não tem importância (*Mas repetido, vai parecer que você tem um só*”, eu falei: *que se dane*). Aqui novamente aparece o estereótipo do homem que não tem interesse pela moda, ou em parecer deselegante para as pessoas. O interessante é estar bem consigo mesmo e confortável (*eu gostei*). Isso contribui com o gracejo na fala do sujeito discursivo. Depois, Duarte coloca como as mulheres agem ao se vestirem para sair, afirmando que elas pensam no lugar em que irão, em quem estará lá (outras mulheres), com quais roupas essas pessoas já as viram, etc (*Fulana vai tá, outra metidinha também vai, aquela outra também vai, elas já me viram com essa roupa, então, eu não tenho roupa*), ou seja, é preciso estar diferente, repetir roupa não é uma opção.

Logo, o enunciado do evangelista reforça o senso comum de que as mulheres são competitivas entre si (*Quando convidam a senhora pra ir num lugar o que a senhora faz? Uma lista das possíveis muié que vão tá lá*). O uso do termo “metidinha” deixa notório essa competição, uma vez que fica silenciado que tal mulher é exibida, sempre quer ser a mais bonita, portanto, é preciso se arrumar o bastante para ficar mais elegante e encantadora que ela. Nesse momento, percebemos também o riso maldoso tendo como alvo as mulheres. O pastor destaca o “defeito” feminino de excesso de preocupação com a imagem. Há um certo exagero de Duarte ao descrever essa preocupação da mulher, pois ela recorre até a roupas emprestadas para ficar diferente (*Elas são capazes as vezes de pedir vestido emprestado pra outra e vão na mesma festa, porque na outra talvez, talvez, isso não é garantia, porque a muié repara tudo*). Isso também contribui com a construção do sentido humorístico.

Outro estereótipo acerca do feminino e do masculino é o de que a mulher é um ser humano complicado e complexo, ao passo que o homem é um ser simples e descomplicado. Isso também aparece no enunciado do evangelista. Observemos:

Quadro VI

Estereótipo de mulher	Estereótipo de homem
<p><i>Oia só, a mulher é a parte mais bonita da humanidade. Gente, deixa eu falar uma coisa pra vocês, é vocês que dizem se a humanidade continua ou não. {...}</i></p> <p><i>Se a senhora falar assim “vou engravidar!”, a senhora engravida. Do seu marido, do vizinho, do leiteiro, do padeiro, do estranho {...}</i></p> <p><i>É a senhora que decide o futuro, é assim que funciona. Mas a complexidade muitas vezes... {...} A senhora vai dois dias, a senhora leva oito calcinha. Num sei se tá achando que vai ter uma diarreia, eu num sei se o medo é esse. Gente... Tem uns seis anos que eu estudo o mundo feminino. Gente, eu amo o mundo de vocês, eu não queria ser mulher, mas eu amo. Sabe? Porque pra mim é fantástico essa coisa colorida, sabe? Essas intempéries, essa mutação diária. (DUARTE, 2015) -T1</i></p>	<p><i>{...} Homem não resolve isso.</i></p> <p><i>[...]Se o seu marido falar “vou engravidar!”, ele engravida? Só se ele encontrar com a senhora que ta querendo, é ou num é? Aí ele engravida a senhora.</i></p> <p><i>{...} senhora viaja com seu marido pra passar dois dias, ele leva duas cueca. E uma vai no corpo.</i></p>

No enunciado do quadro VI retirado do sermão para as mulheres, Duarte explica o poder feminino. O sujeito discursivo exalta a beleza da mulher e declara seu poderio no que diz respeito às decisões da raça humana (*Oia só, a mulher é a parte mais bonita da humanidade. Gente, deixa eu falar uma coisa pra vocês, é vocês que dizem se a humanidade continua ou não*). Mais uma vez, comparando a mulher com o homem, o pastor explica que a grande diferença entre os dois é que o gênero feminino tem o poder de decidir reproduzir ou não, ao passo que ao gênero masculino cabe uma função secundária (*Se o seu marido falar “vou engravidar!”, ele engravida? Só se ele encontrar com a senhora que ta querendo, é ou num é? Aí ele engravida a senhora*). Tal comparação é o gatilho para o riso, pois existe a imagem social da mulher que busca engravidar de qualquer maneira, independente do esposo (*Se a senhora falar assim “vou engravidar!”, a senhora engravida. Do seu marido, do vizinho, do leiteiro, do padeiro, do estranho*). O grande gatilho para o riso é a colocação do pastor que não importa de quem, mas a mulher engravida se ela quiser. Aqui o poder relacionado a mulher é pejorativo, ou seja, dá um sentido negativo a sua imagem. Ela pode

engravidar de qualquer homem que não seja seu marido, cometendo assim, um adultério. Logo, sua imagem é vinculada a de uma adúltera.

Duarte afirma a “supremacia” feminina para, em seguida, colocar que a mulher pode ter a vantagem, mas que, muitas vezes, não tem porque é complicada demais (*É a senhora que decide o futuro, é assim que funciona. Mas a complexidade muitas vezes*). Para reforçar isso, novamente, o sujeito discursivo recorre à comparação entre homem e mulher para exemplificar tal complexidade feminina (*senhora viaja com seu marido pra passar dois dias, ele leva duas cueca. E uma vai no corpo. A senhora vai dois dias, a senhora leva oito calcinha*). Existe o estereótipo de que a mulher é mais enigmática que o homem, mais negativa, mais medrosa e mais atenta aos detalhes (*Num sei se tá achando que vai ter uma diarreia, eu num sei se o medo é esse*). Em uma viagem, a mala maior sempre é da mulher. Relacionar o cuidado da esposa em levar mais peças de lingerie na bagagem ao medo de ter um desarranjo intestinal é gatilho para o sentido humorístico ativado pelo interdiscurso, pois sabe-se que uma pessoa com disenteria precisa tomar banho e fazer trocas de roupas constantemente.

Segundo Propp (1992, p. 21), o cômico está, muitas vezes, ligado a uma natureza “grosseira”, que envolve o corpo humano e suas condições fisiológicas, como beber, comer e evacuar. Ele destaca a figura de linguagem hipérbole como um mecanismo para o riso de zombaria. Segundo o autor, esta é mais um princípio de comicidade ligado ao corpo humano e suas instâncias de funcionamento. Percebemos, assim, o riso de zombaria que recai sobre as mulheres, desprezando-as.

O homem, por sua vez, não dá importância às coisas pormenores. Descomplicado, para ele não há dificuldade em levar apenas duas peças íntimas para a viagem. Caso haja um problema, ele estará despreparado, pois a precaução não é algo do feitio masculino. Dessa maneira, o pastor indica que o mundo feminino é mais complexo, complicado e instigante, afirmando adorar isso (*Gente, eu amo o mundo de vocês, eu não queria ser mulher, mas eu amo. Sabe? Porque pra mim é fantástico essa coisa colorida, sabe? Essas intempéries, essa mutação diária*). É possível compreender a fala de Duarte como uma ironia, pois afirma amar o “jeito” da mulher, quando, na verdade, a todo momento busca deslegitimar e desvalorizar a imagem feminina. Logo, o enunciado do pastor evidencia uma imagem social pré-construída sobre a mulher ao veiculá-la em seu discurso, mas, também, a reforça por afirmar que realmente o âmbito feminino é assim.

Vejamos agora dois enunciados em que aparecem esses estereótipos de mulheres já mencionados, mas sem a comparação explícita com os estereótipos sobre os homens.

É muito comum a senhora discutir com seu marido e no final ele dizer “Meu amor, eu errei, me perdoa”. Ai, logo depois você fala “Não, eu te perdoo” e 10 minutos depois ele fala assim “Vamos deitar”, e a senhora fala “Pra que?, ele “Você não me perdoo?”, “Perdoei, mas não quero ocê em cima de mim não, pelo menos uns 30 dias”. É ou, não é? Porque o que acontece, eu preciso tentar ajudar, eu sei que isso é feminino, eu sei, mas vocês precisam descartar um pouco mais, ou com um pouco mais de facilidade essas coisas. Mulheres amarguradas, falaram um negócio pra senhora, oh meu Deus, quando foi em 1982... Pelo amor de Deus querida, joga esse troço fora, a senhora não é poço de lixo, a senhora é templo do Espírito Santo. (DUARTE, 2015) – T1

Nesse enunciado o estereótipo da mulher complexa aparece de maneira ampliada, visto ser colocado que, além de complicada, ela é rancorosa, ressentida e muito difícil de lidar. Nesse trecho, aparece a interdiscursividade com a bíblia: mulher astuta, vingativa e sedutora, como Eva foi no paraíso. Mais uma vez, percebemos o tipo de riso maldoso (Proop 1992). A manifestação humorística decorre da veiculação dessa imagem social sobre o feminino e de como isso é feito na enunciação do sujeito discursivo. Usando a temática do sexo, o pastor narra uma situação em que o esposo, arrependido de algo, pede perdão para (*Meu amor, eu errei, me perdoa*) a esposa que diz perdoar (*Não, eu te perdoo*). Logo, a expectativa dele é que, uma vez perdoado, eles possam se unir para o sexo (*Vamos deitar*), mas isso não acontece (*Perdoei, mas não quero ocê em cima de mim não, pelo menos uns 30 dias*). A resposta da esposa é o gatilho para o riso, pois causa uma surpresa e estranhamento. Há uma quebra da expectativa.

Essa colocação corrobora com a consolidação do clichê estereotipado sobre a mulher, uma vez que há uma afirmativa de que o indivíduo feminino seja assim mesmo (*eu sei que isso é feminino, eu sei, mas vocês precisam descartar um pouco mais, ou com um pouco mais de facilidade essas coisas. Mulheres amarguradas [...] quando foi em 1982...*). Ao colocar que o fato que causou mágoa aconteceu em “1982”, o sujeito discursivo faz um exagero que contribui para a composição da graça, pois trata-se de muito tempo atrás. No entanto, a mulher não esquece. Eis o riso maldoso, hiperbolizando o “defeito” feminino de ser rancorosa. Dessa maneira, Duarte faz uma orientação para que as esposas deixem de ser assim tão dramáticas e malévolas com os maridos (*Pelo amor de Deus querida, joga esse troço fora, a senhora não é poço de lixo, a senhora é templo do Espírito Santo*). O poder disciplinar, veiculado com a manifestação humorística no discurso religioso, circula com a intenção de transformar e aprimorar essas esposas. Com isso, a ideologia machista se mostra a partir da ideia de que, não querer sexo por estar chateada com o marido, não deve ser uma opção para a mulher. Traços da esterilização do corpo feminino. A esposa deve ser um corpo biológico em função do corpo social: estar sempre disposta a fazer sexo com o marido (não pode recusar), cuidando dele, independente do que sinta (FOUCAULT, 1988, p. 160).

Não fica explícito, mas há nesse enunciado certa comparação com o masculino, reforçando o estereótipo do homem simples. Se o marido espera que depois de ser perdoado a relação com a esposa volte a ficar regular é porque ele esqueceu tudo o que passou e decidiu seguir em frente. Isto é, para o esposo, o que passou, passou; ele pretende deixar de lado briga, discussão, etc. e dar continuidade ao relacionamento, pois não guarda mágoas, ele descomplica a situação. O homem, desse modo, é tranquilo e afável quando quer sexo. Fica o recado de que as mulheres deveriam ser assim, pois, certamente, o casamento seria muito melhor, segundo o pastor. A mensagem veicula uma ideologia machista, na medida em que o homem (nesse contexto) é colocado como superior à mulher, pois consegue praticar o perdão, ao passo que a esposa ainda não atingiu esse nível emocional. Também pelo fato de que, independentemente da situação, de sua mágoa, a esposa deve perdoar e pensar no melhor para o casamento. Bem atitude da “mulher antiga” que o pastor coloca no enunciado que analisamos no subitem anterior.

Analisemos outro enunciado em que aparece o estereótipo da mulher atenta aos detalhes, com preocupação excessiva no que diz respeito à imagem física:

Já falei isso aqui, minha mulher implica com minha sobrancelha que cresce muito, aí um dia cheguei em casa, arranquei, oiei os fiapo aqui, tava muito grande, arranquei três aqui, dois aqui. Fui tomar café, sabe o que minha muié fez? Assim ó... falei que foi? Ela falou “ocê fez a sobrancelha?”. Eu falei, não acredito que você viu que eu arranquei 5 fiapo. Você deu falta de 5 fiapo na minha sobrancelha? Falei, isso é um monstro, isso não é uma mulher. É ou não é? (DUARTE, 2015) – T1

A mulher é ligada à aparência e atenta aos detalhes. O olhar do outro sobre si é sempre considerado. Para enfatizar essa imagem coletiva sobre o feminino, o pastor conta que sua esposa implica com sua sobrancelha desalinhada e que repara quando ele faz uma pequena mudança nela (*minha mulher implica com minha sobrancelha que cresce muito [...] aí um dia cheguei em casa, arranquei [...] Ela falou “ocê fez a sobrancelha?”*). A graça fica por conta da maneira como o sujeito narra a situação, utilizando expressões da linguagem coloquial “ocê”, “muié” e “oiei”, mas, sobretudo, sobre o exagero para destacar a capacidade da companheira de reparar os detalhes (*oiei os fiapo aqui, tava muito grande, arranquei três aqui, dois aqui. [...] Eu falei, não acredito que você viu que eu arranquei 5 fiapo. Você deu falta de 5 fiapo na minha sobrancelha?*). Aparece, dessa maneira, o riso maldoso na fala de Duarte, tendo como alvo as mulheres, sendo representadas pela própria esposa do pregador na narrativa de sua experiência pessoal. É um grande exagero dizer que a mulher repara “cinco fiapo” de sobrancelha.

A comparação entre o feminino e o masculino fica silenciada também. Enquanto para ele (homem) o tamanho da sobrancelha não é relevante, tampouco se houve alguma alteração

nela, para a esposa (mulher) ter a faixa de pelo por cima dos olhos desmazelada é algo terrível. Qualquer modificação é muito perceptível, pois ela é totalmente observadora e preocupada com as minúcias. Isso faz das mulheres um ser notavelmente diferenciado e assustador (*isso é um monstro, isso não é uma mulher. É ou não é*).

Agora, observamos enunciados da pregação aos homens em que aparece estereótipos masculinos, muito ligados a imagem que se espera do homem, ou seja, o papel que ele deveria exercer e/ou como ele deveria ser, segundo os preceitos cristãos e, também, segundo o que é esperado socialmente para a figura masculina (de acordo com a ideologia do sistema patriarcal). Vejamos:

Mas falar também do homi, do homi de palavra, homi de postura, homi sério. Homi tem que ser protetor, homi tem que ser procriador e homem tem que trazer provisão. Certo? Vc tem que proteger, prover e procriar. E hoje tá faltando essa turma. Olha, vou ter uma conversa com vcs numa parte da minha mensagem. Uma coisa que nunca imaginei que aconteceria, pastor. Munhé recramando que os homi num quer fazer amô. Gente, não é possível. Tem alguma coisa de errado. Aí já é mudança demais. Homi com dor de cabeça, enxaqueca. Homi usando pantufa. É, botando toca pra dormir, passando creme na cara, gente... Não sei se eu vim pregar pra mil homens, ou mil mulheres. É o num é verdade? (DUARTE, 2016) – T2

O pastor afirma que vai falar sobre homem segundo a bíblia, usando a expressão coloquial “homi” para provocar o riso (*Mas falar também do homi, do homi de palavra, homi de postura, homi sério*). De imediato, ele afirma como os indivíduos do gênero masculino devem ser no que se refere à postura em relação à família (*Homi tem que ser protetor, homi tem que ser procriador e homem tem que trazer provisão. Certo? Vc tem que proteger, prover e procriar*). Espera-se que o homem seja o chefe da casa, o grande líder com autoridade para comandar e com sabedoria para influenciar. Essa é uma imagem social coletiva, apoiada no sistema patriarcal e reforçada pela ideologia cristã que coloca o masculino nessa posição de soberania. No contexto familiar, cabe ao marido/pai ser o responsável pelo bem-estar da esposa e dos filhos.

Segundo o evangelista, homens assim, que atendam a essa expectativa, são difíceis de ser encontrados (*E hoje tá faltando essa turma*), sobretudo porque, acrescenta ele, existem homens que não se interessam mais por sexo (*Uma coisa que nunca imaginei que aconteceria, pastor. Munhé recramando que os homi num quer fazer amô. Gente, não é possível. Tem alguma coisa de errado. Aí já é mudança demais*). Fica implícito que essa característica (ter pouco interesse por sexo) é algo feminino, ainda mais quando o pastor elenca comportamentos vinculados às mulheres como cuidar da beleza (*Homi com dor de cabeça, enxaqueca. Homi usando pantufa. É, botando toca pra dormir, passando creme na cara, gente...*). O missionário afirma que é “mudança demais”, justamente pelo fato de o

homem passar a apresentar traços considerados da mulher. Esse é um grande gatilho para o humor. Pelo interdiscurso, o interlocutor da mensagem associa tais costumes ao mundo feminino, pois há o estereótipo da mulher que usa a desculpa da enxaqueca para evitar o sexo, bem como usa apetrechos como pantufa, touca e cremes. Aqui aparece uma crítica e deboche ao homem metrossexual, uma vez que o pastor silencia que ter cuidado com a beleza é característica feminina, não cabendo ao homem ter a mesma atitude.

O riso maldoso, desta vez, recai sobre os homens metrossexuais, hiperbolizando o que, segundo o pastor, é um grande defeito: cuidar da aparência. Esse exagero do sujeito discursivo provoca o riso, uma vez que indica certa comparação entre homens e mulheres, reforçando a imagem estereotipada do feminino. Duarte conclui, assim, que já não sabe quem é o homem e quem é mulher (*Não sei se eu vim pregar pra mil homens, ou mil mulheres. É o num é verdade*), o que provoca gargalhadas da plateia. Isto é, “atitudes femininas” nos homens o fazem questionar se eles realmente são machos. Ser macho é ser viril e com muita masculinidade. A mensagem do pastor é de que o homem deveria ser assim. Isto é, o discurso do pastor veicula uma ideologia extremamente machista, uma vez que determina comportamentos como femininos (cuidar da beleza) e comportamentos como masculinos (não cuidar da aparência), bem como institui ações para a mulher (usar a dor de cabeça para evitar o sexo) e ações para o homem (estar sempre disposto a fazer sexo).

Agora observamos enunciados que não revelam comparação entre o feminino e o masculino, nem mesmo de maneira implícita. Entretanto, os estereótipos sobre masculino veiculados neles revelam uma imagem do homem sempre em relação à mulher. Na mesma pregação aos homens, mais adiante, o pastor aprofunda o assunto da figura masculina que deve ser restaurada. Duarte usa o exemplo da personagem bíblica rei Davi que, segundo ele, era um homem macho que deve ser considerado como exemplo. Olhemos:

Porque hoje o exemplo dessa garotada quem é? Neymar, cabelinho.. é isso que a garotada quer ser. Eu acho que tá faltando referencial. Os cara esquisito.. Calça lá embaixo, cueca cá em cima. Cabelo igual manga espada, chupada. Cuidado que Cê pode tá rindo do cê mesmo. Então nós vamos brincar um pouco com isso. Porque essa figura precisa reaparecer. Esse homem precisar renascer. Certo? E pra ele renascer, ele precisa de exemplo, que a sociedade, né, humana, aprende por exemplo. Então, quem essa garotada tá olhando?? Tem que olhar pra nós, que somos machos. Um amém. Certo? É quase macho. Certo? [...]. (DUARTE, 2016) – T2

Duarte coloca que os homens que escutam a mensagem devem ser exemplos para a nova geração, mas que devem seguir Davi como exemplo de homem corajoso e trabalhador. Segundo ele, a imagem masculina veiculada atualmente é equivocada (*Porque hoje o exemplo dessa garotada quem é? Neymar, cabelinho.. é isso que a garotada quer ser. Eu acho que tá*

faltando referencial). O jogador de futebol brasileiro Neymar Junior é mencionado como esse tipo de referencial errôneo, o que constrói o efeito de sentido de que o rapaz não é exemplo de coragem ou de postura considerada de homem. Em seguida, o pregador apresenta características do atleta que contribuem com essa interpretação (*Os cara esquisito.. Calça lá embaixo, cueca cá em cima. Cabelo igual manga espada, chupada*), ressaltando que os ouvintes da mensagem podem ter as mesmas peculiaridades (*Cuidado que Cê pode tá rindo do cê mesmo*). Eis o estímulo para o riso.

Neymar é conhecido pelo estilo próprio, pelos penteados exóticos e o pastor explora essa imagem coletiva que existe sobre o esportista para construir o efeito de humor. Assim, ele critica as roupas do atacante e compara seu cabelo com uma manga espada chupada, ou seja, afirma que o penteado do rapaz é feio e estranho. Eis, segundo Proop (1992, p.151) o riso de zombaria, aquele de desprezo e deboche, tendo como alvo Neymar e os homens que, assim como ele, possuem estilo e personalidade discriminados por Duarte. O discurso moralizador do pastor repreende os rapazes que se vestem e se comportam como ele. Como o jogador tem sido referência para os jovens, o pastor parece declarar que os ouvintes da mensagem são iguais ao moço no que se refere ao estilo. No entanto, Duarte quer convencer os fiéis de que eles precisam ter como exemplo homens de Deus e, da mesma forma, serem protótipos de figura masculina para os mais novos (*Porque essa figura precisa reaparecer. Esse homem precisar renascer. Certo? E pra ele renascer, ele precisa de exemplo*). Trata-se do poder disciplinar que produz o corpo dócil, o homem protetor, procriador e que traz provisão, como colocou Duarte no enunciado anterior.

Dessa maneira, tais homens poderão ser exemplos para outros rapazes (*Então, quem essa garotada tá olhando?? Tem que olhar pra nós, que somos machos*). O termo “macho” empregado pelo enunciatador é usado para provocar o riso e para reafirmar valores e princípios com relação ao que é esperado da figura masculina ao que esses homens defender ser: macho, másculo, viril. Por isso o pastor brinca com o fato de poucos dizerem “amém” ao término de sua colocação, afirmando que não concordaram porque não são machos (*Um amém. Certo? É quase macho. Certo*). Isso provoca a graça. O “amém” no discurso religioso também faz parte do ritual dessa formação discursiva, que significa aprovar e consentir com o que está sendo dito. Seria o mesmo que dizer “assim seja”. Trata-se, como explicou Setzer (1987), do uso de performativos no ritual do culto, muito característico da formação discursiva religiosa cristã. Nesse sentido, dizer “amém” seria concordar que esses homens precisam ser exemplos e que há condições para isso porque são machos, ou seja, que possuem as qualidades colocadas por Duarte como atributos indispensáveis a figura masculina. Posteriormente, o pastor explica que

ser homem de verdade não tem a ver apenas com interesse sexual, mas que as esposas reclamam de maridos que não têm mais sonhos, que não buscam algo melhor, de homens acomodados. Vejamos o que ele diz:

Cê pode ganhar pouco, ganhar menos que ela. Sua munhé vendo vc levantar de madrugada.. trabalhar. As vezes quebra uma coisa dentro de casa, vc conserta. A munhé olha fala: homem bom, trabalhado, não tem dinheiro, mas é trabalhado. É homem, conserta as coisas. (DUARTE, 2016) – T2

Fica silenciado na fala de Duarte que o marido precisa ser útil, ter a postura de um indivíduo cuidador e que exerça liderança. Isso não tem a ver com salário, mas sim com as atitudes de dedicação à família e ao trabalho (*Cê pode ganhar pouco, ganhar menos que ela. Sua munhé vendo vc levantar de madrugada.. trabalhar. As vezes quebra uma coisa dentro de casa, vc conserta.*). Isto é, a esposa percebe o esforço da figura masculina (*A munhé olha fala: homem bom, trabalhado, não tem dinheiro, mas é trabalhado. É homem, conserta as coisas*). Embora o efeito de humor seja discreto, ele se faz presente através do interdiscurso. A memória discursiva resgata o imaginário do homem enquanto indivíduo que conserta as coisas, que abre o pote para esposa, etc. Tais atitudes não são socialmente relacionadas ao fazer feminino, embora seja algo que muitas mulheres façam. Logo, dar esse exemplo para mostrar a função masculina dentro de casa provoca o riso, pois reforça esse estereótipo do homem forte que soluciona os problemas e da mulher delicada que precisa de sua ajuda. Os termos “munhé” e “trabalhado” da linguagem coloquial contribuem para isso, sobretudo na ênfase fonética da sílaba tônica “dô” que representa a força do homem eficiente. O seguinte anunciado dialoga com isso:

“Vamos trabalhar, rapaz. Acorda meio dia pra andar com gaiola de passarinho. Solta pipa, o cara passa cerol na linha, mas não passa na dona. Ô meu Deus do céu! Gente, trabalho! Ok? (DUARTE, 2016) – T2

Destacando a importância do trabalho para a figura masculina que deve ser restaurada, Duarte relaciona os homens a meninos colocando que existem muitos que levantam tarde e saem para brincar (*Acorda meio dia pra andar com gaiola de passarinho*). Voltando para a temática da sexualidade, afirma que existem aqueles que cuidam dos brinquedos, mas não da esposa (*o cara passa cerol na linha, mas não passa na dona*). Passar cerol na linha é o ato de passar um material cortante na corda que segura a pipa, um brinquedo de papel que voa. “Passar o cerol na dona” tem a ver com a relação sexual, ou seja, aqui o enunciador usa uma expressão com duplo sentido que contribui com a manifestação humorística. Trata-se de um trocadilho como coloca Propp (1992). Atitudes de menino, são inadmissíveis, é preciso ser homem que trabalha (*Ô meu Deus do céu! Gente, trabalho! Ok?*). Nesse sentido, o poder disciplinar circula no discurso religioso de Duarte, com a finalidade de conduzir os homens e

maridos a desempenhar o papel que é destinado a eles. Papéis socialmente instituído pela sociedade patriarcal e também pela ideologia cristã. O papel de marido e pai comprometido com a função de liderança. A manifestação humorística nesse tipo de formação discursiva pode auxiliar no convencimento e contribuir com apropriação da orientação colocada.

Diante do que foi colocado, percebemos que, como afirma Possenti (2002), o enunciado engraçado faz parte de uma formação discursiva com historicidade de uma cultura. Nos enunciados analisados, o humor aparece como uma manifestação no discurso religioso (POSSENTI, 2018). Ao aderir a prática do humor, o pastor quer ser engraçado para atrair a atenção e adesão do fiel/cliente ouvinte. O discurso religioso de Claudio Duarte acontece mediante as condições de produção do mercado da religião, em que se procura impor a ideologia cristã por meio de uma pregação que aparenta diversão e leveza, atendendo o interesse da igreja/público que busca descontração e entretenimento no culto evangélico. O sermão religioso é modificado a fim de atingir a “preferência dos consumidores”. Dessa maneira, com o uso do humor a mensagem religiosa midiática de Duarte apresenta-se interessante para quem tem interesse por religião, excelente opção de serviço/produto religioso para ser consumido em casa por meio dos vídeos disponíveis na internet.

O humor reforça a doutrinação religiosa e veicula preconceitos e machismo, como percebemos nos enunciados analisados. O pastor se coloca como alguém que apenas está brincando para manter o ouvinte atento à sua fala. No entanto, essas brincadeiras podem construir sentidos que fogem do controle do sujeito discursivo, pois, como vimos, o sentido não está nas palavras, mas na relação delas com o social. O sujeito não é dono do seu dizer, sempre há outros dizeres que o sucedem. Observamos que o discurso de Duarte reforça estereótipos negativos sobre os homens e, principalmente, sobre mulheres, instituindo características masculinas e características femininas, determinando em muitos momentos a superioridade dos homens sobre a mulher. Os risos que aparecem nos enunciados humorísticos do pastor revelam zombaria e maldade, tendo como alvo pessoas de ambos os sexos, porém, especialmente o sexo feminino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Foucault (2008) o sujeito é uma posição a ser assumida ao enunciar, constituído por práticas discursivas determinadas por relações de poder. Para Pêcheux (1997) o sujeito é interpelado pela ideologia. Dessa maneira, compreendemos que o sujeito discursivo Claudio Duarte enuncia a partir da posição de pastor evangélico, apresentando a formação discursiva cristã em seus enunciados. Consideramos que a sua posição teológica é a igreja neopentecostal, instituição que faz uso massivo das diferentes mídias a fim de praticar a evangelização, mas, sobretudo, devido à perspectiva do mercado religioso. O discurso religioso midiático, além de propagar uma crença/ideologia e práticas discursivas, contribui com o proselitismo cristão e com a adesão de fiéis/clientes que buscam serviços e produtos das organizações religiosas neopentecostais. Dessa maneira, Duarte se apresenta como pastor bem-humorado, com pregação diferente do esperado para cultos evangélicos tradicionais, atendendo a demanda mercadológica da religião. Seu ministério visa responder a expectativa/necessidade do fiel/cliente/telespectador que busca ensinamentos cristãos de maneira descontraída (com humor) e com praticidade (assistindo os cultos via internet ou acessando os vídeos das pregações no site *Youtube.com*). Certamente, o discurso religioso humorístico e midiático atinge uma quantidade maior de fiéis e simpatizantes/consumidores que, de alguma forma, podem aderir aos princípios cristãos propagados.

O discurso religioso de Claudio Duarte acontece mediante as condições de produção do mercado da religião, competitivo, complexo e diversificado. O pluralismo entre as igrejas evangélicas revela variação de doutrina, rituais, estética e organização eclesial (MARIANO, 2004, p. 70). Essa heterogeneidade das instituições gera competição e disputa por novos membros. A mídia, nesse contexto, apresenta-se como uma ferramenta para expandir a doutrina cristã e também atrair novos fiéis consumidores de serviços e produtos oferecidos pela religião. As igrejas evangélicas utilizam a mídia para divulgar seu serviço/produto aos fiéis/consumidores que buscam saciar suas necessidades materiais e espirituais. Assim, a religião é uma escolha. O fiel terá preferência pela igreja e pastor com quem se identifica mais.

Nesse sentido, a proposta de uma pregação cômica, como é a de Duarte, apresenta-se como um diferencial mais atrativo diante do mercado religioso disputado, chamando a atenção de muitos fiéis, principalmente dos mais jovens e de pessoas menos tradicionais. No entanto, embora se apresente como um discurso moderno, os enunciados do pastor são conservadores, o que caracteriza o ministro como alguém resistente às mudanças sociais. Ao

enunciar, ele apresenta predominantemente a formação discursiva religiosa cristã em seus enunciados. As teologias apagaram a presença da mulher, buscando apenas o que condiz com a sociedade patriarcal. A história cristã silencia as apóstolas e demais mulheres do texto sagrado. A pregação de Duarte revela essa leitura retrógrada e machista do texto bíblico. A bíblia não endossa isso, a interpretação é do pastor. Assim, o produto que o missionário vende é um discurso que responde ao que a sociedade patriarcal quer, ou seja, a mulher em um espaço secundário, subordinada ao esposo e a igreja. Dessa maneira, Duarte é o agente que vende essa interpretação reacionária travestida de moderna no mercado religioso.

O cômico é instrumento para atingir o público e transmitir a doutrina de sua religião, em virtude de o discurso religioso investido de humor ser qualificado como a voz de Deus (ORLANDI, 2011). O emprego da comicidade vela a disciplinarização e a doutrinação religiosa uma vez que o pastor profere um discurso acometido de poder disciplinar. Sua pregação impõe regras e padrões de comportamento, estabelece sanções e punições e busca controle por meio da disciplina cristã. Esse adestramento é maior sobre o corpo feminino, considerado pelo discurso do pastor como um corpo que precisa ser submetido a uma força: a força masculina representada pela imagem do esposo. Apesar de enunciar em alguns momentos que a mulher conquistou seu espaço na sociedade, sendo atualmente empoderada, as colações de Duarte silenciam uma ideologia machista que afirma que a fêmea não pode assumir uma posição de liderança no casamento e na família. Ao contrário, a mulher “sábida” seria aquela subordinada ao esposo e totalmente dedicada à família. Discurso que a culpabiliza pelo insucesso do casamento e que a responsabiliza pelo sucesso do marido e dos filhos.

Enquanto pastor de casais, Claudio Duarte estabelece a relação conjugal entre homem e mulher como tema principal de seu sermão evangélico. Segundo ele, seu trabalho visa resgatar o amor e fortalecimento do casamento e da família. Sexo e sexualidade são assuntos recorrentes na pregação do ministro. Pregar sobre isso é uma necessidade das igrejas, pois é uma temática de interesse das pessoas que buscam na doutrina cristã orientações a respeito. Dessa maneira, esse tipo de instrução é mais um serviço da religião. Os enunciados em que aparece a manifestação humorística no discurso religioso seguem essas temáticas e partem, quase que totalmente, de experiências pessoais do pastor. Isso constrói o efeito de sentido de verdade, uma vez que seriam situações pelas quais ele passou e soube lidar, legitimando seu discurso e sua orientação sacerdotal. Há sempre uma tentativa de interpelar o auditório quando o religioso diz: “*é ou não é?*”, buscando adesão ao seu discurso imposto como

verdade. Assim, o discurso de Duarte procura adestrar o fiel, estabelecendo regras que devem ser seguidas e impondo penalidades, caso essas normas não sejam seguidas.

O pastor apresenta um discurso religioso com função de controle social, mas também com atribuição mercadológica da religião. Diante de um campo religioso competitivo e pluralista, as igrejas oferecem a solução para os problemas do casamento, buscando normatizar as relações conjugais. Ao pregar sobre sexo, Duarte também atende a um interesse de mercado. Como apontou as pesquisas apresentadas pelo jornal *El País*, as pessoas estão perdendo o desejo sexual, o que seria uma ameaça ao casamento, instituição preciosa para a religião. Existe, assim, uma necessidade da igreja de se falar sobre sexo e de se resgatar o desejo dos fiéis de fazer sexo. A religião busca reverter essa situação e o sermão de Duarte dialoga com isso. Nesse contexto, o humor é uma estratégia argumentativa do mercado religioso importante para orientar o fiel/cliente sobre sua sexualidade.

É preciso, sobretudo, resgatar o homem másculo, que estaria “ameaçado de extinção” devido a isso. O homem não pode perder o interesse sexual, pois isso diminui sua virilidade. No entanto, a mulher pode, pois não se espera que a mulher tenha tanta ânsia por sexo. Não faz parte da imagem social feminina ter desejo sexual florescido. O enunciado de Duarte dialoga com isso e reforça esse clichê. No discurso, o estereótipo assume um papel próximo ao do pré-construído, sendo um elemento fundamental para a construção do sentido. Esse efeito é ativado pela memória coletiva, pelas relações interdiscursivas estabelecidas entre o discurso e a história. Ao empregar a estereotipação, além de atingir o efeito de humor, outros efeitos de sentido são produzidos. Percebemos, assim, nos enunciados humorísticos de Duarte a construção de efeitos de sentido de que homens e mulheres apresentam diferenças que extrapolam as esferas biológicas, dialogando com o sistema patriarcal que estabelece “posições” e “papéis” sociais distintos entre pessoas do gênero feminino e do gênero masculino. Tais diferenciações reforçam estereótipos negativos sobre homens e, principalmente, sobre mulheres.

Nessa construção do humor, concebemos que os risos que mais aparecem nos enunciados de Duarte são o riso de zombaria, quando o pastor aponta possíveis erros e defeitos dos ouvintes para em seguida repreendê-los, e o riso de maldoso, quando o religioso tece exageros sobre isso. Embora os homens também sejam alvos, as mulheres são as principais miras desses tipos de risos. Ainda que não destacado nas análises, o riso cínico também pode ser considerado como presente no discurso de Duarte, uma vez que esse tipo de riso está vinculado a um certo prazer na desgraça alheia. Ele aparece quando o ministro cita

situações que não o envolvem, como, por exemplo, quando diz que as esposas estão o procurando para reclamar que os maridos não querem mais fazer sexo.

Observamos, dessa maneira, que os sermões analisados do pastor Claudio Duarte representam a mediação da manifestação humorística no discurso religioso, por meio de uma oratória que constrói um discurso religioso estereotipado e também, permeado por preconceitos, homofobia e machismo. Seus enunciados disseminam a intolerância e o ódio em nome de Deus, colocando que a bíblia e Jesus Cristo autorizariam esse discurso.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS (ABL). *Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa*. Lisboa, 14, 15 e 16 de dezembro de 1990. Rio de Janeiro: ABL, 09 abr. 2009. 31p. Disponível em: <http://www.academia.org.br/sites/default/files/conteudo/o_acordo_ortografico_da_lngua_portuguesa_anexoi_e_ii.pdf>. Acesso em: 27 set. 2018.

AARTS, Bas e BAUER, Martin W. A construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos. IN: BAUER, Martin W. e GASKELL, George (org). *Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 39-63.

ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte editorial, 2005.

ASSIS, Denise de Souza e MELO Mônica Santos de Souza. Analisando o discurso religioso mediatizado no programa De frente com Gabi: um contraste entre os discursos do Padre Fábio de Melo e do Pastor Silas Malafaia. In: MELO, Mônica Santos de Souza. (Org). *Reflexões sobre o discurso religioso* – Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós- Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2017. p. 85-104.

AMARAL, Wilson Lopes. *Entre mitos e tabus: a retórica das proibições no discurso religioso*. 2016. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 150 págs.

BAUMAN, Zygmunt Bauman. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED., 2004.

_____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHINOV, Valentin Nikolaevich. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. M. Lahud e Y. F. Vieira. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1981.

BAKHTIN, Mikahail. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 278-326.

BARONAS, Roberto Leiser. Formação discursiva em Pêcheux e Foucault: uma estranha paternidade. In: NAVARRO, Pedro; SARGENTINI, Vanice. *Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade*. Maringá, Paraná: Claraluz, 2004.

BERISTÁIN, Helena. O chiste. In. LUSTOSA, Isabel (Org.). *Imprensa, Humor e Caricatura: a questão dos estereótipos culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. (p. 69-92)

BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2005.

BUTLER, Judith. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In: *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pastores tradicionais em cenários mutantes: a ocupação-profissão pastor nas igrejas protestantes brasileiras no final do século XX. *Teologia e Sociedade*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 6-19, 2005.

_____. Evangélicos e mídia no Brasil - uma história de acertos e desacertos. *Rever* (PUCSP), v. 4, p. 1-26, set, 2008.

CHARAUDEAU, Patrick. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. *Revista Diadorim/Revista de Estudos Linguísticos e Literários do Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculos da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, v. 10, dez. 2011. Tradução de Angela M.S Corrêa.

CURCINO, Luzmara; PIOVEZANI, Carlos; SARGENTINI, Vanice. *Presenças de Foucault na Análise do Discurso*. São Carlos - SP: EDUFSCAR. p. 107-124.

DAVIES, Christie. Cartuns, caricaturas e piadas: roteiros e estereótipos. In. LUSTOSA, Isabel (Org.). *Imprensa, humor e caricatura: a questão dos estereótipos culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 93-124.

DELIGNE, Alain. De que maneira o riso pode ser considerado subversivo? In. LUSTOSA, Isabel (Org.). *Imprensa, humor e caricatura: a questão dos estereótipos culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 29-46.

DIAS, Romualdo. De Deus ao seu povo: análise de uma carta pastoral da Arquidiocese de Vitória – ES). In: Eni Pucinelli Orlandi (Org.). *Palavra, fé e poder*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e literatura no Brasil. *Revista estudos Avançados*. V. 17, n. 49, p. 151- 172, 2003.

DUARTE, Claudio. *Mensagem para as mulheres*. Igreja batista Getsêmani: Congresso 1000 Mulheres 07/11/2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=H3q_GKTSnxI>. Acesso em 11 mai. 2017.

_____. Igreja batista Getsêmani: Congresso 1000 Homens 09/07/2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=b-LCWE647v8>>. Acesso em 11 mai. 2017.

DUARTE, Patrícia e VALE, Rony Petterson Gomes do. O riso no culto evangélico: considerações sobre o humor em práticas discursivas religiosas. *PERcursos Linguísticos*. Dossiê: linguagem humorística. v. 7, n. 15, p. 174-185, 2017.

EL PAIS. *Estamos perdendo a vontade de fazer sexo?* Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/13/estilo/1531517182_548102.html> Acesso em 10 de jan de 2019.

EL PAIS. *Coitocentrismo e religião, dois motivos de nossa obsessão pela virgindade*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/28/estilo/1543407311_840192.html> Acesso em 10 de jan de 2019.

FABRI, Kátia Maria Capucci. Construções Identitárias da Mulher nas Capas da revista Cláudia dos anos 2009 e 2010. In: FERNANDES, C.A e NAVARRO, P. (Org.). *Discurso e Sujeito: Reflexões teóricas e Dispositivos de análise*. 1- ed. Curitiba: 2012, Appris. (p. 103-127).

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise do Discurso: Reflexões introdutórias*. São Carlos: editora Claraluz, 2008.

_____. Em Foucault, o sujeito submergido no discurso. In: CURCINO, Luzmara; PIOVEZANI, Carlos; SARGENTINI, Vanice. *Presenças de Foucault na Análise do Discurso*. São Carlos - SP: EDUFSCAR, 2015. p. 107-124.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2006.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault. In: OLIVEIRA, L. A (Org.). *Estudos do Discurso: perspectivas teóricas*. São Paulo: Parábola, 2013.

FREITAS, Franciely Corrêa de. *A “graça” no campo da religião: uma análise retórica da pregação de Cláudio Duarte*. 2017. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade federal do espírito Santos, Natal. 104 págs.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RAVINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *A Microfísica do poder*. Intr. Rev. Roberto Machado. 25. Ed. São Paulo: Graal, 2012.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. 42ª ed. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GIL, Célia Maria Carcagnolo. *Humor: alguns mecanismos linguísticos*. Alfa: São Paulo. P. 39: 111-119.

GONÇALVES, Carlos Barros. *O movimento ecumênico protestante no Brasil e a implantação da Missão Caiuá em Dourados*. 2009 Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados-MS. 237 págs.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Análise do discurso e semiologia: enfrentando discursividades contemporâneas. In: PIOVENZANI, C; CURCINO, L. *Discurso, Semiologia e História*. São Paulo: Claraluz, 2011. p. 83- 105.

GUIMARÃES, Eduardo. Credo ou creio. In: Eni Pucinelli Orlandi (Org.). *Palavra, fé e poder*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso: (Re) Ler Michel Pêcheux hoje*. Traduzido por Eni P. Orlandi. Campinas: Editora Pontes, 2003.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, São Paulo, set/dez. 2004.

MATTOS, Maria de Augusta Bastos de. A fala dos santinhos: pedido, conversão e evangelização. In: Eni Pucinelli Orlandi (Org.). *Palavra, fé e poder*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

MELO, Sílvia Mara de. *Produção textual na escola: do discurso pedagógico ao religioso*. Curitiba: CRV, 2012.

MELO, Mônica Santos de Souza. Considerações sobre o Domínio de Prática Discursiva Religioso. In: MELO, Mônica Santos de Souza. (Org.). *Reflexões sobre o discurso religioso*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2017. p. 131-148.

OLIVEIRA, Daiane Rodrigues de. 1984 - *No SPA com Deus: uma análise discursiva da revista Visão Missionária*. 2012. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.175 págs.

ORLANDI, Eni Pucinelli (Org.). *Palavra, fé e poder* – Campinas, SP: Pontes, 1987.

_____. O discurso religioso. In: *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 6ed. Campinas: Pontes, 2001. p. 239 – 262.

_____. *Análise do Discurso: Princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 4ª edição, 2002.

_____. O discurso religioso - A fala de muitos gumes (as formas do silêncio). IN: *A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso*. 2. Ed. Ver. E aum. Campinas, SP: Pontes, 2011.

_____. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6 ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

ORO, Ari Pedro. *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*. Anuário Antropologia Social y Cultural em Uruguay 2002/2003. Montevideo, 2003. p. 205-214.

_____. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, jul./set. 2011.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e Discurso*. Editora: Unicamp, 1997.

PEREIRA, J. Reis. *Livro breve história dos Batistas*. Edição da Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira. Casa Publicadora Batista: Rio de Janeiro, 2ª edição 1979.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: A propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos*. CEBRAP, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

POSSENTI, Sírio. *Os humores da língua: análise linguística de piadas*. 5 reimpr. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1998.

_____. *Os limites do discurso*. Criar Edições LTDA: Curitiba-PR, 2002.

_____. Teoria do discurso: um caso de múltiplas rupturas. In: MUSS ALIM, Fernanda; BENTES, Ana Christina (Orgs.). *Introdução à Linguística: Fundamentos Epistemológicos*. 3. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2007. p. 353-392.

_____. Discurso transversal em piadas de corintiano. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 144-155, mai./ago. 2017.

_____. *Cinco ensaios sobre Humor e análise do discurso*. 1.ed. São Paulo: Parábola, 2018.

PROPP, V. *Comichidade e riso*. São Paulo: Ática, 1992.

REGIANI, Herivelton. *O tom de humor na configuração de estratégias discursivas evangélicas no contexto da mediação*. II Seminário internacional de pesquisas em mediação em mediação e processos sociais. São Leopoldo – RS, 2018.

SANTANA, Luther King de Andrade. Religião e Mercado: a mídia empresarial-religiosa. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 54-67, jun. 2012.

SANTOS, Sônia Sueli Berti. Pêcheux. In: OLIVEIRA, L. A (Org.). *Estudos do discurso: perspectivas teóricas*. 1 – ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2013. p. 209-233.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Refutações ao feminismo: (des)compassos da cultura letrada Brasileira. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 765-799, set./dez. 2006.

SETZER, Rachel. Os homens estão criando um mundo que Deus não quer: contradição e conflito no discurso religioso. In: ORLANDI, Eni Pucinelli (Org.). *Palavra, fé e poder*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. Fé, marketing e espetáculo. *Civitas: Revista de Ciências Sociais (Impresso)*, Rio Grande do Sul, v. 3, n.1, p. 127-146, 2003.

SILVA, José Otacílio. Althusser. In: OLIVEIRA, Luciano Amaral. Org. *Estudos do discurso: perspectivas teóricas*. 1 – ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2013. p. 71-100.

SILVA, Edvania Gomes da. Estereótipos, religião e humor. *Estudos Linguísticos*, São Paulo, v. 44, n. 3, p. 1009-1018, set./dez. 2015.

SITE CLAUDIODUARTE.COM.BR. *O bom humor na missão evangelizadora do Pastor*. Claudioduarte.com.br. Disponível em: <<http://www.claudioduarte.com.br/o-bom-humor-na-missao-evangelizadora-do-pastor/>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

SOUZA, Catiane Rocha Passos de. O funcionamento do humor no discurso religioso midiático. In: *Jornada do Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste - GELNE (2012)* Natal, RN.

SOUZA, Alan Lôbo de. *Estereótipos em piadas sobre baiano*. 2013. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP. 104 págs.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Corpo e sexualidade: os direitos reprodutivos na igreja universal do Reino de Deus. *Mandrágora*, v. 18, n. 18, p. 53-80, 2012.

WITZEL, Denise Gabriel. A história de mulheres no Discurso Publicitário. In: GREGOLIN, M. R. F. V.; KOGAWA, J. M. M. *Análise do Discurso e semiologia: problematizações contemporâneas*. Araraquara: FCL-UNESP L.E; São Paulo: Cultura acadêmica, 2012. p. 149-165.

ZINK, Rui. Da bondade dos estereótipos. In: LUSTOSA, Isabel (Org.). *Imprensa, humor e caricatura: a questão dos estereótipos culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 47-68.