



**CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM LETRAS  
NÍVEL DE MESTRADO E DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: LINGUAGEM E SOCIEDADE**

**NILTON CÉSAR FERREIRA**

**“EIS QUE TUDO SE FEZ (QUASE) NOVO”:  
SOBRE A CONVERSÃO DE EX-PROSTITUTAS**

**CASCADEL – PR**

**2019**

NILTON CÉSAR FERREIRA

**“EIS QUE TUDO SE FEZ (QUASE) NOVO”:  
SOBRE A CONVERSÃO DE EX-PROSTITUTAS**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – para obtenção do título de Mestre em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, nível de Mestrado, com área de concentração em “Linguagem e Sociedade”, linha de pesquisa em “Estudos da Linguagem: Descrição dos Fenômenos Linguísticos, Culturais, Discursivos e de Diversidade”.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Sebastião Ferrari Soares

CASCADEL – PR

2019

**Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de  
Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.**

Ferreira, Nilton César

“Eis que tudo se fez (quase) novo”: Sobre a conversão de ex-prostitutas / Nilton César Ferreira; orientador, Alexandre Sebastião Ferrari Soares, 2019.

134 f.

Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Cascavel, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2019.

1. Conversão religiosa. 2. Prostituição feminina. 3. Controle social. 4. Ideologia. I. Soares, Alexandre Sebastião Ferrari. II. Título.

## **NILTON CÉSAR FERREIRA**

Eis que tudo se fez (quase) novo”: sobre a conversão de ex-prostitutas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras, área de concentração Linguagem e Sociedade, linha de pesquisa Estudos da Linguagem: Descrição dos Fenômenos Linguísticos, Culturais, Discursivos e de Diversidade, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



\_\_\_\_\_  
Orientador(a) - Alexandre Sebastião Ferrari Soares

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Cascavel (UNIOESTE)

\_\_\_\_\_  
Renata Chrystina Bianchi de Barros

Universidade do Vale do Sapucaí (UNIVÁS)



\_\_\_\_\_  
Dantielli Assumpção Garcia

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Cascavel (UNIOESTE)

Cascavel, 8 de fevereiro de 2019

Aos meus pais José Nilton Ferreira e Rosa de Souza Ferreira  
e aos amigos Alexandre Sebastião Ferrari Soares  
e Kazuco Momii.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Alexandre Sebastião Ferrari Soares, a minha eterna gratidão, pela orientação segura, constante e paciente, como também pelas sugestões, partilhando comigo seus conhecimentos e que foram fundamentais na transformação do meu ideal em realização.

À Prof. Dra. Dantielli Assumpção Garcia, pelo acolhimento e pela sua contribuição durante o processo de avaliação, as quais foram todas aproveitadas para a finalização desta pesquisa.

À Prof. Dra. Renata Chrystina Bianchi de Barros, pela leitura minuciosa, essencial para o desenvolvimento da presente pesquisa, e por aceitar ao convite de participar da banca final.

À CAPES pela concessão da bolsa durante os anos de 2017 a 2019, o que contribuiu significativamente com a qualidade da pesquisa efetivada.

Ao Prof. Dr. José Artur Teixeira Gonçalves, a minha eterna gratidão, por ter acreditado em mim e por ter me inserido nos primeiros estudos acerca da religiosidade brasileira.

Ao amigo Ms. Wellington Boigues Corbalan Tebar, a minha gratidão, pelo carinho e pela gentileza por elaborar a tradução dos meus trabalhos para a língua inglesa.

Ao amigo Dr. Tiago Marques Luiz, a minha gratidão, por ter me cedido materiais de ordem bibliográfica e que foram necessários para o desenvolvimento do presente trabalho.

À amiga Kazuco Momii, a minha eterna gratidão, por ter me ajudado a chegar às pessoas necessárias para a construção do *corpus* discursivo para o presente trabalho.

À amiga Claudia Hilgert, pelas suas contribuições com relação à psicanálise, e necessárias para o desenvolvimento do presente trabalho.

À minha tia Iraci de Souza Macedo e à minha prima Anna Karenina Macedo, por terem me apoiado nos momentos mais difíceis.

Aos demais, amigos e familiares que acompanharam esse percurso sempre com boas vibrações.

“A linguagem é arte, pois não apenas possibilita a fala da realidade, proporciona a expressão linguística do que não existe; enfim, expressa novas realidades: isso é arte!”

José Luiz Fiorin

FERREIRA, Nilton César. “Eis que tudo se fez (quase) novo”: sobre a conversão de ex-prostitutas. 134 f. Dissertação (Mestrado em Letras), Programa de Pós-Graduação em Letras, Concentração em Linguagem e Sociedade, Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

## RESUMO

A pesquisa ora apresentada é resultado das reflexões sobre o funcionamento de um discurso pentecostal do cristianismo brasileiro e que vincula fortemente a reintegração social de sujeitos marginalizados, sobretudo de mulheres que praticaram outrora a prostituição como ofício, a uma proposta soteriológica de conversão religiosa. A análise da materialidade linguística é que permite a compreensão dos sentidos que derivam da inscrição da língua(gem) na história. Nesse processo discursivo, depreende-se que a ideologia é o que produz uma naturalização dos sentidos, colocando o homem na relação imaginária com suas condições materiais de existência. De modo não apenas a afetar o sujeito, mas a constituí-lo. O *corpus* dessa pesquisa constitui-se a partir de entrevistas realizadas com determinados sujeitos da *Igreja Evangélica Assembleia de Deus*, especificamente do *Ministério do Belém*, dentre os quais, um pastor evangélico, uma líder do grupo de senhoras e duas ex-prostitutas convertidas à religião pentecostal. Com isso, o presente trabalho surge como uma oportunidade fecunda para verificarmos como os cristãos pentecostais significam a experiência de conversão religiosa. As entrevistas são analisadas como uma abordagem discursiva, buscando compreender como essa denominação evangélica funciona como um aparelho ideológico, cujos discursos vinculam o abandono da prostituição feminina à vivência religiosa. A escolha pelo aporte teórico da Análise do Discurso de orientação francesa é devido a investigar a ordem dos enunciados, permitindo uma reflexão acerca dos sentidos cristalizados no discurso de determinados sujeitos cristãos. Como resultado desse processo de investigação, entendemos que a prostituição é considerada no Ocidente como uma conduta moralmente repreensível. Observamos, inclusive, que, embora a proposta de conversão religiosa seja apresentada como mais eficaz na ressocialização de sujeitos marginalizados, esse discurso falha em relação às mulheres que foram prostituídas, dado o estigma social que sofrem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conversão religiosa. Prostituição feminina. Controle social. Ideologia.



FERREIRA, Nilton César. “Behold, all things have become (almost) new”: the religious conversion of ex-prostitutes. XX f. Dissertation (Masters in Letters), Post-Graduation in Letters, Concentration in Language and Society, Western Paraná State University – UNIOESTE.

### ABSTRACT

The research presented here is the result of reflections on the functioning of a Pentecostal discourse of Brazilian Christianity which strongly links the social rehabilitation of marginalized subjects, especially women who once prostitute themselves, to a soteriological proposal of religious conversion. The analysis of linguistic materiality allows the understanding of the meanings derived from the inscription of the language in history. In this discursive process, one can deduce that ideology is what produces a naturalization of the senses, placing man in the imaginary relation with his material conditions of existence, in order not only to affect the subject, but to mold it. The corpus of this research is based on interviews with certain subjects of the *Evangelical Church Assembly of God*, specifically the *Belém Ministry*, among them, an evangelical pastor, a representative of the group of ladies and two ex-prostitutes converted to the Pentecostal religion. With this regard, the present research appears as a fruitful opportunity to verify how the Christian-Pentecostal subjects validate the experience of religious conversion. The interviews are analyzed as a discursive approach, seeking to understand how such an evangelical denomination arise as an ideological apparatuses, insofar as those discourses link the abandonment of female prostitution to religious experience. The choice by the theoretical contribution of the Discourse Analysis of French orientation aims to investigate the order of the statements, which allows a reflection on the crystallized senses present in the discourse of certain Christian subjects. As a result of this process of investigation, we understand that prostitution is seen as morally reprehensible in the West. We also observed that, although the conversion proposal is presented as more effective regarding re-socialization of marginalized subjects, this discourse fails in relation to women who once practiced prostitution, given the social stigma they suffer.

**KEYWORDS:** Religious conversion. Female prostitution. Social control. Ideology.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2 SOBRE A PROSTITUIÇÃO, UMA (QUASE) HISTÓRIA.....</b>	<b>16</b>
2.1 UMA BREVE ABORDAGEM HISTÓRIA SOBRE A PROSTITUIÇÃO.....	20
2.2 O QUE DIZ O PASTOR EVANGÉLICO?.....	27
<b>3 SOBRE “A FORÇA DO SENHOR”, OS PENTECOSTAIS NO BRASIL.....</b>	<b>33</b>
3.1 UM BREVE PANORAMA ACERCA DOS EVANGÉLICOS BRASILEIROS.....	35
3.2 “ONDE TEM COCA-COLA, CORREIOS E BRADESCO, TEM ASSEMBLEIA DE DEUS” .....	48
<b>4 SOBRE O DISCURSO RELIGIOSO.....</b>	<b>52</b>
4.1 PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DISCURSO RELIGIOSO.....	52
4.2 SOBRE O FUNCIONAMENTO DO DISCURSO RELIGIOSO CRISTÃO.....	61
<b>5 SOBRE A CONVERSÃO RELIGIOSA E A REINTEGRAÇÃO SOCIAL DE EX-PROSTITUTAS, O QUE DIZEM POR AÍ CERTOS CRISTÃOS PENTECOSTAIS?</b> .....	<b>69</b>
5.1 O PERCURSO METODOLÓGICO.....	69
5.2 SOBRE A PROPOSTA SOTERIOLÓGICA DE CONVERSÃO RELIGIOSA.....	75
5.3 SOBRE AS EX-PROSTITUTAS, UM (QUASE) TESTEMUNHO.....	84
5.4 O QUE DIZ A LÍDER DO CÍRCULO DE ORAÇÃO?.....	114
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>120</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>125</b>

# 1 INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

O título deste trabalho surge, em parte, de um jogo parafrástico do artigo denominado *Testemunhos de conversão de egressos do sistema prisional*, de Ferreira & Gonçalves (2014), no qual os autores analisam os efeitos de sentido construídos num discurso pentecostal do cristianismo brasileiro e que significa a proposta soteriológica de conversão religiosa<sup>2</sup> como a via mais eficaz para o egresso da criminalidade do que o próprio Estado. O diferencial do presente trabalho, por sua vez, está no tema acerca da conversão religiosa de mulheres cujas experiências foram atravessadas pelo ingresso na prostituição. A nossa tarefa consistiu, então, em coletar um *corpus* de entrevistas<sup>3</sup> com sujeitos da *Igreja Evangélica Assembleia de Deus*, especificamente do *Ministério do Belém*, dentre os quais, um pastor evangélico que vincula fortemente a reintegração de sujeitos marginais à experiência religiosa vivenciada por estes, uma líder do Círculo de Oração<sup>4</sup> e duas ex-prostitutas convertidas a tal denominação religiosa.

A pesquisa é circunscrita à cidade de Presidente Prudente, localizada no interior do Estado de São Paulo. Essa região foi escolhida pelo engajamento crescente de lideranças evangélicas tradicionalistas na política institucional e pela transformação das comunidades confessionais em importante arena de disputa política, com grande concentração e apoio de votos (MACHADO, 2006). Assim, contatamos uma liderança da *Igreja Evangélica de Deus* e que nos ajudou a chegar às pessoas necessárias para construirmos o nosso *corpus* de análise.

---

<sup>1</sup> Este trabalho foi submetido à análise do Comitê de Ética em Pesquisa do Centro Universitário “Antônio Eufrásio de Toledo” de Presidente Prudente (CUAETPP), tendo sido aprovado pelo parecer n.º 2.653.655, em 15 de maio de 2018.

<sup>2</sup> A soteriologia é o estudo sobre a salvação humana. Na denominação *Assembleia de Deus*, a doutrina soteriológica adotada é a de orientação arminiana, quer dizer, elaborada pelo teólogo e professor holandês Jacó Armínio, cuja crença defende que a salvação do homem depende da cooperação entre Deus e o homem. A partir disso, o arminianismo está fundamentado nos seguintes pontos, a saber: todo o ser humano pode aceitar ou não a salvação; para se salvar é preciso de ter fé em Cristo; Cristo morreu por todo ser humano; o ser humano pode rejeitar a salvação; uma vez salvo, se não perseverar, o ser humano perde a sua salvação (ARAÚJO, 2007).

<sup>3</sup> Cabe esclarecer que as entrevistas por nós coletadas foram gravadas e, em seguida, transcritas.

<sup>4</sup> Na *Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Ministério do Belém*, o “Círculo de Oração” é formado pelo grupo de senhoras e a sua “líder” ou “dirigente” faz parte de um dos departamentos não chamados de “diretores”. Embora alheias aos degraus mais altos da escada hierárquica, as mulheres são responsáveis pelas atividades consideradas como “essencialmente femininas”, de tal modo que, são “procuradas pelos membros, pedindo para que orem por eles em favor da solução de algum problema pessoal” (FAJARDO, 2015, p. 269). Nos seus cultos semanais, o conjunto de senhoras “impõe seu próprio ritmo às atividades, assumindo, ainda que de maneira informal, algumas responsabilidades pastorais como o aconselhamento e a visita aos enfermos”. Assim, o Círculo de Oração é visto como um “capital simbólico”, de tal maneira, que o discurso que circula na referida denominação religiosa é que “por trás de um grande homem (um pastor, presbítero, etc.), há sempre uma grande mulher (orando pelo ministério daquele)”. O que implica considerar o funcionamento de um discurso machista que coloca as mulheres num papel secundário, pois, alheias aos degraus da igreja, não ocupam de regra os departamentos chamados de “diretores”.

Apesar de delimitarmos o universo socioespacial, o funcionamento dos discursos produzidos para a presente pesquisa reflete a forma como essa denominação, mesmo em outras partes do país, vincula o abandono da prostituição<sup>5</sup> a uma proposta soteriológica de conversão religiosa.

Na medida em que os sujeitos cristãos pentecostais significam a conversão religiosa, fazem funcionar um efeito de evidência que significa a construção de arquivo como guardador de memórias, colocando-se como porta-vozes da “Palavra de Deus” em sua relação com o imaginário, constituído a partir do papel que o discurso cristão-pentecostal tende a operar, considerando-se as características próprias do lugar de quem faz um sermão ou um testemunho, de ser guardião de/na/pela memória e de prescrever a conduta humana. Assim, a leitura do arquivo nos permite compreender que estamos diante de um “efeito memorialista”, fazendo ecoar efeitos de sentidos já enrijecidos, quando na verdade o gesto de interpretação se dá uma vez que “o espaço simbólico é marcado pela incompletude” (ORLANDI, 1996, p. 18).

A presente pesquisa, por sua vez, lançou mão de duas técnicas metodológicas, a saber, as entrevistas semiestruturadas com um pastor evangélico e com uma líder do grupo do Círculo de Oração e as histórias de vida de duas ex-prostitutas<sup>6</sup> e convertidas à religião pentecostal. Os participantes da nossa pesquisa, por sua vez, são membros da denominação *Assembleia de Deus*, da cidade de Presidente Prudente, no Estado de São Paulo. Com a idade entre trinta a setenta anos, os entrevistados constituem-se em diferentes posições na hierarquia religiosa, pois, uma vez que mudam as posições dos sujeitos, os sentidos empregados por estes nas palavras podem ser outros também (PÊCHEUX; HENRY; HAROCHE, 2008, p. 8). Daí o *corpus* de entrevistas é uma oportunidade fecunda para verificarmos como os sujeitos pentecostais significam a conversão religiosa como a única alternativa contra a prostituição.

Neste aspecto, o nosso *corpus* de entrevistas é analisado como uma abordagem discursiva, buscando compreender como a *Igreja Evangélica Assembleia de Deus*, a saber, uma corrente pentecostal do cristianismo brasileiro, funciona como um aparelho ideológico e como estas significam a conversão religiosa como uma prática mais eficaz para o abandono da prostituição e para a ressocialização de ex-prostitutas. Dessa forma, esperamos aprofundar a temática por meio de pesquisa sistemática, sobretudo com mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição e as quais tributam a reinserção social de que gozam à vivência religiosa.

---

<sup>5</sup> Para os objetivos do presente trabalho, esclarecemos que estamos tratando sobre a prostituição feminina.

<sup>6</sup> Não fizemos nenhuma pergunta em específico aos participantes, pois, uma entrevista do tipo pergunta-resposta descaracterizaria o desenvolvimento das produções dos textos de ordem religiosa – ou mais especificamente, o sermão, os testemunhos e o relato pessoal – e poderia encerrar as relações entre o entrevistador e os entrevistados.

Nossa abordagem sobre o tema em estudo – no caso, a conversão de ex-prostitutas –, não tem o objetivo de legitimar as práticas religiosas, nem tampouco rechaçá-las, senão compreender como determinados sujeitos cristãos pentecostais veem a experiência de conversão religiosa e de que modo a identificam como fator de reintegração social. A metodologia adotada no enfrentamento do problema, por sua vez, foi a Análise do Discurso de orientação francesa (doravante AD), cuja edificação é atribuída a Michel Pêcheux, durante a década de 1960. A escolha pelo aporte teórico ora referido é devido a investigar a ordem dos enunciados, o que nos permitirá uma reflexão acerca dos sentidos cristalizados num discurso cuja produção se dá através de sujeitos que enunciam sob uma perspectiva cristã-pentecostal.

Para tanto, reunimos um *corpus* de análise constituído por meio de quatro entrevistas por nós coletadas, cujos nomes dos participantes preferimos modificar, e organizadas da seguinte maneira: a primeira, coletada no dia 03 de março de 2017, tem como entrevistado um pastor evangélico, a quem chamaremos de Antônio; a segunda, coletada no dia 06 de novembro de 2016, tem como participante uma ex-prostituta, designada como Marta; a terceira, coletada no dia 11 de outubro de 2016, tem como participante outra ex-prostituta, a quem chamaremos de Lidiane; e, por fim, a quarta entrevista, coletada no dia 12 de outubro de 2016, tem como participante uma líder do Círculo de Oração que é designada como Hissai.

No momento em que as entrevistas foram realizadas – entre os anos de 2016 e 2017 –, encontrava-se vigente um Congresso Federal mais alinhado a segmentos militares, religiosos e ruralistas, desde o início do Regime Militar, em 1964 (DEMIER, 2016). Neste interregno, as reivindicações reacionárias, como o *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff, a volta dos generais e torturadores ao poder e o expurgo das propostas de Paulo Freire das escolas, confirmavam a ascensão de uma onda conservadora em curso no Brasil. Numa época em que uma concepção de “família natural” repercutia na sociedade<sup>7</sup>, nada mais representativo que uma proposta soteriológica de conversão religiosa, enquanto contraponto ideológico à prostituição, e aponta para um contexto de conservadorismo que ecoa no discurso pentecostal.

Nesse sentido, é na língua(gem) que o sujeito pentecostal se constitui e é também nela que ele deixa as marcas de um processo ideológico que considera a conversão religiosa como a forma mais eficaz para o egresso da prostituição e a ressocialização de ex-prostitutas. Cabe

---

<sup>7</sup> No ano de 2015, a comissão especial da Câmara dos Deputados aprovou o texto do Projeto de Lei n. 6.583/13, cuja redação determinava que uma família só pode ser formada por um homem e uma mulher (PEREIRA, 2015). Em vista disso, o Supremo Tribunal Federal (STF) publicou uma decisão inédita, ampliando os direitos dos *gays* e abrindo precedentes para que casais homoafetivos adotem crianças. O posicionamento favorável da corte endossou o julgamento histórico de 2011, no qual o então presidente desta casa, Carlos Ayres Britto, ressaltara que a Constituição Federal não distingue a família heteroafetiva da família homoafetiva (PEREZ, 2015).

esclarecermos, ainda, que o trabalho ideológico é um trabalho da memória e do esquecimento, pois, é quando o sujeito esquece quem disse “o quê” e quando disse, originalmente, e assume os dizeres de outros como se fossem os seus, que o discurso produz sentidos. Diante disto, a AD oferece-nos recursos para que evidenciemos “os traços dos processos discursivos, já que esses processos estão na origem da produção dos efeitos de sentido, constituindo-se a língua como lugar material onde se realizam esses efeitos de sentidos” (LAGAZZI, 1988, p. 51).

Tendo em vista trazer o contexto sócio-histórico em primeiro lugar, apresentamos, no segundo capítulo, uma abordagem sobre a prostituição, sobretudo feminina, cujo conceito demarca uma pluralidade de relações, não devendo ser entendido somente como a venda de sexo por dinheiro. Além disto, enfatizamos o estigma e o isolamento social que são impostos às prostitutas senão como um reflexo da repressão da sexualidade, o que explica a relativa carga negativa que padece a palavra ora referida. Para verificarmos o funcionamento de um discurso cristão-pentecostal acerca da conversão religiosa de mulheres cujo passado foi atravessado pela prostituição, apresentamos um sermão produzido por um pastor evangélico, identificado como Antônio, e um testemunho de uma ex-prostituta, designada como Marta.

No terceiro capítulo, tecemos um panorama sobre a condição atual do pentecostalismo brasileiro, passando pelo seu crescimento no interior de uma “onda” mais ampla de desregulamentação das grandes instituições religiosas, até funcionar como demandas de integração e como reivindicações de direitos sociais por parte dos fiéis. A partir daí, trazemos a continuidade do sermão produzido por Antônio, o qual fala da posição de pastor evangélico, e do testemunho de Marta, que fala do lugar de quem foi prostituta, mas que vivenciou uma experiência de conversão religiosa. Dessa forma, refletimos sobre o modo como a conversão religiosa, sobretudo de ex-prostitutas, é discursivizada por determinados sujeitos pentecostais.

No quarto capítulo, examinamos os pressupostos teóricos acerca do discurso religioso cristão, necessários para a realização do presente trabalho. A partir disso, trabalhamos o funcionamento de uma ideologia religiosa que, ao interpelar indivíduos concretos, submete os sujeitos em nome de um Outro Sujeito – a saber, Deus – que é consagrado como “Único” e “Absoluto”. O que implica considerar que a religião é um domínio privilegiado para observarmos o funcionamento da ideologia dado, entre outras coisas o lugar atribuído à “Palavra de Deus” (ORLANDI, 2009, p. 242). Assim, é possível que o sermão produzido pelo pastor, considerando-se as fraturas do espaço discursivo e a incompletude que o constituem, desloque-se e produza novos encaminhamentos ou até mesmo reproduza o que já foi dito.

No quinto capítulo, abordamos a análise propriamente dita do *corpus* – neste

momento, trazemos a entrevista produzida por uma ex-prostituta que vivenciou a experiência de conversão religiosa e identificada como Lidiane e, em seguida, a fala de uma líder do Círculo de Oração, esta nomeada como Hissae –, buscando destacarmos os posicionamentos discursivos presentes e os efeitos de sentido produzidos acerca da conversão religiosa como uma possibilidade de uma nova vida a mulheres que sofrem os estigmas de um ofício popularmente conhecido como “a profissão mais antiga do mundo”. Assim, objetivamos compreender como o discurso pentecostal significa a conversão religiosa de (ex-)prostitutas e qual é o espaço reservado a elas nesse discurso. Dessa forma, as entrevistas coletadas são uma oportunidade fecunda para compreendermos como os pentecostais significam esta conversão.

Nas considerações finais, tecemos, enfim, as discussões sobre as análises efetuadas no decorrer do presente trabalho, buscando traçar e sintetizar as possibilidades destacadas no processo discursivo envolvendo a materialidade linguística, esta produzida por determinados sujeitos evangélicos, ou melhor, cristãos-pentecostais, e que vinculam fortemente a conversão religiosa como a forma mais eficaz na reintegração social de sujeitos historicamente marginalizados, sobretudo de mulheres cujo passado foi outrora atravessado pela prostituição.

## 2 SOBRE A PROSTITUIÇÃO, UMA (QUASE) HISTÓRIA

Antes de iniciarmos a exposição do presente trabalho, levamos em conta, em primeiro lugar, os aspectos que envolvem o modo como um discurso cristão-pentecostal vincula uma proposta soteriológica de conversão religiosa ao egresso da prostituição sobretudo feminina e como esse discurso ocorre numa abordagem teórica da AD. Além disto, consideramos, nesta seção, os fatores sociais e históricos que, ao longo do tempo, produziram, de acordo com as diferentes conjunturas nas quais a prostituta esteve presente, efeitos de sentidos a seu respeito.

Dois casos possibilitam refletir sobre alguns dos discursos produzidos por determinados sujeitos cristãos pentecostais, e fiéis da *Igreja Assembleia de Deus*, frente à experiência de conversão religiosa. A partir daí, percebemos como certos efeitos de sentidos a respeito da conversão de mulheres cujo passado repercute a prostituição são (re)produzidos cotidianamente, mesmo em outras partes do país, na denominação religiosa acima referida.

Nesse sentido, a noção de sequência discursiva (doravante SD) é fluída o suficiente para viabilizarmos a apreensão do *corpus* – no caso, as entrevistas coletadas – em sequências linguísticas nucleares, “cujas realizações representam, no fio do discurso (ou intradiscurso), o retorno da memória (a repetibilidade que sustenta o interdiscurso)” (MARIANI, 1988, p. 53). Desse modo, trazemos as SDs como uma forma de melhor compreendermos como a conversão religiosa, especialmente de mulheres que praticaram outrora como ofício a prostituição, está discursivizada nos textos produzidos por determinados sujeitos pentecostais.

Testemunho de Marta – ex-prostituta –, convertida à denominação *Assembleia de Deus*, em entrevista para nós<sup>8</sup>:

**SD 01:** Quando foi um dia eu resolvi ir à igreja. Justamente na igreja **daquele homem que tirou a minha virgindade**. Ele sempre me **chamava para eu ir à igreja** e eu **nunca fui**. Aquele dia eu **queria ir** e eles **não me chamaram**, mas eu **fui assim mesmo**. Cheguei lá e eu **sentei no último banco**. O tema do pastor era esse da Bíblia “**Conheceis a verdade e a verdade vos libertará**”. E lá onde eu estava no meu canto eu **pensei** na minha mente, no meu coração, “**aonde está essa verdade?** Porque eu vou seguir ela, **estou cansada**”. Tentei **candomblé, umbanda**. Tudo isso aí eu **conheci**. **Candomblé, quimbanda, mesa branca, Seicho-No-Ie**. Tudo eu **participei**, tudo eu **conheci**. E têm **esses crentes que pregam** e que **fazem coisa errada** e têm **os católicos**. Aonde é que está a verdade? Porque **a verdade é uma só**. Se eu conhecer essa verdade eu **vou seguir essa**

---

<sup>8</sup> A entrevista foi coletada por nós na própria casa de Marta, na cidade de Presidente Prudente, no interior paulista. Pedimos para que esta contasse o seu testemunho, demarcando sua vida na prostituição e a nova vida com Deus.



**verdade.** E a partir daquele dia, **o Espírito Santo começou a me mostrar** a verdade e **revelar a verdade** no meu coração, **a Palavra de Deus.** (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)

No momento da coleta do testemunho, Marta tinha 59 anos de idade e se encontrava com um carcinoma em fase de metástase já bastante avançado. Tendo em vista uma morte anunciada pelos médicos<sup>9</sup>, a participante propôs-se a relatar a sua experiência de vida. Em seu depoimento, ela confidenciou que trabalhou como prostituta e foi também proprietária de um bordel, identificado como *Itapura Sauna*, e localizado na cidade de Presidente Prudente, no interior de São Paulo. Após a experiência de conversão religiosa, contou que encerrou as atividades de seu antigo estabelecimento, julgando que este fosse incompatível com a nova fé.

Segundo Foucault (2010), a confissão foi inscrita nas práticas cristãs a fim de que a salvação seja obtida por um ato de renúncia de si. Na prática da confissão cristã, o que está em jogo não é o fortalecimento moral do sujeito, senão a renúncia de si mesmo, de modo que,

[...] terá sem dúvida **uma função completamente diferente**: função, é claro, **de renúncia a si**. Entretanto, **no caminho em direção à renúncia de si**, ela dará lugar a um momento particularmente importante que é **o momento da confissão**, isto é, o momento em que **o sujeito objetiva-se a si mesmo** em um **discurso verdadeiro**. (FOUCAULT, 2010, p. 296, grifos nossos)

No discurso em análise, verificamos um atravessamento da confissão religiosa, o que permite ao sujeito que foi prostituta se enunciar a si mesmo “a fim de se estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo” (FOUCAULT, 2010, p. 296). Na medida em que constrói a vida relacionada à prostituição feminina em oposição à “verdade”, a ex-prostituta procura obter a salvação por meio de um ato de renúncia dos “desejos carnis” (“eu resolvi ir à igreja”, “estou cansada”, “vou seguir essa verdade”, etc.). Ora, “desde a penitência cristã até os nossos dias o sexo tem sido a matéria privilegiada de confissão” (FOUCAULT, 1999, p. 70). Desse modo, o sujeito se constitui através do conflito entre o que ele fez e, de outro lado, as regras morais e religiosas cujas prescrevem que ele não *deveria/poderia* ter ousado a fazer.

Ainda segundo Foucault (1998), a confissão, sobretudo religiosa, é um ritual que se desenvolve numa relação de poder. Isto pois, “não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor” (p. 70). No discurso em análise, o atravessamento da confissão permite ao sujeito que foi prostituta a abertura de seu coração para com o divino (“pensei na minha mente, no meu coração”). Em vista disso, há

---

<sup>9</sup> Passados alguns poucos meses da coleta da entrevista, tivemos, enfim, a triste notícia do falecimento de Marta.

uma desconfiança da ex-prostituta em relação a si mesmo (“aonde está a verdade?”), de temor em relação ao divino, o que implica numa análise da verdade de si, da purificação da alma pecadora. A partir daí, o sujeito pentecostal procura alcançar a “verdadeira vida com a prévia condição de ter praticado sobre si essa decifração da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 296).

Nesse aspecto, a constituição do sujeito pela enunciação de uma “verdade” cristã-pentecostal configura o efeito de uma relação de poder (FOUCAULT, 2010). Não é à toa que o substantivo “verdade” se repete com frequência ao longo do discurso em análise. Na sequência, a ex-prostituta desconsidera uma possibilidade de “verdade” que esteja fora de uma prática religiosa. A partir daí, o sentido de “verdade” é remetido aos dogmas cristãos (“a Palavra de Deus”) e, por deslizamento, coloca em lados opostos a relacionada à prostituição e a “nova vida” com Deus. Com efeito, o atravessamento da confissão religiosa funciona como um instrumento de transformação do sujeito e, por isso, se trata de um sujeito assujeitado, submetido às regras específicas que delimitam o testemunho pentecostal (PÊCHEUX, 2010).

Do ponto de vista da AD, falar de ideologia é deslocar esse conceito para a “formação ideológica” (doravante FI), o que serve para designar um elemento suscetível de

[...] intervir como **uma força em confronto com outras forças na conjuntura ideológica** característica de uma formação social em dado momento; desse modo, **cada formação ideológica constitui um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem “individuais” nem “universais” mas se relaciona mais ou menos diretamente a posições de classes em conflitos umas com as outras.** (PÊCHEUX; FUCHS, 2010, p. 163, grifos nossos)

Visto nesta perspectiva, uma FI comporta necessariamente mais de uma posição capaz de confrontar uma com a outra. Cabe esclarecer, ainda, que numa FI, as forças não precisam estar necessariamente em confronto, elas podem entreter entre si relações e aliança ou de dominação (PÊCHEUX; FUCHS, 2010). Já o conceito de formação discursiva (doravante FD) é utilizado pela AD para designar o lugar onde se articulam o discurso e a ideologia:

[...] as **formações ideológicas de que acabamos de falar “comportam necessariamente”**, como um de seus componentes, **uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito** (articulado sob a forma de uma arenga, um sermão, um panfleto, uma exposição, um programa etc.) **a partir de uma posição dada numa conjuntura**, isto é, numa certa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico, e inscrita numa relação de classes. (PÊCHEUX; FUCHS, 2010, p. 163-164)

Assim, a FD se define como aquilo que numa formação social dada, ou melhor, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada, “determina o que *pode e deve ser dito*” (ORLANDI, 2000, p. 43). Em outras palavras, uma FD é marcada por “regras de formação”, concebidas como mecanismos de controle determinam o interno (o que pertence) e o externo (o que não pertence) de uma FD. Ao se definir em relação a um externo, a FD não se trata de um espaço estrutural fechado. Com efeito, se considerarmos, por exemplo, uma FD pentecostal, verificaremos que a sua constituição ocorre a partir de um sistema de paráfrases. Isto porque os enunciados produzidos – no caso, pelos sujeitos evangélicos – são retomados e reformulados sempre “num esforço constante de fechamento de suas fronteiras em busca da preservação de sua identidade” (BRANDÃO, 2010, p. 48).

Na SD 01, o sujeito do testemunho deixa transparecer um conflito de forças entre a ideologia cristã-pentecostal e a das outras religiões (“candomblé”, “umbanda”, “quimbanda”, “mesa branca”, “Seicho-No-Ie”, “esses católicos”). Se não bastasse, as críticas são dirigidas também aos evangélicos cujas práticas a locutora julga não condizerem com o que se espera de uma FD pentecostal (“esses crentes que pregam e que fazem coisa errada”). Em vista disso, vemos que a ideologia evangélica é excludente não somente com relação à x (às demais religiões), mas, também, à y (a ela mesma). O que implica considerar que “sob a homogeneidade ideológica, existe na religião – enquanto conjunto cultural – uma subdivisão paralela aos grupos sociais afetados” (ORLANDI, 2009, p. 248). Com efeito, tudo aquilo que a mulher que foi prostituída viu e ouviu foi necessário para que ela tivesse o seu primeiro contato com as “verdades pentecostais” (“o Espírito Santo começou a me mostrar a verdade”).

No momento da coleta do testemunho, a participante confidenciou que o seu primeiro contato com as “verdades pentecostais” se deu através da *Igreja O Brasil para Cristo*<sup>10</sup>. Não obstante, chama-nos atenção a afirmação de que o convite para que a ex-prostituta visitasse esta denominação religiosa partiu do mesmo homem com quem ela tivera sua primeira relação sexual (“na igreja daquele homem que tirou a minha virgindade”). Daí o verbo “tirar” traz, por deslizamento, algo que foi roubado, algo que foi tomado, a “inocência perdida”, e dialoga com os discursos que significam uma sexualidade como sinônimo de “tentação” e “queda”. Com efeito, a fala do sujeito é que coloca em funcionamento um binômio verdade/mentira. Tanto é que a mulher foi em busca da verdade na igreja onde estava o seu primeiro amante. Na medida em que este se torna um religioso, em função da “verdade que passa a professar”,

---

<sup>10</sup> A *Igreja O Brasil para Cristo* pertence ao campo pentecostal e surgiu na década de 1950. Seu foco é voltado para a cura divina. Atualmente, essa denominação religiosa, como mostra o Censo de 2010, conta com cerca de 196.665 membros.

ele reconfigura o seu discurso, e passa a fazer defesa, por exemplo, do sexo após o casamento.

Por fim, o conceito de (de)negação, como trataremos em outra seção, é bastante fluído também para compreendermos o funcionamento do discurso cristão-pentecostal. No testemunho, o convite para que a ex-prostituta fosse à igreja é bastante significativo, pois, traz, por deslizamento, a possibilidade de “culpa” e a vontade de fazer voltar ao *status quo ante* ou de reparar um dano causado a outrem. Em outros termos, o sujeito de quem partiu o convite talvez procure “reestabelecer” de algum modo o que ele julga ter “tirado” da participante em um passado distante. Assim, verificamos um funcionamento de uma retórica de (de)negação no discurso pentecostal, de tal modo que, a fé exige o reconhecimento do pecado e, logo, a “disposição para mudar em direção à salvação” (ORLANDI, 2009, p. 248).

## 2.1 Uma breve abordagem histórica sobre a prostituição

Para Olivar (2013), o conceito da palavra “prostituição”, pois, estando imerso em um contexto diverso e complexo, não deve ser visto apenas como a “venda de sexo por dinheiro”:

A palavra prostituição **demarca um tipo de relação**, que claro, **são milhares de relações**; que muda de forma, tom e natureza, até o ponto de talvez deixar de sê-lo sem percebermos. Mas **“prostituição é também** uma imagem, uma ideia, **um feixe de relações simbólicas que padece de uma relativa estabilidade de valor negativo no Ocidente**, enquanto **guarda-chuva axiomático**, imagético, que **envolve e constrói** (e é envolvida e construída por) **uma diversidade indeterminada de práticas... nem todas econômicas, nem todas sexuais** (OLIVAR, 2013, p. 33, grifos nossos).

Como bem explica Olivar (2013, p. 33), as definições em torno da “prostituição”, ao longo do tempo, foram incluindo outras nomenclaturas, permitindo designar uma variedade indeterminada de práticas, às quais não são “nem todas econômicas, nem todas sexuais”. Isto equivale a dizer que uma explicação que permita configurar a prostituição somente como “a compra e a venda de serviços sexuais em troca de pagamento em dinheiro” encontra-se bastante obsoleta. Visto nesta perspectiva, podemos considerar também diversas formas de contraprestação, tais como, por exemplo, jantares, presentes, “favores”, compras, entre outras.

Embora a palavra “prostituição” designe uma prática contemporânea à própria civilização, ainda mantém uma relativa estabilidade de valor negativo no Ocidente, o que reflete a violência à qual se encontram submetidas as pessoas que praticam tal atividade. Não é à toa que o estigma e o isolamento social impostos às prostitutas “garantem que estas

mulheres são os principais alvos dos estupradores e assassinos” (ROBERTS, 1998, p. 354). Cabe esclarecer, ainda, que “as prostitutas que escapam de situações desse tipo não podem recorrer à lei, pois a resposta que a polícia lhes dá é inevitavelmente a indiferença” (p. 355).

A partir da década de 1970, visualizamos uma mudança em relação ao tratamento da prostituição, conforme leciona Oliveira (2011), em que a prostituta deixava de ser classificada como sexualmente “desviante” ou escrava sexual, passando a “trabalhadora sexual”. Em vista disso, uma visão que considerasse a prostituição como uma atividade de prestação de serviços sexuais importava com a possibilidade de “dignificação” dos profissionais desse segmento:

O trabalho sexual relaciona-se, então, com **serviços, desempenhados ou produtos sexuais comerciais** (prostituição, pornografia, *strip tease*, danças eróticas, chamadas eróticas). **A prostituição é apenas uma das formas de trabalho sexual**, incluindo-se sob esta designação **uma série de atividades que ultrapassam os limites da prostituição, mas que, de alguma forma, se relacionam com o sexo ou o erotismo e com o objetivo de ganhar dinheiro** (OLIVEIRA, 2011, p. 14, grifos nossos).

A prostituição teve sido apresentada pela história como algo já existente desde os primórdios da organização social humana. Há quem retome esta ideia e justifique a prostituição, esvaziando-se de sua violência constitutiva. Tal como explica Oliveira (2011), uma compreensão acerca do trabalho sexual pressupõe que os serviços sexuais ocorram consensualmente e entre adultos, pois, caso contrário, configura-se a violência, o abuso ou a escravização sexual. Daí a prostituição seria apenas uma das formas de trabalho sexual, o que incluiria uma série de atividades relacionadas com o sexo ou o erotismo a fim de se ganhar dinheiro. Não obstante, acreditamos que a prostituição transformada em profissão de fato incide em legalizar a violência da apropriação material e simbólica dos corpos das mulheres.

Para Foucault (2004), a sexualidade nem sempre foi acompanhada do estigma que a nossa sociedade lhe atribui. Com efeito, o próprio imaginário acerca da sexualidade, bem como o da prostituição, sofreu modificações no decorrer da história e nas diferentes culturas:

Primeiro movimento: a **Antiguidade grega e romana**, na qual a **sexualidade era livre, se expressava sem dificuldades e efetivamente se desenvolvia**, sustentava em todo caso um discurso na forma de arte erótica. Depois o cristianismo interveio, **o cristianismo que teria**, pela primeira vez na história do Ocidente, **colocado uma grande interdição à sexualidade, que teria dito não ao prazer e por aí mesmo ao sexo. Esse não, essa proibição teria levado a um silêncio sobre a sexualidade – baseado essencialmente em proibições morais**. Porém, a burguesia, a partir do século XVI, encontrando-se em uma posição de hegemonia, de dominação econômica e de hegemonia cultural, teria retomado de qualquer modo a seu

cargo, para aplicá-lo mais severamente ainda e com meios ainda mais rigorosos, esse ascetismo cristão, essa recusa cristã da sexualidade e consequentemente a teria prolongado **até o século XIX**, no qual finalmente, em seus últimos anos, se teria começado a levantar o véu com Freud. (FOUCAULT, 2004, p. 62-63, grifos nossos)

Na Antiguidade romana, a sexualidade e a prostituição incidiam em fatos aceitos da vida, de tal modo, que eram “abertamente demonstradas, exploradas, discutidas e homenageadas” (ROBERTS, 1998, p. 77). A prostituição estava associada à adoração da deusa Vênus, conhecida como “a protetora das prostitutas”. Assim, a prostituição, em todos os níveis, encontrava-se arraigada à própria economia romana, não recaindo sobre ela os constrangimentos ou estigmas sociais que se veem na atualidade. Vale lembrar que, naquele período, era plenamente aceitável um discurso na forma de arte erótica (FOUCAULT, 2004).

Com a queda da civilização romana, “o cristianismo assumiu a desconfiança dos judeus em relação às mulheres e acrescentou suas próprias repressões, em uma interpretação muito mais rígida dos costumes hebreus” (ROBERTS, 1998, p. 80). Assim, os discursos produzidos nesta época passaram a construir um imaginário social que permite significar a prostituição como uma atividade moralmente repreensível e as prostitutas como “um mal e uma ameaça de corrupção à sociedade” (p. 77). Daí o efeito memorialista que marca a discursivização sobre a prostituição feminina é o que nos motiva a verificar, ao longo deste trabalho, a memória como responsável pelos sentidos que emanam de outro lugar, que emergem naquilo que é exterior aos sentidos constitutivos do discurso, sobretudo pentecostal, e nos coloca a recorrer a gestos que surgem a partir de derivas do já-dito (ORLANDI, 2009).

Ainda segundo Foucault (2004), o silêncio sobre a sexualidade, que irá se prolongar até o século XIX, encontrava como base as questões da Ética e da Moral cristãs. A partir daí, o prazer é banido e relegado à ordem do impróprio. Considerando-se as proibições éticas e morais e o controle cristão no tocante a elas, a estrutura cristã se organizou de tal modo que se tornou imperativa a busca da salvação através de um pastor. Desta forma, o sujeito, contextualizado numa tradição ocidental, não tem alternativa que não buscar a salvação, isto pois, “a salvação é individual, mas a sua busca é inerente ao homem” (SOARES, 2006, p. 39).

Visto nesta perspectiva, a prostituta está em desacordo com os mandamentos e os dogmas cristãos e, dessa forma, não haverá possibilidade de salvação para ela. Na medida em que a prostituição e as práticas extraconjugais são censuradas pelas instituições sociais, o nosso *corpus* de análise, enquanto arquivo, produz efeitos de sentidos sobre sujeitos, os quais são considerados, para o presente trabalho, como produto de uma configuração histórica que

determina a este como “relações de força que se simbolizam”. Assim, os sentidos veiculados no discurso, de sobremodo cristão, “têm direções determinadas pela forma da organização social que se impõe a um indivíduo ideologicamente interpelado” (ORLANDI, 2001, p. 34).

**Cada indivíduo é instado a buscar sua salvação:** “Tu serás salvo, ou melhor, será necessário que faças tudo o que é preciso para seres salvo e nós te puniremos neste mundo caso não faças aquilo que é necessário para seres salvo.” O poder do pastor consiste precisamente na sua autoridade para obrigar as pessoas a fazerem tudo o que for preciso para sua salvação: **salvação obrigatória.** (FOUCAULT, 2004, p. 68, grifos nossos).

Para Foucault (2004), não cabe ao sujeito a decisão de não buscar a sua própria salvação, pois, “cada indivíduo é instado a buscar sua salvação” (p. 68). Caso contrário, a desobediência é passível de punição. Cabe, então, a cada homem obedecer ao pastor. O que implica considerar que a autoridade pastoral consiste em um poder regulador, de modo a obrigar as pessoas a fazerem o que for preciso para que elas sejam salvas. A partir disso, podemos afirmar que “estamos aqui em um sistema de obediência generalizada, e a famosa humildade cristã é apenas a forma, de qualquer modo interiorizada, dessa obediência” (p. 69).

No cristianismo o mérito absoluto é precisamente ser obediente. A obediência deve conduzir ao estado de obediência. **Manter-se obediente é a condição fundamental de todas as outras virtudes.** Ser obediente em relação a quem? **Obedecer ao pastor.** Estamos aqui em um sistema de obediência generalizada, e a famosa humildade cristã é apenas a forma, de qualquer modo interiorizada, dessa obediência. **Sou humilde: isso significa que aceitei as ordens de qualquer um, a partir do momento em que elas me forem dadas e que eu puder reconhecer nessa vontade do outro – eu, que sou o último dos homens – a própria vontade de Deus.** (FOUCAULT, 2004, p. 69, grifos nossos)

Segundo Foucault (2004), a tradição cristã “encontrou um meio para instaurar um tipo de poder que controlava os indivíduos através de sua sexualidade” (p. 71), concebida como uma possibilidade de “tentação” e de “queda”. Não é à toa que a sexualidade é sobrecarregada de interditos. Se não bastasse, “todas as atividades sexuais que não tenham finalidade procriadora são consideradas ainda mais pecaminosas, colocadas sob a categoria da concupiscência e da luxúria” (CHAUÍ, 1984, p. 87). Com efeito, a prostituta se encontra, sob um ponto de vista dogmático do cristianismo, em desobediência com as “leis divinas” e, logo, não deverá existir qualquer dignidade com relação a quem exerce como ofício a prostituição.

Durante a Idade Média, a Igreja promoveu ações de combate à prostituição, e que não passava de uma encenação engendrada pelo poder clerical, pois, caso contrário, este “iria

perder uma fonte de prazer e de lucro” (ROBERTS, 1998, p. 113). Neste interregno, os teólogos considerados importantes, tais como Jerônimo e Agostinho, reforçaram o poder masculino, em detrimento das mulheres e das prostitutas. Por sua vez, o filósofo Musonius Rufius foi o responsável por propagar uma ideia que se transformaria na doutrina da religião cristã, de tal modo que, “o sexo no casamento só era permissível para os propósitos da criação; o sexo por prazer, e especialmente o sexo extraconjugal, eram anátemas” (p. 81).

Ainda segundo Foucault (2004), o cristianismo impôs a regra da heterossexualidade monogâmica, assim como outorgou à sexualidade apenas uma função reprodutiva. Assim, o prazer sexual foi significado como um mal que precisava ser evitado e ao qual, por conseguinte, era preciso atribuir “a menor importância possível” (p. 64). Na medida em que não se ajustava a uma sexualidade monogâmica e a uma finalidade reprodutiva como ensina a Igreja, a prostituição passou a ser desestimulada pelas instituições sociais. Neste aspecto, Jerônimo escreveu que “atacar o casamento é abrir as portas para o deboche das concubinas, dos incestuosos, dos poluídos e dos homens que deitam com outros” (CHAUÍ, 1984, p. 118).

Com a explosão do protestantismo no século XVI, um movimento conhecido como a Reforma reconfigurou a ordem moral em uma sociedade onde a indústria capitalista se desenvolvia (ROBERTS, 1998, p. 139). Na opinião de Lutero, o único propósito da mulher era gerar filhos cristãos, e se ela ficasse esgotada e morresse no parto, não importava, ela estava aí para isso. Ainda segundo as suas orientações, os bordéis públicos deveriam ser fechados em toda a Alemanha e a prostituição deveria ser condenada oficialmente com a excomunhão religiosa. Calvino, por sua vez, foi mais implacável, pois, chegou a ponto de exigir pena de morte para o adultério, pautando-se numa leitura seletiva do Velho Testamento.

A sacralização do papel social da mãe passava, portanto, pela construção do seu avesso: **a mulher mundana, lasciva e luxuriosa, para quem a procriação não era dever, mas prazer.** As mulheres que viviam em ambiguidade esses dois papéis foram sistematicamente perseguidas, pois **o uso autônomo da sexualidade feminina era interpretado como revolucionário e contrariava o desejo da Igreja e do Estado** de colocar o corpo feminino a serviço da sociedade patriarcal e do projeto colonizador. (PRIORE, 1995, p. 83, grifos nossos)

Uma vez que contrariam uma finalidade reprodutiva, o sexo como objeto de comércio e as relações sexuais alheias ao casamento são condenados pela Igreja. No âmbito familiar, o discurso que retira da sexualidade o prazer é aceito e reproduzido, permitindo reprovar também a prática da venda do corpo, já que esta conflita com o modelo idílico de família. Apesar de suspeitar que a prostituição e as relações extraconjugais contribuem para a



manutenção de outras práticas aceitas e incentivadas – como, por exemplo, o casamento –, as instituições sociais impõem e reproduzem os discursos tidos como “corretos” sobre o sexo. Em outros termos, “a sociedade elabora procedimentos de segregação visível e de integração invisível, fazendo da prostituta peça fundamental da lógica social” (CHAUI, 1984, p. 80).

Nesse sentido, as instituições sociais reforçam o padrão da “boa moça” ou da “menina de família”, delineando o que seria a “mulher direita”, destinada ao casamento e à família. Por sua vez, o desvio deste padrão é tido como “errado” e, dessa forma, “precisa ser, no mínimo, justificado” (FERRAÇA, 2013, p. 72). No decorrer da nossa pesquisa, procuramos dar visibilidade à contradição em que vivem as mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição e as justificativas por elas apresentadas. Nas entrevistas que coletamos, verificamos que as participantes procuram se desculpar o tempo todo devido a estarem na “vida”, justificando que foram “obrigadas”, e assim direcionam sempre a culpa para o outro.

Por sua vez, Foucault (2004) chama a atenção para o fato de que a repressão sexual em nossa sociedade é tamanha que a tradição ocidental não reserva espaço sequer para a arte erótica, o que não ocorre do mesmo modo no Oriente. Assim, os discursos eróticos são situados em um lugar de clandestinidade, uma vez que são considerados como impróprios.

No Ocidente, não temos a arte erótica. Em outras palavras, **não se ensina a fazer amor, a obter o prazer, a dar prazer aos outros, a maximizar, a intensificar seu próprio prazer pelo prazer dos outros.** Nada disso é ensinado no Ocidente, e não há discurso ou iniciação outra a essa **arte senão a clandestina e puramente interindividual.** Em compensação, temos ou tentamos ter uma ciência sexual – *scientia sexualis* – sobre a sexualidade das pessoas, e **não sobre o prazer delas,** alguma coisa que não seria como fazer para que o prazer seja o mais intenso possível, **mas sim qual é a verdade dessa coisa que, no indivíduo, é seu sexo ou sua sexualidade:** verdade do sexo, e não intensidade do prazer. (FOUCAULT, 2004, p. 61, grifos nossos)

Entre o século XIX e meados do século XX, a sexualidade do sujeito, para existir, é justificada a uma análise considerada “pura” e “científica”, deixando de lado o prazer dele. Com isso, assistimos a impossibilidade de se viabilizar o sexo fora de uma atitude que o descrevesse como desvio, pecado, crime ou promiscuidade. Até porque, dentro de uma sociedade cristã, o prazer não é permitido por vias sexuais e, assim, seria mais apropriado negá-lo. Nesse contexto, a prostituição, como explica Engel (1989), é classificada, sob uma perspectiva higienista, a saber, como uma sexualidade “pervertida”, “não natural”, devido a estar associada ao prazer excessivo e desvinculada de uma finalidade puramente reprodutiva.

Para Engel (1989), o debate em torno da prostituição, assim como a própria trajetória

que é impressa ao tema no interior dos meios acadêmicos da medicina, envolve também o seu sentido de ameaça à saúde física. Em plena Revolução Industrial, a sífilis consistia em uma doença cuja causa era sobretudo um risco à força de trabalho. Os discursos correntes na época, por sua vez, enfatizavam a prostituição enquanto “fonte e agente da propagação da sífilis” (p. 75). Com isso, a medicina não vê outra alternativa senão penetrar no desconhecido e levantar o véu no qual ele está encoberto, e assim tornar a ameaça oculta controlável (p. 66).

Semelhantemente, é importante considerar, como diz Engel (1989), “a transformação da AIDS, hoje, num instrumento do controle da sexualidade não menos sutil, nem tão distinto da sífilis, que vigorou durante o século XIX e princípios do XX” (p. 15). Em vista disso, ao passo em que a sexualidade é liberada, certas condições vão se estabelecendo para que os indivíduos se conscientizem sobre ela. Assim sendo, essa consciência é bastante recente e, como bem lembra Soares (2006), “a AIDS contribuiu muito para a sua tomada” (p. 38).

**A direção que a repressão sexual tomará do ponto de vista da moral:** será pedagógica (para corrigir hábitos e criar os hábitos sexuais virtuosos ou morais), será punição (para fazer o desvio deliberado regressar aos trilhos), será vigilância (para captar os momentos de risco de desvio e depravação) e **sobretudo será estigmatização (o vício ‘por natureza’ e a corrupção-depravação sedimentada ou irreversível, devem ser apontados, condenados publicamente e sinalizados, isto é, marcados para que os demais membros da sociedade possam dispor de instrumentos para identificar os viciosos ‘naturais’, corruptos e depravados).** (CHAUI, 1984, p. 119, grifos nossos)

A repressão da sexualidade, afirma Chauí (1984), age para um fim de proteção coletiva, tendo em vista “livrar” a sociedade do vício e, por conseguinte, dos viciosos. Daí a tendência é culpar e estigmatizar as mulheres que vendem sexo. Não obstante, a prostituição é tolerada, e em alguns casos estimulada, pois não se pode negar que ela resolve “as frustrações sexuais dos jovens solteiros e dos homens que se consideram mal casados ou que foram educados para jamais confundirem suas honestas esposas com amantes voluptuosas e desavergonhadas” (p. 79). Então, “a sociedade elabora procedimentos de segregação visível e de integração invisível, fazendo da prostituta peça fundamental da lógica social” (p. 80).

Há muito tempo, a prostituição já era “um meio prático de permitir que os jovens de todas as classes sociais afirmassem sua masculinidade e aliviassem suas necessidades sexuais, enquanto evita, ao mesmo tempo, que se aproximassem de esposas e filhas respeitáveis” (RICHARDS, 1993, p. 122). Por sua vez, a discursividade religiosa marca uma divisão social que estabelece, inclusive, meios para que o discurso de conversão religiosa se produza

posteriormente. Primeiro, as mulheres ditas “pervertidas” (a partir dessa discursividade) são colocadas para fora e, depois, elas deverão se tornar necessárias, enquanto grupo. Daí a prostituição segue a dinâmica da ordem social, pois, dá vazão “a necessidades (e fantasias) sexuais de homens (ou mulheres) solteiros(as) ou casados(as)” (FERRAÇA, 2013, p. 110).

É em meio a esse emaranhado de (inter)discursos que a memória sobre a prostituição se constitui, numa teia complexa de efeitos de sentido que ecoam e significam socialmente e também fazem valer uma proposta soteriológica de conversão religiosa. Isto equivale a dizer que não existe uma única discursividade capaz de definir a prostituta, pois, “há vários, pertencentes a FDs diversas, que se entrelaçam, se misturam, se hibridizam, se esvaem e que constituem quem foram e quem são as garotas de programa” (FERRAÇA, 2013, p. 71). A partir do *corpus* de análise, percebemos que, nas SDs analisadas, uma matriz de efeitos de sentidos negativos é mostrada sobre a prostituição e que acaba sendo, de algum modo, (re)produzida, representando a prostituição como uma prática marginalizada e estigmatizada.

## 2.2 O que diz o pastor evangélico?

Na fachada da *Primeira Igreja Batista* da cidade de Cascavel, no Estado do Paraná, vemos a inscrição “Sem Jesus não há salvação”. Vale lembrar que a doutrina soteriológica adotada por esta denominação religiosa, e elaborada pelo holandês Jakob Armínio, é a mesma da *Assembleia de Deus* (ARAÚJO, 2007). Assim, a referida inscrição é bastante significativa, pois, traduz uma FD pentecostal e que é compartilhada pelos participantes das entrevistas por nós coletadas. A própria preposição “sem” permite a ideia de “falta”, de “ausência” e, por deslizamento, o pressuposto do homem ao pecado, o estado de vazio do homem. Por sua vez, o funcionamento do advérbio “não” permite ao leitor acumular os valores negativos, dentre eles, “de que nasceu com o pecado, e o pecado é um não a Deus” (ORLANDI, 2009, p. 257).

Podemos, então, chegar a uma forma geral e abstrata da argumentação do discurso religioso, considerando-se a retórica da (de)negação, a saber, a dimensão da negatividade constante na religião sobretudo pentecostal. Sendo x (Jesus) e y (a salvação) temos, pois, “sem Jesus não existe salvação” porque “não existe salvação, sem Jesus”, mas “com Jesus existe salvação” porque “a salvação vem da fé em Jesus”. Tudo isto funcionando no enunciado em análise afirma o que é positivo e, ao mesmo tempo, nega o que é negativo, nega “o sim pressuposto, do homem, ao pecado” (ORLANDI, 2009, p. 258). Se considerarmos

também a condição humana em relação a Deus e a separação indicada por esta condição, “a fé é a possibilidade de mudança, é a disposição de mudar em direção à salvação” (p. 250).

Com efeito, o enunciado “Sem Jesus não há salvação” reafirma as bases da doutrina soteriológica arminiana, baseada na concepção de “sinergismo”, ou melhor, na crença em que “a salvação do homem depende da cooperação entre Deus e o homem” (ARAUJO, 2007, p. 561). Cabe esclarecer que esta doutrina está situada nos seguintes pontos: o ser humano pode aceitar ou não a salvação, para se salvar é preciso ter fé em Jesus, Cristo morreu pelo ser humano e o ser humano pode rejeitar a salvação. Sendo, pois, a fé a condição para a salvação, ela deverá ser também “uma graça recebida de Deus pelo homem” (ORLANDI, 2009, p. 250). No caso em que analisamos, aquilo que já se disse por aí sobre a salvação, sobre o sacrifício de Jesus na cruz, sobre o pecado, sobre a morte eterna está, de algum modo, significando ali.

Nesse sentido, verificamos como uma proposta de conversão religiosa, e edificada conforme o ponto de vista da teologia arminiana, surge como a forma mais eficaz para a reintegração social de sujeitos socialmente marginalizados, sobretudo de ex-prostitutas. Para alcançarmos os objetivos do presente trabalho, o nosso *corpus* de análise constitui-se a partir de entrevistas coletadas com determinados sujeitos pentecostais e fiéis da *Igreja Assembleia de Deus*, na cidade de Presidente Prudente, no interior paulista. Assim, pretendemos compreender como esta denominação religiosa funciona como um aparelho ideológico, cujos discursos vinculam o abandono da prostituição feminina à experiência de conversão religiosa.

Sermão de Antônio – pastor evangélico –, representante da denominação *Assembleia de Deus*, em entrevista concedida para nós<sup>11</sup>:

**SD 02:** Os **fundadores da nossa igreja**, missionários que chegaram ao Brasil, no ano de 1910, eles eram homens suecos e as únicas palavras que eles aprenderam a falar em português foi que “**Jesus salva, Jesus cura, Jesus batiza com o Espírito Santo e leva o homem para o céu**”. Esta foi a **mensagem com a qual a Igreja Assembleia de Deus foi fundada**. Por isso, nós **pregamos a Palavra de Deus**, nós **pregamos a mensagem do Senhor Jesus**. Por isso, a **igreja do Senhor está fundada não somente na mensagem dos homens, o fundamento da igreja do Senhor é a Palavra de Deus**. Ela **transforma vidas**. Ela **teve transformado vidas**. (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No momento da coleta da entrevista, Antônio tinha 50 anos de idade e, desde a sua conversão religiosa, já se passaram 30 anos. Ainda, o pastor evangélico nos revelou que é

---

<sup>11</sup> A entrevista foi coletada por nós em um templo da *Igreja Assembleia de Deus*, na cidade de Presidente Prudente, no interior paulista. Pedimos para que Antônio fizesse uma “pregação”, tratando sobre a conversão religiosa como uma possibilidade de uma “nova vida” para mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição.

membro da mesa diretora da *Igreja Assembleia de Deus* e que lidera uma igreja de médio porte, localizada em um bairro central, na cidade de Presidente Prudente, no interior paulista. Assim, o religioso defende uma proposta soteriológica de conversão religiosa, enquanto contraponto ideológico à criminalidade, e sobretudo à prostituição feminina. Dessa forma, ele remete a sua fala à mesma instância de seus líderes fundadores, o que permite a ele testemunhar acerca das “maravilhas” que Deus teve realizado na vida de muitas pessoas, desde o início das atividades da denominação religiosa à qual ele representa (“os fundadores da nossa igreja”, “a mensagem com a qual a *Igreja Assembleia de Deus* foi fundada”, etc.).

Para Fajardo (2015), o pentecostalismo é um ramo do protestantismo e, embora não haja divergências em relação às doutrinas fundamentais da Reforma Protestante, como a centralidade das Escrituras e a salvação pela graça, seus adeptos se destacam devido a pregarem as atualidades dos dons espirituais, tais como a cura divina, as profecias espontâneas, a *xenolalia*<sup>12</sup> e a *glossolalia*<sup>13</sup>” (p. 46). O próprio termo “pentecostal”<sup>14</sup> é uma referência ao episódio bíblico contextualizado após a ressurreição do Cristo, em que os seus discípulos e os demais seguidores, reunidos em Jerusalém, conforme a tradição, foram “cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia”<sup>15</sup>. Daí os discípulos se espalharam pelo mundo e começaram a pregar a fé cristã.

Para o movimento pentecostal, a experiência constante no episódio bíblico ora mencionado é chamada de “derramamento do Espírito Santo”, devendo ser “buscada individualmente por intermédio da oração” (FAJARDO, 2015, p. 47). A partir do momento em que o fiel a recebe e fala em línguas estranhas, costuma-se dizer que ele foi “batizado no (ou com o) Espírito Santo”. Cabe esclarecer, ainda, que tal fenômeno não se confunde com a salvação, de modo que aquela experiência deve ser posterior a esta. Assim, a procura individual pela salvação por si só já não é mais suficiente para o movimento pentecostal, é necessário que o sujeito se esforce para experimentar esse “derramamento do Espírito Santo”.

Em 1910, os suecos Adolf Gunnar Vingren e Daniel Gustav Högberg, adeptos da doutrina pentecostal, chegaram à cidade de Belém, no Estado do Pará. A partir daí, os relatos das experiências cotidianas destes missionários, cuja maioria consiste das impressões sobre os cultos em que participaram e relatos de viagens pelo país afora, “transformaram-se em

---

<sup>12</sup> A *xenolalia* incide em falar idiomas existentes entre os homens, mas desconhecidos para quem fala.

<sup>13</sup> A *glossolalia* é também chamada de “língua dos anjos” e se trata do ato de falar em línguas desconhecidas, cujos sons não encontram referência em qualquer outro idioma (cf. BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, I Coríntios, capítulos 13-14).

<sup>14</sup> O pentecoste é uma festa judaica, em comemoração ao início da colheita e também à entrega da Lei a Moisés no Monte Sinai. Na época do Novo Testamento, diversos peregrinos eram atraídos para o evento em Jerusalém.

<sup>15</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Atos 2:4.

registros épicos das origens da Assembleia de Deus<sup>16</sup> (FAJARDO, 2015, p. 52). Contudo, esses relatos foram organizados em uma perspectiva institucional já cinquentenária, de modo que a vida dos biografados é contada de acordo com a “filosofia da identidade que os sustenta” (BOURDIEU, 2006, p. 188), ou ainda melhor, a identidade do “herói missionário”.

No discurso em análise, o pastor evangélico reconstrói os dizeres de seus “líderes fundadores” (“homens suecos”) por meio de verbos que expressam ações positivas (“salva”, “cura”, “batiza” e “leva”), cujo funcionamento permite reafirmar as “verdades pentecostais”. Não obstante, o sujeito pastor não poderia se pautar *apenas* nas palavras dos pioneiros da denominação religiosa que ele representa (“a igreja do Senhor está fundada não somente na mensagem dos *homens*”), pois a relação dele com a voz divina, tal como explicaremos mais adiante, é regulada pelos *textos sagrados*, pela *igreja* e pelas *cerimônias*. Daí, podemos afirmar que “o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma” (ORLANDI, 2009, p. 245).

Como se vê no sermão, o sujeito pastor mobiliza os seus “líderes fundadores” como “missionários”, “homens suecos” e “mensageiros de Deus”. A *Assembleia de Deus*, por sua vez, não poderia ter sido “fundada” senão sob a pregação de seus pioneiros, com uma proposta voltada para a “soteriologia”, a “operação de milagres”, os “dons espirituais” e o “arrebatamento dos crentes”. Na medida em que os substantivos “fundadores” e “fundamento” e o adjetivo “fundada” repetem um mesmo morfema lexical<sup>17</sup> (no caso, “*fund-*”), o pastor evangélico vai gritando que a doutrina cristã-pentecostal está amparada pelas escrituras sagradas. Assim, o funcionamento do discurso em análise permite ao interlocutor se deparar com uma significação que atribui certa legitimidade às atividades do pentecostalismo.

Nesse sentido, o pastor evangélico busca em seus líderes fundadores o assentimento de uma história marcada por perseguições e privações em sua origem, mas “predestinada ao sucesso” da expansão do movimento pentecostal pelo país afora (FAJARDO, 2015, p. 52). A partir daí, o religioso remete a sua fala à mesma instância dos dizeres dos missionários de origem sueca e precursores das *Assembleias de Deus* no Brasil (“Jesus salva, Jesus cura, Jesus batiza com o Espírito Santo e leva o homem para o céu”)<sup>18</sup>. Desta forma, observamos que aquilo que já se disse e que foi esquecido sobre o destemor característico do “missionário

---

<sup>16</sup> Cabe ressaltar que a denominação “*Assembleia de Deus*” corresponde a muitas igrejas e conjuntos de igrejas pentecostais distintas. Por isso, utilizamos a forma plural para designarmos a denominação religiosa ora referida.

<sup>17</sup> O morfema lexical consiste na unidade mínima cuja representa a significação externa de um vocábulo (cf. SILVA; KOCH, 2009).

<sup>18</sup> Como se vê nos diários dos pioneiros e na abordagem de historiadores próprios das *Assembleias de Deus*. Para tanto, recomendamos a leitura de Fajardo (2015), em que o estudioso analisa tais narrativas.

ideal” significa também de algum modo no discurso em análise (ORLANDI, 2000, p. 31).

Ainda no *corpus* em análise, o discurso pentecostal procura transformar os seus interlocutores (“nós pregamos”) e, ao mesmo tempo, promover a fé neles (“a Palavra de Deus [...] transforma vidas”). Não é à toa que o verbo “transformar” aparece duas vezes consecutivas, o que reafirma a necessidade de um trabalho evangelístico pelo país afora. Não obstante, a contradição ocorre na medida que o verbo ora referido é conjugado no presente do indicativo em terceira pessoa (“*transforma* vida”) e, em seguida, no particípio passado (“*teve transformado* vidas”). Tal equívoco nos permite suspeitar que se a denominação *Assembleia de Deus* “transformou” a vida das pessoas no passado, talvez não “transforme” no presente.

No momento em que selecionávamos as pessoas necessárias para construirmos o nosso *corpus* de análise, soubemos de uma ex-prostituta que se casou com um pastor evangélico, este viúvo de seu primeiro casamento e já muito idoso, o que bastou para que todo o passado dela viesse à tona. Não obstante, chamou-nos a atenção o que foi dito sobre ela. Antigamente, era costume na *Igreja Assembleia de Deus* que o novo convertido tivesse uma “oportunidade” de fala, nos cultos antes do batismo, para que lesse uma passagem bíblica e contasse o seu testemunho. Após ter mencionado sobre a sua vida na prostituição, uma líder do Círculo de Oração se dirigiu à tal mulher e recomendou que esta não mais contasse esse tipo de testemunho, julgando ser uma narrativa “feia” e que em nada agrega à fé dos irmãos.

Cabe esclarecer ainda que existe nas igrejas cristãs-pentecostais uma repressão muito forte em relação à sexualidade e, especialmente, às práticas e ideias que não se conformam aos padrões morais. Diante disso, a tendência é estigmatizar as mulheres cujo passado foi atravessado pela prostituição. Na *Congregação Cristã no Brasil*<sup>19</sup>, a doutrina soteriológica adotada é a predestinacionista, uma interpretação mais radical das ideias desenvolvidas pelo teólogo João Calvino<sup>20</sup>, cuja crença rejeita a possibilidade de salvação para quem já foi prostituta. Já na *Assembleia de Deus*, a ex-prostituta, embora seja admitida no corpo da igreja, é constituída por meio de dissensões e de contendas sociais. Com isso, a direção que a repressão sexual toma do ponto de vista da moral deverá ser a estigmatização (CHAUÍ, 1984).

---

<sup>19</sup> A informação foi obtida por meio de uma conversa informal com um líder da igreja *Congregação Cristã no Brasil*. Esta denominação religiosa faz parte das igrejas pioneiras do ramo pentecostal do Cristianismo e foi a primeira a chegar ao Brasil, em 1910. Seu fundador, Luigi Francescon, era um italiano de origem católica e convertido ainda jovem ao protestantismo (MARIANO, 1995). A *Igreja Assembleia de Deus*, por sua vez, fundada pelos missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren, de origem da *Igreja Batista*, foi a segunda a se instalar no Brasil, em 1911.

<sup>20</sup> Para o calvinismo, o homem está em queda e, logo, não possui capacidade de escolha para as coisas espirituais, dependendo com isto da vontade divina, e não dele próprio, se vai ser salvo ou não. Em outros termos, somente as “livres” decisões de cunho moral foram mantidas ao homem, após a entrada do pecado no mundo (DUANE, 2000).

Ademais, as igrejas pentecostais tiveram passado por uma série de transformações nas últimas décadas (MARIANO, 1995). Na *Assembleia de Deus*, os testemunhos que atestam uma igreja formada pela ralé não tiveram sido vistos com bons olhos. Há muito, não se ouve nem mesmo os testemunhos de conversão religiosa de pessoas que outrora estiveram egressas na criminalidade. Nem se evangelizam mais os locais onde circulam as prostitutas, os homossexuais, os criminosos, etc. Na comunidade religiosa, as mulheres cujo passado repercute a prostituição, por sua vez, tiveram vivido sob a condição da clandestinidade e do silenciamento. Dessa forma, a nossa tarefa de encontrar as pessoas necessárias para a constituição do *corpus* de análise foi um desafio, até porque nos rendeu uma série de recusas.

Nesse sentido, “certa fase do denominacionalismo revela-se como a história dos pobres religiosamente desprezados, que modelam novo tipo de cristianismo correspondente às suas próprias necessidades, que ascendem na escola econômica sob a influência da disciplina religiosa” (NIEBUHR, 1992, p. 71). Não obstante, a tendência é que os novos pobres, ao passo em que a nova religião adquire uma respeitabilidade cultural, sejam abandonados. Na medida em que esses novos pobres não mais se sentem representados, outras denominações religiosas deverão surgir. Com efeito, a *Assembleia de Deus*, embora seja originalmente uma igreja da ralé, não vê mais com bons olhos os novos pobres que sucedem em nível mais baixo.



### 3 SOBRE “A FORÇA DO SENHOR”, OS PENTECOSTAIS NO BRASIL

A presente pesquisa almeja observar o funcionamento de um discurso cristão-pentecostal, buscando compreender como a *Igreja Assembleia de Deus* funciona como um aparelho ideológico, atentando-nos ao modo como se inscreve uma discursividade que vincula o abandono da prostituição feminina a uma proposta soteriológica de conversão religiosa.

Tendo em vista compreendermos o processo de constituição da língua(gem) e, portanto, dos sentidos, é necessário considerarmos o contexto sócio histórico, pois,

**[...] um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas:** por exemplo, o deputado pertence a um partido político que participa do governo ou a um partido da oposição; é porta-voz de tal ou tal grupo que representa tal ou tal interesse [...]. Isto supõe que **é impossível analisar um discurso como um texto, isto é, como uma sequência linguística fechada sobre si mesma, mas que é necessário referi-lo ao conjunto de discursos possíveis a partir de um estado definido das condições de produção [...].** (PÊCHEUX, 2010, p. 76-78)

As condições de produção (doravante CP) “constituem a instância verbal de produção do discurso” (BRANDÃO, 2010, p. 105) e, dessa forma, a AD considera, como parte constitutiva do sentido, o contexto sócio-histórico em que, por exemplo, o nosso *corpus* de análise – no caso, as entrevistas produzidas por determinados sujeitos pentecostais e que vinculam a reintegração social de ex-prostitutas à experiência de conversão religiosa por elas vivenciadas – foi produzido. Daí a importância de compreendermos o conceito de CP, pois, estas são integrantes da exterioridade da linguagem, e exigem ser compreendidas em seu sentido estrito e amplo, de tal modo que, “podemos considerar as CP em sentido estrito e temos as circunstâncias da enunciação: é o contexto imediato. E se considerarmos em sentido amplo, as CP incluem o contexto sócio-histórico, ideológico” (ORLANDI, 2000, p. 30).

Trabalhar a historicidade equivale a “observar os processos de constituição dos sentidos e com isso desconstruir as ilusões de clareza e de certeza” (NUNES, 2007, p. 373). Ao mesmo tempo, a historicidade é o que move o analista do discurso, frente aos textos pentecostais, a realizar percursos inusitados, partindo da materialidade linguística, traçando percursos que desconstróem as cronologias estabelecidas, que trazem à tona a repetição de mecanismos ideológicos em diferentes momentos históricos, que localizam deslocamentos e rupturas. Dessa forma, o arquivo não é visto, para os objetivos da presente pesquisa, como um conjunto de “dados” objetivos dos quais estaria excluída a espessura histórica, mas, ao

contrário, como uma materialidade discursiva que traz as marcas da constituição dos sentidos.

Na perspectiva discursiva, o conceito de gesto de interpretação considera os materiais de arquivo, como é o caso dos textos pentecostais, e que são tomados enquanto gestos simbólicos que se inscrevem na história (ORLANDI, 1994). De um lado, os fatos e os eventos reclamam sentidos, quer dizer, pedem interpretação; de outro, os efeitos de arquivo se produzem por meio de mecanismos linguísticos diversos que servem de base para os processos discursivos. Cabe esclarecer, então, que “o gesto de interpretação se dá porque o espaço simbólico é marcado pela incompletude, pela relação com o silêncio” (ORLANDI, 1996, p. 18). Em vista disso, a noção de gesto, com a qual trabalha a AD, desloca “a noção de ‘ato’ da perspectiva pragmática; sem, no entanto, desconsiderá-la”.

Passemos agora à noção de compreensão. Orlandi (1988) distingue “o inteligível, o interpretável e o compreensível” (p. 115). Cabe esclarecer que o inteligível consiste na “atribuição de sentido atomizadamente (codificação)”, enquanto que o interpretável diz respeito à “atribuição de sentido levando-se em conta o contexto linguístico (coesão)”, e o compreensível refere-se à “atribuição de sentidos considerando-se o processo de significação no contexto de situação, colocando-se em relação enunciado/enunciação”. Deste modo, “compreender, na perspectiva discursiva, não, é, pois, atribuir um sentido, mas conhecer os mecanismos pelos quais se põe em jogo um determinado processo de significação”. Tal concepção permite trabalhar um “conceito histórico (político) de compreensão” (p. 117).

A noção de compreensão, portanto, se distingue tanto de uma perspectiva psicológica,

quanto de uma perspectiva lógica: **trata-se de uma noção histórico-política**. Praticar a compreensão na leitura é **não somente levar em consideração uma ou outra interpretação**, mas **ter em vista os “conflitos” de interpretação**. É atentar para os **vários direcionamentos de sentido** que funcionam em um mesmo espaço discursivo. Podemos mencionar aí **as injunções à interpretação, os gestos de reprodução de sentidos, as coerções e os interditos, os controles da interpretação, a censura**, e também **as diversas formas de resistência à interpretação: as oposições e as migrações de sentido, as desidentificações, as desconstruções interpretativas**, enfim, os gestos que colocam em **suspeição a estabilidade de uma interpretação**. (NUNES, 2007, p. 375, grifos nossos)

Sob a perspectiva discursiva, a compreensão está relacionada diretamente com a teoria e, conseqüentemente, com a posição do analista em movimento pelo(s) arquivo(s). Em vista disso, o material de arquivo, como é o caso dos textos cristãos pentecostais, está sujeito à interpretação e, mais do que isso, à confrontação entre múltiplas interpretações e, portanto,

não corresponde a um espaço de “comprovação”, onde se suporia uma interpretação unívoca. Dessa forma, podemos afirmar que “o sujeito que produz uma leitura a partir de sua posição interpreta”, enquanto que “o sujeito-leitor que se relaciona criticamente com sua posição, que a problematiza, explicitando as CP da sua leitura, compreende” (ORLANDI, 1988, p. 117).

No momento em que as entrevistas foram coletadas – entre os anos de 2016 e 2017 –, vigia um Congresso Federal mais alinhado a segmentos militares, religiosos e ruralistas, desde o início do Regime Militar, em 1964 (DEMIER, 2016). Neste interregno, voltou a ganhar notoriedade uma Proposta<sup>21</sup> de “cura” para os homossexuais, e apresentada por uma corrente extremista do cristianismo brasileiro. Numa época em que repercutiam os possíveis efeitos jurídicos de um Projeto de “família natural”<sup>22</sup> e que ignorava a multiplicidade das formatações familiares contemporâneas (PEREIRA, 2015), nada mais representativo do que uma proposta soteriológica de conversão religiosa, enquanto contraponto ideológico à prostituição feminina, e que apontava um contexto de conservadorismo e que repercutia em um discurso pentecostal.

Nesse sentido, o nosso *corpus* de análise – a saber, as entrevistas coletadas –, enquanto arquivo, é “um espaço de polêmica, em que se confrontam as posições interpretativas” (NUNES, 2007, p. 375). Daí, observamos, em primeira instância, os gestos de interpretação, acerca de um discurso que vincula o egresso da prostituição a uma proposta soteriológica de conversão religiosa, a partir de uma posição-sujeito pentecostal. Em seguida, mostramos as relações entre essas interpretações, identificando as filiações discursivas, as contradições, as retomadas e deslocamentos, explicitando os movimentos dos sentidos e dos sujeitos, “no espaço tenso em que o real da interpretação pode tanto apaziguar quanto ameaçar”.

### 3.1 Um breve panorama acerca dos evangélicos brasileiros

Conforme o Censo Demográfico de 2010, cuja realização se dá pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), as transformações do campo religioso brasileiro configuram-se, em particular, pelo vertiginoso crescimento dos evangélicos pentecostais. De 1980 a 2010, os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, com acréscimos de 15,6 pontos percentuais, com destaque para os pentecostais que cresceram de 3,2% para 13,3%. Neste interregno, os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população, com queda de 24,6

---

<sup>21</sup> Neste período, tramitava na Câmara dos Deputados o polêmico Projeto de Decreto Legislativo n.º 234/11, conhecido como “cura gay”, apresentado pela “bancada evangélica”, que procurava suspender os artigos 3.º e 4.º da Resolução n.º 01/99 do Conselho Federal de Psicologia e tornar a homossexualidade passível de “tratamento”.

<sup>22</sup> Projeto de Lei n.º 6.583/13.

pontos. Se mantido esse ritmo, tal como analisa Prado (2016), “em menos de 25 anos, o maior país católico do mundo deverá se tornar majoritariamente evangélico” (p. 42).

O pentecostalismo chegou ao Brasil no início deste século através de missionários que conheceram a Renovação Pentecostal nos Estados Unidos (ROLIM, 1985). **A Igreja Assembleia de Deus, que é a maior igreja pentecostal no Brasil, foi fundada em 1911**, mas só conheceu crescimento significativo após os anos cinquenta. **Esse crescimento deu-se através do recrutamento quase que exclusivo de pessoas das camadas de baixa renda.** (MARIZ, 1991, p. 14, grifos nossos)

Com um pouco mais de um século no Brasil, a *Assembleia de Deus* reúne cerca de 12,3 milhões de fiéis, quer dizer, mais da metade dos evangélicos no país (IBGE, 2010, p. 143). Não obstante, há quem diga que este número seja bem maior. Tal fenômeno pode ser explicado, de acordo com Jacob *et al.* (2003, p. 39), devido à natureza do proselitismo religioso dos pentecostais entre as camadas de baixa renda e ao tipo de publicidade realizada por essas igrejas. Na avaliação do deputado federal e pastor evangélico Ronaldo Fonseca, a tendência é que a sociedade brasileira se torne cada vez mais conservadora, como reflexo do crescimento desse segmento religioso e de uma proposta de família natural (PRESSE, 2012).

Sem entrar em valores religiosos, **o pentecostalismo e o movimento de cura divina exercem papel social importante, promovendo a catarse dos conflitos do cotidiano que desabam sobre a classe trabalhadora pobre e periférica dos grandes centros urbanos e das áreas camponesas de trabalhadores assalariados.** (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 55, grifos nossos)

Vale a pena lembrar que a observação do perfil dos cristãos pentecostais brasileiros tem mostrado que a grande maioria de seu contingente está concentrado historicamente nas fronteiras agrícolas e nas periferias metropolitanas. Este segmento religioso derivado do protestantismo pode ser percebido, então, como um modelo religioso que se originou e se desenvolveu no contexto das sociedades às quais suportaram os impactos da expansão do capitalismo. Dada a proposta de investir no aumento da autoestima dos convertidos, em particular nas classes marginalizadas, a corrente cristã-pentecostal, tal como afirmam Mariz & Gracino Jr. (2013, p. 171), “especialmente, continua sendo a opção religiosa dos pobres”.

Com efeito, o movimento pentecostal se fortalece onde os contextos de precariedade político-social são mais acentuados e, assim, a “cura divina” é uma alternativa à população abandonada, em lugares onde a prestação estatal não atua, “tentando alcançar através do poder

divino, aquilo que a sociedade se recusou” (ROLIM, 1985, p. 90) a oferecê-las.

**SD 03: Deus tem curado muitas pessoas.** Eu já **orei** e uma pessoa que **estava tetraplégica e eu preguei** para ela. Falei de Jesus para aquele homem. E eu disse assim “a palavra de Deus diz assim em Romanos, capítulo dez, versículo nove e dez: ‘Que **se a sua boca confessardes e crederes no seu coração** serás salvo’”. Eu preguei para aquele rapaz e **ele aceitou a Jesus Cristo**. Eu **orei** por ele e ele **foi curado pelo poder de Deus**. Então, o que faz **eu pregar a Palavra de Deus** não é simplesmente porque **eu leio**, não. Não é simplesmente porque **eu sou testemunha ocular** do que **a Bíblia diz e faz**. E **ela cura mesmo**. **Jesus é o mesmo ontem, hoje e eternamente**. Por isso que **nós pregamos a Palavra de Deus e anunciamos a verdade**. (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No trecho do sermão, a fala do sujeito pastor não significa por si só, mas, ao contrário, ela se constitui como a materialidade de um discurso pentecostal, sendo, pois, anterior ao sujeito da enunciação. Em seus dizeres, ecoam as vozes ditas antes, em outro lugar, e que delineiam quais são as atividades realizadas por alguém que ocupa o lugar de pastor. Ao passo em que (re)produz os discursos de seus líderes fundadores (“Jesus salva, Jesus cura, Jesus batiza com o Espírito Santo e leva o homem para morar no céu”), o sujeito reforça a necessidade de um trabalho pastoral voltado a uma proposta de “cura” e “libertação”. Não é à toa que aparecem tantas vezes os verbos “pregar”, “orar” e “curar”. Daí a memória estabelece uma relação de causa e efeito, de tal modo, que a fé é um pressuposto para a “cura divina”.

Cabe esclarecer, ainda, que o objeto de nossa reflexão, nesse trabalho, “pode ser considerado, em termos tipológicos, na perspectiva do discurso autoritário” (ORLANDI, 2009, p. 240). Visto nesta perspectiva, gostaríamos de observar que, embora não haja reversibilidade de fato, é a ilusão da reversibilidade que sustenta esse discurso. Isto pois, embora o discurso autoritário seja um discurso em que a reversibilidade tende a zero, quando é zero o discurso se rompe, desfaz-se a relação, o contato, e o domínio do discurso fica comprometido. Daí a necessidade de se manter o desejo de torná-lo reversível. Com efeito, o que mostraremos aqui é a forma que a ilusão da reversibilidade adquire no discurso religioso.

Diríamos que essa ilusão tenha duas direções: “de cima para baixo, isto é, Deus partilha com os homens suas propriedades; de baixo para cima, ou seja, o homem se alça até Deus” (ORLANDI, 2009, p. 251). No discurso em análise, o caso em que o homem vai até à divindade e, logo, alcança suas qualidades atemporais (a onipotência, a onipresença, a eternidade, a onisciência, etc.) é o da “conversão religiosa” (“ele aceitou a Jesus”). Inversamente, o movimento de cima para baixo, é o caso em que se consideram as fórmulas

religiosas em seu caráter performativo, a saber, a possibilidade de ministrar os sacramentos<sup>23</sup>, a consagração do culto, as bênçãos, etc. Aqui está o sujeito pastor (“eu preguei”, “orei”, etc.).

Em vista disso, o “*milagre*” é a confirmação da ilusão da reversibilidade, pois, “nele se juntam a interferência divina e a inexplicabilidade da ciência dos homens” (ORLANDI, 2009, p. 251). No caso do discurso em análise, a cura do homem que era “tetraplégico” é o que ratifica uma proposta soteriológica de conversão religiosa, conforme é oferecida pelo sujeito da enunciação. Por sua vez, estas maravilhas narradas pelo sujeito pastor estão disponíveis a todos aqueles que “aceitam a Jesus” (“eu preguei”, “ele aceitou a Jesus”). Tudo isto funcionando no discurso em análise é que conduz o interlocutor a ocupar o único lugar possível com o qual ele deve se identificar e ser movido a ocupar, a saber, o “lugar do crente”.

Na medida em que o pastor evangélico mobiliza um personagem que foi “tetraplégico”, verificamos um atravessamento de testemunho religioso no discurso em análise, cujo funcionamento consiste em promover a fé em seus interlocutores (FÁTIMA, 2017). Observe que bastou que o pastor orasse para que o enfermo recebesse a “cura divina” (“eu orei por ele e ele foi curado”). A partir daí, o interlocutor é levado a acreditar que “o homem, com fé, tem muito mais poder” (ORLANDI, 2009, p. 250) e, ao mesmo tempo, a se identificar com o único lugar possível, a saber, o lugar do crente. Daí as imagens instituídas, historicamente, acerca do homem que possui fé, em detrimento *daquela que é considerado* “infiel”, permanecem na memória discursiva do sujeito pentecostal e possui efeitos de poder.

**SD 04:** E mais ainda, a igreja é um ambiente em que nós nos desenvolvemos, nos amadurecemos, é uma base espiritual. Muitas pessoas são abençoadas, muitas pessoas são transformadas, muitos líderes são transformados. As pessoas mudam de mente, as pessoas mudam de caráter, as pessoas mudam de vida. As pessoas mudam por quê? Porque elas começam a entender que elas estão erradas. Nós vemos muitas pessoas transformadas pelo poder de Deus. Por isso, nós ouvimos a Palavra de Deus e nós anunciamos a verdade. Porque a Palavra de Deus diz “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”. (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No trecho do sermão, o pastor não considera a possibilidade de uma nova vida fora da

---

<sup>23</sup> Assim como em outras igrejas cristãs, os pentecostais acreditam que certos rituais ou cerimônias foram instituídos como um “padrão” e “ordenação” por Jesus Cristo. Não obstante, alguns pentecostais preferem chamar estas cerimônias de “ordenanças”, em lugar de “sacramentos”, pois enfatizam que a graça é recebida diretamente de Deus para o congregante com o oficiante servindo apenas como um “canal” (FAJARDO, 2015). Na *Igreja Assembleia de Deus*, a ordenança do batismo é vista como um símbolo exterior de uma conversão interior e é praticada através da imersão total de água e independe a fórmula exata para a sua realização (se ocorre ou não “em nome do pai, do filho e do Espírito Santo”). A ordenança da comunhão, por sua vez, é vista como uma ordem direta dada por Jesus Cristo na última ceia, a ser feita em sua memória, e se utiliza suco de uva, em lugar de vinho.

experiência religiosa (“a igreja é um ambiente em que nós nos desenvolvemos”, “é uma base espiritual”). Em vista disso, o líder evangélico enumera as bênçãos reservadas às pessoas que aceitam a Jesus (“são abençoadas”, “transformadas”, “mudam de vida”, etc.). Sob uma ótica pentecostal, o perdão divino é assegurado desde que o sujeito se disponha a mudar em direção à salvação (“a entender que elas estão erradas”). Daí, podemos afirmar que as igrejas evangélicas, em meio a um contexto de insegurança social e a uma instabilidade econômica, tiveram se transformado num espaço privilegiado para, por meio da religiosidade, os sujeitos buscarem uma nova vida e conquistas de reconhecimento social (NIEBUHR, 1992, p. 71).

Ainda no discurso em análise, a fé é um dos parâmetros onde se assenta o princípio da exclusão, distinguindo os *crentes* dos *não crentes*, os *convictos* dos *não convictos*. Assim, a igreja é o espaço onde se dá a exclusão: “os que pertencem a ela (os que acreditam) e os que não pertencem (os que não acreditam)” (ORLANDI, 2009, p. 250). No caso do sermão, o pronome “nós” delimita a comunidade religiosa (“nós ouvimos a Palavra”), colocando em lados opostos os que acreditam e *aqueles que não acreditam* (“elas estão erradas”). Tudo isto funcionando permite ao interlocutor se deparar que é a *Igreja Assembleia de Deus* a “religião verdadeira”, pois, é ela que tem a “Palavra de Deus”, a leitura correta dos textos sagrados, etc.

Nesse sentido, o funcionamento do sermão em análise é organizado de modo que o maior número possível de pessoas conheça as “verdades pentecostais” (“nós anunciamos a verdade”). Não é à toa que o substantivo “verdade” é bastante frequente num discurso pentecostal. Daí o sentido da palavra supõe acreditar no Deus certo, demonstrar a crença de forma certa e apoiar uma estrutura certa de poder religioso. Em outros termos, a relação de uma verdade pentecostal se estabelece num vínculo de temor e reverência a Deus, atualizada com os “dons espirituais”. Assim, o avanço do pentecostalismo é consoante com a própria fundamentação teológica desse movimento evangélico, “onde o Espírito Santo é dado, sem distinção, fazendo de cada participante um pregador em potencial” (FAJARDO, 2015, p. 74).

**O crescimento das Igrejas Evangélicas pentecostais é um fenômeno mundial que tem como marco a década de 1960, período no qual as Igrejas Protestantes, referidas também na literatura especializada como Evangélicas de Missão ou, ainda, Históricas, sofreram uma diminuição do número de seus membros no Brasil e no mundo. O mapeamento do crescimento pentecostal, sobretudo nos países do chamado Terceiro Mundo, aponta para a possível relação entre este fenômeno e a desigualdade e a vulnerabilidade sociais, ou seja, o pentecostalismo seria uma corrente religiosa que cresce mais, ou se fortalece, onde os contextos de precariedade político-social são abundantes. (CUNHA, 2008, p. 25, grifos nossos)**

Segundo Cunha (2008), “o grande investimento da missão pentecostal nas cidades é uma característica marcante do movimento, refletindo num maior investimento institucional-religioso nas pastorais urbanas, que assumem papel na difusão e propagação da fé” (p. 26). A razão pela qual isto ocorre é devido ao meio urbano ser visto, entre os pentecostais, como um ambiente onde a presença do “mal” é mais intensa e, assim, deve ser combatida em rigorosas e cotidianas “batalhas espirituais”. Considerando-se o “desafio” que a oposição entre o “bem” e o “mal” representa, as lideranças e os demais adeptos devem estar em oração constante. Dessa forma, os discursos que versam sobre o “bem” e o “mal” constroem o único lugar possível com o qual o ouvinte deve se identificar e ser movido a ocupar, o lugar do crente.

Assim, Cunha (2008) revela que a perspectiva teológica e doutrinária dos pentecostais

[...] **que compreende o “mundo”** (categoria que expressa a oposição entre o “Bem” e o “Mal”, entre o “Céu” e a “Terra”, entre o “mundo” da morte do espírito e a “vida plena na Igreja com o Senhor”) **como o lugar da guerra, que fala do inimigo, do chamamento ao “exército do Senhor”,** que ritualmente lança mão de arroubos emocionais e de um linguajar bélico, **se comunica muito com o próprio ethos dos moradores, de forma geral, e com os “bandidos”.** (CUNHA, 2008, p. 26, grifos nossos)

No contexto das favelas e das periferias das grandes cidades, a comunicação entre o discurso pentecostal e o cenário de violência, tal como afirma Cunha (2008), é “um fator essencial para a compreensão do grande número dessas igrejas nessas localidades” (p. 26). Num espaço social onde a insegurança e o sentimento de desrespeito e de baixa confiança em si e nas instituições são tão fortes, aqueles que vivem próximos a esta realidade, não só os que se filiam a essas igrejas evangélicas, “percebem neste meio uma possibilidade de buscar “acolhimento” em momentos de necessidade” (p. 27). Desta forma, o movimento pentecostal se fortalece onde os contextos de precariedade político-social são mais acentuados.

Para Cunha (2008), outras chaves de análise também são possíveis para compreendermos a presença dos evangélicos nas favelas e nas periferias das cidades, como

[...] a proximidade socioeconômica entre **lideranças religiosas locais e os moradores.** Essa proximidade seria dada pelo fato de **experimentarem uma vida similar,** isto é, **os pastores evangélicos casam, têm filhos, muitos deles moram na mesma favela** ou moram em outras favelas e **bairros periféricos da cidade,** o que gera **empatia entre liderança religiosa e fiéis,** diferente do que ocorre, em muitos casos, com os padres da Igreja Católica local, que moram em outros bairros da cidade, não têm filhos e esposa e por isso não constroem frequentemente discursos tão próximos dos conflitos cotidianos pelos quais passam essa população residente em favelas. (CUNHA, 2008, p. 26-27, grifos nossos)



Na paisagem urbana das áreas de maior pobreza em São Paulo, onde a *Igreja Assembleia de Deus* está enraizada, são mais visíveis a sua presença, “além dos próprios “crentes” com seus trajes, corte de cabelo característico, a Bíblia na mão e andando em família em direção aos templos, principalmente aos domingos pela manhã” (ALMEIDA, 2004, p. 23). Seus pequenos templos têm uma estrutura interna organizada a partir de redes familiares, muitas delas montadas no processo migratório, sobretudo de famílias oriundas dos diversos estados do Nordeste do Brasil. Assim, as lideranças locais experimentam uma vida similar, se comparada à população residente no espaço das periferias urbanas, o que permite construir discursos mais próximos dos conflitos cotidianos pelos quais passam seus vizinhos.

Ainda segundo Cunha (2008), outros fatores favoreceriam também o crescimento dos evangélicos no contexto das favelas e dos bairros periféricos das cidades, como, por exemplo,

**a descentralização religiosa/institucional (facilidade de fundar denominações em decorrências das cisões que não são raras neste meio), a disponibilidade (acesso facilitado) a cultos durante vários horários do dia e da semana, a influência que a família (sobretudo as mulheres) exercem sobre a adesão religiosa de parentes e membros das novas gerações, o “acolhimento” promovido por estas igrejas aos que elas procuram e, finalmente, pela rede de solidariedade e proteção forjadas ou realimentadas a partir delas.** (CUNHA, 2008, p. 27, grifos nossos)

A pluralidade do universo evangélico vem sendo explorada na literatura brasileira das últimas décadas (ROLIM, 1985; NIEBUHR, 1992; MARIZ, 1991, 1996). Ainda assim, os grupos deste braço do cristianismo continuam a ser classificados de fundamentalistas pela mídia, pelos movimentos feministas e pelos grupos LGBT+ (MACHADO *et ali*, 2010, p. 62). Contribui fortemente para isto a posição tradicionalista predominante entre os segmentos que mais se expandem neste universo, os denominados pentecostais. Alinhamo-nos, porém, com o que diz Gramsci (*apud* ORLANDI, 2009, p. 248), em sua acepção de que nenhuma religião é um bloco homogêneo de pessoas, visto que “sob a homogeneidade ideológica, existe na religião – enquanto conjunto cultural – uma subdivisão paralela aos grupos sociais afetados”.

Para Pêcheux (2009), “é a ideologia que através do “hábito” e do “uso”, está designando, ao mesmo tempo, *o que é e o que deve ser*” (p. 146), por exemplo, um pastor evangélico:

**SD 05:** Aí eu voltei a estudar porque eu tinha parado no 3.º ano, naquela época falava. Voltei estudar no Florivaldo Leal ali e conclui até a 8.ª série. Eu fazia

faxina, chegava em casa correndo e ia estudar. Quer dizer, **eu tinha vontade de vencer. Chamei o pastor conversei com ele e falei “tem alguém que está querendo arrendar, mas eu não quero arrendar”. O conselho dele foi para eu arrendar, o conselho dele não foi “não irmã Marta, nós vamos te ajudar, nós estamos vendo o seu esforço, nós vamos te ajudar a pagar água, luz, te dar uma cesta básica. Não arrenda, vamos pôr o joelho no chão aqui, vamos orar, fazer jejum, fazer campanha para Deus abençoar a venda desse negócio, para você sair fora disso”. Ou um aluguel de família né. Mas não, o conselho dele foi para arrendar. Eu falei “bom, ele é pastor”. As portas se fecharam de todos os lugares, parece que tinha que ser daquele jeito e eu arrendei por três anos, para depois ele comprar os móveis, sair e me entregar o prédio. Quando foi na época de entregar, ele falou que não ia entregar e pagar em juízo. E eu acordei para vida e falei “eu estou comendo da prostituição, eu não estou lá dentro mas eu estou comendo da prostituição, porque eu estou pegando dinheiro de lá”. E falei “esse pastor não é de Deus. Se fosse, não agiria assim”. (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)**

No trecho do testemunho, o pastor da *Igreja O Brasil Para Cristo* poderia ter acionado a rede de ajudas em favor da ex-prostituta, mas aconselhou a esta que arrendasse o bordel (“o conselho dele foi para eu arrendar”). Chama-nos atenção a afirmação de que o pastor pudesse ter aconselhado x (“não arrenda”), mas aconselhou y (“para arrendar”). Daí o funcionamento da língua(gem) é o que significa o aconselhamento pastoral, por deslizamento, como uma continuidade de uma vida relacionada à prostituição feminina (“eu estou comendo da prostituição”). Assim, o sujeito da enunciação acredita que, se o aconselhamento não condizia com o que era esperado por uma FD pentecostal, o líder religioso não estava ao lado de Deus (“esse pastor não é de Deus”), mas, ao contrário, estava ao lado do pecado e do demônio.

Na medida em que constrói a imagem do que se espera de alguém que ocupa a posição de pastor evangélico, o sujeito da enunciação grita que foi “vítima”. Assim, a ex-prostituta nega que arrendou o bordel porque ela quis, mas porque foi obrigada pelas circunstâncias adversas (“as portas se fecharam”). A contradição, por sua vez, surge com o verbo “parecer”, conjugado no presente do indicativo, pois, não deixa sombra de dúvidas de que o que a mulher fez no passado, talvez fizesse de novo no presente (“parece que tinha que ser assim”). Tal funcionamento no discurso em análise é uma tentativa de justificar a ex-prostituta frente aos ouvintes de que não havia alternativa, senão arrendar o bordel para outro administrador.

Ainda, chama atenção que a ex-prostituta cogitou alugar (“um aluguel de família”) ou vender o imóvel onde funcionava o bordel (“a venda desse negócio”), o que significaria uma ruptura com uma vida relacionada à prostituição (“sair fora disso”). Se não bastasse arrendar o estabelecimento para outro administrador, três anos depois é que a mulher começa a suspeitar que recebesse dinheiro decorrente da exploração sexual (“eu acordei para a vida”, “estou comendo da prostituição”, etc.). Ora, o assentimento do pastor em favor do arrendamento foi

muito cômodo para a mulher (“bom, ele é pastor”), pois, nem as circunstâncias e nem o aconselhamento a obrigariam a tirar vantagem da prostituição. Daí o termo “bom” aponta não apenas para o consentimento, mas, também, para um aproveitamento da situação pela mulher.

Por julgar “errado” a venda de sexo, o sujeito da enunciação troca x (“um aluguel de família”) por y (“para arrendar”) e, dessa forma, percorre um outro trajeto de sentidos e, ao mesmo tempo, (re)produz o deslocamento de uma FD para outra (PÊCHEUX, 2009). O que implica considerar o imaginário social de um modelo idílico de família e em oposição à prostituição feminina. Assim, os dizeres da ex-prostituta reforça o padrão da “boa moça” destinada ao casamento e à maternidade, de tal modo que, o desvio desse padrão “é tido por “errado” e precisa ser, no mínimo, justificado” (FERRAÇA, 2013, p. 72). Tudo isto funcionando no discurso em análise permite que o interlocutor se depare com um outro lugar em que se encontra a mulher que foi prostituta, a saber, o lugar de quem “aceitou a Jesus”.

Nesse sentido, o sujeito da enunciação se constitui por meio de um conflito entre uma FD pentecostal e outra capitalista, entre o que Deus quer dele e o que ele deseja, entre escolher “um aluguel de família” e “arrendar” o bordel a outro administrador. Assim, o sujeito (de)nega a sua vida passada na prostituição (“eu voltei a estudar”, “eu fazia faxina”, etc.), mas, ao mesmo tempo, se vê dividido entre x (vender o imóvel e romper com a prostituição de uma vez por todas) e y (arrendar o imóvel e obter vantagem da prostituição). Isto equivale a dizer que o sujeito da enunciação é um ser dividido entre o consciente e o inconsciente. Tanto que a mulher sente necessidade de se justificar constantemente (“eu tinha vontade de vencer”, “eu não quero arrendar”, etc.). Desta forma, o sujeito grita que foi “vítima” e, ao mesmo tempo, reafirma uma ética protestante, onde a prostituição e a exploração sexual, assim como as riquezas que delas advenham, se constituem como “pecados mortais” (WEBER, 2012).

Cabe esclarecer, ainda, que a AD compreende que “não existe discurso sem sujeito” e, ao mesmo tempo, não existe “sujeito sem ideologia” (ORLANDI, 2000, p. 47), até porque,

**[...] é a ideologia que fornece evidências pelas quais “todo mundo sabe” o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc., evidências que fazem com que uma palavra ou enunciado “queiram dizer que realmente dizem” e que mascaram, assim, sob a “transparência da linguagem”, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados. (PÊCHEUX, 2009, p. 146, grifos nossos)**

A partir daí, Pêcheux (2009) teoriza que os sentidos de uma palavra não se constituem isoladamente, senão a partir das posições ocupadas pelos sujeitos em interlocução e estas são determinadas pelas condições ideológicas e históricas que envolvem o sujeito discursivo:

[...] **o sentido de uma palavra**, de uma proposição, de uma expressão, etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literalidade significante), mas, ao contrário, **é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, as expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas)**. Poderíamos resumir essa tese dizendo: **as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentidos segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam**, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições. (PÊCHEUX, 2009, p. 146, grifos nossos)

No testemunho em análise, o pastor evangélico mobiliza uma interpretação restritiva do que é “prostituição”, de tal modo, que ele não considerou o arrendamento do bordel como uma forma de exploração sexual (“o conselho dele foi para arrendar”). Assim, a posição de pastor não exclui necessariamente a tomada da prostituição como uma fonte de renda, pois, a própria religião cristã, ao longo da história, já via na venda de sexo “uma fonte de prazer e de lucro” (ROBERTS, 1998, p. 113). Daí o lugar do sujeito pastor não é vazio, sendo preenchido por aquilo que é designado de “forma-sujeito, ou sujeito do saber de uma determinada FD” (GRIGOLETTO, 2008, p. 1). É, então, pela forma-sujeito capitalista que o sujeito do enunciado se inscreve numa FD pentecostal, com a qual se identifica e que o constitui sujeito.

Além disso, a ex-prostituta confere um sentido amplo para a “prostituição”, de tal modo que, o arrendamento do bordel equivale a “comer da prostituição” (“estou comendo da prostituição”, “estou pegando dinheiro de lá”). Assim, a mulher considera que o arrendamento significa manter de algum modo a exploração sexual. O interdiscurso é o que disponibiliza, por sua vez, os dizeres que afetam o modo como um sujeito cristão-pentecostal mobiliza a prostituição (ORLANDI, 2000, p. 31). Ora, a fala da mulher reafirma o que foi dito, através da ética protestante, sobre as riquezas que advenham da prostituição e da exploração sexual, a saber, um “pecado mortal” (WEBER, 2012). Dessa forma, o funcionamento da língua(gem) é o que permite ao interlocutor acreditar que o sujeito da enunciação já está fora da prostituição.

Cabe esclarecer que a condição para que os sujeitos sejam ouvidos por Deus é que se submetam às regras: “devem ser bons, puros, devem ter mérito, ter fê, etc.” (ORLANDI, 2009, p. 247). Assim, o testemunho em análise se constitui por meio de um conjunto de enunciados cujas regras de formação são marcadas por um modelo clássico de conversão religiosa. Daí o sujeito ex-prostituta tende a se desidentificar com os saberes de sua vida antiga e, por outro lado, a se identificar com outros discursos em consonância com uma nova vida com Deus (a rejeição de se “comer” daquilo que julga advir da prostituição). Em vista

disso, um aconselhamento em favor da proposta de arrendamento do bordel não ocuparia um lugar que não fosse o da heresia, o do pecado, o da transgressão (“esse pastor não é de Deus”).

Nesse processo de (des)identificação, é possível supor a determinação de uma outra posição-sujeito (alguém que já está fora da prostituição) e, conseqüentemente, de uma outra FD (no caso, pentecostal clássica), na qual continuam a ressoar saberes anteriores, ainda que pelo viés do esquecimento. Em outros termos, o relato testemunhal não é um conjunto de enunciados marcados por posições ideológicas conflitantes, mas é um espaço de discursos convergentes cujas fronteiras se intersectam. Assim, o sujeito do testemunho “não esquece nem abandona o seu passado, ele o rememora continuamente, isto é, revive o passado em sua narrativa, atualizando e negando a tentação dos erros anteriores” (DULLO, 2016, p. 97).

Segundo Pessavento (2005), a história e a memória partilham uma mesma feição, pois,

**são ambas narrativas, formas de dizer o mundo, de olhar o real. São discursos, pois.** Falas que discorrem, descrevem, explicam, interpretam, atribuem significados à realidade. Como narrativas sobre algo, **são representações**, ou seja, **são discursos que se colocam no lugar da coisa acontecida.** Correspondem a elaborações mentais que expressam o mundo do vivido e que mesmo se substituem a ele. Mais do que isto, **história e memória são discursos portadores de imagens, que dão a ver aquilo que dizem através da escrita ou da fala.** Nesta medida, são, ambos, presentificação de uma ausência, atributo de toda a representação que, em essência, é um “estar no lugar de”. Da mesma forma, **enquanto construções imaginárias, comportam a ambigüidade sempre presente na oscilação própria das representações: ser tanto substituição da coisa ou ser ausente, remetendo a outros sentidos, metaforicamente, e ser a evocação mimética daquilo que representa.** (PESSAVENTO, 2005, p. 1, grifos nossos)

Na medida em que nos colocamos a ler os textos religiosos, enquanto arquivo, compreendemos que estamos diante de um efeito memorialista, que faz com que ecoem efeitos de sentidos já enrijecidos, mas, ao mesmo tempo, compreendemos, discursivamente, que há apenas uma tentativa de estabilizar sentidos nos mecanismos postos por esse arquivo, pois, como afirma Orlandi (1996), “o espaço simbólico é marcado pela incompletude” (p. 18). Não obstante, consideramos que a interpretação é vestígio do possível e, dessa forma, sendo esta lugar próprio da ideologia, importa-nos, no desenvolvimento do nosso trabalho, dar visibilidade ao funcionamento da ideologia na materialidade de um discurso pentecostal, trabalhando a relação língua-discurso-ideologia, com o objetivo de compreendermos como a proposta soteriológica de conversão religiosa de mulheres que foram prostituídas se significa.

Para Cunha (2008), “o caráter muitas vezes diário das atividades evangélicas é

fundamental para a formação de redes e para a “fixação” do membro na igreja” (p. 27). No espaço das favelas e das periferias das cidades, o pertencimento proporcionado pelas igrejas pentecostais é o que garante uma “credencial de responsabilidade” entre os sujeitos. Em seus trabalhos, Montes (2002) cita o exemplo de uma mãe de santo que vivia na periferia do Rio de Janeiro e que incentivava os seus três sobrinhos a se envolverem nas atividades musicais das igrejas evangélicas para que tivessem um futuro garantido longe da ação do tráfico de drogas. Tal comportamento aponta para outra característica do pentecostalismo brasileiro, a saber, “a tendência que as igrejas exercem como espaços para a criação de laços de socialização, cada vez menos frequentes nas sociedades industriais e urbanas” (FAJARDO, 2015, p. 117).

No pentecostalismo mais recente, Montes (2002) aponta um afrouxamento desta socialidade, haja vista a aproximação de tais igrejas com uma espiritualidade mediada pelos meios de comunicação de massa. Contudo, alguns autores consideram que as relações entre o pentecostalismo e a comunicação “não necessariamente produzam estes efeitos” (FAJARDO, 2015, p. 117). No caso de Marta, dentre as causas que a levaram a mudar da *Igreja O Brasil Para Cristo* para a *Assembleia de Deus*, destacamos a ineficácia dessa rede de ajudas para que ela se estabelecesse na igreja e cortasse de vez os laços com a vida antiga (“o conselho dele não foi ‘não irmã Marta, [...] vamos te ajudar a pagar água, luz, te dar uma cesta básica’”).

De acordo com o Antônio, a *Igreja Assembleia de Deus* mantém uma rede de ajudas às famílias carentes da região de Presidente Prudente, no interior do Estado de São Paulo:

**SD 06:** A igreja do Senhor Jesus Cristo também hoje ela tem a **assistência social**. A igreja do Senhor **não é uma instituição filantrópica**. Ela **não tem ajuda do governo**. Ela **tem a ajuda dos irmãos**. Nós temos aqui o **socorro dos irmãos**. Nós temos uma **assistência social da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, da qual eu faço parte da diretoria**. Nós distribuídos cerca de **150 cestas básicas por mês, na Igreja Evangélica Assembleia de Deus**. Isso para nós é uma **vitória muito grande**. São **150 pessoas ajudadas por mês**. Pessoas que não têm como pagar a água, eles vão lá buscar. **Não estou falando de pessoas da nossa igreja**. **Estou falando de pessoas dentro da sociedade**. **A própria prefeitura envia pessoas para serem ajudadas pela igreja**. Então, cumprindo a Palavra do Senhor que diz assim: “Que eles vendiam as suas propriedades, as suas fazendas, repartindo conforme aqueles que tinham as suas necessidades”. Então, **a igreja do Senhor ela não tem apenas um trabalho de salvação das almas, de libertação de almas, de vidas**. Ela **não tem simplesmente o trabalho de preparar o homem para morar no céu**. (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No trecho do sermão, a *Assembleia de Deus* é significada, por deslizamento, como “a igreja do Senhor Jesus”, ou melhor, como a “igreja verdadeira” (“cumprindo a Palavra do

Senhor”). A heterogeneidade mostrada e marcada<sup>24</sup> permite aos ouvintes reconhecerem as relações semânticas com relação aos cânones cristãos (“a Palavra do Senhor diz assim”), o que confere “legitimidade” aos dizeres do pastor evangélico. Daí a referência à “assistência social” conduz os interlocutores a acreditarem que esta denominação religiosa se mantém fiel aos ensinamentos dos apóstolos (“repartindo conforme aqueles que tinham as suas necessidades”). Assim, os advérbios “também” e “apenas” (re)afirmam a ocupação da igreja evangélica não apenas com uma proposta de salvação, mas também com uma função social.

Além disso, o mecanismo gramatical de (de)negação é o que define a igreja pelo que ela não se constitui (“não é uma instituição filantrópica”). Daí propomos a seguinte fórmula para compreendermos esse funcionamento de (de)negação do discurso religioso: “a igreja não é x, porque é y”. O que implica considerar que a igreja “não é uma instituição filantrópica”, pois, “ela não tem ajuda do governo”, mas, ao contrário, “tem a ajuda dos irmãos”. Em dado momento, a (de)negação opera um valor invertido (“não tem apenas um trabalho de salvação das almas”, “não tem simplesmente o trabalho de preparar o homem para morar no céu”). Assim, o sujeito da enunciação deixa escapar que a assistência social é uma estratégia de evangelismo, articulada pelos líderes religiosos, que vai além das atividades diárias de cultos.

No discurso em análise, o pastor evangélico nega que os beneficiários da assistência social da *Igreja Assembleia de Deus* sejam os fiéis (“não estou falando de pessoas da nossa igreja”). Daí os crentes são mobilizados como “mantenedores” (“tem a ajuda dos irmãos”, “temos o socorro dos irmãos”, etc.), enquanto que a comunidade local é constituída em lugar de “beneficiária” (“pessoas de dentro da sociedade”, “a própria prefeitura envia pessoas para serem ajudadas”). Por sua vez, as “cestas básicas” permitem que o sujeito da enunciação quantifique, por deslizamento, as famílias beneficiárias desta rede de ajudas (“distribuimos cerca de 150 cestas básicas por mês”). Assim, o funcionamento do sermão conduz os ouvintes a acreditarem que os pentecostais estão num outro lugar, num lugar de prestígio social.

Ainda, a fala do sujeito pastor coloca em lados opostos “os irmãos” e o “governo”, pois, enquanto este representa o que é “corruptível”, aqueles estão unidos em torno da fé. Assim, o interdiscurso remete os dizeres do líder religioso à mesma instância dos dizeres de Jesus, a saber, “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”<sup>25</sup>. Daí o funcionamento do discurso separa o que compete a Deus e aos homens. Ademais, o “nós” da enunciação se constitui como o “eu” *mais* “os irmãos”, ou melhor, “nós que acreditamos”, “nós que temos fé”. Por sua vez, estes se encontram à parte do “eles”, “dos necessitados”,

---

<sup>24</sup> Cujo conceito explicaremos na próxima seção.

<sup>25</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Mateus 22:21.

“dos que não acreditam”, “do que não têm fé”. Logo, a quantificação, no sermão em análise, delimita a comunidade religiosa, de tal modo, que “separa-se o “*nós*”, os “aqueles que”, constitutivos dos que fazem parte, dos outros que são excluídos” (ORLANDI, 2009, p. 258).

Posto isto, podemos afirmar, com base em Birman (2001), que “o crescimento pentecostal, no interior de uma “onda” mais ampla de desregulamentação das grandes instituições religiosas”, funciona como um “instrumento privilegiado de demandas de integração e de reivindicações de direitos sociais por parte dos fiéis” (p. 39). Encontramo-nos, desta forma, diante de uma tensão que instiga a nossa pesquisa, pois, ao contrário do que defendem alguns, acreditamos que este modelo de religiosidade é capaz de “oferecer suportes comunitários alternativos para os sujeitos socialmente vulneráveis” (MARIZ, 1996, p. 133), incentivando a estes ao enfrentamento de condições de miséria, discriminação e exclusão em geral. Daí a nossa tarefa, no presente trabalho, é verificarmos quais são os sentidos produzidos acerca da conversão religiosa de mulheres cujas experiências repercutem a prostituição.

### **3.2 “Onde tem Coca-Cola, Correios e Bradesco, tem Assembleia de Deus”**

Atualmente, o crescimento do número de evangélicos tem chamado atenção da mídia como um fenômeno tanto religioso como social (BARROS; CAPRIGLIONE, 1996). O sucesso do pentecostalismo também se explica, em boa parte, à sua adequação aos problemas brasileiros, dentre os quais, emprego e saúde (MARIZ, 1996; BIRMAN, 2001). Uma marca registrada desse segmento é o forte “assistencialismo”. As igrejas evangélicas conseguem um emprego para o convertido e lhes dão acesso a atendimento médico. Assim, podemos afirmar que as religiões evangélicas ocupam um espaço fundamental que o Estado deixou vazio.

Em vista disso, o pastor evangélico e presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB, o órgão representativo da maior denominação pentecostal do país, José Wellington Bezerra da Costa foi destacado com a seguinte matéria na *Revista Veja*<sup>26</sup>:

**Três dos quatro últimos presidentes receberam o pastor Wellington em audiência – José Sarney, Fernando Collor de Mello e Fernando Henrique**

---

<sup>26</sup> Cabe esclarecer que a *Veja* é a revista com a maior circulação no país e é a quarta maior desse segmento no mundo, sendo superada apenas pelas estadunidenses “*Time*”, “*Newsweek*” e “*U. S. News and World Report*”. Os seus leitores, por sua vez, têm um nível de escolaridade acima da média nacional e, por isso, são identificados como a “elite” do Brasil (AUGUSTI, 2005, p. 80).



**Cardoso.** No encontro com FHC, em outubro passado, **Wellington deu seu recado:** “Eu disse que **nós somos 100% contrários à união civil entre homossexuais, 100% contrários à liberação do aborto, 100% contrários às drogas e 100% contrários ao Movimento dos Sem Terra, porque ele fere o direito de propriedade,** e disse que a *Assembleia de Deus* ora e dá apoio às reformas”. (BARROS; CAPRIGLIONE, 1997, p. 90, grifos nossos)

No trecho da entrevista acima, a fala do pastor evangélico permite a *Veja* traduzir a presença dos evangélicos no cenário político e social do Brasil. Numa revista em que os leitores se consideram “formadores de opinião” (AUGUSTI, 2005, p. 80), a condição para que o entrevistado ganhe voz é que o seu conhecimento se torne “legitimado” (“três dos quatro últimos presidentes receberam o pastor Wellington”). Na medida em que expressa o conhecimento “verdadeiro”, a fala do líder religioso aparece resumida em poucas frases encaixadas do enquadre pré-construído da revista (“Wellington deu o seu recado”). Daí o adjetivo em primeira pessoa do plural “contrários” se repete com frequência, pois, é o que identifica o religioso como porta-voz de um público leitor com uma FD conservadora (“contrários à união civil entre homossexuais”, “à liberação do aborto”, “às drogas”, etc.).

Pelo viés do inconsciente, é possível que o sujeito pentecostal produza movimentos de resistência frente à própria ideologia pentecostal, já que a “interpelação ideológica como ritual supõe reconhecer que não há ritual sem falhas” (PÊCHEUX, 2009, p. 277). Isto equivale a dizer que não existem processos discursivos sem a presença de falhas, apagamentos e incompletudes, os quais servem como vestígios de resistência. A condição da resistência, por sua vez, é senão a “contradição histórica” (p. 179), de tal modo que, a disjunção ideológica se faz presente na luta de classes. Com efeito, o assujeitamento, ao contrário de significar submissão, é da ordem do simbólico e do político e, por conseguinte, da resistência.

Para Pêcheux (2009), o sujeito do inconsciente não se reduz ao sujeito da ideologia, eles estão entrelaçados, produzindo resistências, pois o inconsciente,

**“é a causa que determina o sujeito exatamente onde o efeito de interpelação o captura; o que falta é essa causa, na medida em que ela se ‘manifesta’ incessantemente e sob mil formas (o lapso, o ato falho, etc.) no próprio sujeito, pois os traços inconscientes do significante não são jamais ‘apagados’ ou ‘esquecidos’, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsão sentido/*non-sens* do sujeito dividido. (PÊCHEUX, 2009, p. 277, grifos nossos)**

No discurso em análise, o pronome reto “nós” constitui o sujeito da enunciação como porta-voz dos fiéis da *Assembleia de Deus* (“nós somos 100% contrários”). Daí os leitores são

conduzidos a acreditarem que se trata de um mesmo discurso, tanto do pastor evangélico, quanto dos fiéis de sua igreja, no que diz respeito à união homoafetiva, ao aborto, à descriminalização da maconha e à reforma agrária. O que o pastor entrevistado não sabe é que nenhuma religião é um bloco homogêneo de pessoas (GRAMSCI *apud* ORLANDI, 2009). Cabe esclarecer que não se trata de um líder capaz de impor um único pensamento em comum a toda uma instituição religiosa, pois, não há ritual sem falhas e nem há uma ordem ideológica sem contradição. Com efeito, “não há dominação sem resistência” (PÊCHEUX, 2009, p. 281).

Para Orlandi (2009), essa heterogeneidade social e ideológica é que determina que,

no interior de **uma mesma religião**, podem-se **distinguir a teologia e a religião popular**. A teologia – no catolicismo – **se manifestará como a filosofia da religião**, como a concepção da hierarquia eclesiástica (dos intelectuais da religião); **a religião popular forma o essencial da ideologia que compõe o folclore e o senso comum**. Da religião do povo fazem parte, segundo Gramsci: formas precedentes do catolicismo atual, movimentos populares, superstições científicas vinculadas à religião do passado. (ORLANDI, 2009, p. 248, grifos nossos)

No pentecostalismo brasileiro, a conversão religiosa é produto de ressignificações conforme uma interpretação popular da religião. Cabe esclarecer que o modelo clássico de conversão exige do sujeito “a disposição para mudar em direção à salvação” (ORLANDI, 2009, p. 248). Não obstante, Cunha (2008), ao investigar o tráfico de drogas entre evangélicos, observa que a conversão é vista como o ato de “aceitar a Jesus” e, como explicam os pastores das favelas do complexo do Acari, não se confunde com a “santificação”, que é “o processo de inculcação e de prática de determinados valores morais e éticos” (p. 34). Por esta lógica, é “justificável” que uma pessoa se converta, mas continue egressa na criminalidade. Assim, acreditamos que o discurso religioso é espaço de contradição e, logo, é uma das instâncias onde a materialidade ideológica se concretiza.

Ainda na entrevista em análise, o sujeito pastor enuncia que a sua instituição religiosa se posiciona contra à reforma agrária (“contrários ao Movimento dos Sem Terra”). Na medida em que o seu discurso se alinha aos interesses do segmento ruralista, o entrevistado ganha voz no enquadre pré-construído de *Veja*. O que implica considerar que ele é autorizado a falar, porque detém um “conhecimento legitimado” frente aos leitores de *Veja*. Assim, os seus dizeres consistem em uma apologia absoluta da propriedade privada, em detrimento da previsão constitucional acerca da função social da propriedade<sup>27</sup> (“fere o direito de

---

<sup>27</sup> BRASIL-CONSTITUIÇÃO FEDERAL, Art. 5.º, inciso XXIII; Art. 170, inciso III.

propriedade”). Daí, vemos também o atravessamento de uma FD liberal no discurso do pastor.

Em seguida, o pastor evangélico, encerra a entrevista com os seguintes dizeres: “Onde tem Coca-Cola, Correios e Bradesco, tem Assembleia de Deus” (BARROS; CAPRIGLIONE, 1997, p. 91). Cabe esclarecer que a marca Coca-Cola está associada com as práticas de consumo, enquanto que os Correios estão vinculados a uma logística tamanha até mesmo nas regiões mais remotas do país e o Bradesco está associado a uma instituição bancária altamente lucrativa. Tudo isto funcionando no discurso em análise é que coloca a denominação religiosa no mesmo nível das grandes marcas. Em vista disso, o lugar do pastor não é vazio, pois, é pela forma-sujeito capitalista que o sujeito da enunciação se inscreve numa FD pentecostal, “com a qual ele se identifica e que o constitui enquanto sujeito” (GRIGOLETTO, 2008 p. 1).

Assim, uma FI comporta necessariamente mais de uma posição capaz de entreter entre si relações de aliança, por exemplo, entre uma FD cristã-pentecostal e outra liberal. Daí o conceito de FD, já apresentado, é utilizado pela AD para designar o lugar onde se articulam discurso e ideologia (ORLANDI, 2000). No caso da entrevista, temos interligados por uma relação de forças convergentes o “discurso religioso” e um “discurso conservador”, que se opõe à união homoafetiva e à descriminalização do aborto e da maconha, e um “discurso liberal”, que figura a propriedade privada acima da orientação constitucional cuja dispõe que a terra não se torne improdutivo<sup>28</sup>. Dessa forma, podemos dizer que uma FI coloca em relação mais de uma força ideológica, enquanto que uma FD colocará em jogo mais de um discurso.

Nesse sentido, procuramos refletir, neste trabalho, sobre o funcionamento de um discurso pentecostal, a partir de um *corpus* constituído de entrevistas, em que os sujeitos vinculam fortemente a reintegração social, sobretudo de mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição, a uma proposta de conversão religiosa. Apesar de tantas determinações do sujeito pentecostal, acreditamos que seja possível que os dizeres que abarcam a conversão de (ex-)prostitutas sejam (re)atualizados a uma outra ordem, “onde se cruzam o novo e o velho mostrando que os sentidos estão sempre à deriva, no entanto, podem ser compreendidos porque atualizam (isto é, estabilizam/desestabilizam a memória discursiva)” (GREGOLIN, 2007, p. 180). Assim, trabalhamos na perspectiva de um arquivo tomado enquanto materialidade discursiva e que traz as marcas da constituição dos sentidos.

---

<sup>28</sup> BRASIL-CONSTITUIÇÃO FEDERAL, Art. 184, “caput”.

## 4 SOBRE O DISCURSO RELIGIOSO

Antes de iniciarmos o presente capítulo, é preciso que esclareçamos os objetivos que serão buscados aqui. Primeiramente, estabelecemos uma discussão teórica, trazendo conceitos da AD articulados com o nosso *corpus* discursivo, a saber, um conjunto de textos de ordem cristã-pentecostal, e que tomamos enquanto arquivo. Em seguida, traçamos o modo como a conversão religiosa de mulheres cujas experiências vivenciadas foram atravessadas pela prostituição, está construída imaginariamente no discurso produzido por um sujeito vinculado à *Igreja Assembleia de Deus*, constituição esta que é analisada segundo os princípios da AD.

### 4.1 Primeiras considerações acerca do discurso religioso

Para Maingueneau (2008), o discurso religioso, embora seja uma *corpora* de prestígio, é geralmente pouco estudado. Uma vez que esse discurso se constitui como fiador para os diversos textos que circulam socialmente, a sua compreensão exige o conhecimento de um vasto campo (inter)discursivo, que nem sempre se encontra acessível a todos. Daí a suposição pela qual os analistas costumam evitar essa temática. Não obstante, essa dificuldade não inviabiliza a possibilidade de tomarmos o discurso religioso como objeto de investigação, dado o poder que a religião exerce sobre os integrantes de um grupo. Assim, buscamos compreender como a *Assembleia de Deus* funciona como um aparelho ideológico e como esta denominação vincula o egresso da prostituição feminina à experiência de conversão religiosa.

É por meio do funcionamento do arquivo e de sua relação com a memória que lançamos mão de gestos de interpretação em torno da discursividade que constitui os textos de ordem pentecostal, levando em conta que cada gesto de interpretação é sempre único, tornando-o inesgotável ao passo em que “todo gesto configura um novo tratamento ao arquivo, produzindo diferentes efeitos de sentido” (ORRÚ, 2018, p. 16). Assim, o efeito memorialista que marca a discursivização religiosa nos instiga a estudar, ao longo do presente trabalho, a memória como sendo responsável pelos sentidos que emanam de outro lugar, que efluem naquilo que é exterior aos sentidos constitutivos do discurso, e nos coloca a recorrer a gestos polissêmicos, parafrásticos, tal como a apontamentos, uma vez que estes gestos, postos em funcionamento, permite-nos investigar sentidos que surgem a partir de derivas do já-dito.

**SD 07: Queremos cumprimentar aos irmãos com a paz do nosso Senhor Jesus Cristo.** E nós aqui com muita alegria queremos mais uma vez falar sobre a importância da Palavra do Senhor. **Nós hoje queremos falar sobre as primeiras conversões que têm acontecido dentro da igreja do Senhor. As primeiras conversões que o Senhor Jesus, logo quando Ele partiu, Ele deixou um legado muito importante para os seus discípulos, que era a igreja. O Senhor Jesus disse para Pedro um dia que “sobre essa pedra edificarei a minha igreja”.** Esta pedra que Jesus estava falando era Ele mesmo. A rocha que os construtores edificariam sobre ela; o rejeitaram. E quem eram esses construtores? **Esses construtores eram os fariseus, eram os saduceus, eram os principados, os sacerdotes de Israel, naquela época. E eles não aceitaram ao Senhor Jesus. Então, o Senhor Jesus chamou os discípulos. Fez o convite como a Bíblia diz, no livro de Lucas, no capítulo de número três.** Ele diz desta forma. Ele chamou quem Ele quis. Então, o Senhor chamou os discípulos. E a estes discípulos, Ele ensinou durante três anos e meio. E ensinou os seus discípulos. **A palavra “discípulo” significa aluno. E eles foram alunos de Jesus, durante três anos e meio.** (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No início do sermão, observamos a identificação dos sujeitos evangélicos pentecostais entre si (“a paz do nosso Senhor Jesus Cristo”), já que a condição para transformar é, antes, “se reconhecer na igualdade” (ORLANDI, 2009, p. 258). Para tanto, o pastor evangélico se utiliza de verbos que concordam com a primeira pessoa do plural (“queremos”). O que implica considerar que o “nós” (eu *mais* vocês) é que une os ouvintes em torno da fé e, ao mesmo tempo, exclui “aqueles que” não creem, *pelo menos* da mesma forma, na “Palavra de Deus”. Não é à toa que o imaginário que circula socialmente acerca dos pentecostais decorre da forma como costumam se vestir e empunhando uma Bíblia junto deles ao peito. Portada, exibida e brandida ela é a “espada do crente” na “batalha contra o mal”<sup>29</sup>. Dessa forma, o funcionamento do discurso em análise distingue os sujeitos por meio de práticas pentecostais.

Ainda no discurso em análise, o pastor evangélico contextualiza os seus ouvintes acerca da temática que será abordada no sermão (“queremos falar sobre as primeiras conversões”). Em seguida, o sujeito se apoia num fragmento da Bíblia que é lido ao início do sermão (“livro de Lucas, no capítulo de número três”). Daí o interdiscurso é que remete a fala do religioso à instância mesma da cena bíblica na qual o personagem João Batista “percorreu toda a região próxima ao rio Jordão, pregando um batismo de arrependimento para o perdão dos pecados”<sup>30</sup>. Assim, o sermão deixa externar o objetivo de transformar seus ouvintes, de tal modo, para que estes creiam em Deus, já que aí está a condição básica para a salvação. Com efeito, o funcionamento do sermão consiste em converter as almas (MAINGUENEAU, 2008).

---

<sup>29</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Efésios 6:17.

<sup>30</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Lucas 3:3.

Visto nesta perspectiva, é o interdiscurso que “disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa uma situação discursiva dada” (ORLANDI, 2000, p. 31). Em outros termos, o interdiscurso consiste na relação do dizer com uma multiplicidade de dizeres, ou seja, trata-se de um discurso não discernível de discursos que sustentam a possibilidade mesma do dizer, sua memória. Assim, todo discurso é constitutivamente heterogêneo, podendo esta heterogeneidade ainda ser mostrada (de forma marcada ou não) num outro nível.

Para propor o que chamo de heterogeneidade constitutiva do sujeito e de seu discurso, apoiar-me-ei, de um lado, nos trabalhos que tomam o discurso como produto de interdiscursos ou, em outras palavras, a problemática do dialogismo bakhtiniano. [...] **Sempre sob as palavras, “outras palavras” são ditas: é a estrutura material da língua que permite que, na linearidade de uma cadeia, se faça escutar a polifonia não intencional de todo discurso, através da qual a análise pode tentar recuperar os indícios da “pontuação do inconsciente”.** (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 26,28, grifos nossos)

Para Authier-Revuz (1990), a noção de heterogeneidade está estritamente ligada à de “polifonia”, quer dizer, às várias vozes que falam simultaneamente em um discurso, cuja concepção foi abordada inicialmente por Bakhtin (2006), em seu círculo de estudos, e que se manifesta em dois planos distintos, embora complementares, a saber: a) a heterogeneidade constitutiva: “que não é marcada em superfície, mas que a AD pode definir, formulando hipóteses, através do interdiscurso, a propósito da constituição de uma formação discursiva” (MAINGUENEAU, 1998, p. 78-79); b) a heterogeneidade mostrada: que “incide sobre as manifestações explícitas, recuperáveis a partir de uma diversidade de fontes de enunciação”.

Em se tratando da heterogeneidade mostrada, ela ocorre de duas maneiras, a saber, “marcada” e “não marcada”. As *formas não marcadas* são identificáveis sobre a face de índices textuais diversos ou graças à cultura do coenunciador (como o discurso indireto livre, alusões, ironia), enquanto que as *formas marcadas* são assinaladas de modo unívoco (como o discurso direto ou indireto, aspas, glosas). Cabe esclarecer, ainda, que entre as marcas de heterogeneidade mostrada encontram-se os marcadores de pressuposição, cujos implícitos são materializados linguisticamente através de marcadores específicos (MAINGUENEAU, 1998).

Na medida em que o pastor evangélico permite que os seus ouvintes percebam as conexões semânticas em relação aos textos sagrados, a heterogeneidade mostrada e marcada é constituída no discurso em análise (“Jesus disse para Pedro um dia que ‘sobre essa pedra edificarei a minha igreja’”, “a Bíblia diz, no livro de Lucas, no capítulo de número três”). Daí o sujeito ativar a rotina constitutiva do sermão e, ao mesmo tempo, mostra que ele domina as

regras, sendo, pois, um representante “confiável” da *Assembleia de Deus* (MAINGUENEAU, 2008). Sob a condição de que a pregação seja conduzida de acordo com uma ideologia pentecostal, os interlocutores têm a garantia absoluta de que está bem assim. Com efeito, verificamos que o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia (ORLANDI, 2009, p. 245), pois, os dizeres do representante da voz de Deus são regulados pelos textos sagrados.

No discurso religioso, a obscuridade significativa possibilita as muitas leituras dos textos sagrados (ORLANDI, 2009). As paráfrases, por sua vez, indicam a leitura própria para a metáfora. Não é à toa que o sujeito pastor explica extensivamente que o Cristo (“a rocha que os construtores edificariam sobre ela”) foi desprezado pelo seu próprio povo (“esses construtores eram os fariseus, eram os saduceus, eram os principados, os sacerdotes de Israel”, “eles não aceitaram o Senhor Jesus”). Isto equivale a dizer que o discurso religioso é um tipo de discurso autoritário, pois, “se caracteriza pela polissemia contida, estancada” (p. 240). Assim, o religioso interpreta que a palavra “discípulo” comporte sempre um sentido x (“a palavra *discípulo* significa *aluno*”), apagando então as outras possibilidades significativas.

Ainda no sermão em análise, verificamos uma série de perguntas retóricas cujo funcionamento estimula a reflexão dos ouvintes acerca da interpretação própria do evangelho (“quem eram esses construtores?”, “o que quer dizer isso daí?”, etc.). Daí a estratégia básica das questões adquire uma forma imperativa, pois, a interrogação não procura obter a resposta dos ouvintes, mas conduzir a estes a uma posição final. Assim, a fala do pastor se constitui como discurso do poder, pois, “cria a noção de erro e, portanto, o sentimento de culpa, falando, nesse discurso, uma voz segura e autossuficiente” (ORLANDI, 2009, p. 17). Podemos dizer, então, que o funcionamento do discurso em análise permite mais do que explicar, mas inculcar uma doutrina pentecostal em seus ouvintes (MAINGUENEAU, 2008).

Além disso, o funcionamento do sermão em análise institui um trabalho evangelístico como um legado que decorre do próprio Cristo e que passa pelos apóstolos (“um legado muito importante para os seus discípulos”). As primeiras pistas sobre esta “missão” já aparecem logo no início do sermão (“as primeiras conversões que têm acontecido”). Daí o interlocutor é conduzido a acreditar que a instituição em nome da qual fala o pastor evangélico é legítima, pois, é ela que contém as “verdades pentecostais”, quer dizer, é ela que se ocupa de pregar o evangelho de Jesus. Na medida em que legitima a sua instituição religiosa, o pastor surge como um representante confiável para ensinar as doutrinas pentecostais. Assim, a fala do sujeito pastor consiste em converter as almas e ensinar a doutrina (MAINGUENEAU, 2008).

**SD 08:** Depois que Jesus morreu, ressuscitou ao terceiro dia. O Senhor ficou mais quarenta dias e quarenta noites, pregando a Palavra do Senhor. Ele ficou aqui mostrando que Ele mesmo prometeu que morreria, mas ao terceiro dia ressuscitaria. **Quando o Senhor Jesus ressuscitou, Ele disse aos seus discípulos: “ide, pregai a todo mundo, quem crer e for batizado será salvo, quem não crer já está condenado”.** E o Senhor Jesus foi elevado aos céus. E Ele subiu aos ares. **De repente apareceu um anjo e disse para eles: “O que vocês estão olhando? Este mesmo Jesus que vocês estão vendo, Ele voltará um dia”.** Então, Jesus foi subindo aos céus. Esta foi a assunção de Jesus aos céus. Mas, deixou aos seus discípulos um legado, deixou para eles um trabalho. **E a igreja do Senhor começou a trabalhar mostrando a sua verdade.** (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No trecho acima, o sujeito evoca através da memória os episódios da morte e da ressurreição do Cristo (“morreu, ressuscitou”). O que implica considerar que há no discurso em análise um jogo entre morrer e ressuscitar, de tal modo, que a morte é o desfecho glorioso para se ganhar a vida eterna (“a assunção de Jesus”). Daí a fala do pastor se configura em torno da tensão entre os apelos para uma vida que priorize o espírito. A heterogeneidade mostrada e marcada, por sua vez, ao inscrever os dizeres de um personagem bíblico, um ser angelical, contribui com o imaginário de um Jesus que está pronto a nos julgar (“Ele voltará”). Assim, a fala do pastor ganha uma dupla dimensão, pois, “para os que creem, o discurso religioso é uma promessa, para os que não creem é uma ameaça” (ORLANDI, 2009, p. 250).

Neste aspecto, o verbo “crer” significa, por deslizamento, como a disposição necessária do homem para mudar em direção à salvação. Assim, a fé “é o parâmetro pelo qual se delimita a comunidade” (ORLANDI, 2009, p. 250) religiosa e, ao mesmo tempo, constitui o escopo de um discurso pentecostal em duas formações características, a saber, a promessa de salvação para os crentes (“quem crer e for batizado será salvo”) e outra de morte para “*aqueles que*” não creem (“quem não crer já está condenado”). Em vista disso, a igreja é o espaço onde se assenta o princípio da exclusão, até porque, ela coloca em lados opostos “os que pertencem a ela (os que acreditam) e os que não pertencem a ela (os que não acreditam)”.

Ainda no sermão, o pastor evangélico enuncia que “a verdade” foi atribuída pelo próprio Cristo à igreja (“um legado”, “um trabalho”). Por sua vez, o funcionamento do discurso em análise é que coloca a instituição pela qual fala o sujeito como “a igreja do Senhor”. O que implica considerar que é a *Igreja Assembleia de Deus* que contém que contém “as verdades pentecostais” (“a igreja do Senhor começou a trabalhar mostrando a sua verdade”). Na referida denominação, o apelo é o objetivo central dos cultos. Após a pregação, os não evangélicos “são convidados a vir a frente do púlpito e “aceitem Jesus como salvador”, ou seja, demonstrarem publicamente sua conversão” (FAJARDO, 2015, p. 230).



Daí os ouvintes devem crer segundo orienta esta denominação religiosa, pois, “é ela que tem a palavra de revelação, a leitura correta do texto sagrado, etc.” (ORLANDI, 2009, p. 250).

**SD 09: Nós temos dentro da Bíblia, nós temos dentro da Palavra do Senhor, pessoas que foram mudadas de vida, pessoas que tiveram as suas vidas transformadas. Nós temos aqui um exemplo muito maravilhoso dentro da Palavra de Deus de uma mulher que o nome dela não é mencionado. A Bíblia não cita o nome dela. A Bíblia se refere a ela apenas como “mulher adúltera”. A Bíblia diz assim, no livro de João, no evangelho segundo escreveu o apóstolo João, no capítulo oito diz: “Porém, Jesus foi para o monte das Oliveiras. E pela manhã, cedo, voltou para o templo, e todo o povo vinha ter com Ele; e, assentado, os ensinava. Os escribas e os fariseus trouxeram à sua presença uma mulher apanhada em adultério e, pondo no meio dela, disseram: ‘Mestre, essa mulher foi apanhada no próprio ato de adultério. E a Lei de Moisés ordena que tais mulheres sejam apedrejadas; tu, pois, o que dizes?’ E eles começaram a instigar o Senhor Jesus. Mas, o Senhor Jesus, sabendo que eles queriam pegar Jesus em contradição, e o Senhor Jesus falou para eles. Como insistissem na pergunta, o Senhor Jesus se levantou e perguntou para eles: ‘Quem dentre vós estiver sem pecado seja o primeiro que lhe atire a primeira pedra.’ E tornando a inclinar e a escrever na terra, como Jesus estava escrevendo antes. E eles começaram a pensar, a olhar entre si, e eles pegaram as suas pedras e jogaram ao chão e foram se retirando um a um. E Jesus olhou no olho, para dentro do coração daquela mulher e disse: ‘Onde estão os teus acusadores?’ ‘Ninguém te condenou?’ – Jesus perguntou para ela. E ela disse: ‘Ninguém, Senhor’. E disse o Senhor: ‘Nem eu também te condeno. Vá e não peques mais.’”** Esta passagem, dentro da Palavra de Deus, nos ensina muitas coisas. A Bíblia diz que, mais para frente, essa mulher se tornou **uma discípula de Jesus**. Ela se tornou **uma pregadora da Palavra de Deus**. (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No trecho acima, a heterogeneidade mostrada conduz os interlocutores a perceberem as conexões semânticas na fala do pastor com relação aos textos sagrados (“a Bíblia diz”, “no livro de João”, etc.). Daí o sujeito remete os seus dizeres à instância mesma da cena acerca da mulher adúltera. Em seguida, ele explica extensivamente que os fariseus e alguns dos escribas eram ferrenhos inimigos do Cristo (“queriam pegar Jesus em contradição”)<sup>31</sup>. Na medida em que significa a cena bíblica, o pastor explicita as unidades textuais através de paráfrases. O que implica considerar que o discurso religioso se caracteriza pela polissemia contida. Com efeito, o sermão em análise não apresenta nenhuma autonomia, pois, o seu funcionamento é que mantém “distância entre o dito de Deus e o dizer do homem” (ORLANDI, 2009, p. 245).

Cabe esclarecer que o sujeito pentecostal não é livre, mas submisso, pois, ele pode tudo dizer, desde que se submeta à língua para isso. Ele é afetado por um sentido instituído historicamente, sobretudo pela *Igreja Assembleia de Deus*, e reflexo das CP em que está inserido, quer dizer, “ele é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se)

---

<sup>31</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Mateus 12:15.

produzir sentidos ele é afetado por elas” (ORLANDI, 2000, p. 49). Daí o pastor evangélico explica extensivamente que a lei mosaica condenava o homem e a mulher adúlteros<sup>32</sup>, mas apenas um dos “transgressores” foi levado até o Cristo. Todavia, se este ordenasse o apedrejamento, ou se impedisse que a pena fosse aplicada, seria taxado como injusto; eis a “armadilha”. Assim, o entendimento do sermão em análise é possível devido a ser construído sob a forma do pré-construído, do conhecimento partilhado, entre os (inter)locutores cristãos.

Além disso, o sujeito da enunciação observa que a cena bíblica não identifica o nome da mulher apanhada em adultério (“o nome dela não é mencionado”), mas, ao longo do sermão, a mulher vai sendo associada à figura de Maria Madalena. Daí o sermão em análise, tal como explicaremos à frente, é atravessado por uma FD cristã-católica, pois, a interpretação que associa o episódio da mulher apanhada em adultério à Maria Madalena ecoa os dizeres papais do século VI (HASKINS, 1998, p. 119). Em vista disso, verificamos que uma FD cristã-pentecostal não se constitui como se fosse homogênea, quer dizer, ela não é “pura”, mas, ao contrário, coexiste com outras FDs e isto reflete na identificação/constituição do sujeito – no nosso caso, o sujeito que é pastor evangélico – com as FDs (COURTINE, 2009).

Em seguida, o pastor evangélico explica que o Cristo venceu os seus inimigos através de uma pergunta retórica (“quem dentre vós estiver sem pecado”). Daí o interdiscurso remete os ouvintes cristãos a uma concepção de “pecado original”, em que uma cena bíblica apresenta dois personagens como os “pais da humanidade”, a saber, Adão e Eva. Dado o fato de que estes pecaram<sup>33</sup>, o apóstolo Paulo diz em uma de suas epístolas que o pecado passou a todos os homens<sup>34</sup>. Em vista disso, o funcionamento do sermão em análise conduz o ouvinte para que acumule “os valores negativos e, entre eles o de que nasceu com o pecado, e o pecado é o *não* a Deus” (ORLANDI, 2009, p. 258). Assim, o discurso religioso para afirmar o que é positivo, deve negar o negativo, quer dizer, “o sim pressuposto, do homem, ao pecado”.

Tal como explica Orlandi (2000), o sujeito se constitui através da língua e da história e, logo, não tem domínio do seu dizer, não é o “dono” de seu discurso, pois, ele só tem acesso

[...] a parte do que diz. Ele é materialmente dividido desde a sua constituição: ele é sujeito de e 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 os efeitos do simbólico, ou seja, se ele não se submeter à língua e à história ele não se constitui, ele não fala, não produz sentidos. (ORLANDI, 2000, p. 49, grifos nossos)

<sup>32</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-VELHO TESTAMENTO, Deuteronômio 22:22.

<sup>33</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-VELHO TESTAMENTO, Gênesis 3:1-24.

<sup>34</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Romanos 3:23.

No discurso em análise, o sujeito que é interpelado por uma ideologia pentecostal interpreta que a personagem “tomada em adultério”, após receber o perdão divino, só pudesse ter se tornado uma seguidora do Cristo (“se tornou uma pregadora”). Daí o pastor significa em condições determinadas, pois, é movido pela língua, pelo mundo, por fatos que reclamam sentidos, por sua memória discursiva, por um saber/poder/dever dizer. É devido a se inscrever em uma FD pentecostal que ele tem a impressão de que a personagem bíblica tenha se tornado x (“uma pregadora”) e nunca y (por exemplo, continuado adúltera ou se tornado uma prostituta). É, pois dentro de uma FD pentecostal que o sujeito adquire identidade e o sentido da unidade, e que “determina o que pode e deve ser dito” (ORLANDI, 2000, p 43) no sermão.

A expressão “Palavra de Deus” traz, por deslizamento, uma referência à “Bíblia Sagrada”, quer dizer, a “Bíblia Sagrada” equivale à “Palavra de Deus”. Assim, o ouvinte é levado a acreditar que é a *Igreja Assembleia de Deus* “que tem a palavra da revelação, a leitura correta do texto sagrado” (ORLANDI, 2009, p. 250). Por sua vez, o interdiscurso contribui para uma interpretação pentecostal da Bíblia como uma “espada” em combate contra o “mal”<sup>35</sup>. Não é à toa que o termo “evangélico” evoca, para a maioria de nós, a imagem do crente a caminho do culto e empunhando a Bíblia à frente do peito. Dessa forma, o sermão em análise distingue os que possuem a Palavra de Deus e *aqueles que não possuem*.

**SD 10: E nós vemos, lá na frente, quando o Senhor Jesus falava, quando Jesus morreu e foi ressuscitado. Mas na sua morte, quando Jesus foi colocado lá no túmulo, a Bíblia diz que os discípulos ficaram todos com medo de morrerem como Jesus. Mas, a Bíblia diz que no domingo de manhã as mulheres foram lá no túmulo. Porque, os judeus tinham um costume, quando alguém morria, eles iam lá para perfumar e para fazer os trabalhos. E quando essas mulheres, Maria mãe de Jesus, Maria Madalena e esta mulher chamada de “mulher pecadora”, elas estavam lá no túmulo. Ou seja, isto nos mostra que a partir do momento que esta mulher teve um encontro com Jesus, ela foi transformada. Isto é, ela deixou de ser uma pecadora, ela deixou de ser uma mulher adúltera e ela passou a ser seguidora de Jesus. Da mesma forma hoje, o trabalho de Deus, o trabalho de Jesus e principalmente o trabalho da igreja é pregar o evangelho. É dizer que Jesus salva, é dizer que Jesus cura, é dizer que Jesus liberta. Ele faz essa maravilhosa transformação. (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)**

No trecho do sermão, o sujeito pastor interpreta que “a mulher adúltera”<sup>36</sup> fosse a mesma “mulher pecadora” que ungiu os pés de Jesus<sup>37</sup> (“chamada de ‘mulher pecadora’”, “uma mulher adúltera”). Além disso, esta mulher é colocada junto ao episódio da ressurreição

<sup>35</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Efésios 6:17.

<sup>36</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, João 8:1-11.

<sup>37</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Lucas 7:36-50.

do Cristo (“Maria mãe de Jesus, Maria Madalena e esta mulher chamada de “mulher pecadora”, elas estavam lá no túmulo”). Não obstante, a narrativa bíblica menciona apenas a presença de três mulheres no contexto da ressurreição, a saber, Maria mãe de Jesus e de Tiago, Maria Madalena e Joana<sup>38</sup>. Assim, a fala do pastor conduz os ouvintes a se depararem com uma série de confusões, pois, coloca quatro episódios distintos dos Evangelhos e com personagens diferentes como se se tratassem da mesma mulher. Em vista disso, as imagens da “mulher adúltera” e da “mulher pecadora” vão surgindo atreladas à figura de Maria Madalena.

Nos textos sagrados, há uma cena acerca de uma “mulher pecadora”, cuja identidade é mantida em anonimato”, e que ungiu os pés de Jesus com *lágrimas*<sup>39</sup>. Ainda, há um episódio em que Maria Betânia ungiu os pés do Cristo em *bálsamo*<sup>40</sup> e outro em que o “mestre” expulsou *sete demônios* de Maria Madalena<sup>41</sup>. Assim, o funcionamento do sermão em análise significa uma relação causal entre “mulher *adúltera*” e “mulher *endemoninhada*” e, por deslizamento, “*prostituta*”. Por sua vez, uma memória cristã é que associa “lágrimas” a “arrependimento” e “bálsamo” à “vida após a morte”. Daí o gesto de interpretação se dá, pois, o espaço simbólico é marcado pela incompletude e, logo, podemos dizer que a interpretação “é o lugar próprio da ideologia e é “materializada” pela história” (ORLANDI, 1996, p. 18).

Tal como explica Maingueneau (1993), o interdiscurso é

**[...] um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é levada [...] a incorporar elementos pré-construídos, produzidos fora dela, com eles provocando sua definição e redirecionamento, suscitando, igualmente, o chamamento de seus próprios elementos para organizar sua repetição, mas também provocando, eventualmente, o apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação de determinados elementos.** (MAINGUENEAU, 1993, p. 113, grifos nossos)

Para a AD, a(s) voz(es) de outro(s) sujeito(s) que surge(m) ao longo da história ecoa(m) na fala do sujeito, por exemplo, pentecostal. Daí a interdiscursividade é que permite apreender as contradições, quer dizer, a heterogeneidade que subjaz todo discurso. Cabe esclarecer que o pentecostalismo se constitui como uma força ideológica contrária ao catolicismo. Contudo, uma confusão feita pelo papa Gregório Magno, no século VI, acerca da identidade da “mulher pecadora”, de Maria Betânia e de Maria Madalena, associando esta à imagem de uma “prostituta arrependida”, é (re)produzida no sermão evangélico. Eis o efeito

<sup>38</sup> De acordo com a narrativa bíblica, Joana era esposa de um procurador romano da época de Herodes e também devota do Cristo (cf. BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Lucas 8:3).

<sup>39</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Lucas 7:38.

<sup>40</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Lucas 12:3.

<sup>41</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Lucas 8:2.

do interdiscurso. Assim, os dizeres papais, embora produzidos em dado momento, apagados na memória, passados para o “anonimato”, significam também no sermão (ORLANDI, 2000).

Neste aspecto, cada FD representa uma FI, pois, os sentidos são determinados ideologicamente. Tudo o que o sujeito pentecostal diz possui um traço ideológico, mas a ideologia não se encontra nas palavras em si, pois, está na discursividade. As FI comportam uma ou várias FD, as quais são atravessadas por elementos externos e reforçam o primado do interdiscurso sobre o discurso. Daí “o fato de que há um já-dito que sustenta a possibilidade mesma de todo dizer, é fundamental para se compreender o funcionamento do discurso, a sua relação com os sujeitos e com a ideologia” (ORLANDI, 2000, p. 32). Assim, o interdiscurso disponibiliza os dizeres do pastor, por meio do já-dito, e constitui uma FD em relação à outra.

#### 4.2 Sobre o funcionamento do discurso religioso cristão

Para os objetivos desse trabalho, e pensando a relação dos sujeitos com o sagrado, o discurso religioso é caracterizado *a priori* como “aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, de qualquer representante seu – é a voz de Deus” (ORLANDI, 2009, p. 242-243). Todavia, Orlandi (2010) adverte que esta definição “pode ser interessante para o teólogo, mas não o é para o analista de discurso” (p. 28). Dessa perspectiva, a do analista de discurso, as reflexões acerca do discurso religioso devem contemplar as outras formas de silêncio, que não só o silêncio místico. Daí a autora considera a necessidade de se deslocar a pergunta “do que é” para “*como* funciona” o discurso religioso.

De acordo com Orlandi (2010), “o que funciona na religião é a *onipotência do silêncio divino*” (p. 28). Mais precisamente, isto significa que, na ordem do discurso religioso, “Deus é o lugar da onipotência do silêncio”. E o homem, por sua vez, precisa desse espaço, desse silêncio, objetivando colocar uma sua fala específica, a saber, a de sua “espiritualidade”. Não obstante, a religião não deixa de lhe ser fundamental, pois, neste discurso, não é o mesmo sempre-homem enunciando. Daí a religião institui um outro lugar e, então, dá um *estatuto* (e, dessa forma, um *sentido*) diferente a essa fala: “diferença à qual o homem não é indiferente”.

Partindo, então, da caracterização do discurso religioso, esclarecemos que o objeto de reflexão, no presente trabalho, acerca dos discursos que vinculam o egresso da prostituição feminina a uma proposta soteriológica de conversão religiosa, e produzidos por sujeitos pentecostais, especificamente da *Igreja Assembleia de Deus*, pode ser considerado em termos

tipológicos, na perspectiva do discurso autoritário. Assim, o que procuramos mostrar aqui, tal como leciona Orlandi (2009), em seus trabalhos acerca do funcionamento do discurso religioso cristão – particularmente, o católico<sup>42</sup> –, é a forma que a “ilusão da reversibilidade” adquire neste tipo de discurso. Daí procuramos instituir um parâmetro exploratório que nos permita observar as diversas maneiras que o homem tem de se relacionar com o sobrenatural.

Para Orlandi (2009), a reversibilidade é “a troca de papéis na interação que constitui o discurso e que o discurso constitui” (p. 239). Pela noção de reversibilidade, é importante não fixar de forma categórica o locutor no lugar de locutor e o ouvinte no lugar de ouvinte. Em outros termos, estes lugares não se definem em sua essência, mas em referência ao processo discursivo, ou melhor, “um se define pelo outro e, na sua relação, definem o espaço da discursividade”. Pois, buscando as determinações que caracterizam a noção de reversibilidade, esta é tomada como um dos parâmetros na definição do discurso religioso e suas propriedades. Daí a reversibilidade é colocada pela autora como a condição do discurso.

Ainda segundo Orlandi (2009), é importante observar que

[...] sem a dinâmica da reversibilidade, na relação de interlocução, **o discurso não se dá, não prossegue, não se constitui**. Isso, no entanto, **não significa que todo discurso se estabelece na harmonia dessa condição**. [...] **o discurso polêmico a realiza segundo certas condições (a dinâmica da tomada da palavra) e o discurso autoritário busca anular essa possibilidade**. Quanto ao discurso lúdico, [...] **ele pode suspender essa condição, uma vez que é um discurso que está no limiar da concepção da linguagem como dialogia**. (ORLANDI, 2009, p. 239-240, grifos nossos)

Cabe esclarecer que todas as formas de discurso têm como parâmetro essa noção de reversibilidade. Em se tratando do discurso autoritário, “embora não haja reversibilidade de fato, é a *ilusão da reversibilidade* que sustenta esse discurso” (ORLANDI, 2009, p. 240). O discurso autoritário é um discurso em que a reversibilidade tende a zero, mas, quando a reversibilidade é zero, “o discurso se rompe, desfaz-se a relação, o contato, e o domínio (escopo) do discurso fica comprometido”. Daí a necessidade de se manter o desejo de tornar esse discurso reversível. Daí a necessidade de se manter essa ilusão. Com isso, é importante ressaltar que tal ilusão tem várias formas nas diferentes manifestações do discurso autoritário.

Uma vez que é caracterizado pela polissemia contida, o discurso autoritário tende à monossemia. Isto não equivale a dizer que o discurso autoritário é um discurso monossêmico,

---

<sup>42</sup> Em seu trabalho de observação acerca do funcionamento do discurso religioso cristão, Orlandi (2009) toma o discurso católico como um exemplar que este constitui como qualquer outro discurso de ordem cristã. No caso do presente trabalho, é necessário esclarecer que as análises são desenvolvidas com referência ao discurso pentecostal.

mas que ele *tende* à monossemia. Vale lembrar que todo discurso é incompleto e o seu sentido é intervalar, quer dizer, “um discurso tem relação com outros discursos, é constituído pelo seu contexto imediato de enunciação e pelo contexto histórico-social, e se institui na relação entre FDs e ideológicas” (ORLANDI, 2009, p. 240). Sendo assim, o(s) sentido(s) de um discurso escapa(m) ao domínio exclusivo do locutor. Podemos afirmar, então, que todo discurso, por definição, é polissêmico, mas que o discurso autoritário tende a estancar a polissemia.

No discurso religioso, a relação de (inter)locução, que o constitui, configura-se através de um desnivelamento fundamental entre locutor e ouvinte, estes pertencem a duas ordens de mundo totalmente distintas e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: “o locutor é do *plano espiritual* (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do *plano temporal* (os sujeitos, os homens)” (ORLANDI, 2009, p. 243). Em outros termos, o locutor é Deus e, logo, segundo a crença, é considerado “imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso” e, em contrapartida, os ouvintes são humanos e, logo, tomados como “mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo”. Dada esta desigualdade, Deus domina sobre os homens.

Dessa assimetria original vão decorrer várias outras, pois, “a desigualdade imortalidade/mortalidade instala, para os homens, a relação vida/morte e dessa relação nasce a necessidade de salvação para a vida eterna” (ORLANDI, 2009, p. 243). E o móvel para a salvação é a fé. Cabe esclarecer, ainda, que a assimetria, que assim se constitui, no discurso religioso, caracteriza a tendência para a não reversibilidade, de tal modo que, “os homens não podem ocupar o lugar do Locutor porque este é o lugar de Deus” (p. 244). Daí essa relação de (inter)locução, que constitui o discurso religioso, é dada e fixada, de acordo com a assimetria.

Pensando-se o mecanismo de incorporação de vozes, tal como foi proposto na própria definição do discurso religioso – uma voz que se faz colocar no espaço do silêncio da outra –, podemos considerar a forma da “*mistificação*”, ou “em termos de discurso, a subsunção de uma voz pela outra (estar no lugar de), sem que se mostre o mecanismo pelo qual essa voz se representa na outra” (ORLANDI, 2009, p. 244). E o apagamento da forma pelo qual o homem faz colocar uma sua fala específica é que caracteriza a mistificação. Com efeito, a subsunção de uma voz pela outra é o “como se” Deus falasse na voz do pastor evangélico é da ordem do simbólico, e não se confunde com o “faz de conta”, enquanto esta é da ordem do imaginário.

Procurando distinguir o modo dessa representação nos diferentes tipos de discursos, Orlandi (2009) observa que a distinção repousa na *maior* ou na *menor* autonomia do homem em relação à voz em que ele faz colocar uma sua fala em específico. Importa-nos aqui, principalmente, o discurso religioso. Visto nesta perspectiva, é possível dizer que “o discurso

religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma” (p. 245). Dessa forma, “há regras estritas no procedimento com que o representante se apropria da voz de Deus”, pois, a relação, por exemplo, do pastor evangélico é regulada pelo *texto sagrado*, pela *Igreja Assembleia de Deus*, pelas *cerimônias*”.

Dada a forma de representação da voz, e dada a assimetria fundamental que caracteriza a relação falante/ouvinte, o discurso religioso mantém a distância entre o *dito de Deus* e o *dizer do homem*, quer dizer, “há uma separação (diferença?) entre a significação divina e a linguagem humana, separação essa que deriva da dissimetria entre os planos. E assim se mostra e se mantém a obscuridade dessa significação, inacessível e desejada” (ORLANDI, 2009, p. 245). Uma vez que há obscuridade, há a possibilidade das diferentes leituras dos textos sagrados, mas essas diferenças observam um regulamento, pois, “além de um certo limite, elas são consideradas transgressões, instituem novas seitas, são cismas, etc.”

Neste aspecto, a interpretação própria da “Palavra de Deus” é regulada. Isto pois, os sentidos não podem ser quaisquer sentidos. O que implica considerar que o discurso religioso tende fortemente à monosemia. No cristianismo, enquanto religião institucional, “a interpretação própria é a da Igreja, o texto próprio é a Bíblia, que é a revelação da palavra de Deus, o lugar próprio para a palavra é determinado segundo as diferentes cerimônias” (ORLANDI, 2009, p. 246). Assim, é necessário nos atentarmos para a assimetria dos planos, até porque as regras são referidas às duas ordens de mundo, a saber, o espiritual e o temporal.

Segundo essa assimetria, e aplicada à *Assembleia de Deus*, os agentes de interpretação são de duas espécies: na ordem temporal, a relação com o sagrado se faz pelos *representantes* da Igreja: o diácono, o presbítero, o evangelista, o pastor<sup>43</sup>; e na ordem espiritual, a relação se faz pelo *mediador*: o Espírito Santo<sup>44</sup>. Para os pentecostais, “o Espírito Santo é dado a todos, fazendo de cada participante um pregador em potencial” (FAJARDO, 2015, p. 74). Daí o que credencia os crentes a pregarem é estarem “cheios do Espírito Santo”. Cabe esclarecer, ainda, que Jesus ocupa um lugar à parte, pois, sendo o Deus que habitou entre os homens, não é nem representante e nem mediador, ou melhor, “é o próprio Deus” (ORLANDI, 2009, p. 246).

Para Orlandi (2009), o discurso religioso é, por si só, autoritário. Isto pois, a relação de (inter)locução não decorre necessariamente da *alternância de turnos*, nem de se poder falar *diretamente* com Deus. Embora se possa relacionar diretamente com o sagrado, o sujeito

---

<sup>43</sup> Não pensamos esses sujeitos “empiricamente”, mas enquanto “posição discursiva”. Daí que, no caso das igrejas cristãs-pentecostais, encontramos, por exemplo, um “pregador leigo” falando em lugar de “pastor evangélico”.

<sup>44</sup> Nas igrejas evangélicas, não é adotada a prática da crença nos santos, como ocorre na igreja católica. Assim, o agente de interpretação é exclusivamente o Espírito Santo e que dá a “Palavra” aos crentes (FAJARDO, 2015).



cristão não é capaz de modificar o lugar de onde fala. A própria fala é ritualizada, é dada de antemão. Há fórmulas para se falar com Deus, mesmo quando essa relação de fala se caracteriza pela informalidade. Daí a dissimetria que coloca o falante (o Sujeito, Deus) e o ouvinte (os sujeitos, os homens) em lados opostos mantém a qualidade mesma dessa relação: “de um lado, temos sempre e onipotência divina, de outro, a submissão humana” (p. 247).

Para Althusser (2010), os indivíduos concretos se tornam sujeitos ao passo em que são obrigados a se posicionar deste ou daquele modo, tendo que escolher as palavras e usando um tom adequado diante da sua posição, e ocupando um lugar determinado, o lugar de onde fala. Em outros termos, é a ideologia que interpela os indivíduos concretos em sujeitos, e é dentro desta fundamentação que chegamos a qualquer tipo de discurso, incluindo também o religioso. Daí “o termo central é a noção de *sujeito*” (p. 93), e as duas teses conjuntas que sustentam essa argumentação são: a) só existe prática através e sob uma ideologia; b) só existe ideologia através do sujeito e para sujeito. Isto equivale a dizer que todo procedimento de ordem cristã produz sujeitos cristãos. Todavia, a condição para que tais sujeitos existam é que estejam sob a existência de um *Outro Sujeito*<sup>45</sup>, considerado Único e Absoluto, a saber, Deus.

Por se definir através da palavra o Outro, o sujeito nada mais é do que um significante do Outro<sup>46</sup>. Uma vez que o sujeito é clivado, dividido entre o consciente e o inconsciente, se inscreve na estrutura, caracteristicamente definida por relações binárias entre seus elementos, como uma descontinuidade, pois emerge no intervalo existente entre dois significantes, emerge sobre as palavras, sobre o discurso, incluindo também o que é instituído pela *Assembleia de Deus*. Com efeito, o sujeito pentecostal não é livre para dizer, mas é levado, sem que tenha consciência disso, a ocupar seu lugar em uma determinada formação social evangélica e enunciar o que lhe é possível a partir do lugar que ele ocupa (ORLANDI, 2000).

Ainda segundo Althusser (2010), Deus se define a si mesmo como aquele que é por si e para si, e os demais sujeitos são seus servos. Tal submissão causa um efeito de reconhecimento nos sujeitos, estes se reconhecem como pertencentes a Deus, quer dizer, são seus “interlocutores-interpelados” (p. 101). Assim, Deus precisa dos seres humanos para se tornar Sujeito e os seres humanos precisa de Deus para se tornarem sujeitos. O que implica considerar um desdobramento do Sujeito em sujeitos e de sujeito em Sujeito. Com isso, a

---

<sup>45</sup> Este novo e singular “*Sujeito*” é designado, por nós, com maiúscula para distingui-lo dos demais, em minúscula.

<sup>46</sup> O inconsciente é conceituado como o lugar desconhecido, estranho, de onde emana o discurso do pai, da família, da lei, enfim, do Outro e em relação ao qual o sujeito se define, ganha identidade (BRANDÃO, 2010). Em outros termos, o sujeito é uma representação – como ele se representa a partir do discurso do pai, da família, etc. – e, por isso, é da ordem da linguagem.

estrutura da ideologia é especular, e duplamente especular, pois, submete os sujeitos ao Sujeito e proporciona no Sujeito a garantia de que é efetivamente deles e de Deus que se trata.

Em síntese, essa estrutura aplicada da ideologia cristã assegura (ALTHUSSER, 2010, p. 102-103): a) a interpelação dos indivíduos como sujeitos; b) sua submissão ao Sujeito; c) o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, e entre sujeitos, e finalmente o reconhecimento de cada sujeito por si mesmo; d) a garantia absoluta de que está bem assim, e sob a condição de que se os sujeitos reconhecerem o que são e se conduzirem de acordo, irá bem assim: “amém”. Tais reflexões, em Althusser (2010), evidenciam a ambiguidade proveniente da palavra “sujeito” e, dessa forma, a verdadeira acepção do termo que deveria ser: a) um sujeito “livre” e “responsável” pelos seus atos; e, b) um ser submetido a uma autoridade superior e, por isso, sem liberdade, a não ser a de aceitar sua própria submissão.

Para Orlandi (2009), o discurso religioso se organiza em torno da dissimetria entre os planos temporal e atemporal. Então, “o que se pode apreender imediatamente, no texto, é o uso de “*antíteses*”, que é uma forma semântica correspondente à dissimetria” (p. 257). Cabe esclarecer, ainda, que a antítese é que ocorre por meio do mecanismo gramatical da “*negação*”. Sendo, pois, os planos opostos e afetados de um valor hierárquico, a negação tem um valor invertido, quando referida às diferentes ordens do mundo: “morrer *para* viver”, “não ver *para* ver”, “perder-se *para* salvar-se”, etc. Visto nesta perspectiva, podemos encontrar a seguinte fórmula: “fazer x *para* ganhar y” (sendo x do plano temporal e y do plano espiritual).

Do ponto de vista pragmático, o mecanismo geral da negação é o *sim* pressuposto no ouvinte, e assim a retórica do discurso religioso consiste em uma retórica da *denegação*, ou seja, a negação da negação. Pela caracterização da dissimetria, o ouvinte “acumula os valores negativos e, entre eles, o de que nasceu com o pecado, e o pecado é o *não* a Deus” (ORLANDI, 2009, p. 257). Considerando essa retórica de denegação, chegamos à seguinte forma geral e abstrata de argumentação: aquele que diz x significar y é porque x para significar y é uma condição para se salvar. Daí o discurso religioso, para afirmar o positivo, precisa negar o negativo, ou seja, o pressuposto do homem ao pecado (que é uma negação).

**SD 11:** Que Deus possa abençoar a tua vida. Que Deus possa enriquecer o teu coração. E a mensagem que nós pregamos hoje, o que nós anunciamos hoje, e falando o que Jesus diz “quem crer será salvo e quem não crer será condenado”. **E o trabalho nosso é o de perguntar a todas as pessoas, como nós perguntamos em todos os cultos: “Tem uma alma que quer aceitar a Jesus? Tem alguém que queira entregar o teu coração?”** Eu estava com vinte e cinco anos de idade. Hoje, eu estou com cinquenta e cinco anos. Ou seja, faz trinta anos que eu aceitei a Jesus Cristo. Levantei a minha mão, quando eu visitei uma igreja e pelo poder de Deus eu fui transformado. **Jesus transformou e salvou a minha família.**

**Inclusive, o meu irmão chamado André. Era um jovem que estava nas drogas, na cocaína, que estava na maconha, que furtava, que roubava. Mas, ele aceitou a Jesus Cristo. Jesus transformou, libertou. E nós vimos aquele moço que estava magro, perdido. As drogas estavam consumindo a ele, não apenas a sua carne, mas a sua alma, o seu espírito. E nós vemos aqui em um mês a transformação do meu irmão, chamado André. Ele se tornou bonito, bonito porque ele deixou as drogas, começou a se alimentar melhor, foi transformado. Aquele moço que a sociedade recusava e, hoje, se tornou querido, as pessoas o convidam para pregar.** Aquela pessoa que as outras pessoas fugiam dele, hoje, não. As pessoas convidam a ele para orar por elas. Então, ele passou a ser um bem para a sociedade, um bem para a família, um bem para a igreja. Então, é esse o trabalho da igreja, é esse o trabalho que nós realizamos e fazemos a vontade do Senhor. Para quê? Para que um dia nós possamos um dia alcançar a glória. Porque o Senhor Jesus nos prometeu: “Eu vou para o pai, mas um dia eu voltarei. Para que onde eu estiver estejais vós.” **Então, nós temos esta esperança, nós temos esta confiança, de que um dia nós nos encontraremos com Jesus. E eu quero perguntar a alguém neste dia, “se você quer morar com Jesus no céu?”, “se você quer aceitar a Jesus para um dia estar conosco?”.** (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No trecho do sermão, o mecanismo argumentativo aponta exaustivamente a “condição humana” (“estava nas drogas”, “furtava”, “roubava”, etc.) e a relaciona à ideia de morte (“as drogas estavam consumindo a ele”). Então, o interlocutor se depara com a causalidade entre ser jovem e estar propenso a uma vida na criminalidade. Por sua vez “o interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito” (ORLANDI, 2000, p. 31) pentecostal significa a tendência do homem com relação ao pecado. Tudo o que já se disse, por alguém, em algum lugar, em outros momentos, sobre a condição humana, sobre o pecado e sobre a morte tem efeito sobre os dizeres do sujeito. Daí o interdiscurso permite funcionar, na fala do sujeito pastor, a ideia de morte, e associar a esta como consequência do “pecado”<sup>47</sup>.

Além disso, o funcionamento do sermão em análise conduz os ouvintes a se depararem com a condição passageira da vida terrena (“eu estava com vinte e cinco anos de idade”, “estou com cinquenta e cinco anos”). Daí o discurso em análise estabelece um “diálogo” com os ouvintes para que estes mudem em direção à salvação (“tem uma alma que quer aceitar a Jesus?”, “tem alguém que queira entregar o teu coração?”). Na medida em que se mostra como um homem experiente e se coloca à frente dos ouvintes, o sujeito se torna legitimado a falar (“faz trinta anos que eu aceitei a Jesus”). Em seguida, a conversão religiosa vivenciada pelo pastor foi que contribuiu, por deslizamento, para que a sua família encontrasse ali a salvação (“Jesus transformou e salvou a minha família”, “a transformação do meu irmão”).

No momento da coleta da entrevista, orientamos Antônio a elaborar uma pregação acerca da conversão religiosa, enquanto contraponto ideológico à prostituição feminina. Este

---

<sup>47</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Romanos 6:23.

pastor evangélico é conhecido das famílias dos entrevistadores e talvez soubesse que já não frequentávamos aquela comunidade religiosa, como nenhuma outra. O tempo todo o participante se mostrou muito solícito, o que é de se esperar de um líder de uma igreja evangélica com uma orientação proselitista. Contudo, chamou-nos atenção quando nos deparamos com o apelo. Cabe esclarecer que o apelo também é dirigido aos “desviados dos caminhos do Senhor” (FAJARDO, 2015, p. 230). Assim, o pastor se tornou insistente, enquanto olhava para os entrevistadores, foi quando percebemos que éramos os “afastados”<sup>48</sup>.

Em vista disso, a retórica de denegação, referida à questão da fé, ou seja, a disposição para mudar em direção à salvação, é que “explica a configuração típica das grandes partes de várias espécies do discurso religioso” (ORLANDI, 2009, p. 258). Daí as partes do discurso religioso são sempre as mesmas: exortação, enlevo e salvação. O que implica considerar que o funcionamento do discurso religioso conduz à salvação, partindo-se da condição humana, que é inclinada ao pecado, ao não assujeitamento a Deus. Assim, os discursos produzidos pelas diferentes instituições cristãs assemelham-se quanto a conduzirem os ouvintes ao reconhecimento do pecado, representado pela ideia de morte, de separação em relação a Deus.

Posto isto, é necessário esclarecermos que o conteúdo da ideologia religiosa se constitui de uma contradição, uma vez que a noção de livre arbítrio traz, em si, a de coerção. Em se tratando de coerção, não é nem preciso dizer que não se trata de força ou coerção física, pois a ideologia transforma a força em direito e a obediência em dever. Assim, a religião se constitui “um domínio privilegiado para se verificar esse funcionamento da ideologia dado, entre outras coisas, o lugar atribuído à Palavra” (ORLANDI, 2003, p. 242). Desse modo, entre os objetivos do presente trabalho, verificamos as diversas maneiras que os sujeitos pentecostais, vinculados à *Assembleia de Deus*, têm de se relacionar com a divindade.

---

<sup>48</sup> Na *Assembleia de Deus*, a expressão nativa “desviados dos caminhos do Senhor”, ou “afastados”, é aplicada àqueles que abandonaram a igreja.

## **5 SOBRE A CONVERSÃO RELIGIOSA E A REINTEGRAÇÃO SOCIAL DE EX-PROSTITUTAS, O QUE DIZEM POR AÍ CERTOS CRISTÃOS PENTECOSTAIS?**

No presente capítulo, destacamos os fatores metodológicos que subsidiam a pesquisa e esclarecemos como a coleta das entrevistas para a construção do *corpus* foi efetivada. Em seguida, detemo-nos nas análises das SDs. Além do foco nas SDs, selecionadas a partir de um discurso pentecostal veiculado na *Igreja Assembleia de Deus*, utilizamos, na discussão, um sermão, dois testemunhos e um relato pessoal que fazem menção à experiência de conversão religiosa vivenciada por mulheres cujo passado repercute a prostituição. Esta abordagem não ocorre de maneira estanque, mas considera os distintos modos pelos quais podemos traçar a produção dos efeitos de sentidos sobre o tema e as estratégias discursivas adotadas pela denominação religiosa, ao significar a conversão como uma possibilidade de ressocialização.

### **5.1 O percurso metodológico**

Uma leitura subjetiva está relacionada a certa maneira de conceber a análise como se fosse um mero resgate dos sentidos do texto. Cabe esclarecer, porém, que não é com esta prática de leitura que se desenvolve o presente trabalho (PÊCHEUX; FUCHS, 2010). Isto pois, a AD considera que a apreensão das marcas do texto “não é automática e também a interpretação dos seus sentidos não é mecânica” (LAGAZZI, 1988, p. 60). Por outro lado, não podemos dizer da nossa pesquisa que ela seja objetiva, mas que “ela deve ser o menos subjetiva possível, explicitando o modo de produção de sentidos do objeto em observação” (ORLANDI, 2000, p. 64). Daí a nossa tarefa é observar o funcionamento de um discurso que atribui o egresso da prostituição feminina a uma proposta soteriológica de conversão religiosa.

Tendo em vista os objetivos do nosso trabalho, acreditamos que a análise dos efeitos de sentido, cristalizados sobretudo num discurso cristão-pentecostal, é um processo que se organiza frente ao estabelecimento do objeto empírico (ORLANDI, 2000, p. 64), de tal modo, que a delimitação do nosso *corpus* de entrevistas ocorre senão com a própria análise. Vale lembrar que são as CP que regulam a relação da materialidade linguística de uma SD às condições históricas que determinam a sua produção e, dessa forma, temos os procedimentos de constituição do *corpus* discursivo. Isto não equivale a dizer que o fato das CP indicarem os

procedimentos de constituição do *corpus* que elas sejam dado *a priori*. Assim, é através de um *universal discursivo*, um conjunto potencial de discursos que podem ser objeto de análise, que “estabelecemos um *campo discursivo de referência*” (LAGAZZI, 1988, p. 59).

Só podemos, pois, falar em *corpus* discursivo senão

a partir de **um recorte dos dados**, determinado pelas **condições de produção**, considerando-se **um certo objetivo e os princípios teóricos e metodológicos** que, **orientando toda a análise**, possibilitarão **uma leitura não subjetiva** dos dados. (LAGAZZI, 1988, p. 59, grifos nossos)

O recorte dos nossos dados constitui-se a partir de gravações extraídas dentro do contexto religioso e, logo após, transcritas. As entrevistas foram coletadas da seguinte forma: com Antônio, em um templo da *Assembleia de Deus*; com Lidiane, no seu local de trabalho; e as demais, nas próprias residências das participantes, a saber, Marta e Hissai. Escolhemos o campo religioso como base para as gravações, porque se mostra muito propício tanto às questões de opiniões e crenças, regras e padrões de comportamento estabelecidos pelo senso comum, quanto às relações hierarquizadas e autoritárias de dever-obediência e que originam a tensão das relações interpessoais, e sobretudo o lugar discursivo reservado às ex-prostitutas.

A partir de um *corpus* de entrevistas com determinados sujeitos pentecostais e fiéis da *Igreja Assembleia de Deus* – no caso, um sermão, dois testemunhos religiosos e um relato pessoal –, buscamos compreender as inquietações postas acerca da conversão religiosa e proporcionar novas inquietações, resultantes do próprio desenvolvimento da pesquisa, sobretudo com mulheres que foram outrora prostituídas e que vinculam fortemente a reinserção social de que gozam à vivência religiosa. Daí, acreditamos que a “constituição de um *corpus* discursivo é, de fato, uma operação que consiste em realizar, por meio de um dispositivo material de uma forma certa (isto é, estruturado conforme um certo plano), hipóteses emitidas na definição dos objetivos de uma pesquisa” (COURTINE, 2009, p. 54).

Segundo Orlandi (2000), os fatos vividos reclamam sentidos e os sujeitos

[...] se movem entre o real da língua e o da história, entre o acaso e a necessidade, o jogo e a regra, produzindo gestos de interpretação, que se tecem na historicidade. Pelo seu trabalho de análise, pelo dispositivo que constrói, considerando os processos discursivos, ele pode explicitar o modo de constituição dos sujeitos e de produção dos sentidos. Passa da superfície linguística (*corpus* bruto, textos) para o objeto discursivo. Isto resulta para o analista com seu dispositivo, em mostrar o trabalho da ideologia. (ORLANDI, 2000, p. 68, grifos nossos)

Nesta perspectiva, as entrevistas são uma oportunidade fecunda para verificarmos o modo como os sujeitos da *Igreja Assembleia de Deus* significam uma proposta soteriológica de conversão religiosa como a forma mais eficaz tanto para o combate e o egresso da prostituição feminina, quanto para a ressocialização de mulheres que foram prostituídas.

Testemunho de Lidiane – ex-prostituta –, convertida à denominação *Assembleia de Deus*, em entrevista para nós<sup>49</sup>:

**SD 12:** Bem, eu tive assim **meus 14 anos**, né. Eu tive **uma desavença**, digamos assim, **familiar**. O **meu irmão era usuário** e o motivo assim foi, **por causa de uma beliche**. Ele **pegou um pau** e queria **bater na minha mãe** e eu **fui para cima dele** e foi onde eu **falei para minha mãe** “ou **você escolhe eu ou ele**, né” e ela falou assim que **não ia escolher nenhum e nem outro**, porque **os dois eram filhos**. Foi quando eu **saí de casa com meus 14 para 15 anos** e **fui morar na rua**. Daí, tive **umas amizades que me levaram para as drogas** e, posteriormente, conheci **o pai do meu menino mais velho** e **fui morar com ele**. Quando cheguei lá **uns dois anos mais ou menos** que a gente estava morando junto **eu engravidei**. Quando eu engravidei ele falou “**eu não sustento mais seus vícios de droga**, **você vai ganhar a vida**”. E **fui ganhar a vida me prostituindo**. Depois, eu conheci **uma dona de uma boate** onde eu **fui fazer shows** e ali eu **fiquei até uns 17, 18 anos**. Nesse tempo, **eu era usuária, usava crack**, crack não, **cocaína e maconha** e **bebia** para poder **ficar à noite nas boates**. A gente era **obrigada a beber**, consumir **bebida alcoólica** para dar **lucro para os donos da casa**. (Lidiane, ex-prostituta, grifos nossos)

Após a queda do Império Romano do Ocidente, o cristianismo agiu rigorosamente as práticas às quais eram consideradas como falta de moral, colocando em lados opostos a liberdade sexual dos homens e das “meretrizes”. A paranoia sexual tornou-se, então, “um alvo básico da igreja, principalmente como consequência da reação da nova religião à vida moral e sensual do Império Romano decadente” (ROBERTS, 1998, p. 81). Daí a prostituição passou a ser considerada como um mal, bem como uma ameaça de corrupção social, mas, ao mesmo tempo, não se podia negar que resolvia as tensões sexuais dos jovens solteiros e dos demais homens que se consideravam mal casados e davam equilíbrio necessário aos “bons costumes”.

Não é à toa que as mulheres que praticam tal ofício sempre se mostram desejosas de estar fora da prostituição, como a querer impor a conclusão de que não estão ali porque querem, ou melhor, “elas dizem exatamente o que prevê o discurso naturalizado sobre a prostituição e buscam esquivar-se de tal prática” (FERRAÇA, 2013, p. 78). Tanto que estas mulheres, movidas pela injunção do interdiscurso, da memória e da FD consensual existente

---

<sup>49</sup> A entrevista foi coletada no local de trabalho de Lidiane, na cidade de Presidente Prudente, no interior paulista. Pedimos para que esta contasse o seu testemunho, demarcando sua vida na prostituição e a nova vida com Deus.

sobre a prostituição, bem como a todo o estigma que recai sobre quem vende o próprio corpo, precisam justificar o motivo pelo qual fazem o que fazem, de tal maneira que, a responsabilidade nunca é delas mesmas, quer dizer, a responsabilidade é sempre dos outros.

Nessa confluência, é pertinente afirmarmos que os sentidos acerca da prostituição têm história, uma posição política, de tal modo que, não apenas marcam outras formas de significar a prostituta, mas apontam para outros sentidos possíveis nesse embate de forças entre dizeres e cristalização de conceitos. Assim, o fato de que há um já-dito que sustenta a possibilidade mesma de todo dizer, sobretudo acerca da prostituição feminina, é fundamental para compreendermos o funcionamento do testemunho em análise, e “a sua relação com os sujeitos e com a ideologia” (ORLANDI, 2000, p. 32), quer dizer, com a ideologia pentecostal.

Segundo Roberts (1998), a maternidade é indicada como um dos principais fatores que impulsionam as mulheres para o ingresso na prostituição. Assim, as prostitutas

[...] **não pensam nelas próprias quando trabalham na indústria do sexo** – a maioria delas também é mãe. **Ganhar dinheiro suficiente para criar os filhos independentemente dos homens** é um tema que surge continuamente nas motivações das prostitutas. (ROBERTS, 1998, p. 384, grifos nossos)

No momento da entrevista, a ex-prostituta apresenta diversas razões para justificar o seu ingresso na prostituição e, logo, imputa sempre responsabilidade ao outro, e nunca a ela mesma. Como se vê na SD 12, o sujeito culpa os conflitos familiares (“uma desavença, digamos assim, familiar”), a sua estadia nas ruas (“fui morar na rua”), a dependência química (“amizades que me levaram para as drogas”, “eu era usuária”, etc.), uma tentativa frustrada de relacionamento (“o pai do meu menino”, “você vai ganhar a vida”) e a gestação (“eu engravidei”). O que implica considerar que o funcionamento do discurso em análise permite amenizar o estigma de um sujeito cujo passado repercute a prostituição feminina. Assim, “a criatura estigmatizada usará, provavelmente, o seu estigma para “ganhos secundários”, como desculpa pelo fracasso a que chegou por outras razões” (GOFFMAN, 1998, p. 20).

Nas três vezes em que a palavra “prostituição” é referida, esta concorda com a terceira pessoa (“se prostituírem”, “se prostituir”), com exceção de uma única vez (“fui ganhar a vida me prostituindo”). Chama-nos atenção a afirmação de que o sujeito fosse x (prostituta), mas, ao mesmo tempo, y (ganhou a vida), o que permite amenizar a sua condição de “transgressora”, como são tidas tais mulheres, ou até deslocar os sentidos para um outro lugar social (mãe, esposa, etc.). Cabe esclarecer, ainda, que a participante é casada com um de seus antigos clientes, este se separou de sua primeira esposa e assumiu aquela com quem teve



filhos, dando a ela o que se acredita ser uma “boa vida”, ou uma estabilidade socioeconômica.

Para Ferraça (2013), a prostituição é uma atividade procurada, especialmente, devido ao forte argumento financeiro, já que se sustenta no pré-construído acerca do “dinheiro fácil”:

**Ganhar muito com pouco esforço é desejável** a muitas pessoas. Mas dizer que se ganha “dinheiro fácil” mobiliza sentidos negativos, pois **a expressão é associada**, por meio da memória discursiva, **à prostituição**. A atividade é considerada “fácil”, pois **vender prazer, aparentemente, não é algo que demande maiores esforços**, já **que sexo é associado à satisfação pessoal e ao bem-estar**, quando comparado às atividades de um pedreiro, por exemplo, que consensualmente, é concebida como uma prática que exige muito esforço físico. (FERRAÇA, 2013, p. 95, grifos nossos)

Na SD 12, embora fale do lugar de quem vivenciou uma experiência de conversão religiosa, a mulher deixa escapar que foi vendendo o corpo que ela “ganhou a vida” (“fui ganhar a vida me prostituindo”). O que implica considerar que a fala da mulher que outrora foi prostituta constitui-se pela contradição, já que o sentido de “ganhar a vida” traz, por deslizamento, o de não ter uma vida antes, o de se sustentar, o de receber de alguém uma vida, o de que a vida que se tinha não era suficiente para alguma coisa. Tudo isto funcionando no testemunho em análise conduz o interlocutor a acreditar que a prostituição foi uma alternativa a uma jovem que não tinha muito a “perder na vida” (“fui morar na rua”, “engravidar”, etc.).

No caso em estudo, as FDs não são fechadas, pois, são permeadas por outros discursos, em um constante embate e absorção de sentidos (PÊCHEUX, 2009). A entrevistada confirma ter “ganhado a vida” na prostituição, mas, por se tratar de uma atividade condenada, ela se apoia em outras “posições”, buscando justificar suas escolhas do passado. Em outros termos, o sujeito foi x (prostituta), mas porque é, antes de tudo, y (mãe, mulher abandonada, pessoa de baixa renda, entre outros). Daí a gravidez está relacionada com o “perder a vida”. O que implica considerar que o funcionamento de “ganhar a vida na prostituição” foi uma forma de compensar o que a mulher perdeu. Assim, a mulher enuncia que só esteve na prostituição para dar conta de manter esse filho vivo e, logo, a maternidade é, antes, “padecer no paraíso”.

Apesar dos sentidos possíveis de um discurso pentecostal estarem previamente estabelecidos, é importante destacarmos que eles não são dados de antemão (PÊCHEUX, 2009). A própria existência do sujeito que surge no testemunho em análise só ocorre devido a ter ingressado outrora na prostituição. Isto equivale a dizer que não há outra forma de se explicar uma nova vida com Deus, sem que este sujeito recupere discursivamente a sua vida pretérita. Assim, o testemunho surge na fala da ex-prostituta como uma “contraditória”, pois, o que esta mulher vivenciou foi necessário para um “propósito”, ou melhor, “o

reconhecimento público do trabalho amoroso de Deus em sua vida” (REINHARDT, 2016, p. 48).

Para Pêcheux (2009), a metáfora incide na substituição contextual de uma palavra por outra, uma vez que o sentido

[...] não poderia ser a “propriedade” da literalidade **significante** (que, nesse caso, seria invencivelmente reduzida ao signo); ele é o **efeito de uma relação no elemento do Significante**, relação que J. Lacan designou como **metáfora**, dizendo: “uma palavra por outra, essa é a fórmula da metáfora” e acrescentando a seguinte nota, excepcionalmente esclarecedora para nosso propósito: “**A metáfora se localiza no ponto preciso em que o sentido se produz no *non-sens***”. (PÊCHEUX, 2009, p. 239, grifos nossos)

Nesse aspecto, o sentido consiste a partir de uma relação de troca de uma palavra por outra palavra, ou de uma expressão por outra, os quais são sempre determinados por uma relação determinada por uma outra FD, de tal forma que, as palavras, expressões e proposições recebem seus sentidos a partir da FD à qual pertencem. Com efeito, a comutação entre a expressão “ganhar a vida” e o termo “prostituição” é que permite a um sujeito que foi prostituta percorrer um outro trajeto de sentido e, assim, produzir o deslocamento de uma FD para outra, mais especificamente cristã-pentecostal, “o que atende à necessidade de justificar a escolha de ocupar um lugar tido como inadequado socialmente” (FERRAÇA, 2013, p. 78).

A partir de Freud e com base nos trabalhos de Ducrot, Indursky (1990) desloca o conceito de (de)negação para a AD:

Na teoria psicanalítica, através da negação, o sujeito pode mascarar aquilo que, por ter sido censurado pelo superego e recalçado no inconsciente, não lhe é facultado dizer. Ou, se preferirmos, **através da denegação, o sujeito diz sem, de fato, dizer, apresentando-se dividido entre seu desejo de dizer e sua necessidade de recalcar**. E a denegação possibilita a verbalização dessa divisão, pois o sujeito, ao formular negativamente, pode expressá-lo sem, contudo, admiti-lo. (INDURSKY, 1990, p. 118, grifos nossos)

No testemunho em análise, o sujeito relata que foi dependente químico e, em seguida, deixa escapar que usava *crack* (“eu era usuária, usava *crack*”), mas imediatamente nega a existência do enunciado primeiro (“*crack não*, cocaína e maconha e bebia”). Na verdade, a ex-prostituta afirma ao contrário, pois não poderia admitir que usasse *crack*, a saber, uma alternativa para quem não tem dinheiro para comprar os “prazeres” gerados pela cocaína. Tão logo, o sujeito cairia na contradição de que não ganhou a vida na prostituição. Neste caso,

Lidiane rejeita o sentido indesejado, pois, se admitisse ter usado uma droga destinada a um público mais pobre e excluído, os ouvintes julgariam que ela não obteve êxito na prostituição.

Sob a égide da AD, o objeto empírico é considerado como inesgotável, visto que,

[...] por definição, **todo discurso se estabelece na relação com um discurso anterior e aponta para outro. Não há discurso fechado em si mesmo mas um processo discursivo do qual se podem recortar e analisar estados diferentes** (ORLANDI, 2000, p. 62, grifos nossos)

Neste trabalho, as análises do *corpus* discursivo seguirão critérios da exaustividade vertical, em profundidade, com o objetivo de compreendermos o funcionamento de um discurso pentecostal que significa a conversão religiosa como a forma mais eficaz para o abandono da prostituição feminina e de verificarmos esse lugar reservado às ex-prostitutas. Todavia, não analisamos todas as SDs extraídas das entrevistas, pois, neste tipo de análise, não pretendemos “a exaustividade que chamamos horizontal, ou seja, em extensão, nem a completude, ou exaustividade em relação ao objeto empírico” (ORLANDI, 2000, p. 62).

## 5.2 Sobre a proposta soteriológica de conversão religiosa

Entre os evangélicos pentecostais, é cada vez mais frequente os leigos tomarem o uso da palavra nos seus cultos. Esta prática advém da própria doutrina protestante sobre o “sacerdócio universal”, quer dizer, a crença de que “cada cristão tem acesso livre e direto a Deus, tendo d’Ele algo a ministrar aos demais cristãos” (SILVA; DIAS, 2010, p. 83). Nas igrejas pentecostais, os cultos estão menos presos a uma liturgia previamente pensada e, logo, praticamente todos que tomam parte no culto têm que deixar uma “palavra”. O que implica considerar que em seus cultos não há apenas uma preleção, mas várias. Além deste fator intrínseco ao culto, o povo pentecostal é formado em sua maioria de pessoas das classes mais baixas da sociedade. Assim, é através do pronunciamento no culto que o crente vê uma forma de alcançar prestígio frente à comunidade religiosa, prestígio que não encontra fora dela.

Ainda na *Igreja Assembleia de Deus*, existe uma prática de verticalização das funções eclesiais, o que faz com que a carreira pastoral seja vista como a de várias conquistas em cada um dos degraus de uma escala. Assim, a hierarquia está estruturada em cinco cargos hierárquicos ascendentes, a saber, “cooperador (ou auxiliar), diácono, presbítero, evangelista e pastor” (FAJARDO, 2015, p. 245). O conjunto de todos os que possuem uma graduação

hierárquica é o grupo de obreiros da igreja local. Por sua vez, a função de dirigir uma congregação é dada ao detentor do título de pastor, mas é possível que outros obreiros possam fazê-la, na inexistência de obreiros com um nível hierárquico maior. Com efeito, o obreiro, ao dirigir uma congregação, “passa a ter todas as prerrogativas de um pastor, mesmo que não o seja oficialmente, sendo inclusive reconhecido desta forma pela igreja local” (p. 247).

Para Orlandi (2000), é importante esclarecer que as CP implicam

[...] **o que é material** (a língua sujeita a equívoco e a historicidade), **o que é institucional** (a formação social, em sua ordem) e **o mecanismo imaginário**. Esse mecanismo **produz imagens dos sujeitos, assim como do objeto do discurso, dentro de uma conjuntura sócio-histórica**. Temos assim a **imagem da posição sujeito locutor** (quem sou eu para lhe falar assim?) mas também **da posição sujeito interlocutor** (quem é ele para me falar assim?), e também a **do objeto do discurso** (do que estou lhe falando, do que ele me fala?). É pois **todo um jogo imaginário que preside a troca de palavras**. E se fazemos intervir a antecipação, este jogo fica ainda mais complexo pois incluirá: **a imagem que o locutor faz da imagem que seu interlocutor faz dele, a imagem que o interlocutor faz da imagem que ele faz do objeto do discurso e assim por diante**. (ORLANDI, 2000, p. 40, grifos nossos)

Na relação discursiva, as formações imaginárias são parte das CP e são responsáveis por antecipar as representações que possibilitam a construção de estratégias. Temos, então, um jogo de imagens bastante complexo, que será designado da seguinte maneira: Imagem que A faz de A: “Quem sou eu para que eu lhe fale assim?”; Imagem que A faz de B: “Quem é ele para que eu lhe fale assim?”; Imagem que B faz de B: “Quem sou eu para que ele me fale assim?”; Imagem que B faz de A: “Quem é ele para que ele me fale assim?”; “Ponto de vista” de A sobre R: “De que lhe falo assim?”; “Ponto de vista” B sobre R: “De que ele me fala assim?”. São essas imagens que permitem ao sujeito passar da situação (empírica) para a posição (discursiva). Daí, podemos encontrar, por exemplo, o padre falando *em lugar de papa*.

Cabe esclarecer, ainda, que Grigoletto (2008) desdobra a noção de “lugar” em *lugar social* e *lugar discursivo*, mostrando que este não se confunde com aquele. Se o lugar social remete para o interior de uma formação social, considerando-se as projeções das formações imaginárias, o lugar discursivo é o que permite a passagem para o espaço discursivo desses lugares sociais. Contudo, tais movimentos não devem ser vistos como autônomos e estanques:

[...] **tanto o lugar discursivo é efeito do lugar social, quanto o lugar social não é construído senão pela prática discursiva**, ou seja, pelo efeito do lugar discursivo. Isso significa dizer que **ambos, lugar social e lugar discursivo, se constituem mutuamente, de forma complementar, e estão**

**relacionados à ordem de constituição do discurso.** Um não é anterior ao outro, já que um necessita do outro para se instituir. **O lugar social só se legitima pela prática discursiva,** portanto, pela inscrição do sujeito num lugar discursivo. E **o lugar discursivo,** por sua vez, **só existe discursivamente porque há uma determinação do lugar social que impõe a sua inscrição em determinado discurso.** (GRIGOLETTO, 2008, p. 6-7, grifos nossos)

Posto isto, destacamos que trabalhamos na perspectiva de um sujeito pentecostal que é definido como “lugar” que ocupa para ser sujeito daquilo que enuncia, situado em uma posição ideológica e sócio-histórica. E isto se faz de tal modo que o que funciona no sermão não é o enunciador visto empiricamente, mas o enunciador enquanto posição discursiva produzida pelas formações imaginárias. Daí que, na produção de um sermão, encontramos, por exemplo, um convidado leigo, como é a líder do Círculo de Oração, ou um obreiro de baixa patente, como é o cooperador, falando do lugar de pastor. Dessa forma, não importa o locutor empírico (se integra ou não à hierarquia institucional), mas a posição que ocupa, “o que faz valer (significar) seu dizer de um modo determinado” (ORLANDI, 2000, p. 41).

Nesse sentido, o sermão, e também chamado de pregação, se constitui em seu objetivo, enquanto uma prática discursiva própria de quem ocupa o lugar de pastor (no nosso caso, pentecostal) e, embora possa ocorrer em outros ambientes (especialmente, entre evangélicos), o espaço onde se constitui é comumente no templo religioso (no nosso caso, em uma congregação da *Igreja da Assembleia de Deus*) e a ocasião específica é o culto. Alinhamo-nos, dessa forma, com Setzer (1987, p. 92), em sua acepção de que o sermão é, como qualquer discurso, “uma forma social de apropriação da linguagem, na qual o sujeito do enunciado tem a ilusão de estar na origem do que foi dito, mas é interpelado pela ideologia”.

**SD 13:** Quantas **pessoas transformadas** pelo poder de Deus. Eu mesmo conheci um irmão nosso, que **hoje é pastor da nossa igreja, é o irmão Matheus. Eu preguei o evangelho para ele. Esse moço havia se separado da mulher dele, porque ele usava drogas, ele batia na mulher dele, ele judiava da mulher dele.** E quando **nós íamos visitar a mulher dele, ele corria, ele fugia.** Mas, **um dia, a mulher dele cansou e foi embora. Ele usava droga, ele vendia, ele traficava. Era um homem não perigoso, mas era um homem mau para a sua família, para a sua esposa. Também estava acabando com a sua própria vida.** E um dia ele **aceitou a Jesus Cristo como salvador. Hoje, o pastor Matheus foi alcançado pelo poder de Deus. A igreja trabalhou no coração dele e ele foi transformado. A igreja não somente falou da obra de Deus no coração dele. Ele apenas não foi salvo das drogas. Ele também foi salvo. A sua família também foi salva. O seu casamento foi salvo.** Então, nós somos testemunhas de que Deus opera maravilhas. (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No trecho do sermão, o funcionamento do discurso em análise conduz o ouvinte a se

deparar com a relação de causalidade entre o uso de drogas (“ele usava drogas”) e a violência familiar (“ele batia na mulher”, “ele judiava da mulher”) e a dissolução conjugal (“havia se separado da mulher”, “a mulher dele se cansou”). Se não bastasse, o uso de drogas é significado como um pressuposto, por deslizamento, para o remete os dizeres do sujeito da enunciação aos textos bíblicos, a saber, “um abismo chama outro abismo”<sup>50</sup>. Daí o pastor evangélico não se dá conta de que são o interdiscurso e a memória discursiva que falam por ele, e nem de que as suas palavras estão carregadas de sentidos outros (ORLANDI, 2000).

Em seguida, o sujeito pastor nega que o personagem fosse um perigo para outras pessoas (“um homem *não* perigoso”). Antes, este sujeito surge em lugar de “vítima” do uso abusivo de drogas (“estava acabando com a sua própria vida”), quer dizer, como se fosse *apenas* uma pessoa “doente”. Assim, a imagem que o pastor faz acerca do dependente químico só faz sentido, pois, funciona segundo o senso comum. Todavia, o marcador de oposição “*mas*” pressupõe o “*sim*” no ouvinte (“*mas* era um homem mau para a sua família”). O que implica considerar que o homem oferecesse, *sim*, *algum* tipo de perigo a alguém (“ele batia na mulher”, “ele traficava”, etc.). Dada a suposta periculosidade e a supervalorização da vida pregressa do sujeito, os ouvintes são levados a se depararem com o tamanho do milagre.

Em um primeiro momento, o adjunto adverbial “*também*” leva o ouvinte a se deparar que o uso de drogas causa danos tanto à integridade física e psicológica da família, quanto à do próprio “usuário” (“estava acabando com a sua própria vida”). Chama-nos atenção a afirmação de que o sujeito não fosse x (“um perigo”), mas fosse y (“um homem mau”). Daí o ouvinte passa a acumular os valores negativos e, entre eles, o de que a natureza humana é caracterizada pelo pecado, “e o pecado é o não a Deus” (ORLANDI, 2009, p. 257). Então, o discurso em análise, buscando afirmar o que é positivo, precisa negar o negativo, quer dizer, o *sim* pressuposto do ouvinte ao pecado. Assim, o ouvinte é conduzido a se identificar com o único lugar possível com o qual ele deve ser movido a ocupar, quer dizer, o lugar do crente.

Em seguida, os advérbios “*apenas*” e “*também*” conduzem o ouvinte a acreditar que a nova vida do personagem não se resume ao egresso das drogas (“*não apenas* foi salvo das drogas”, “ele *também* foi salvo”). Cabe esclarecer que o sujeito pastor não nega que haja outras alternativas para que o dependente químico abandone o vício das drogas. Não obstante, nenhuma outra proposta que objetive recuperar o viciado oferece *também* a promessa de salvação eterna. Eis o diferencial da proposta que é oferecida pela via religiosa, no sermão. Na medida em que mobiliza a trajetória de vida do personagem, a fala do sujeito pastor é

---

<sup>50</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-ANTIGO TESTAMENTO, Salmos 42:7.

atravessada pelo testemunho religioso. Tudo isto no sermão funciona como uma catarse poderosa na mente de um ouvinte que, inclusive, está envolvido com a criminalidade.

Além disso, os verbos no pretérito imperfeito do indicativo conduzem o ouvinte a se deparar com as constantes recusas do sujeito do enunciado frente ao trabalho missionário (“ele *corria*, ele *fugia*”). O pretérito perfeito do indicativo, por sua vez, funciona de modo que não foi o sujeito quem escolheu a Deus, mas, ao contrário, foi este quem escolheu aquele (“ele *foi alcançado*”). Daí o interdiscurso remete os dizeres do pastor aos textos sagrados, de tal modo que, “não me escolhestes vós a mim, mas eu vos escolhi a vós, e vos nomeei”<sup>51</sup>. O que implica considerar que Deus é quem nomeia, mas que nunca deve ser nomeado, enquanto, de outra parte, os homens não nomeiam nem a si próprios (ALTHUSSER, 2010). Assim, Deus é o Outro Sujeito do sermão, pois, é em nome d’Ele que funciona a ideologia cristã-pentecostal.

Ainda no sermão em análise, o sujeito do enunciado, e que outrora se esquivava do trabalho missionário, não teve alternativa que não se render a Cristo (“foi alcançado pelo poder de Deus”). Em outros termos, Deus se alçou até o personagem, de tal modo, que não teve mais como este resistir. Assim, a trajetória de vida do personagem é validada pela cena bíblica acerca do apóstolo Paulo, cuja narrativa enuncia que ele se encontrou com o Cristo em pessoa, a caminho da cidade de Damasco. Chama-nos atenção, ainda, a afirmação de que “a igreja trabalhou no coração” do personagem. Daí a expressão “trabalhar no coração” significa, por deslizamento, como “o processo de inculcação e de prática de determinados valores morais e éticos” (CUNHA, 2008, p. 34). Podemos dizer, então, que “a ideologia faz parte, ou melhor, é a condição para a constituição do sujeito e dos sentidos” (ORLANDI, 2000, p. 46).

Sob a égide da AD, o discurso se constitui devido à sua opacidade, de tal modo que,

**O dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua.** O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas” palavras. **O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele.** Por isso é inútil, do ponto de vista discursivo, perguntar para o sujeito o que ele quis dizer quando disse “x” (ilusão da entrevista in loco). **O que ele sabe não é suficiente para compreendermos que efeitos de sentidos estão ali presentes.** (ORLANDI, 2000, p. 32, grifos nossos)

A compreensão que propomos, durante o desenvolvimento deste trabalho, considera que a língua(gem) só faz sentido na medida em que é afetada pela história, atravessada pela ideologia. Em outros termos, não existe transparência em se tratando de discurso. Todavia,

---

<sup>51</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, João 15:16.

um dos equívocos cometidos pelo sujeito pastor é julgar como “óbvio” que a condição para que o interlocutor (“um homem mau”) tenha a sua vida transformada depende unicamente deste em “aceitar a Jesus” (“ele aceitou a Jesus Cristo”). Cabe esclarecer, ainda, que as palavras não são só nossas, ou seja, “o que se diz em outro lugar também significa nas ‘nossas’ palavras” (ORLANDI, 2000, 32). Com isso, o modo como o sujeito pentecostal ocupa o seu lugar, enquanto posição social, não lhe é acessível. Daí os dizeres do religioso são, pois, a (re)produção inconsciente dos dizeres que circulam na *Igreja Assembleia de Deus*.

Neste aspecto, “o trabalho ideológico é um trabalho da memória e do esquecimento pois é só quando passa para o anonimato que o dizer produz efeito de literalidade, a impressão do sentido já-lá” (ORLANDI, 2000, p. 49). No sermão em análise, basta que o sujeito faça x (“aceitar a Jesus”) para que ele obtenha o resultado y (“todos os seus problemas sejam resolvidos”). Podemos dizer que, sob a lógica do sujeito pastor, não tem como esta fórmula dar errado. É um discurso pautado na “meritocracia”, pois, a solução de todos os males da vida do ouvinte depende unicamente deste dar o primeiro passo em direção a Deus. Não obstante, o pastor esquece quem disse o quê e quando disse originalmente os discursos que significam o caos em torno da ressocialização. Daí, ao assumir os dizeres de seu grupo social, como se fossem os seus, é que a fala dele acerca da conversão religiosa produz os seus efeitos.

**SD 14:** Eu mesmo sou testemunha ocular de que muitas pessoas estão transformadas. **Ladrões, pessoas perigosas**, hoje, são **pastores**. Nós mesmos conhecemos um amigo nosso e o nome dele é Peterson, é um irmão que **outrora foi perigoso. Ele pegou cem anos de cadeia**. E quando ele estava lá preso, visto que a nossa lei “civil” não permite **uma pena que seja maior do que trinta anos para cumprir**. Mas, **ele aceitou a Jesus, dentro da cadeia**. Quando ele estava dentro da cadeia **ele ouviu o evangelho, ele ouviu a pregação**. Então, **ele se converteu lá dentro da cadeia**. Ele se tornou meu amigo, quando ele veio para Presidente Prudente. E eu ouvi várias vezes ele contar esse testemunho. E quando ele ouviu esta palavra, **um outro preso que também pregava a Palavra de Deus também profetizou para ele**. Usado por Deus e disse: **“Deus está me mostrando e disse que você sairá neste ano”**. Ele **creu nesta promessa**. Porque a Palavra de Deus nos diz em João, no capítulo onze, no versículo quarenta: **“Se creres, verás a glória de Deus”**. E **ele creu, ele confiou**. Naquele mesmo ano, **o desembargador de São Paulo deu um documento de soltura para ele. E ele foi liberto, ele foi transformado**. Então, **esse irmão Peterson foi uma das maiores testemunhas que nós tivemos dentro da nossa igreja, que Jesus transforma**. Então, a igreja tem esse trabalho de **ajudar à sociedade, de ajudar às pessoas, de ajudar vidas**. (Antônio, pastor evangélico, grifos nossos)

No trecho do sermão, a conversão religiosa é significada como um pressuposto para o egresso da criminalidade (“Jesus transforma”). Assim como a ideologia evangélica significa que “Sem Jesus não há salvação”, os ouvintes se deparam que não há ressocialização eficaz



fora de uma proposta soteriológica de conversão (“muitas pessoas estão transformadas”, “hoje são pastores”, etc.). Assim, o pastor defende que, embora se ocupe com um trabalho social, a *Igreja Assembleia de Deus* não se restringe a um mero “assistencialismo”, pois ela está comprometida com a salvação humana (“de ajudar à sociedade, de ajudar às pessoas, de ajudar vidas”). Com efeito, o sermão se constitui pela contradição, pois, o conceito de assistência social traz, por deslizamento, o propósito de converter as almas, quer dizer, de transformar os ouvintes segundo uma visão denominacional do que é a “Palavra de Deus”.

Além disso, o líder religioso afirma que sujeitos dotados outrora de alta periculosidade para a estabilidade social foram transformadas, e até se tornaram pastores da *Igreja Assembleia de Deus* (“hoje, são pastores”). Em seguida, os ouvintes se deparam com a história de Peterson (“ele pegou cem anos de cadeia”). Dado o nível de periculosidade de um personagem egresso do sistema carcerário, há uma supervalorização da vida pregressa deste sujeito, de tal modo, que o alto grau de periculosidade justifica tamanho milagre (“ele aceitou a Jesus, dentro da cadeia”). Assim, a ressocialização de um personagem extremamente perigoso, em sua vida pregressa, ocorre por meio da fé, a saber, um importante instrumento de manifestação do milagre. Daí a fé permite a ilusão “da passagem de um plano ao outro”, não só da divindade em relação ao homem, mas ao contrário também (ORLANDI, 2003, p. 251).

Ainda no sermão em análise, a fala do sujeito pastor funciona de modo que bastou o personagem de nome Peterson “aceitar a Jesus”, dentro do sistema carcerário, para que todos os problemas deste fossem solucionados (“o desembargador de São Paulo deu um documento de soltura para ele”). Aplicado ao ouvinte, basta que este faça x (aceitar a Jesus) para que obtenha y (as bênçãos divinas). Na medida em que a solução das mazelas sociais depende exclusivamente de o sujeito se converter, a fala do pastor evangélico se comunica com um discurso pautado na “meritocracia”. Assim, o ouvinte é conduzido à ideia de que ele é o próprio culpado pela sua miserabilidade, pois, pressupõe-se que ele resiste a “aceitar a Jesus”.

Neste aspecto, a fala do sujeito pastor é atravessada por um discurso com características neoliberais, pois, ela considera que as “desgraças” presentes na vida do ouvinte resultem da resistência deste em mudar em direção à salvação. Com isto, o sermão em análise desconsidera um contexto de injustiça social em que o ouvinte está inserido, como a ausência de educação, a desigualdade socioeconômica, etc. Tal problemática se apaga sob um discurso que significa a modificação e o controle do *eu* como oriundos de forças exógenas, enquanto que estas são responsabilizadas, sob uma FD pentecostal, pela mobilização da influência de “demônios” (ROCHA; TORRES, 2016). Daí o pastor não se dá conta, por óbvio, de que os

sentidos atribuídos pela *Igreja Assembleia de Deus* são que falam por ele (ORLANDI, 2000).

No sermão em análise, o pastor evangélico afirma que bastou o sujeito do enunciado ouvir a “Palavra de Deus” para que ele se convertesse (“ele ouviu o evangelho”, “então, ele se converteu”). É como uma “receita de bolo”, pois, basta fazer x (ouvir a pregação) para alcançar o resultado y (o pecador aceitar a Jesus). Com isso, a fala do pastor é validada pelos dizeres do apóstolo Paulo, de maneira que, “de sorte que a fé é pelo ouvir, e o ouvir a palavra de Deus”<sup>52</sup>. Por sua vez, a heterogeneidade mostrada e marcada conduz os ouvintes a reconhecerem as relações semânticas com relação aos Evangelhos (“em João, no capítulo onze, no versículo quarenta”). Assim, o discurso religioso se constitui como autoritário, pois, a fala de um sujeito pentecostal exige ser legitimada pelos textos sagrados (ORLANDI, 2009).

Na medida em que são testificadas as “maravilhas” ocorridas na vida de quem vivenciou uma experiência de conversão religiosa, o discurso em análise se constitui atravessado pelo testemunho. Assim, a fala do pastor articula a enunciação da verdade com um relato de si (“*eu* mesmo sou testemunha ocular”, “um irmão *nosso* que outrora foi perigoso”) e, por deslizamento, contribui para que outras pessoas encontrem a salvação (“um outro preso *também* pregava”). Daí o funcionamento do sermão conduz os ouvintes a acreditarem que a conversão religiosa é a forma mais eficaz do que a prestação estatal para a ressocialização daquilo que a sociedade tem de pior (“ladrões, pessoas perigosas”). Dessa forma, a fala do sujeito é uma apologia, no sentido de mostrar o sucesso da ressocialização, sob a proposta soteriológica de conversão religiosa (“ele foi liberto”, “foi transformado”, etc).

Vale a pena lembrar que as primeiras pregações cristãs dependiam do *testemunho* acerca dos episódios da morte e da ressurreição de Jesus Cristo. Por sua vez, as primeiras testemunhas oculares se apresentaram como discípulos de Deus e, logo, *pregaram* o evangelho como porta-vozes (CAPUCHO, 2010). Assim, o verbo “pregar” evoca a imagem dos pregos *fixados* no madeiro e traz, por deslizamento, a atitude de ativar na memória dos ouvintes a obra sacrificial do Cristo, e não deixar esta se tornar vã. Eis a hipótese pela qual a fala do pastor é frequentemente atravessada pelo testemunho religioso (“em mesmo sou testemunha ocular”). Visto nesta perspectiva, acreditamos, tal como aduz Mariani (2016), que “o testemunho é da ordem do memorável” (p. 50) e, logo, “dar um testemunho aponta para um falar urgente, para o não esquecer e para um não deixar os outros esquecerem” (p. 51).

Ainda no discurso em análise, a experiência de conversão religiosa é o que serve para a libertação do personagem em relação ao sistema prisional e, por deslizamento, no tocante às

---

<sup>52</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Romanos 10:17.

“amarras espirituais” (“e ele foi liberto, ele foi transformado”). Daí a língua(gem) religiosa equivale a dizer x (acerca do sistema penitenciário) para significar y (a prisão espiritual). Assim, a fala do pastor evangélico leva o ouvinte a acumular os valores negativos, dentre eles, de que nasceu com o pecado e o pecado é um *não* à liberdade cristã (ORLANDI, 2009), mas não apenas. Isto pois, o pecado também surge como um pressuposto para a criminalidade, e esta para o cerceamento do direito de ir e vir do homem. Com efeito, o discurso em análise é validado pela cena bíblica em que o apóstolo Paulo, cerrado na prisão, experimenta as correntes se quebrarem senão com um grande terremoto<sup>53</sup> (“o desembargador de São Paulo”).

Dada a dissimetria entre os planos temporal e espiritual, apreendermos o uso de antíteses no discurso em análise. Como os mundos são opostos e afetados por um valor hierárquico, a negação adquire um valor invertido, quando referida às diferentes ordens do mundo: não fazer x (na ordem temporal) *para* obter y (na ordem espiritual), quer dizer, não ver *para* ver (“se crerdes verás a glória de Deus”). Por sua vez, a fala do sujeito pastor é validada pela cena bíblica em que o apóstolo Paulo afirma: “pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus”<sup>54</sup>. Sendo assim, “o homem, com fé, tem muito mais poder, mas como a fé é um dom divino, ela não emana do próprio homem, lhe vem de Deus” (ORLANDI, 2009, p. 250). Daí verificamos que a fé com referência à assimetria não elimina a esta, ou seja, não modifica a relação de não reversibilidade do discurso pentecostal.

No momento da coleta da entrevista, pedimos ao pastor evangélico que nos apresentasse o trabalho social realizado pela *Igreja Assembleia de Deus* e como esta denominação significa a conversão religiosa de mulheres que outrora foram prostituídas. Não obstante, o sujeito pastor desenvolveu o seu sermão a partir da passagem bíblica acerca da “mulher adúltera”, passando pelas cenas da “mulher pecadora” e da “mulher endemoninhada” até chegar ao estereótipo que se faz de Maria Madalena. Daí o participante da entrevista falou extensivamente acerca da conversão de criminosos (“ladrões, pessoas perigosas”). Temos, então, uma série de efeitos metafóricos, cujo fenômeno semântico é produzido por uma “substituição contextual” (PÊCHEUX, 2010, p. 96), e que permite o deslizamento de sentidos entre mulher adúltera, “pecadora”, “endemoninhada”, prostituta e, se não bastasse, criminosa.

Neste aspecto, o discurso é concebido pela AD como “efeitos de sentido entre interlocutores” (PÊCHEUX, 2010, p. 81), definidos como lugares determinados na estrutura de uma formação social e, conseqüentemente, representados por uma série de formações imaginárias. No caso do sermão, o sujeito pastor, em dado momento, desenvolve a sua

---

<sup>53</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Atos 16.25-26.

<sup>54</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Efésios 2:8.

argumentação sobre a conversão religiosa não mais de mulheres às quais ele imputa como “pecadoras”, passando a abordar exclusivamente os sujeitos cujas experiências foram marcadas pela criminalidade (“ladrões, pessoas perigosas”, “dentro da cadeia”). Assim, verificamos a representação que constitui o sujeito pentecostal sobre a prostituta, a saber, uma “mulher marginal”, pois, é situada ao lado de bandidos, drogados, criminosos, dentre outros.

### 5.3 Sobre as ex-prostitutas, um (quase) testemunho

Na liturgia da *Assembleia de Deus*, “o testemunho assume a função de contribuir para a coesão social da igreja local” (FAJARDO, 2015, p. 223). No momento do testemunho, a oportunidade é aberta para que um dos presentes se manifeste e conte o seu relato. A temática organiza-se, geralmente, em torno de cura e conversão. Cabe esclarecer que o testemunho é da ordem do memorável e o que caracteriza esta prática discursiva é o fato de o sujeito narrar a si mesmo. Daí o testemunho religioso se constitui em seu objetivo, a saber, de “renovar a fé da comunidade religiosa” (FÁTIMA, 2017, p. 1). É, pois, na ordem da dimensão de um (in)dizível, de um furo presente na língua(gem), que os testemunhos produzidos por determinados sujeitos pentecostais são pensados no desenvolvimento do presente trabalho.

**SD 15:** A gente bebia a noite toda, fumava, tinha pessoas que fechavam a boate para usarem drogas livremente. Pessoas de posse financeira. Estavam ali, jogadores de futebol, filhos de prefeitos, enfim, pessoas da alta. E iam ali para se prostituírem, ter o nosso trabalho, enfim. Certa vez, eu estava num bar e passaram umas pessoas e entregaram uns “folhetinhos”. E tinha um rapaz com a gente que pegou o “folhetinho” e falou “olha o que eu faço”, ele pegou e enrolou o cigarro de maconha e fumou o crack lá. Eu fiquei chocada. Eu falei “nossa é a Palavra de Deus”. E falei, assim, aos que me entregaram o “folhetinho”, “Deus abençoe”. E eu peguei aquele “folhetinho” e comecei ler. Certo dia, quando eu estava usando drogas na esquina, eu olhei para o céu e falei “se Deus realmente, este Deus que os crentes falam existisse, que Ele me libertasse daquilo, que Ele me tirasse dali”. Eu senti que Deus realmente ouviu, porque daquele dia em diante eu senti algo diferente dentro de mim. O vazio que eu procurava preencher, eu sentia que cada vez era um “vazio” maior, mas, quando eu ia à igreja evangélica, eu sentia que aquele “vazio” era preenchido por alguns momentos, embora eu tirasse a presença daquele Espírito Santo. Hoje, eu entendo que é o Espírito Santo que preenche aquele “vazio”. (Lidiane, ex-prostituta, grifos nossos)

No discurso em análise, as bênçãos decorrentes da conversão religiosa, como a libertação das drogas e o egresso da prostituição, só foram possíveis graças à ex-prostituta ter

sido alcançada pela divindade, mesmo num lugar considerado hostil (“eu estava num bar, umas pessoas e entregando uns folhetinhos”, “era a Palavra de Deus”). Se por um lado houve quem rejeitasse a “Palavra de Deus” (“um rapaz”, “pegou o folhetinho e enrolou o cigarro de maconha e fumou”), a ex-prostituta se propôs a ler o “panfleto” evangelístico entregue a ela (“eu peguei aquele “folhetinho” e comecei a ler”). Tudo isso funcionando no discurso em análise remete a fala do sujeito, dada a noção de interdiscurso, às mesmas instâncias dos dizeres do apóstolo Paulo, pois, este afirma: “a fé é pelo ouvir, e o ouvir a palavra de Deus”<sup>55</sup>.

Com efeito, o discurso pentecostal objetiva a transformação (“eu olhei para o céu”, “Deus realmente me ouviu”, “daquele dia em diante, eu senti algo diferente”) e, ao mesmo tempo, promover a fé em seus interlocutores (“é o Espírito Santo que preenche aquele vazio”). Assim, o testemunho da ex-prostituta confunde-se com a trajetória do apóstolo Paulo, chamado outrora de Saulo. Após a divindade ter se revelado a ele, o personagem bíblico converteu-se, mudou o seu nome e tornou-se um seguidor de Jesus Cristo. Uma vez que foi através da fé em Deus que a interlocutora também ganhou nova vida fora da prostituição, podemos afirmar que o discurso em análise é uma narrativa de ruptura (DULLO, 2016, p. 97).

Cabe esclarecer, ainda, que o discurso é uma das instâncias em que a materialidade ideológica se concretiza, ou melhor, “é um dos aspectos materiais da “existência material” das ideologias” (BRANDÃO, 2010, p. 46). Assim, o conceito de FD, já apresentado, é utilizado pela AD para designar o ponto de articulação entre discurso e ideologia. Como uma FI coloca em relação necessariamente mais de uma força ideológica, é importante ressaltar que uma FD sempre colocará em jogo mais de um discurso. No caso do testemunho, temos interligados por uma relação de forças convergentes o discurso que significa a nova vida com Deus em detrimento da antiga vida, mais especificamente uma vida relacionada à prostituição feminina.

Nesse sentido, o sujeito pentecostal define a sua nova vida a partir da vida antiga, quer dizer, a vida de outrora na prostituição. Isto equivale a dizer que o sujeito não é livre, já que ele não pode romper com o seu passado em absoluto, “o que é passado individual para ele é presente (e até mesmo futuro) para muitos de seus interlocutores” (DULLO, 2016, p. 91). O testemunho em análise, então, promove a disposição para que outras pessoas mudem em direção à salvação e, ao mesmo tempo, intensifica a fé destas (REINHARDT, 2016, p. 48). Dessa forma, a fala do sujeito, ao mobilizar um passado na prostituição, não se trata binariamente de um ou outro discurso, mas da relação constitutiva entre a velha e a nova vida.

A ex-prostituta, por sua vez, ao se referir à sua vida antiga, utiliza-se de verbos no

---

<sup>55</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Romanos 10:17.

pretérito imperfeito do indicativo, os quais mobilizam a estabilidade mesma de um dizer que considera a sexualidade como uma “prática viciosa” (“bebia”, “fumava”, “fechavam”, etc.). Em outro momento, ela narra que ficou “horrorizada” ao ver um de seus clientes fazer do panfleto evangelístico como cigarro (“ele pegou e enrolou o cigarro de maconha e fumou o *crack*”) e, ainda, significa como se fossem sinônimos a “maconha” e o “*crack*”. Tudo isto funcionando no testemunho em análise é que revela a FD de alguém que experimentou o processo de conversão religiosa, dada a sua forma clássica, e que já está fora da prostituição.

Ainda no testemunho, a locutora parece gritar a todo momento que ela foi sempre vítima, quando não da maternidade, foi de uma tentativa de relacionamento mal sucedida, ou até mesmo da dependência química, o que permite ao sujeito amenizar a imagem negativa que pesa contra quem praticou como ofício a prostituição. Contudo, a ex-prostituta, ao referir aos seus clientes, a saber, pessoas de “alto poder aquisitivo”, os quais bebiam, fumavam e até usavam drogas junto a ela (“a gente”, quer dizer, eu *mais* eles), mobiliza que estes iam ao bordel “para *se* prostituírem”. Note que o pronome oblíquo concorda senão com a terceira pessoa do plural, com os *clientes* e, ao mesmo tempo, exclui-se o *eu*, o sujeito do discurso.

Chama atenção, ainda, a afirmação de que x (Lidiane, o sujeito) estava no bordel fumando, bebendo e usando drogas, mas era y (“eles”, “os clientes”) quem se prostituía. Em outras palavras, a participante apenas “trabalhava” no bordel (“o nosso trabalho”), mas ela *não* era prostituta. Com isso, a responsabilidade pela prática da prostituição sempre recai aos outros, que nunca ao sujeito da enunciação que aparece no testemunho sempre em lugar de “vítima”, ou quando não, de “trabalhadora”. Daí o sujeito pentecostal, que fala de um lugar determinado, de quem vivenciou a conversão religiosa e de quem abandonou a prostituição, assume posições diferenciadas, então o sujeito se desloca e se descentra (FOUCAULT, 2002).

Contudo, o discurso em análise encobre a possibilidade de que as mulheres ingressam na prostituição devido a apreciarem as “vantagens” que a atividade propicia, marcando o inconsciente, delas estarem ali pelo desejo de “ganharem muito” e com “pouco esforço”.

[...] não se dão conta de que **todas as justificativas** apontadas anteriormente são a tentativa vã de **buscar uma defesa que amenize o fato de agirem em desacordo com os modelos considerados “ideais”**. E não se trata só da **sobrevivência**, mas também da garantia de **um determinado padrão de vida mais elevado** do que o proporcionado por profissões tradicionais, a **manutenção da possibilidade de acesso a bens materiais de alto custo**. (FERRAÇA, 2013, p. 103, grifos nossos)

Ainda, segundo Ferraça (2013), entre as causas que levam ao ingresso de mulheres na

prostituição, encontra-se o “prazer”, e esta possibilidade, para a autora, é pouco mencionada. Por outro lado, ousamos a fazer uma série de questionamentos, colocando esta afirmação em dúvida. Poderia a mulher prostituída assentir, *livremente*, à sua própria objetificação? Poderia a mulher prostituída sentir prazer em uma atividade que a obriga a manter uma série de relações sexuais com uma variedade de homens, por vezes, desconhecidos? Poderia a mulher se submeter, por sua própria vontade, a uma atividade cercada de estereótipos? Daí, acreditamos que não há o que se falar, neste caso, em “prazer” mútuo, entre homem e mulher. Cabe esclarecer, então, que a prostituição é tratada, no presente trabalho, enquanto uma sexualidade que coloca a mulher como objeto de uma sociedade caracteristicamente machista.

Na SD 15, o ouvinte se depara com a causalidade, pautada no senso comum, sobretudo no discurso evangélico, entre ingerir bebidas alcóolicas, fumar, usar drogas e se prostituir (“a gente bebia”, “fumava”, “fechavam a boate para usarem drogas”). Em contrapartida, o desejo de se ganhar muito com “pouco esforço” não aparece como manifestação da ordem do consciente em nenhum momento, nem se fala do corpo e do sexo em si. Tais questões se apagam num discurso que significa a modificação e o controle do *eu* como oriundos de forças exógenas. A partir daí, a ex-prostituta localiza “bodes expiatórios” que justificam tanto o ingresso, quanto a permanência de mulheres na prostituição (tais como as drogas, a bebida e o cigarro), os quais podem ser responsabilizados pela mobilização da influência de “demônios”.

Vale lembrar que a ex-prostituta realiza durante o processo enunciativo uma série de projeções imaginárias de si mesma, enquanto sujeito discursivo, assim como de seus interlocutores. Tais jogos imaginários são imprescindíveis para a constituição de um discurso cristão-pentecostal, pois, em um movimento contínuo, como um jogo de espelhos, “aquele que obedece faz uma imagem de si mesmo, do lugar que ocupa na relação com o outro, desse outro que exerce o poder, do lugar ocupado por este, e assim sucessivamente” (LAGAZZI, 1988, p. 38-39). O ouvinte, por sua vez, realizará as mesmas projeções imaginárias. Dessa forma, o sujeito tem a ilusão de que pode controlar seu discurso e que é senhor de sua morada.

**Segundo o mecanismo de antecipação, todo sujeito tem a capacidade de experimentar, ou melhor, de colocar-se no lugar em que o seu interlocutor “ouve” suas palavras. Ele antecipa-se assim a seu interlocutor quanto ao sentido que as duas palavras produzem. Esse mecanismo regula a argumentação, de tal forma que o sujeito dirá de um modo, ou de outro, segundo o efeito que pensa produzir no seu ouvinte. (ORLANDI, 2000, p. 39, grifos nossos)**

No testemunho em análise, Lidiane relata que os frequentadores do bordel onde ela

trabalhava eram pessoas de “alto poder aquisitivo” (“de posse financeira”, “da alta”), dentre os quais, jogadores de futebol e filhos de prefeitos. Ao passo em que configura os seus antigos clientes, a ex-prostituta constrói a sua própria imagem, a saber, como se fosse outrora uma mulher “bem relacionada”. Não é à toa que ela afirma, ao mobilizar o seu passado na prostituição, que “ganhou a vida”. Eis a contradição que constitui o testemunho, pois, ao mesmo tempo em que a prostituição é colocada como algo ruim, condenável e até imoral, a ex-prostituta deixa escapar que também gozou de “privilégios” antes não vivenciados por ela.

**Essa é a forma de esquecer-se de si mesma, que será uma de suas disposições de suportar a vida, sem ter que pensar propriamente nela, para não correr o risco de, em algum momento, “cair em si” e ver seu desvalor objetivo. Aliás, essa é a marca de sua vida, a falta de alternativas, o horizonte das “escolhas pré-escolhidas”, que não lhe apresenta nenhuma saída. É por isso que sua narrativa oscila entre, de um lado, a fantasia compensatória e, de outro, o ressentimento pessoalizado. (MATTOS, 2016, p. 208, grifos nossos)**

Como se vê no testemunho, a ex-prostituta afirma que foi na prostituição que ela “ganhou a vida”. Daí a imagem que ela procura imprimir nos ouvintes é que ela fosse uma mulher “bem relacionada”. Até porque os clientes com um certo “poder aquisitivo” (“pessoas da alta”) e os privilégios gerados por eles parecem ter compensado os infortúnios da vida da jovem e as longas noites regadas a álcool e drogas. O funcionamento do discurso em análise, então, permite ao interlocutor, a princípio, se deparar com o que é dito popularmente por aí, a saber, “os fins justificam os meios” (“ganhei a vida”). Não obstante, pouco a pouco esse discurso vai sendo paulatinamente substituído, durante os nossos encontros, pelo sentimento de dor, abandono, frustração e não reconhecimento de suas demandas afetivas.

**SD 16: Eu comecei a ir à igreja, algumas vezes fiquei com vergonha, porque cheguei cair possessa de demônios mesmo. Antes, eu não entendia o porquê, mas hoje eu entendo que são demônios que levam a gente ao alcoolismo, a beber, a se prostituir, é uma legião de demônios que toma conta da vida da gente, da mente, porque você perde seu caráter, você perde a sua identidade, porque você nunca dá o seu nome verdadeiro, quando você entra já põe uma maquiagem, você já não é mais aquela pessoa que você é, que sua mãe criou você, que educou, que cuidou, você perde tudo isso. Você perde a noção, você acha que não tem mais amigos, que os amigos seus são aqueles que estão ali que fazem aquela coisa ali. Na verdade, não, o amigo verdadeiro te quer o bem, e é o que eu achei na igreja, amigos verdadeiros, amigos que quiseram lutar por mim, pela minha vida, minha transformação e foi o que eu encontrei. Não vou falar religião, porque religião ela em si acaba muitas das vezes com a pessoa, porque uma pessoa muito religiosa acha que ela é muito “santa”. Nós temos que ser cristãos, cristão é seguidor de Cristo, é quem faz aquilo que Jesus mandou, que**



**é amar, porque Jesus esteve na roda dos pecadores assentado, só que Ele não se contaminou com o pecado, Ele esteve ali na roda dos pecadores para falar do amor de Deus, para falar do caminho certo. E os religiosos criticavam a Jesus, porque que Ele estava assentado em volta dos pecadores.** (Lidiane, ex-prostituta, grifos nossos)

No fragmento em análise, a vida do sujeito pentecostal se divide em dois grandes momentos, a saber, *antes* e *depois* da conversão religiosa (“eu comecei a ir à igreja”). Em outros termos, a nova vida fora da prostituição passa a existir quando a divindade se alça até o sujeito e religa a este ao seu elo perdido (para o qual ele foi criado, mas deixou de ser). O testemunho, então, opera uma série de oposições semânticas (*não entender/entender, beber/não beber, prostituir-se/não se prostituir, falsos amigos/amigos verdadeiros, etc.*), o que conduz o interlocutor a fazer um juízo de valor e a crer que a vida com Deus seja melhor. Assim, o testemunho em análise consiste em uma narrativa de ruptura (DULLO, 2016, p. 97).

Na medida em que significa a vida de outrora na prostituição (possessa por demônios, alcóolatra, sem identidade, sem noção da realidade em que vive, sem amigos, etc.), o sujeito pentecostal constrói a imagem do que é fiel (a saber, liberto dos demônios, liberto dos vícios, com identidade, conhecedor de si e do outro, com amigos verdadeiros, etc.). Assim, o testemunho promove uma série de oposições semânticas, permitindo distinguir os “salvos” dos “não salvos”, o “nós” do “*aqueles que*”, etc. O interlocutor, por sua vez, se depara com duas possibilidades, ser ou não fiel, onde a viabilidade é x (Deus, o céu) em detrimento de y (o Diabo, o inferno). Dessa forma, as “opções” dadas ao ouvinte já são escolhidas de antemão.

Ainda no discurso em análise, a prostituta é significada senão como uma mulher “endemoninhada”, desprovida de caráter, sem identidade, sem nome verdadeiro, sem rosto (“uma maquiagem”), sem amigos verdadeiros, a não ser a companhia dos clientes e das outras prostitutas. Assim, o funcionamento do testemunho consiste em descaracterizar a prostituta a ponto de tirar dela a “subjetividade”, como se ela não fosse sequer uma “pessoa humana”. A partir daí, a direção que a repressão sexual toma é, sobretudo, a estigmatização, o que permite condenar publicamente e sinalizar o vício e a depravação, para que outros sujeitos disponham de instrumentos para identificar os viciosos, corruptos e depravados (CHAUÍ, 1984, p. 119).

Se não bastassem a maternidade e as condições de miserabilidade, outras justificativas também surgirão no discurso em análise a fim de explicar o ingresso de mulheres na prostituição. Com isso, os “demônios”, a saber, “entes sobrenaturais”, ocupam uma figura central no discurso em análise, já que são a eles que recai a culpa do caos espalhado pelo mundo afora, dentre os quais, o “alcoolismo” e a “prostituição” (“são demônios que levam a

gente ao alcoolismo, a beber, a se prostituir”). Dessa forma, o consumo de bebidas alcóolicas é mobilizado como o primeiro passo para que as mulheres ingressem na prostituição, de tal maneira que, é como se diz por aí, de acordo com o senso comum, “um vício chama outro”.

Simmel, no final do século 19, já apontava uma série de questões sobre a prostituição que se mostram até hoje bastante atuais. A começar pelo desprezo que ela desperta nas pessoas em geral ou, nas palavras do próprio Simmel, na “boa sociedade”. **Ser pobre e prostituta, vender o corpo por dinheiro, como se faz com qualquer mercadoria, repugna a “boa sociedade” por evidenciar a fragilidade de seus valores mais nobres. Aos olhos da “boa sociedade”, a prostituta é repulsiva por ela intermediar o campo dos afetos explicitamente através da relação monetária, do dinheiro, ainda que implicitamente esse seja um elemento também presente em qualquer relação afetiva, embora nunca tenha admitido.** Corajosamente, Simmel coloca o “dedo na ferida” e expõe, em poucas palavras, como a troca de sexo por dinheiro atinge todas as classes sociais, estando por trás do “contrato” entre homens e mulheres, ainda que a “boa sociedade” tenha que criar a prostituta como o “bode expiatório” para não ser lembrada do que ela realmente é. **Condena-se a prostituta por ela reverter toda a hierarquia de valor dominante fundada na família, na contenção e disciplina dos desejos. É por isso que irá lhe dar o caráter de “delinquente”.** (MATTOS, 2016, p. 203-204, grifos nossos)

Nesse sentido, os discursos são definidos, tal como já dissemos, pelas FIs e pelas FDs, que determinam o que *pode* e *deve* ser pensado e dito (ORLANDI, 2000, p. 43). A partir daí, o sujeito ex-prostituta, em face de uma FD pentecostal, não poderia dizer, por exemplo, que fez o que fez porque tivesse caído na tentação de ganhar dinheiro com “pouco esforço”, mas, ao contrário, ela (re)afirma o que é dito sobre quem pratica a prostituição, colaborando, mesmo que não saiba, para que os discursos que significam a prostituta como “doente” e “pecadora” se cristalizem. Dessa forma, a ordem discursiva da moral entra em conflito com a ordem do inconsciente, pois, as coerções sociais *não permitem* que o sujeito afirme que se prostituiu em busca de se obter uma contraprestação que não demandasse “grandes esforços”.

Segundo Oro (2007, p. 35), o exorcismo e a demonização das entidades afro-brasileiras ocupam lugar central nos discursos e na ritualística cotidiana de muitas igrejas (neo)pentecostais. Ora, como observa Mariano (1995),

[...] há muito tempo os rituais, as crenças, os deuses e guias dos cultos afro-brasileiros e espíritas são percebidos e classificados como demoníacos pelos evangélicos e até por alguns expoentes da Igreja Católica. Os rituais de exorcismo também não são novidade nos meios pentecostais. (MARIANO, 1995, p. 98, grifos nossos)

No testemunho em análise, a nova vida do sujeito é marcada por alguns obstáculos, assim como ocorre nos “contos de fadas” acerca da figura do “antagonista”. Ao passo em que procura uma igreja evangélica, o sujeito sofre as influências da atuação de “forças exógenas”, quer dizer, de “possessão demoníaca” (“cheguei a cair possessa”). O funcionamento do discurso pentecostal, então, passa pela memória, especificamente pela referência às “entidades espirituais” constituintes do universo simbólico das religiões afro-brasileiras, cujas divindades são interpretadas pelos evangélicos como manifestações de demônios (ORO, 2007). A partir disso, verificamos o dualismo sobre as representações simbólico-religiosas, no qual os “demônios” são relacionados com o “mal” e com a “desordem”, em lado oposto ao de Deus.

Desde Descartes e o racionalismo, o homem atribui poder a si mesmo para conduzir o próprio destino. Não obstante, este homem se abala diante do marxismo, de tal modo que, esse homem constrói a sua história, mas não em condições livremente escolhidas por ele. Por outro lado, vem Freud, com a sua noção de inconsciente, e desmonta a teoria racionalista, visto que “na maioria das vezes, o homem é levado pelo seu inconsciente, seus desejos, preconceitos e sentimentos muitas vezes inconfessáveis e marcados por um esquecimento de forma aparente” (MATTOS, 2005, p. 17). É com essa noção de sujeito que a AD trabalha. Daí indivíduo e sujeito são plenamente separáveis, um indivíduo se divide em vários sujeitos, e este sujeito só pode falar, pois, ao assumir posições diferenciadas, se desloca e se descentra. Caracterizado pela sua “dispersão”, o sujeito fala pelo que Foucault (2002) denomina de FD.

De acordo com Brandão (2010), a descoberta freudiana do inconsciente provocou consequências semelhantes às das “feridas narcísicas”, pois, o *eu* perde a sua centralidade, não sendo o sujeito mais “o senhor de sua morada”, quer dizer, consciente de si e do que diz:

**Não há, portanto, centro para o sujeito, fora da ilusão e do fantasma.** Esta ilusão, designado por Freud como a “**função do desconhecimento do eu**” é **uma tendência necessária e normal para o sujeito.** Em outros termos, é **próprio da constituição do sujeito a função que o eu assume de manter a ilusão de um centro.** (BRANDÃO, 2010, p. 68, grifos nossos)

Nessa concepção, a ilusão do centro é imprescindível para a constituição do “*eu*”, quer dizer, do sujeito. Não é à toa que a mulher diz que, antes da experiência da conversão religiosa, ela não entendia, mas que agora ela tem “consciência” (“hoje, eu entendo”). Apesar de dividido entre o consciente e o inconsciente, o sujeito tem a ilusão de ser alguém “autônomo”, já que se desconhece a determinação do inconsciente e dos outros discursos em seu enunciado. Esta ilusão é, então, necessária, pois, o funcionamento do inconsciente

consiste em uma forma de acesso para outros discursos e, enquanto um processo inconsciente, permite compreender o discurso como um campo heterogêneo por natureza e constituição (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 28). Assim, o assujeitamento ocorre quando o sujeito se submete ao discurso na retomada de sentidos em vigência na sociedade na qual está inserido.

No caso do testemunho, o sujeito é marcado por meio do pronome reto em primeira pessoa (“eu comecei a ir à igreja”, “antes, eu não entendia”, etc.), da locução pronominal equivalente (“são demônios que levam a gente ao alcoolismo”) e dos verbos que concordam com a primeira pessoa (“fiquei com vergonha”, “cheguei cair”, etc.). Ao passo que o sujeito mobiliza a mulher que se prostitui como um agente do demônio, esse “eu” transforma-se em “você”, a saber, em pronome de tratamento em segunda pessoa, cujos verbos conjugam-se em terceira pessoa, o que permite um efeito de “impessoalidade”. O sujeito, então, ao falar do lugar de quem vivenciou a conversão religiosa, já não se vê imerso numa vida de prostituição.

Para Lacan (2008), a categoria de sujeito é constituída a partir do “que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro do nosso desejo” (p. 104), do que não se completa, e nem mesmo se fecha, “mas configura-se com idas e vindas do significante, em voltas e novos turnos de procura do objeto que é/está perdido para sempre” (SOUSA, 2016, p. 156), e assim

[...] **não pode ser reencontrado**. É por sua natureza que **o objeto é perdido como tal e jamais será reencontrado**. Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando. [...] é esse objeto, Das Ding, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. **Reencontramo-lo no máximo como saudade** (LACAN, 2008, p. 68, grifos nossos).

Ainda no testemunho, o sujeito suspeita que o seu ingresso na prostituição seja, na verdade, “uma escolha pré-escolhida, na qual as prostitutas são inclinadas a orientarem sua conduta a partir de alternativas previamente definidas pelo contexto de vulnerabilidade e precariedade do seu universo familiar” (MATTOS, 2016, p. 205). Não é à toa que os infortúnios da vida da entrevistada passam, por exemplo, pelos conflitos das relações familiares (“uma desavença familiar”) e pelo sentimento de abandono (“falei para minha mãe ‘ou você escolhe eu ou ele’”, “foi quando eu saí de casa com meus 14 para 15 anos”, etc.). O que implica considerar um sujeito com baixa autoconfiança e autoestima e que “cumpriu” seu destino inexorável de viver uma vida sem saída, sem reconhecimento social, e na prostituição.

Alinhamo-nos, então, com Mattos (2016), em sua acepção de “que a profissão de prostituta não é, na maioria dos casos, uma escolha propriamente dita dessas mulheres” (p. 205). Não obstante, Lidiane não sabe apontar ao certo quais foram os fenômenos que a

levaram para uma vida na prostituição. Na medida em que procura preencher esta falta, a entrevistada responsabiliza ora a maternidade, ora a pobreza e ora os entes sobrenaturais pelo seu ingresso na prostituição e, dessa forma, ela vai gritando para o mundo que ela é vítima. Assim, verificamos que as representações imaginárias acerca do “demônio” como causador do mal e da desordem permanecem na memória do sujeito pentecostal e têm relação de poder.

Ainda sobre o sujeito fal(t)ante, como o centro do nosso objeto, Sousa (2016) diz que

Aquilo que Freud (1895-1977) designou como constante no aparelho psíquico, em Lacan é definido como **aquilo que não cede, não adormece nem se tampona, apenas lança o sujeito em movimentos de “encontrar o que se repete, o que retorna e nos garante retornar sempre ao mesmo lugar”** (LACAN, [1959-1960] 2008, p. 94). **Irrealizado, intransponível, perdido, trata-se justamente de fenda, hiância, fissura e rasgo inscritos pela perda do corpo da mãe e pela interdição do incesto.** Isso engendra uma falta estrutural que se rende à pobreza de toda a palavra, o que Berta (2015, p. 177) denomina de **“masoquismo primordial”**. (SOUSA, 2016, p. 156, grifos nossos)

No caso da SD 16, verificarmos uma forte contradição. Apesar de o sujeito dizer que ele possui “consciência” de que são os “demônios” os responsáveis pelo ingresso de mulheres na prostituição, alguma coisa que vem gritando pela história traz em sua materialidade os efeitos que atingem o sujeito pentecostal independentemente de suas vontades. Na medida em que a conversão religiosa é significada como a solução para todos os males, vemos um sujeito dividido entre o consciente e o inconsciente, uma vez que desconfia que algo mais forte impulse a prostituição feminina, mas que na falta acaba por atribuir a culpa aos “entes sobrenaturais”. Dessa forma, “o sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele” (ORLANDI, 2000, p. 32).

Além disso, a ex-prostituta relata que outrora já não era mais a mesma pessoa para a qual ela foi “educada” pela sua mãe (“você já não é mais aquela pessoa que você é, que sua mãe criou você, que educou”). Isto pois, sob uma FD cristã-pentecostal seria inaceitável a hipótese de que uma mulher fosse criada para ser y (prostituta) senão x (moça de família). Lidiane *não poderia* fugir à regra. Assim, ela (de)nega de algum modo que um dia foi prostituta, até porque “puta” eram as outras (“são *aqueles que* estavam fazendo aquela coisa ali”), ela só “passou” pela prostituição. Como se vê, a (de)negação é proeminente. São (de)negações em demasia (“nunca”, “não é”, “não tem”, etc.), o que levam a desconfiar delas.

Na verdade, o sujeito constrói um idílio de sua vida familiar, que vai sendo desconstruído em meio a ambiguidades, contradições e lacunas durante a entrevista. Pouco a

pouco, o testemunho vai dando lugar à família disruptiva, desestruturada, num contexto familiar marcado pela ausência da figura paterna e pela presença de relações instrumentais de todo o tipo, a começar pela dependência química (“o meu irmão era usuário”, “eu era usuária”, etc.), e pela violência reiterada (“ele pegou um pau”, “eu fui para cima dele”, etc.). Além disso, nos deparamos com a falta materna (“você escolhe eu ou ele”), eis a razão pela qual Lidiane foi embora muito cedo de casa (“eu saí de casa com meus 14 para 15 anos”).

Para Indursky (1990), a (de)negação discursiva opera para que a homogeneidade se efetue e, ao mesmo tempo, para a instalação da heterogeneidade do discurso:

Assim, proponho que se considere **denegação discursiva aquela negação que incide sobre um elemento do saber próprio à FD que afeta o sujeito do discurso. [...] ao incidir sobre um elemento de saber que pode ser dito pelo sujeito do discurso mas que, mesmo assim, por ele é negado, tal elemento permanece recalcado na FD**, manifestando-se em seu discurso apenas através da modalidade negativa (INDURSKY, 1990, p. 120, grifos nossos)

Na SD 16, o sujeito da enunciação afirma que o caráter evangelístico não é a centralidade de seu discurso (“não vou falar de religião”). Daí ele rejeita o sentido indesejado, pois, se não o fizesse, tornar-se-ia perceptível que o testemunho requer tão somente a “transformação” de seus interlocutores, o que poderia comprometer o prosseguimento do discurso. Assim, o sujeito recalca o sentido indesejado sob a FD que lhe interessa. Não obstante, o outro sentido irrompe no intradiscurso sob a forma da (de)negação, marcando a heterogeneidade e a contradição discursiva. Na verdade, a contradição ocorre ao passo em que uma proposta de conversão religiosa é apresentada como “mais eficaz” para o combate à prostituição feminina e, ao mesmo tempo, para a ressocialização de (ex-)prostitutas.

Após mencionar as “maravilhas” que ocorrem na vida de quem experimenta a proposta de conversão religiosa apresentada ao longo do testemunho, a ex-prostituta afirma que a religião em si é corruptível (“acaba muitas das vezes com a pessoa”). A partir disso, a interlocutora opera uma série de oposições semânticas, a saber, cristãos *versus* religiosos, Cristo *versus* religiosos, nós *versus* aqueles que, etc. Tudo isto funcionando no discurso em análise conduz o interlocutor a se deparar com uma crítica dirigida aos evangélicos mais conservadores (“acha que ela é muito santa”, “criticavam a Jesus”) e, ao mesmo tempo, sugere que nem a conversão não é capaz de apagar o passado de quem um dia já foi prostituta.

Na medida em que define o que deve ser um “fiel” (“seguidor de Cristo”, “quem faz o que Jesus mandou”, “capaz de amar o próximo”, etc.), a ex-prostituta denuncia as injustiças

cometidas pelos evangélicos mais ortodoxos (“os religiosos”) e se coloca em lugar de “vítima” destes. Daí ela situa o Cristo no contexto dos “pecadores” (“esteve na roda dos pecadores”), mas deixa escapar que Ele não se “contaminou”. O pecado, então, é mobilizado como uma “doença infectante”, o que revela o imaginário pentecostal sobre uma sexualidade fora de uma finalidade reprodutiva. Dessa forma, o sujeito da enunciação reafirma sua experiência de conversão religiosa, como alguém que foi “doente” gritasse que está “curado”.

**SD 17:** Então eu vejo assim, que a igreja, o povo de Deus que segue realmente a Deus, que conhece, Ele quer salvar, quer estender as mãos. Embora a sociedade seja hipócrita, ela condena, muitas das vezes, eu fui atrás de serviço e, por ter um currículo sujo, eu não tinha oportunidade. Então eu achei assim que eu sendo transformada pelo Espírito Santo, que Deus mudou a minha vida, meu modo de pensar, meu modo de agir, meu modo de me vestir, de falar, sabe, mudou muito, depois que eu vim para a igreja, eu vim conhecer a verdade, que é Jesus. Deus mudou minha vida assim, foi tremendo. Então, eu vejo, assim, que a igreja, Jesus, Ele ajuda muito e Ele é amor, Ele nos ama, Ele quer o nosso melhor, Ele não quer o pior. E quer ou não, a pessoa acredite ou não, existe o bem e o mal, e esse negócio de falar “aí é porque é crente, aí porque é isso não pode”, eles podem, os crentes podem fazer tudo o que outra pessoa pode fazer, só que eles não fazem porque isso faz a diferença, eles não precisam preencher o vazio, que já é preenchido pelo Espírito Santo, então é isso que muitas vezes a pessoa não entende né. Às vezes a gente está lá naquela roda de amigos e acha que é ali onde está a alegria, a felicidade e fala assim “ah que os crentes são careta, não se diverte”, só que a nossa alegria não é aqui. (Lidiane, ex-prostituta, grifos nossos)

No fragmento do testemunho, o *eu* pentecostal mantém a ilusão de um centro (“eu vejo assim”), o que é próprio da constituição do sujeito, uma vez que não há “centro para o sujeito, fora da ilusão e do fantasma” (BRANDÃO, 2010, p. 68). Cabe esclarecer que na religião o que funciona é a onipotência do silêncio divino, ou melhor, isto significa que, na ordem do discurso religioso, “Deus é o lugar da onipotência do silêncio” (ORLANDI, 2010, p. 28). O sujeito pentecostal, então, precisa desse espaço, desse silêncio, objetivando colocar uma fala específica, quer dizer, a de sua espiritualidade. Assim, a fala da ex-prostituta permite significar a igreja como “o povo de Deus” e, por deslizamento, como os “que seguem *realmente* a Deus” e que possuem conhecimento da vontade divina, ou da “Palavra de Deus”.

Se antes da conversão religiosa não tivesse entendimento, agora o sujeito que outrora foi prostituta surge no discurso como alguém “consciente” de si e do outro. Não é à toa que este sujeito enuncia “eu vejo assim”, e não de outra forma, e “eu vim conhecer a verdade”, o que implica considerar que antes não a conhecesse. O funcionamento do discurso em análise, então, passa pela memória, especificamente pela referência aos evangelhos os quais

significam a liberdade (do pecado) como decorrente da verdade (que advém de Deus)<sup>56</sup>. Daí o ouvinte é levado a acreditar que a ex-prostituta já não está mais na vida de outrora, na prostituição, mas que goza de uma nova vida em Cristo (“transformada pelo Espírito Santo”).

Vale lembrar que a ilusão referencial permite a impressão da realidade do pensamento, de tal modo que, “pensamos que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras e não outras, que só pode ser assim” (ORLANDI, 2000, p. 35). Daí o sujeito pentecostal acredita que não haja uma verdade, e nem tampouco uma liberdade, fora da experiência de conversão religiosa. Mais uma vez o funcionamento do discurso em análise passa pelos textos bíblicos, os quais rejeitam a possibilidade de salvação, e até uma verdade, fora da pessoa de Jesus<sup>57</sup> (“a pessoa acredite ou não, existe o bem e o mal”). Assim, verificamos que no interior de uma FD pentecostal, o sujeito elege algumas formas e sequências que se encontram em relação à paráfrase e, logo, esquece as outras que tornam possíveis uma nova vida fora da via religiosa.

Na medida em que mobiliza a vida antiga na prostituição, o sujeito significa a própria condição humana e a inclinação desta ao pecado. A partir daí, apreendemos no discurso em análise o uso de “antíteses”, a saber, uma forma semântica correspondente à “dissimetria”, e que ocorre por meio do mecanismo gramatical da “negação”. Sendo os planos temporal e atemporal opostos e afetados de um valor hierárquico, a negação passa a ter um efeito invertido: *assujeitar* para *ser livre*. Não obstante, a contradição constitui-se de modo que o conceito de livre-arbítrio traz, em si, o de coerção (o sujeito é “livre”, mas precisa se assujeitar). Daí os discursos produzidos pelas diferentes instituições cristãs se assemelham, pois, objetivam conduzir o homem ao reconhecimento do pecado (ORLANDI, 2003, p. 258).

Cabe esclarecer, ainda, que a maior parte das igrejas pentecostais adota uma doutrina soteriológica, elaborada pelo teólogo Jakob Armínio, que estabelece que a salvação “depende da cooperação entre Deus e o homem” (ARAÚJO, 2007, p. 561). Assim, o arminianismo fundamenta-se na ideia de que o ser humano uma vez salvo, caso não persevere, pode perder a salvação. Não é à toa que a pregação é o ápice do culto em tais igrejas, pois, é o que permite o apelo para que os não crentes, e até os “desviados”, “aceitem a Jesus como Salvador” (FAJARDO, 2015, p. 230). Ao passo que distingue aqueles que são considerados “cristãos de verdade” (os que seguem *realmente*) dos “falsos cristãos” (os *desmazelados*), a mulher que foi prostituta (re)produz os dizeres disponíveis de acordo com a doutrina soteriológica arminiana.

No testemunho, o sujeito deixa escapar que a sociedade é hipócrita e que esta condena as mulheres que outrora foram prostituídas. Daí o funcionamento do discurso em análise vai

---

<sup>56</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, João 8.32.

<sup>57</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Atos 4.11-12.



denunciando que a hipocrisia consiste, pois, na medida em que a sociedade julga x (as mulheres que vendem sexo) e nunca y (os homens que compram sexo). Ora, os clientes não precisam se justificar porque pagam por sexo ou até mesmo porque traem suas esposas. Não é necessário que o homem se desculpe por algo que é considerado como “natural”. Daí “os instintos sexuais masculinos são aceitos e incentivados, seja por casas noturnas, casas de massagem disfarçadas ou boates ou por meio da própria prostituição de rua” (FERRAÇA, 2013, p. 88). Por isso mesmo, vemos a existência, a tolerância e a permanência desses lugares.

Ainda no discurso em análise, o verbo *mudar* aparece com frequência, pois, é o que demarca a vida do sujeito ex-prostituta em dois grandes momentos, a saber, antes e depois da conversão religiosa. Além disso, a fala da mulher emprega verbos que indicam a passagem de uma condição insatisfatória (“ter um currículo sujo”, “eu não tinha oportunidade”) para um estado de felicidade (“sendo transformada pelo Espírito Santo”, “Deus mudou a minha vida”). Assim, o sujeito afirma que a transformação decorrente da conversão religiosa foi tamanha que até a sua “natureza” foi mudada (“meu modo de agir, meu modo de vestir, de falar”). Se a enunciação da verdade objetiva impelir no ouvinte a disposição para que ele mude em direção à salvação, também permite que o sujeito grite que já está num outro lugar, no lugar de quem foi transformado por Deus. Daí o testemunho se constitui atravessado pela confissão religiosa.

Em seguida, o sujeito da enunciação, e o que acredita ser consciente de *si* e do *outro*, afirma que: “eu vejo, assim, que a *igreja*, *Jesus*, Ele ajuda muito e Ele é amor, Ele nos ama, Ele quer o nosso melhor, Ele não quer o pior”. O que implica considerar que a fala da ex-prostituta se constitui através de um equívoco, enquanto um traço inconsciente, cujo funcionamento desloca a atuação física de x (a igreja) para y (Jesus). Cabe esclarecer que apesar destas “maravilhas” elencadas na vida de quem se converte, a mulher deixa transparecer um “ressentimento” com relação aos evangélicos conservadores, de tal modo que, estes surgem constantemente em lado oposto ao do Cristo (“acha que é muito santa”). Com efeito, a mulher grita aos seus ouvintes que nem a conversão religiosa não foi capaz de “jogar no mar de esquecimento” o passado de quem outrora foi atravessado pela prostituição.

Na medida em que significa o “amor de Jesus”, o sujeito da enunciação constrói a imagem da *Igreja Assembleia de Deus*. O que implica considerar que o significante “Jesus” traz toda uma carga semântica, dentre as quais, ajudador, amor incondicional, pai eterno, que não quer o nosso pior, etc. Por outro lado, o substantivo “igreja” vai adquirindo um sentido invertido, a saber, uma instituição que não ajuda, que oferece um amor condicional, com pessoas que se “acham muito santas” e que são criticadoras, que querem o nosso pior, etc.

Visto nesta perspectiva, a fala do sujeito que foi prostituta deixa escapar uma série de dúvidas em relação a esse “amor” frente à comunidade religiosa. Daí a mulher compensa todo o acolhimento que ela não obteve através da religião para o que ela supõe advir de Jesus Cristo.

Cabe esclarecer que o sujeito pentecostal é alguém dividido entre o consciente e o inconsciente, quer dizer, entre o *poder fazer* (“os crentes podem fazer tudo o que outra pessoa pode fazer”) e o *não dever fazer* (“só que eles não fazem, porque isso faz a diferença”). Assim, o discurso em análise se constitui em seus sentidos, pois, aquilo que o sujeito diz se inscreve numa FD pentecostal e não outra para ter um sentido e não outro (ORLANDI, 2000). Daí o sujeito afirma que nem tudo o que ele deseja, ele não pode fazer. Por outro lado, parece que muito do que ele não pode fazer, talvez ele gostasse de fazer. Eis a contradição que constitui a fala da ex-prostituta. É, pois, devido a falar sob uma FD pentecostal que o sujeito enuncia que a “roda de amigos” signifique x (um *não* a Deus) e nunca y (que fosse desejável).

Neste aspecto, o interdiscurso remete a fala do sujeito pentecostal à instância mesma dos dizeres do apóstolo Paulo, a saber, “todas as coisas me são lícitas, mas nem todas me convêm”<sup>58</sup>. Eis a contradição que constitui o discurso religioso, pois, a noção de livre-arbítrio traz (é possível que faça), em si, a de coerção (mas, não se deve fazer). Além disso, o discurso em análise é validado pela passagem bíblica em que o salmista Davi afirma: “bem-aventurado o homem que não anda segundo o conselho dos ímpios, nem se detém no caminho dos pecadores, nem se assenta na roda dos escarnecedores”<sup>59</sup>. Daí a memória faz valer o discurso contido no testemunho, já que a expressão “roda de amigos” traz, por deslizamento, o sentido de “roda dos escarnecedores”. Assim, o funcionamento do testemunho dirige uma promessa aos crentes (bem aventurados) e, inversamente, uma ameaça aos descrentes (desventurados).

Além disso, o sujeito do testemunho em análise afirma que os crentes “não precisam preencher o vazio, que já é preenchido pelo Espírito Santo”. Cabe esclarecer que esse sujeito que se constitui sob uma FD pentecostal diz x (dos crentes) para significar y (os não crentes). Em vista disso, o funcionamento do discurso em análise conduz os ouvintes não crentes a acumularem os valores negativos, entre eles, o de que o homem sem Deus é um ser incompleto, pois, está em falta com Deus (“precisam preencher o vazio”). Dada a condição humana em relação a Deus, dada a separação indicada por essa condição, a fala do sujeito que se constitui no testemunho promove nos ouvintes a disposição de mudarem em direção à salvação (ORLANDI, 2009). Daí o discurso em análise, devido a prescrever que a “alegria” e a “felicidade” dos ouvintes devem estar a serviço de Deus, adquire características do sermão.

---

<sup>58</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, I Coríntios 6:12.

<sup>59</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-ANTIGO TESTAMENTO, Salmos 1:1.

Chama-nos atenção, ainda, que o sujeito pentecostal empregue um verbo no gerúndio para definir a sua nova vida com Deus (“eu *sendo* transformada”). Daí a fala da ex-prostituta é que traduz uma concepção da teologia arminiana, a saber, caso o crente não persevere, ele perde a salvação (ARAUJO, 2007, p. 561). Por sua vez, os ouvintes são conduzidos à ideia de que a ex-prostituta é alguém que está em constante aperfeiçoamento, pois, sob uma ótica pentecostal, a transformação deve ser vista como um processo, e não como um produto final. Daí a fala do sujeito é validada pelos dizeres do apóstolo Paulo: “cheguemos à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus, a varão perfeito, à medida da estatura completa de Cristo”<sup>60</sup>. Por outro lado, a mulher deixa escapar que, se está *sendo* transformada, a conversão religiosa não foi capaz de afastar dela os “desejos” relacionados à vida antiga na prostituição.

**SD 18:** Nasci em Presidente Prudente na Santa Casa em 1957. **Minha mãe tinha mais quatro filhos, deixou lá com o tio e veio embora para Prudente.** Aqui, ela **conheceu meu pai**, bem mais novo do que ela, detetive, **se relacionou com ele e dessa relação teve uma criança que sou eu.** Só que ele era detetive particular, e **quando ele soube que a minha mãe estava grávida, ele falou que estava sendo transferido para outro lugar e deu um telefone de contato para ela.** Só que **quando eu nasci, foi para eu nascer, ela foi atrás dele e não existia aquele endereço.** Então, o parto foi muito complicado, **eu quase não nasci, aí naquele exato momento, ela me ofereceu para Aparecida, que se a Aparecida ajudasse eu a nascer, que ela iria colocar o meu nome de Aparecida,** e assim foi. Assim, foi passando o tempo, minha mãe teve muita dificuldade, porque naquela época não era fácil, **ela era doméstica e tinha que trabalhar e cuidar de mim. Eu ficava o dia todo sem comer, esperando uma marmitinha à tarde para eu me alimentar com aquilo que minha mãe trazia do serviço dela. E minha mãe dava muito mau exemplo para mim com homem, deixava eu ficar vendo ela com homem e aquilo me revoltava muito,** eu fui assim uma criança muito revoltada, e por aquela época, hoje não, **naquela época lá, criança que não tinha pai, mãe e lar, não podia ficar brincando com menina. Então, eu só tinha uma opção, brincar com os meninos. Então, eu vivia no meio da molecada brincando e a gente, naquela época lá, procurava caco de vidro, osso, ferro para vender e comprar doces. Então, assim foi a minha vida até os 14 anos, minto, até os 9 anos.** (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)

No trecho do testemunho, a fala do sujeito pentecostal se constitui como a enunciação pública da verdade como um “relato de si” (BUTLER, 2015). Ao enunciar a verdade, o testemunho vai sendo atravessado pela confissão religiosa, de tal modo, que o sujeito da enunciação vai se justificando aos seus ouvintes, e buscando o perdão do próprio Deus. Cabe esclarecer que a morte da enunciadora já era prenunciada, pois, no momento da entrevista, soubemos que as células cancerígenas se espalharam para outras partes do corpo da mulher e, dada a debilidade física, os médicos já não tinham muito que fazerem. Dessa forma, a relação

---

<sup>60</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Efésios 4:13.

da verdade se estabelece como um vínculo de temor e reverência a Deus, e atualizado através de técnicas de decifração suspeita de *si*, ou seja, do sujeito que foi prostituída (GROS, 2004).

Neste aspecto, os fatos narrados pelo sujeito do testemunho devem parecer verdadeiros frente aos ouvintes (FOUCAULT, 2011). Não basta que a alma religiosa confesse, é preciso a abertura sincera do coração. Eis a razão pela qual o sujeito procura “controlar” a sua fala, calculando aquilo que ele diz, conduzindo os seus ouvintes à ideia de que o que é enunciado só pode ser dito daquele jeito, e não de outro. Não é à toa que a ex-prostituta reformula em dado momento a sua fala, de tal modo, que o ouvinte acredite que aquela se mantém fiel à sucessão de eventos enunciados (“assim foi a minha vida até os 14 anos, minto, até os 9 anos”). Daí a ex-prostituta não sabe que ela pode, eventualmente, realizar substituições a fim de utilizar a língua a seu favor, mas não consegue permanecer no controle o tempo todo e nem mesmo controlar os efeitos de sentido que os seus dizeres podem suscitar (ORLANDI, 2000).

Por sua vez, o discurso em análise passa pela memória, mais especificamente pelo episódio acerca da própria concepção do sujeito (“teve uma criança que sou eu”). Chama-nos atenção, no entanto, uma fala caracteristicamente “infantilizada”. Posto isto, a fala do sujeito remete os ouvintes cristãos aos discursos já-ditos acerca da figura da criança, a saber, um ser “dotado de pureza”, “sem maldade”, etc. Daí o testemunho trata-se de um sujeito que experimentou na vivência religiosa uma nova vida e, dessa forma, já está fora da prostituição. Por outro lado, os ouvintes se deparam com a fragilidade de alguém que relata ter vivenciado, já desde o nascimento, uma série de abandonos (“criança que não tinha pai, mãe e lar”). Diante disto, o sujeito vai deixando escapar que nem mesmo a vivência religiosa não foi capaz de tamponar a ferida que está ali aberta, quer dizer, de suprir a “carência afetiva” dele.

Ainda no testemunho, o sujeito do enunciado procura construir um modelo idílico de família, e que nunca chegou a existir (“ela *conheceu* meu pai”, “dessa *relação* teve uma criança”, “ela tinha que *trabalhar* e *cuidar* de mim”). Assim, os verbos “conhecer” e “relacionar” e o substantivo “relação” conduzem o ouvinte a uma visão romantizada acerca da vida. Tal eufemismo ameniza o que na verdade foi um “sexo sem compromisso” entre os pais do sujeito da enunciação, e que trouxe como consequência o nascimento de uma criança não planejada, indesejada (“ela foi atrás dele e não existia aquele endereço”). Além disso, o verbo no pretérito imperfeito do indicativo sugere que a mãe “*tinha* que trabalhar e cuidar da criança”, mas que talvez não fizesse nem uma coisa e nem outra. Daí essa mãe apenas *teve* a garota, e esta simplesmente “existiu” (“nasci”), nada mais do que existiu, sem muito suporte.

Cabe esclarecer que o amor materno é que consolida o amor romântico e a idealização

do formato burguês de família, creditando à mulher a responsabilidade pelo funcionamento do lar, pois, é ela quem cuida dos filhos, da casa e do marido. Daí “a imagem da ‘esposa mãe’ reforça um modelo de ‘dois sexos’ das atividades e dos sentimentos” (GIDDENS, 1995, p. 53). No caso do testemunho, o sujeito constrói a imagem de sua mãe como uma mulher dedicada ao trabalho (“ela era doméstica”) e aos cuidados da filha (“e tinha que trabalhar para cuidar de mim”). Não obstante, a contradição surge na medida em que a ex-prostituta enuncia que a sua mãe abandonou outros quatro filhos (“deixou lá com o meu tio e veio embora”) e acusa a esta de se relacionar sexualmente com vários homens (“dava muito mau exemplo para mim”). Dessa forma, a fala da ex-prostituta vai sendo atravessada por um discurso moralista.

Além disso, o sujeito relata uma infância pobre (“procurava caco de vidro, osso, ferro para vender e comprar doces”), e marcada pela fome (“eu ficava o dia todo sem comer esperando uma marmitinha à tarde”). Chama-nos atenção que o substantivo *marmita* apareça junto com o sufixo diminutivo “-inha”. Isto equivale a dizer que a única refeição do dia não era capaz de suprir a fome da menina. Dada a condição da paternidade não assumida, dado o problema com relação à mãe, dada a miséria extrema e a fome, o ouvinte é conduzido a se deparar com as primeiras justificativas que dizem respeito ao ingresso do sujeito do testemunho na prostituição feminina. Daí a ex-prostituta vai gritando que ela foi vítima de circunstâncias variadas, e que ela não ingressou na prostituição por sua própria vontade. Assim, o discurso em análise é que ameniza a culpa da ex-prostituta frente aos seus ouvintes.

Chama-nos atenção, ainda, que o sujeito deixe escapar que a sua infância foi marcada pela falta, pois, ela não tinha um *lar*, quer dizer, não tinha *pai* e nem *mãe*, e talvez nem conhecesse os seus outros irmãos, e que também foram abandonados (“criança que não tinha pai, mãe e lar não podia ficar brincando com menina”). Daí o verbo “nascer” e o substantivo “Aparecida” se repetem no testemunho, e o funcionamento das duas palavras é praticamente o mesmo, a saber, uma criança que poderia ter sido x (desejada, amada, feliz, etc.), mas que foi y (nasceu, apareceu, veio sem avisar, etc.). Eis o “masoquismo primordial” (BERTA, 2015, p. 177). Assim, a palavra falta impedida de dar conta do buraco que não consegue tamponar, tendo somente o percurso de dar mais uma volta a mais em torno das explicações que permitam ao sujeito da enunciação suportar a tensão de outrora ter ingressado na prostituição.

Se “nomear, dizer é um ato” (LACAN, 1975 *apud* DIAS, 2009, p. 1), o batismo é o ato que indica a entrada do sujeito no mundo pela atribuição de um nome, quer dizer, um nome que fixa sua referência ao ser. No caso do testemunho, a ex-prostituta enuncia que o seu nome foi dado em virtude de uma promessa realizada pela sua mãe (“se a Aparecida ajudasse

eu a nascer, que ela iria colocar o meu nome de Aparecida”). Diante disso, o nome de santa foi uma alternativa para que a garota tivesse uma vida diferente da que teve a mãe. Daí dizer que um nome próprio não possui significação é um erro. Isto pois, o nome próprio foi feito para ir preencher os buracos, para lhe dar a falsa aparência de sutura, para lhe dar seu fechamento. Não obstante, o inevitável aconteceu, a garota se identificou com a mãe (“mau exemplo com homem”), e se distanciou do que foi determinado para ela, até a sua conversão.

Neste aspecto, “nomear não é atribuir características, metáforas, descrições a algo” (DIAS, 2009, p. 1). Podemos nomear, então, alguém que nem adquiriu todas as identificações associadas a ele (“naquele exato momento, ela me ofereceu para Aparecida”). Parece irônico que uma mulher com o nome de “santa” tenha ingressado na prostituição. Diante disso, o sujeito se afasta de Maria, a mulher que deu a luz virgem ao salvador, e se aproxima de Eva, a quem recai, na Bíblia, a culpa máxima, e é relacionada à sexualidade (FERRAÇA, 2013). Não obstante, a ex-prostituta experimenta a conversão religiosa, e retorna ao seu *status quo ante*, quer dizer, ao que lhe foi determinado. Aí algo se impõe à mulher, um sentido, ela é gozada. Assim, a mensagem não retorna invertida do Outro, o sujeito não se reconhece no enunciado, a nomeação não pode ser autenticada, de tal modo que, uma palavra porta excesso de sentido.

Ainda no testemunho em análise, o sujeito enuncia que uma criança do sexo feminino e que não integrasse uma família constituída de acordo os moldes tradicionais era excluída do grupo de garotas (“não podia ficar brincando”). Chama-nos atenção que o sujeito afirme que a única alternativa era brincar com os meninos (“eu só tinha uma opção, brincar com os meninos”). Dada a exclusão com relação às outras meninas, o sujeito vai denunciando que já na infância lhe foi reservado um espaço marginal. Para quem sempre ocupou essa posição marginal, não porque quisesse, mas porque não teve “alternativa” diversa, a prostituição foi uma “opção”. Daí a expressão “eu só tinha uma opção” é que justifica o ingresso do sujeito na prostituição feminina e traz, por deslizamento, o de não ter uma vida antes, o de se sustentar, o de receber de alguém uma vida, o de que a vida que se tinha não era suficiente para nada.

Diante disso, o funcionamento do discurso em análise assemelha-se ao da SD 12, pois, foi na prostituição feminina que o sujeito “ganhou a vida”. Nos testemunhos, os ouvintes são conduzidos à relação causal entre o abandono familiar, a miséria extrema e a prostituição. O que implica considerar que a prostituição foi uma forma de o sujeito compensar aquilo que lhe falta. Na medida em que fala do lugar do crente, esse sujeito deverá enunciar que uma vida com Deus é a única alternativa para se preencher esse vazio, esse buraco oco do humano. Cabe esclarecer que um trecho de uma música, e bastante conhecida entre os pentecostais, no

que diz “o amor que o mundo não te deu, Jesus te dá”, traduz essa ilusão que coloca em Deus a possibilidade de completude. Todavia, a contradição surge ao passo em que o sujeito se desloca da prostituição para a religiosidade, e se depara com a realidade, com os preconceitos.

**SD 19:** Aos meus 9 anos de idade, a **minha mãe tinha muita amizade por um casal evangélico**, e esse casal era de uma igreja, e **tinha uma empregada doméstica que trabalhava com eles, que também era muito amiga da minha mãe**. Então, **como ela tinha muita criança, eu podia brincar com as meninas**. Então, a gente as vezes ficava lá a semana inteira, minha mãe deixava eu lá e tal. **Quando foi um dia, teve uma briga muito forte lá. A mulher chegou e pegou esse homem na cama com a empregada, mandou embora, mandou minha mãe embora, todo mundo para a rua. E o que ele fez? Pegou a empregada, alugou uma casa e foi morar com ela e levou a minha mãe e eu para morar junto também**. Com o passar do tempo, **ele começou a mexer comigo**. Então, **a gente ia para a igreja, todo mundo, e ele começou a mexer comigo, tipo assim, me assediar, mexer, falava que se eu falasse alguma coisa, ele ia mandar a gente ir embora, a gente ia morar na rua e não teria mais onde morar**. Aí, eu deixei aquela situação acontecer, e foi por algum tempo apenas, porque, depois, eu queria arrumar uma pessoa para eu casar, ter um lar, ser feliz e sair daquela situação ali, e tirar a minha mãe também daquilo. Então o que aconteceu? Eu comecei a ficar com raiva de crente, dos evangélicos. Por quê? Porque ele ia lá cantava aqueles hinos lá, subia no altar e fazia aquilo comigo, dentro da casa dele. E, muitas vezes, **comprava e não pagava, não tinha um caráter de cristão**. E eu não gostava, **falava que eu nunca ia ser evangélica, nunca**. (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)

No trecho do testemunho, o sujeito enuncia que a sua mãe tinha uma forte amizade com uma família evangélica (“a minha mãe tinha muita amizade com um casal evangélico”) e com a empregada doméstica desta (“e tinha uma empregada doméstica”, “que também era muito amiga da minha mãe”). Daí os advérbios “*muita*” e “*muito*” conduzem os ouvintes a se depararem com a intensidade dessa amizade entre a mãe da enunciatória e a família evangélica e a empregada doméstica. Cabe esclarecer, ainda, que a preposição “*por*” exprime a amizade entre a mãe e a família, mas, ao mesmo tempo, sugere que esta relação fosse, na verdade, uma dependência daquela parte com relação a esta. Ora, a ex-prostituta poderia ter utilizado, por exemplo, a preposição *com*, mas utilizou a preposição *por*. Em vista disso, a “amizade” entre a mãe da mulher e a família mais parece a relação entre empregado e patrões.

Por sua vez, o advérbio “*também*” deixa a entender que a amizade com a empregada doméstica e a mãe do sujeito da enunciação foi uma consequência da amizade com a família. Como a empregada tinha muitos filhos, o sujeito experimentou, durante a sua infância, o que era brincar com as outras meninas (“eu podia brincar com as meninas”). Ao passo que enuncia este período de sua infância, a ex-prostituta constrói a sua própria versão de paraíso

(“a gente às vezes ficava lá a semana inteira”). Não obstante, esse paraíso se finda quando a dona da casa encontra seu esposo mantendo relação sexual com outra mulher, quer dizer, com a empregada (“a mulher chegou e pegou esse homem na cama com a empregada”, “mandou minha mãe embora, todo mundo para a sua”). Desta forma, a fala do sujeito é validada pela cena bíblica de Adão e Eva, na qual estes “pecaram” e foram expulsos do “paraíso” por Deus.

Chama-nos atenção que x (a empregada doméstica) manteve relação sexual com o patrão, mas que a dona da casa expulsou y (a mãe) e z (o sujeito do testemunho). Chama-nos atenção, ainda, que o homem alugou uma casa e levou x *mais* y e *mais* z para que morassem com ele. Podemos elaborar, então, uma série de questionamentos. Que homem aceitaria manter os custos de x e y e z? Que x dividiria a mesma casa com o amante e com y e z? Que y moraria sob o mesmo teto que o seu ex-patrão e x, e ainda junto com z? Em outros termos, a fala do sujeito se constitui a partir de uma série de equívocos, de tal modo que, deparamo-nos com uma indistinção entre x e y. Daí a hipótese é que o sujeito do testemunho criou uma personagem, a saber, a empregada doméstica, como uma forma de amenizar a culpa que recai sobre a sua própria mãe, e o trauma de que esta causou a expulsão do paraíso pessoal daquele.

Em seguida, a ex-prostituta enuncia que o tal homem começou a assediá-la sexualmente (“com o passar do tempo, ele começou a mexer comigo”). Daí o sentido da expressão “mexer comigo” traz, por deslizamento, o assédio sexual, uma atividade sexual não consentida, etc. Assim, o sujeito afirma que toda esta violência se realizou sob a condição da ameaça, da coação (“falava que se eu falasse alguma coisa, ele ia mandar a gente ir embora”). Por sua vez, o sentido de “mandar a gente ir embora” traz, por deslizamento, não ter mais onde morar, morar na rua, voltar a passar fome, etc. Não obstante, chama atenção que a mulher também aceita a “culpa” pelos abusos sofridos por ela (“deixei aquela situação acontecer”). Com efeito, a fala do sujeito remete a uma interpretação ortodoxa do cristianismo que coloca a mulher como a causa da tentação do homem, como Eva incitou Adão ao pecado.

Neste aspecto, a ex-prostituta se encontra entre “a cruz e a espada”, de tal modo que, ela se depara com duas possibilidades, ceder ou não aos abusos, morar ou não na rua, etc. O que implica considerar que as “opções” dadas ao ouvinte já são escolhidas de antemão. Contudo, o sujeito do testemunho se sente culpada, pois, caso contrário, não teria necessidade de se justificar tanto. Daí a mulher repete que foi o tal homem quem a assediou (“ele começou a mexer comigo”) e afirma que ela suportou esta situação apenas por algum tempo (“foi por algum tempo apenas”). Diante disso, a mulher fala o que prevê o discurso naturalizado sobre a prostituição, ela gostaria de ser mãe, “moça de família”, esposa, mas não prostituta (“eu



queria arrumar uma pessoa para eu casar, ter um lar, ser feliz”). Assim, o comportamento do homem foi o que levou o sujeito a se afastar da igreja (“comecei a ficar com raiva de crente”).

No discurso em análise, o sujeito acredita que o crente deve ser x (bom, justo, honesto), mas nunca y (mau, injusto, desonesto). Não obstante, a contradição surge na medida em que aquele se depara que o homem é evangélico e é y e não x (“subia no altar e fazia aquilo comigo dentro da casa dele”, “comprava e não pagava”, etc.). Daí o homem é realocado para um outro lugar, de tal modo que, este só pudesse ter sido y porque contraria o modelo que deve ser x (“não tinha um caráter de cristão”). Cabe esclarecer, ainda, que a expressão “não ter um caráter de cristão” traz, por deslizamento, um falso cristão, “um lobo vestido em pele de cordeiro”, um enganador. Desta forma, a enunciadora tem a ilusão que estabelece uma relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo, pois, ela pensa que o que se diz “só pode ser dito com aquelas palavras e não outras” (ORLANDI, 2000, p. 35).

Não obstante, a ex-prostituta volta para o *status quo ante*, quer dizer, para o caminho. Cabe esclarecer que a mulher acredita que fora da igreja, embora estivesse livre da presença do homem, ela também estava em perigo. Tanto que a enunciadora evade da igreja e, depois, retorna. Assim, o discurso em análise conduz o ouvinte a se deparar que a mulher estava “predestinada” a se reencontrar, de algum modo, com a salvação. O que implica considerar que o funcionamento da fala do sujeito estabelece uma relação que prescreve que a única “liberdade” que o ser humano possui é senão a de “assentir” aos propósitos divinos, e estes são tidos como “absolutos”. Tudo aquilo que o sujeito viu e ouviu fora da igreja contribui, por deslizamento, para que outras pessoas enxerguem ali também a salvação. Daí a fala do sujeito se comunica com uma doutrina calvinista acerca da “predestinação” e “da salvação humana”.

**SD 20:** Quando foi **um dia nós conseguimos sair**, porque eu conheci o pai da minha filha fiquei grávida só que daí ele mentiu para mim, sumiu, eu fiquei grávida. Daí esse casal me pôs na mão de um fazendeiro, um fazendeiro que tinha aqui, que gostava de mim, num sítio aí uma fazenda. Ele servia para ser meu avô só que eu não queria de jeito nenhum, só que daí eles começaram a induzir minha cabeça que ele ia dar carro, casa, que ele ia ajudar e mesmo porque eu acho que eles não queriam uma senhora com uma criança e outra mulher morando na casa deles. (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)

No testemunho em análise, a ex-prostituta enuncia que engravidou e teve a sua primeira filha aos 14 anos de idade (vide SD 22). Podemos observar, então, um ato falho na SD 19, de tal modo que, aquela afirma: “assim foi a minha vida até os 14 anos, minto, até os 9 anos”. Daí esse ato falho é que produz um equívoco que permite à enunciadora identificar o

abusador e o homem que a engravidou, quando ela tinha, respectivamente, seus 9 e 14 anos de idade. Em outros termos, esse equívoco é o que relaciona esses dois homens, de tal modo que, estes não foram “bons” homens para a mulher, ou seja, os dois homens fizeram mal para esta. Assim, esses dois homens representam dois marcos na vida da enunciativa, o de ceder ao assédio (aos 9 anos a garota não tinha condições de decidir sobre isto, quer dizer, foi um estupro que ela sofreu<sup>61</sup>), e o de repetir o papel da mãe dela, e dar à luz a uma criança sem pai.

Ainda, a ex-prostituta afirma que ela foi abandonada pelo homem que a engravidou (“ele mentiu para mim, sumiu, eu fiquei grávida”). A partir da gravidez, a sua vida ficará cada vez mais difícil. Ela morava de favor com a sua mãe na casa de um “casal” (talvez, o mesmo casal evangélico?), e estas pessoas também se prestaram a enganar o sujeito da enunciação (“eles começaram a induzir a minha cabeça”). Além disso, surge um “fazendeiro” idoso e com falsas promessas à jovem (“que ele ia dar carro, casa, que ia ajudar”). Tanto que a contradição é que a enunciativa não sabe definir se o que o “velho” tinha era uma fazenda, ou um sítio. Diante disto, a mulher grita que ela foi vítima de uma sucessão de enganos e, assim, ela se coloca como produto de sofrimentos, e de decepções (“eu não queria de jeito nenhum”).

**SD 21:** Quando a minha filha começou a caminhar **eu arrumei um lugar para ela ficar, arrumei um serviço e larguei desse senhor**, aí fiquei ali. **Mas, a situação era muito difícil, porque tinha que pagar água, luz, comer, tinha remédio, alguns remédios que não achava no posto.** Então a gente vivia uma vida assim muito difícil. Quando foi um dia **eu conheci o pai da minha segunda filha, pensei que fosse dar certo, fomos morar juntos, aí descobri que ele tinha um bom serviço, trabalhava num lugar e ganhava bem, mas ele era viciado em cachaça e perdia o dinheiro dele todo no jogo.** (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)

No trecho em análise, a ex-prostituta afirma que ela só esteve com o “velho” até a filha dar os primeiros passos (“arrumei um serviço e larguei desse senhor”). Chama-nos atenção que o verbo em primeira pessoa do pretérito do indicativo, a saber, “arrumei”, é repetido por três vezes seguidas. Assim, o termo é o que remete à memória discursiva, ao interdiscurso, de tal modo, que o ouvinte se depara com a tentativa de o sujeito “arrumar a sua vida”. Daí o sentido desta expressão traz, por deslizamento, arrumar um emprego, pagar o aluguel de casa com o próprio dinheiro, manter o próprio sustento e o de sua família, largar do homem que não se ama, não mais dormir com quem não se gosta, etc. Diante disso, a mulher que foi prostituta se justifica frente aos ouvintes, pois, ela diz que só esteve com o “velho” até que passasse o período mais decisivo após a gestação, ou seja, até que ela “pudesse” trabalhar.

---

<sup>61</sup> BRASIL-CÓDIGO PENAL, Art. 217-A, “caput”.

A negação é que conduz o ouvinte a se deparar que o sujeito da enunciação queria x (“arrumar a sua vida”), mas obteve y (as adversidades da vida). Assim, a ex-prostituta afirma que queria se “livrar” do tal “velho”, mas que isto significaria deixar a sua família passar fome. Daí a expressão “situação difícil” traz, por deslizamento, que a mulher não ganhava o suficiente para pagar as contas, o que ela ganhava não dava para o sustento dela e de sua família, não dava para coisa alguma (“tinha que pagar água, luz, comer, tinha remédio”). Além disso, a entrevistada diz que queria encontrar alguém e se casar (vide SD 19), mas que sempre foi enganada pelos homens (“conheci o pai da minha segunda filha, pensei que fosse dar certo”). A contradição surge, pois, na medida em que a mulher deixa escapar que o amor não era suficiente, o homem deveria ter um bom emprego, e sustentando a ela e a família dela.

Não obstante, o sujeito ex-prostituta deixa escapar que um pretendente que ganhasse um “bom salário”, e que não fosse idoso, já não era mais suficiente. O “fazendeiro” era x (trabalhador e tinha uma “boa renda”), mas era y (“idoso”). Por sua vez, o pai da segunda filha da mulher era x, não era y, mas era z (alcóolatra, jogador patológico, perdia todo o salário, etc.). O que implica considerar que nenhum homem atendia às exigências da mulher. Diante disso, na medida em que esta justifica os motivos pelos quais os seus relacionamentos não deram certo, ela explica o que a levou a ingressar na prostituição, buscando se justificar frente aos seus ouvintes. Podemos dizer, então, que esse sujeito é dividido entre o desejo e as convenções sociais, de tal modo que, aquele é atravessado por uma memória discursiva que diz “o que é ser prostituta”, e para não sofrer as sanções sociais, deverá atribuir culpa a outro.

**SD 22: Minhas filhas passaram fome. Então, eu tinha uma vida muito difícil.** Dormia quatro pessoas na cama de casal, o fogão era amarrado com elástico. Então, **a gente passava muita dificuldade.** Então, **eu tomei essa decisão aí de tomar veneno e de dar veneno para as minhas filhas tomarem.** Quando de repente **apareceu uma Opala**, Opala naquela época era o carro do ano. Uma Opala **com uma mulher dentro**, procurando uma tal de Branca, e eu disse “ela mora aqui, mas está fechada a casa”. **Ela respondeu: “mas, não, eu quero falar com a Marta que mora no fundo”.** E eu: “sou eu, mas, o que você quer comigo?” E Ela: “**eu tenho um salário muito bom para pagar para você, só que é em Anastácio, eu vou te levar para lá e você vem todo sábado e domingo pra sua casa**”. E eu **achei interessante, eu era inocente né. Eu era criança. Eu tive minha primeira filha com 14 anos de idade, então eu peguei e fui.** Aí ela deixou um dinheiro para a minha mãe e falou que na outra semana ela me trazia. Arrumou umas roupas e me levou. E fomos, pegamos essa estrada aí e fomos para Anastácio. Chegou lá, **eu nem sabia onde era Anastácio.** Chegou lá, ela entrou dentro da cidade e ela começou a andar, andar, andar, entrou em um monte de casa e eu **comecei a ver que aquilo ali era um negócio estranho. Era um monte de homem e de mulher, um agarrando no outro e eu já comecei a ficar com medo daquela situação e ela abriu o portão de uma casona grande de esquina, muito luxuosa.** Entrou comigo lá dentro e eu disse assim: “**você me trouxe aqui e eu**

**quero ir embora”. E ela disse: “você vai ficar sim”. Pôs eu num quarto lá me prendeu e disse: “eu vou ensinar você como você vai ganhar a sua vida, você é nova, bonita, e você tem a sua mãe e as suas filhas para cuidar e a vida foi cruel com você, não é porque você quis, não, é porque está escrito; então, você tem que dançar conforme toca a música e eu vou te ensinar”. (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)**

No trecho do testemunho, a mulher afirma que o que a levou a ingressar na prostituição não foi apenas a pobreza extrema à qual ela e a sua mãe estavam submetidas. Cabe esclarecer que o sujeito já tinha duas filhas, frutos de relacionamentos mal sucedidos, e a justificativa é que estas passavam fome (“as minhas filhas passaram fome”). Daí a entrevistada fala exatamente o que prevê o discurso acerca da prostituição e busca se esquivar desta prática. Em outros termos, a entrevistada se justifica por que fez o que fez, imputando a responsabilidade ao outro, devido a ser movida pela injunção do interdiscurso, da memória e da FD “consensual” existente sobre a prostituição, e devido ao estigma que há sobre a venda do corpo. Desta forma, o sujeito usa “os filhos, a separação e a falta de emprego como “escudo” para se desculpar e amenizar o estigma de sua condição” (FERRAÇA, 2013, p. 78).

Além disso, o sujeito afirma que precisou escolher entre a sua sobrevivência e a de sua família e ingressar na prostituição (“a gente passava muito necessidade”). Daí a fala da mulher estabelece uma série de oposições semânticas, dentre as quais, morrer ou viver, tomar veneno ou se prostituir, encarar as oportunidades da vida ou passar fome, etc. Desta forma, a entrevistada apresenta várias “justificativas”, se defendendo das acusações (nem tão) implícitas que existem socialmente contra quem pratica a prostituição. Assim como vemos na SD 12, a participante da entrevista apresenta “boas” razões (mas, não boas o suficiente, já que não rompe com o imaginário reinante e não rompe com a moral imposta) que busca explicar o motivo de ela ter feito a escolha que fez, conduzindo o ouvinte a acreditar que, embora se prostituir seja considerado “errado”, “ainda assim é justificável” (FERRAÇA, 2013, p. 81).

Neste aspecto, a “salvação” foi a proposta que chegou com um carro de modelo Opala (“um Opala com uma mulher dentro”). Isto pois, o sujeito recebeu uma oportunidade para não morrer à míngua (“eu tenho um salário muito bom para pagar”). Chama-nos atenção, ainda, que justo no momento em que a enunciativa tomava coragem para comprar um veneno e dar cabo no seu sofrimento e no de sua família é que surge a tal proposta. Diante disto, é como se a mulher estivesse predestinada a uma vida na prostituição (“não é porque você quis, não, é porque está escrito”) e, por isso, o discurso em análise se comunica com uma doutrina calvinista acerca da predestinação. Desta forma, as razões que justificam o ingresso da mulher na prostituição resolvem-se pela ordem da lógica, do inconsciente, já que são argumentos

relacionados à sobrevivência dela e das filhas, mas o que não está posto é a ordem do desejo.

No discurso em análise, a ex-prostituta afirma que ela era “ingênua”, e não sabia onde se localiza a cidade de Santo Anastácio<sup>62</sup> (“eu nem sabia onde era Anastácio”). Não obstante, o sujeito deixa escapar que apreciou a ideia de “ganhar dinheiro fácil” (“achei interessante”). Assim, a prostituição é procurada, especialmente, pelo forte argumento financeiro, isto por se tratar do “dinheiro fácil”. Ainda que não seja uma prática legitimada, “ela ocupa socialmente o lugar de um trabalho, já que se sustenta no pré-construído capitalista de que o homem tem que vender sua força de trabalho” (FERRAÇA, 2013, p. 95). O que é insuportável, nesse caso, é o prazer, que não é posto e nem mesmo formulado. Em uma sociedade onde a mulher é constituída como objeto de comércio, o prazer desta parece não possuir nenhuma importância.

Além disso, o bordel é significado como um espaço onde ocorre uma sexualidade condenada pela Igreja, um sexo sem uma finalidade reprodutiva. Assim, a fala do sujeito é sustentada pelos dizeres do apóstolo João<sup>63</sup>, de tal modo, que coloca o desejo como uma forma de “concupiscência”, como um “vício da carne” (CHAUÍ, 1984). Por sua vez, o ouvinte se depara com a “concupiscência da carne” (“um monte de homem e de mulher, um agarrando no outro”) e com a “concupiscência dos olhos” (“comecei a ver”). Diante disto, o ingresso da mulher na prostituição é que resulta de um “olhar pecaminoso”, pois, basta que a pessoa veja uma cena de sexo para que ela se prostitua. Sob uma FD pentecostal, o sujeito só poderia rejeitar a familiaridade com relação à prostituição (“aquilo ali era um lugar estranho”). Daí o discurso em análise conduz o ouvinte a acreditar que o sujeito já não está mais na prostituição.

Parece haver, dessa forma, uma filiação do discurso da determinação na fala de Marta, de tal modo que, tem-se uma posição social predeterminada para o sujeito como prostituta, colocando em jogo uma relação de causalidade entre a mulher “perder a virgindade” (SD 01), brincar com os meninos (SD 18), sofrer assédios (SD 19) e ver cenas de sexo (SDs 22) e a prostituição. A exemplo do que Aluísio de Azevedo formula em *O cortiço*, filiado ao fundamento naturalista, à época, este seria um lugar determinado a esta mulher, pois, o sujeito não consegue furar este lugar que lhe foi “predestinado”. Não poderia ter sido outra coisa que não prostituta (“está escrito”). Posto o que já se disse por aí acerca da prostituição, esta filiação discursiva é que impõe um lugar determinado à mulher prostituída, enquanto “portadora do pecado”, e a aproxima de Eva, a quem recai, segundo a Bíblia, a culpa máxima.

Chama-nos atenção, ainda, que o sujeito afirme que, ao adentrar o bordel, se deparou

---

<sup>62</sup> A cidade de Santo Anastácio está situada a 35 km de distância de Presidente Prudente, na região Oeste do Estado de São Paulo.

<sup>63</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, I João, 2.16.

com uma casa “muito luxuosa”. Isto pois, a fala da ex-prostituta é o que faz aproximar a sonoridade de x (o adjetivo *luxuoso*) e de y (o substantivo *luxúria*). Dada as formas de concupiscência, os dizeres da ex-prostituta ecoam uma interpretação do século VI que coloca a luxúria como um dos “sete pecados capitais” e o sexo sem um propósito reprodutivo, sobretudo alheio ao casamento, como uma prática contrária às “leis divinas” (CHAUÍ, 1984). Assim, a descrição do que ocorria no bordel produz um sentido de “casa de luxúria” e traz, por deslizamento, a ideia de um ambiente onde se dá a lascívia, os prazeres carnavais, o desrespeito aos bons costumes, o pecado, etc. Desta forma, o sujeito é alguém dividido entre o desejo e as repressões sociais e que só pode enunciar o que é permitido a uma FD pentecostal.

Ainda no testemunho, a heterogeneidade mostrada e marcada é que mantém um distanciamento entre os dizeres da catetina e os da ex-prostituta. Daí este sujeito coloca como se tivesse sido “obrigado”, pelo destino e pela catetina, a ingressar na prostituição feminina (“você vai ficar sim”, “pôs eu num quarto e me prendeu lá”, etc.). Assim, a ex-prostituta está a todo o momento se justificando devido a ela ter feito o que fez (como uma forma de se redimir frente ao próprio Deus?). Chama-nos atenção, ainda, o seguinte trecho da (re)produção da fala da catetina: “vou te ensinar você vai ganhar a sua vida”. É como se o ingresso na prostituição dependesse de uma dinâmica de ensino/aprendizagem. Contudo, a mulher deixa escapar, na medida em que dá voz ao outro, que para quem já não tinha muito a “perder na vida”, foi preciso “ganhar a vida”. Tudo isto funcionando no discurso em análise conduz o ouvinte a acreditar que a mulher não teve alternativa senão ingressar na prostituição.

Neste diapasão, o sujeito ex-prostituta se constitui pela contradição, de tal modo que o sentido de “ganhar a vida” traz, por deslizamento, o de não ter uma vida antes, o de garantir o sustento de si e de sua família, o de receber de alguém alguma vida, o de que a vida que se tinha não era suficiente para nada. Assim, o funcionamento do discurso de Marta é o mesmo do que é produzido por Lidiane (vide SD 12). Chama-nos atenção, ainda, a afirmação de que “estava escrito” que a mulher deveria se tornar x (prostituta) e não y (esposa, “mulher de família”, etc.). Daí o sujeito dá voz ao outro para tamponar a fissura e rasgo inscrito pela perda do corpo de sua mãe (“você tem que dançar conforme toca a música”). Diante disto, a mulher deixa escapar que o que ela fez outrora foi necessário, e caso precisasse, faria de novo, tal como Édipo<sup>64</sup> que não teve alternativa, senão cumprir o “incesto” que lhe foi prenunciado.

---

<sup>64</sup> Na mitologia grega, Édipo é filho de Laio e Jocasta, rei e rainha de Tebas. Para evitar que se realize o oráculo de Apolo, que previra que ele seria morto pelo filho, Laio entrega o jovem Édipo a um pastor no monte Citeron, depois de lhe transpassar os pés com um prego de modo que não pudesse se mover. Em vez de obedecer à ordem de Laio de matar a criança, o pastor o entrega a outro pastor, que, em seguida, o entrega a Pólipo, rei de Corinto, e à mulher deste, Mérope, que não tem descendentes. Eles lhe dão o nome de Édipo e o criam como filho. Édipo

**SD 23:** *Aí, fui para a Assembleia, fiquei lá, e dentro da Assembleia, eu comecei a perceber que quando as irmãs estavam todas reunidas, e que eu chegava, elas se espalhavam, todo mundo com medo. Acho que com medo, “chegou a prostituta”. Entendeu? Ficava só algumas, eu não vou falar que foram todas, não. Porque eu tenho amizade com muitas irmãs até hoje. Que os maridos delas me abraçam, me beijam e a gente tem uma certa comunhão.* Mas, como a Bíblia fala, *têm o joio e o trigo. Têm os filhos do Diabo e os filhos de Deus* na igreja. Um dia, eu estava ministrando a palavra, porque *o Senhor me levantou para eu falar, para eu pregar o amor Dele.* Mas, eu não sou nada não. Mas, Ele usa quem ele quer para confundir aqueles que são. Então, eu ministrando a palavra, eu falei: **“Então, vocês oram para as pessoas serem libertas das drogas, prostituta, viciado, bandido, ladrão, esturpador, assassino, tudo; depois que Jesus liberta essas pessoas e trás para dentro da igreja, vocês não confiam, vocês ficam com medo, e a gente sente isso”.** (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)

No testemunho em análise, a ex-prostituta afirma que existe “uma certa comunhão” na igreja com relação a algumas irmãs e seus esposos (“a gente tem uma certa comunhão”). Cabe esclarecer que a expressão *uma certa* é o que estabelece um limite para esta “comunhão”. Eis aí a contradição que constitui o discurso em análise, pois, mesmo quando há uma comunhão, esta não é completa, não é plena, existem restrições para ela. Chama-nos atenção, ainda, que a palavra *medo* se repete (“quando as irmãs estavam todas reunidas, e que eu chegava, elas se espalhavam, todo mundo com medo”, “acho que com medo”). Assim, o sentido do termo traz, por deslizamento, o medo de as irmãs “se contaminarem” com as coisas do mundo, de perderem seus esposos para uma mulher que foi prostituta, o medo desta roubar seus esposos. Daí a ex-prostituta surge sob a condição do “pecado” de Eva, como uma tentação aos homens.

Neste aspecto, a ex-prostituta é associada com a personagem bíblica de nome Eva, e que levou Adão a comer do fruto proibido, da árvore do conhecimento. Assim, o sujeito ex-prostituta consiste em uma ameaça para as outras mulheres de dentro da igreja, pois, além de

---

cresce e ouve comentários sobre não ser filho legítimo do Pôlibo e dirige-se a Delfos para consultar o oráculo, que, de pronto, lhe responde que ele matará o pai e desposará a mãe. Na estrada para Tebas, Édipo cruza por acaso com Laio. Os dois brigam e Édipo o mata. Nesta época, Tebas vinha sendo aterrorizada pela Esfinge, monstro feminino alado e dotado de garras que mata todos aqueles que não decifram o enigma que ela propõe sobre a essência do homem. Édipo dá a resposta certa e a Esfinge se mata. Como recompensa, Creonte, o regente de Tebas, dá-lhe por esposa sua irmã, Jocasta, com quem Édipo tem dois filhos, Eteócles e Polinices, e duas filhas, Antígona e Ismene. Ao descobrir a verdade, Jocasta se enforca. Édipo vaza os próprios olhos e, em seguida, se exila em Colono com Antígona, enquanto Creonte retoma o poder. Cabe esclarecer, porém, que o conceito freudiano acerca do complexo de Édipo não corresponde ao mito grego de Édipo: “o complexo refere-se à forma mítica da origem da Lei. A Lei simbólica está referida à psicanálise como a noção da Lei primordial, fundadora das leis sociais. Ela equivale ao que Freud nomeou como Lei da *interdição do incesto*. O gozo a que o sujeito aspira, figurado pelo incesto mãe-filho, não é permitido em razão da intervenção da instância paterna, representada pelo Pai simbólico. Freud abordou a estrutura da Lei que vem barrar o gozo incestuoso da mãe com o filho em dois mitos – *Totem e tabu de Édipo* –, nos quais encontramos, respectivamente, como assinala Antonio Quinet, duas versões do pai: o *Pai-gozo*, que está fora da Lei, é o pai da horda primitiva; e o *Pai-desejo*, que instaura a Lei, é o pai edípico. O mito de *Édipo* evidencia que o gozo da mãe está interdito, ao passo que o mito de *Totem e tabu* associa tal interdição ao parricídio” (COSTA, 2010, p. 20-21).

induzir os homens ao erro, à tentação, ela tem o conhecimento acerca do sexo pela prática. Sob o imaginário de sobremodo cristão, a mulher que foi prostituta é vista senão como a própria encarnação do “pecado original”, a saber, da tentação, do pecado, do mal. Se um ex-criminoso pode assumir uma posição de destaque e formar uma família de dentro da igreja e ter a sua vida antiga jogada no mar de esquecimento, o mesmo não ocorre com a ex-prostituta (FERREIRA; GONÇALVES, 2014). Não se contam nem testemunhos acerca de quem foi prostituta. Diante disto, a mulher que foi prostituta está condenada a viver na clandestinidade.

Ainda no testemunho, o sujeito da enunciação estabelece uma série de oposições semânticas, a saber, o trigo e o joio, os filhos de Deus e os filhos do Diabo. Na medida em que vai colocando em lados opostos os que pertencem e *aqueles que* não pertencem a Deus, a fala do sujeito vai sendo atravessada pelo sermão, de tal modo que, vai prescrevendo uma doutrina cristã (MAINGUENEAU, 2008). O que implica considerar que o sujeito ex-prostituta vai ocupando o lugar de pastor evangélico. Daí a fala do sujeito é que legitima este lugar ocupado por ele, quer dizer, o lugar do pregador (o Senhor me levantou para eu falar). Apesar de poder ministrar a palavra, a ex-prostituta surge ainda sob a condição da prostituição, dentro das igrejas evangélicas (“chegou a prostituta”). Não obstante, a mulher que foi prostituta afirma que Deus está ao lado dela e não importa que as pessoas a condenem.

Neste sentido, o sujeito da enunciação reafirma que foi Deus quem o constituiu para que pregasse as “boas novas”, o evangelho. A contradição surge na medida em que esse sujeito precisa reafirmar a sua “autoridade” e a “veracidade” de suas palavras. Qual profeta precisou afirmar para o seu povo acerca de quem o constituiu como representante da voz? Chama-nos atenção, ainda, que a prostituta surge ao lado sujeitos marginais, dentre os quais, dependentes químicos e criminosos de todos os tipos (“libertas das drogas, prostituta, viciado, bandido, ladrão, estuprador, assassino, tudo”). O que implica considerar que o sujeito reproduz um discurso pautado na moral e nos “bons costumes”. Daí a enunciativa julga quem se prostitui a partir da mesma moral que é julgada, quer dizer, ela está à margem, mas ainda está dentro dos valores morais ao se valer dos dizeres cristalizados sobre quem vende o corpo.

**SD 24:** Chegaram até a falar dentro da igreja “Ela fazendo faxina? Imagina, **ela deve estar é saindo por aí com alguém, fingindo que está fazendo faxina**”. Só que **eu orei**. Não falei nada, não fui atrás da pessoa. **Eu só pus ela na mão de Deus e Deus vingou a nossa causa**. (Marta, ex-prostituta, grifos nossos)

No testemunho em análise, a ex-prostituta ainda surge sob a condição de seu passado, a saber, sob a condição da prostituição. Nem a conversão religiosa não é capaz de absolver a



mulher que um dia foi prostituta. O mesmo não se vê, por exemplo, com o ex-ator pornô Giuliano Ferreira<sup>65</sup>. Na *Igreja Assembleia de Deus*, ele foi diácono e presbítero, antes de se tornar pastor, e chegou até a lançar um livro, relatando a sua trajetória. O que implica considerar que o sujeito ex-prostituta é o seu sexo (FOUCAULT, 2004). Chama-nos atenção, ainda, que ela não possa ser x (empregada doméstica, diarista, etc.), mas deve ser y (fingidora, dissimulada, saindo com outros homens por aí). Diante disto, talvez não haja nada que a ex-prostituta possa fazer para que deixe de ocupar esse lugar fixo que é designado a ela e que a faz surgir sob a condição de seu passado, quer dizer, sob a condição da prostituição feminina.

Além disso, os verbos no gerúndio indicam uma ação se arrasta no tempo, dando uma ideia de hábito, de vício. Daí a fala acerca da prostituta, como “alguém que finge”, é validada por aquilo que já foi dito por aí sobre Eva e traz, por deslizamento, o sentido de enganar, de mentir, de dissimular, da tentação que induz o homem ao erro. Ora, a violência é “um meio de coagir, submeter, de exercer poder sobre outrem” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Assim, a violência consiste na medida em que a ex-prostituta surge em posição de desprestígio frente às demais mulheres cujas foram criadas para serem destinadas ao casamento, ao esposo, aos filhos, à família. Não obstante, ao passo em que a violência atinge o campo da saturação, a vítima deixa escapar seu desejo de vingança, como se fosse “justiça divina”, diminuindo o agressor, tornando-o, discursivamente, alvo de agressão sexual (“Deus vinga a nossa causa”).

Neste aspecto, o ouvinte é levado a acreditar que Deus está com o sujeito da enunciação, de tal modo que, este ora e Aquele responde (“eu só pus ela na mão de Deus”). Em outro momento, a ex-prostituta chegou a falar que o pai de um de seus desafetos, de dentro da igreja, se separou da mãe deste, depois daquela ter orado (“arrumou uma amante e teve filho com outra amante e o lar dela virou aquilo que não era para ter virado”). Se não bastasse viver uma aventura extraconjugal, o homem teve um filho com outra mulher fora do casamento. É como se diz por aí “Quem com ferro fere, com ferro será ferido”, quer dizer, a encomenda veio até melhor do que fora esperada. Contudo, a ordem do desejo não é considerada. Cabe nos refletirmos que divindade induziria alguém ao erro? Diante disto, deparamo-nos com um desejo de vingança, porém travestida de uma aparente “justiça divina”.

---

<sup>65</sup> Giuliano Ferreira protagonizou, sob o nome artístico de Júlio Vidal, mais de 300 filmes eróticos e, na maioria, filmes gays. Após ter adoecido, experimentou uma proposta de conversão religiosa. Atualmente, ele é vinculado à *Igreja Evangélica Assembleia de Deus* (SCHIAVONI, 2014). Passados 5 anos de sua conversão, tornou-se pastor evangélico e diz esperar que a sua história seja transportada para as telas do cinema, assim como a de Bruna Surfistinha. Em entrevista, o pastor Giuliano, já calvo e fora de forma, aos 35 anos de idade, afirmou que experimentou a conversão religiosa após ter adoecido, e é contrário a uma relação sexual anterior ao casamento.

#### 5.4 O que diz a líder do Círculo de Oração?

Na *Igreja Assembleia de Deus*, o testemunho é parte integrante da liturgia religiosa, em que a fala do fiel assume uma dimensão pública, contribuindo, assim, com a coesão social da igreja local (FAJARDO, 2017). Daí o testemunho se caracteriza como um discurso institucional, quer dizer, um discurso do que é dito oficial. Assim como o testemunho religioso, o relato pessoal é da ordem do memorável e o que o caracteriza é o fato de o sujeito narrar a si mesmo. Contudo, enquanto no espaço religioso o testemunho consiste em “renovar a fé da comunidade” (FÁTIMA, 2017, p. 1), o relato pessoal assume um discurso extraoficial, não institucional, tornando possível fazer manutenção da identidade da coletividade religiosa. Podemos dizer, então, que a presença do furo no relato pessoal tende a ser mais nítida do que acontece com o testemunho religioso, pois, aquele circula extraoficialmente entre evangélicos.

Cabe ressaltarmos, por sua vez, que a senhora Hissai é filha de imigrantes japoneses, estes chegaram ao Brasil na primeira metade do século XX, e se instalaram na região de Presidente Prudente, no interior paulista, de família xintoísta, ela se converteu à religião evangélica já durante a adolescência, e mais tarde teve o seu primeiro contato com as “verdades pentecostais”. Dada a sua idade de 70 anos, dada a sua criação rígida, é necessário esclarecermos ainda que a participante se identifica com os dizeres mais conservadores que circulam socialmente por aí, de sobremodo na *Igreja Assembleia de Deus*. Como a líder do Círculo de Oração mantém uma relação de amizade com a equipe que coletou a entrevista, ela se sentiu à vontade para reproduzir esse discurso não oficial e que circula de modo clandestino e de forma mais restrito entre os membros da denominação religiosa ora referida.

Relato pessoal – dirigente do Círculo de Oração – liderança vinculada à *Assembleia de Deus*, em entrevista para nós<sup>66</sup>.

**SD 25: Trabalhei anos com elas e com outras que tiveram passado na mesma situação de vida e elas começaram a me procurar na minha casa e eu pedi encarecidamente que elas não fossem à minha casa, porque elas iriam trazer problemas para mim, mas elas não levavam em conta o pedido. Elas queriam somente encontrar um alento, uma solução para situações e elas na tentativa de deixar essa vida errada. Elas iam sendo conscientizadas através da religião, da Palavra de Deus. Na medida em que elas foram recebendo o amor de Deus, conhecendo o amor de Deus, elas lutavam na tentativa, mas elas não**

---

<sup>66</sup> A entrevista foi coletada na residência da senhora Hissai, na cidade de Presidente Prudente, no interior paulista. Pedimos para que ela nos relatasse, então, suas “impressões” acerca de um trabalho de ressocialização desenvolvido por ela e destinado a mulheres cujas experimentações foram atravessadas outrora pela prostituição.

**conseguiam escapar dos assédios, porque onde elas iam, elas eram identificadas. E elas não foram muito bem aceitas dentro da igreja, não foram aceitas porque as irmãs, que nunca tiveram uma vida errada, tinham que conviver com esse tipo de pessoas. Foi uma situação difícil. Como eu trabalhava com elas, eu também recebi essa separação, como se eu também tivesse uma vida errada, tanto é que quantas vezes elas chegaram para mim como santas e dizer “me diga com quem tu andas, que eu te direi quem és”. Chegou uma época em que a gente ia à casa para conhecer a mãe, a família, para saber a raiz do problema que levou essas pessoas a essa situação.** (Hissai, líder do Círculo de Oração, grifos nossos)

No discurso em análise, o sujeito pentecostal se justifica por não ter dado a devida assistência às mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição. Daí a verdade aqui não objetiva prescrever a doutrina religiosa e nem promover a fé nos ouvintes, o que está em jogo é garantir a todo e a qualquer custo uma manutenção da identidade religiosa, de não deixar a quem se considera como “doente”, tal como um “viciado” sem recuperação, contaminar o agrupamento de sobremodo de senhoras de dentro da igreja (“me diga com quem tu andas, que eu direi quem és”). Diante disto, a fala da mulher funciona de modo que, se x (as senhoras de dentro da igreja) se juntar com y (as mulheres que foram prostitutas), tornar-se-á x como se fosse y. Por outro lado, se o sujeito sente necessidade de se justificar, talvez ele comece a suspeitar que esteja em falta com o que se espera de um cristão autêntico.

Na sequência, os sujeitos cuja trajetória foi marcada pela prostituição feminina são mobilizados como “portadores do pecado” (“não escapavam dos assédios”). O que implica considerar que as mulheres são imputadas como culpadas pelos assédios de que são vítimas. Daí a fala da líder do Círculo de Oração é validada por aquilo que já se disse sobre Eva e sobre o “pecado original”. Chama-nos atenção, ainda, o verbo em primeira pessoa do singular do presente do indicativo “*trabalhei*”, pois o seu funcionamento é que conduz os ouvintes a acreditarem que a enunciadora não obteve sucesso ao tentar inculcar, por anos, certas regras morais nas ex-prostitutas. Por sua vez, o pronome reto em terceira pessoa do plural *elas* refere-se às outras participantes das entrevistas por nós coletadas, a saber, Marta e Lidiane. Daí o sujeito da enunciação procura se redimir frente aos ouvintes e atribuindo culpa ao outro.

Parece que existe, dessa forma, uma filiação do discurso de determinação, quer dizer, de lugar determinado para z (as mulheres cuja vivência foi atravessada pela prostituição) e para h (as “irmãs” de dentro da igreja). Daí z é o “tipo de pessoa” identificada em qualquer lugar, pois, trata-se da imagem da mulher inclinada ao “pecado” e a fazer os homens “caírem” em tentação (“elas eram identificadas”). Isto significa que z é x (portadora do pecado) e nunca y (outra coisa), como diz a líder do Círculo de Oração (“diga com quem tu andas, que eu te

direi quem és”). Daí esta discursividade retoma o que já se disse por aí sobre as mulheres prostituídas enquanto uma ameaça de corrupção à sociedade (ROBERTS, 1998), de tal modo que, basta h ajuntar-se com z para que h torne-se em z. Com efeito, o discurso analisado permite-nos verificar que a *Igreja Assembleia de Deus* constitui-se como aparelho ideológico.

Ainda no discurso em análise, as mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição surgem em um lugar de desprestígio (“essa vida errada”). Chama-nos atenção o advérbio “somente” empregado a elas (“somente queriam encontrar um alento, uma solução para situações”), visto que o termo traz, por deslizamento, que as mulheres não procuravam *mais que* uma palavra amiga, *nada mais que* um apoio, *unicamente* um alento, etc. A contradição surge, pois, na medida em que nem um gesto de bondade não foi oferecido às mulheres que procuravam uma vida fora da prostituição. O advérbio “encarecidamente”, por sua vez, leva os ouvintes se depararem com uma aparente “generosidade” de quem admite não ter oferecido um apoio a quem necessitou (“eu pedi encarecidamente que elas não fossem à minha casa”). Assim, a fala do sujeito funciona de tal modo que a (ex-)prostituta é o seu sexo.

Além disso, o sujeito afirma com naturalidade que as mulheres que procuravam uma vida fora da prostituição sofreram resistência dentro da própria igreja (“não foram muito bem aceitas dentro da igreja”). Daí a fala da religiosa promove uma oposição semântica que coloca em lados opostos o *nós* (“as irmãs que nunca tiveram uma vida errada”) e o *aqueles que* (as mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição). No relato em análise, o efeito de sentidos atribuído às (ex-)prostitutas traz, por deslizamento, mulheres dotadas de problemas, desobedientes, incitadoras da desordem que leva os homens à perdição, pessoas de baixo nível social (“esse tipo de pessoas”), etc. Diante disto, o funcionamento de um discurso que opõe uma “vida errada” *versus* uma “vida correta” consiste em uma tentativa de justificar através da Moral a rejeição sofrida pelas mulheres cujas experiências remetem à prostituição.

Chama-nos atenção, ainda, que o sujeito afirme que as mulheres que foram prostitutas eram facilmente identificadas pelos homens (“porque onde elas iam, elas eram identificadas”). Assim, a fala da mulher passa pela memória, mais especificamente pela cena bíblica em que Caim matou o seu irmão Abel<sup>67</sup>. Daí a narrativa bíblica conta que Caim recebeu uma “marca” divina para que fosse identificado por aquilo que se acreditam ter sido o primeiro homicídio. Tudo isto funcionando no discurso em análise é que faz surgir a imagem da mulher prostituída sob a condição da criminalidade, quer dizer, como se fosse uma criminosa (vide SD 14). Contudo, a contradição surge, pois, sob uma ideologia evangélica, se basta o criminoso se

---

<sup>67</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-ANTIGO TESTAMENTO, Gênesis 4:8-17.

arrepende para que ele obtenha o perdão divino, o mesmo não ocorre com a (ex-)prostituta. Diante disto, não basta que esta mulher se arrependa, ela sempre estará “marcada do pecado”.

Apesar de alegada a “conscientização”, algo que vem gritando pela história traz em sua materialidade os efeitos que atingem o sujeito da enunciação. A contradição surge, pois, na medida em que esse sujeito suspeita que talvez a profissão de prostituta não seja uma escolha propriamente dita dessas mulheres (“a gente ia à casa para conhecer a mãe, a família, para saber a raiz do problema que levou essas pessoas a essa situação”). Trata-se de uma escolha pré-escolhida, pois, as prostitutas são inclinadas a orientarem as suas condutas, não raramente, a partir de alternativas previamente estabelecidas pelo contexto de vulnerabilidade e precariedade às quais estão submetidas (MATTOS, 2016). Não obstante, o verbo falta impedido de dar conta desse buraco que não consegue preencher, tendo só o percurso de dar mais uma volta a mais em torno das justificativas que responsabilizam as próprias prostitutas.

Além disso, o sujeito afirma que experimentou os preconceitos de dentro da igreja por ter ajudado as prostitutas (“eu também recebi essa separação”). Chama-nos atenção o substantivo *separação*, pois, esta palavra traz, por deslizamento, o sentido de preconceito, de exclusão do grupo, de desconfiança das “irmãs”, etc. Tudo isto funcionando no discurso em análise coloca a prostituição como se fosse uma doença infectocontagiosa, de tal modo que, se as prostitutas frequentarem a igreja, as demais mulheres serão “contaminadas” (“como se eu também tivesse uma vida errada”). Ora, não é incomum que o “pecado” seja associado como a causa da “doença”. A hanseníase, por exemplo, já foi considerada uma “doença maligna”, e a orientação era manter os doentes à parte do resto da população<sup>68</sup>. Assim, surge-nos uma reflexão. Se a prostituta fosse de fato “doente”, por qual razão Deus não lha estenderia a mão?

**SD 26:** Quando a Marta chegou à igreja, logo, **no começo, ela não se conformava de ver as pessoas bem estruturadas, as famílias bem estruturadas e, naquele sentimento de ódio dela, o maior desejo dela é a destruição de pastores e de filhos de pastores, inclusive ela estava com AIDS e ela teve um caso com ele e esse filho de pastor ele morreu com AIDS. Uma revolta muito grande dentro da igreja e foi difícil.** Depois, **ela arrumou um namorado e casou e, depois de pouco tempo que ela casou, ela separou e aí ela voltou de novo para a prostituição.** (Hissai, líder do Círculo de Oração, grifos nossos)

No discurso em análise, a imagem da prostituta vai sendo construída por meio de contendas e dissensões ideológicas e sociais. Parece-nos que todos os problemas vivenciados pela comunidade religiosa começaram com o ingresso das prostitutas. Chama-nos atenção,

---

<sup>68</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-ANTIGO TESTAMENTO, Levíticos 13:1-59.

ainda, a negação que coloca a prostituta como um sujeito caracteristicamente marcado por um ressentimento pessoal (“ela *não* se conformava”). Assim, a fala da líder religiosa é sustentada por um discurso medieval que impõe uma desconfiança com relação às prostitutas como mulheres invejosas e de má índole (ROBERTS, 1998). O que implica considerar que o discurso em análise é caracteristicamente violento, pois, submete as prostitutas a um espaço de desprestígio, como “inimiga” da família e dos pastores evangélicos (FOUCAULT, 1995). Daí a prostituta é somente o seu sexo e talvez não haja nada que ela possa fazer para se salvar.

Até então, o desejo não era sequer uma possibilidade a ser considerada em um discurso cristão-pentecostal. A única vez em que se falou em desejo, este imprime no ouvinte certos conceitos negativos (“o maior desejo delas é a destruição”). Isto equivale a dizer que o termo *desejo* traz, por deslizamento, uma vontade que causa a destruição da felicidade dos outros, um risco à instituição do casamento, um perigo à família, aos pastores, etc. Chama-nos atenção, ainda, que o sujeito da enunciação repete a expressão “bem estruturada” (“as pessoas bem estruturadas, as famílias bem estruturadas”). Assim, o funcionamento da expressão traz, por deslizamento, o que se diz por aí acerca do “cidadão de bem”, um modelo tradicional de família, pessoas submetidas aos mandamentos, submetidas à igreja, etc. Diante disto, a imagem da prostituta vai sendo construída em contrapartida a essa “ordem natural” das coisas.

Chama-nos atenção a afirmação de que x (a ex-prostituta) transmitiu o vírus da AIDS para y (o filho do pastor), e y morreu em decorrência da doença. Ora, o verbo no pretérito imperfeito do indicativo sugere que x “estava” com a doença, mas que não está mais. Perguntamos para a religiosa, depois da entrevista, se a Marta era soropositiva. A explicação foi bastante surpreendente: “a Marta não tem o vírus do HIV, é uma coisa impressionante, o demônio a usou apenas para transmitir a AIDS por aí”. Até o momento em que desenvolvemos este trabalho, não tivemos sequer um indício de cura para o vírus do HIV. Daí a afirmação de que x transmitiu a doença para y, mas que x não tem mais o vírus, não se sustenta. Não obstante, o sujeito religioso desconsidera que y se relacionasse com outras mulheres, e culpar x foi uma alternativa para y encobrir esses relacionamentos extraconjugais.

Neste aspecto, a prostituta é mobilizada como “portadora da morte”, de tal modo que, o rapaz com quem ela manteve relação sexual morreu. Assim, a fala do sujeito passa pela memória, mais especificamente pela cena bíblica, cujos dizeres são atribuídos ao apóstolo Paulo, a saber, “o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna”<sup>69</sup>. Com isto, o discurso religioso estabelece um jogo entre viver e morrer, e que conduz o

---

<sup>69</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL-NOVO TESTAMENTO, Romanos 6:23.

ouvinte ao estatuto que coloca a morte como a condição “natural” do pecado e a vida como resultado de uma “vida pura”, uma “vida com Deus”, uma vida inclinada aos mandamentos. Posto isto, o discurso em análise funciona de modo que o ouvinte seja movido a se identificar senão com a vida, com o lugar do crente, com uma vida “santificada” por Deus. Assim, a mulher prostituta é colocada como “inimiga da vida”, pois está do lado do pecado, da morte.

Na sequência, a fala do sujeito religioso é que significa a prostituta como produto de uma série de relacionamentos fracassados (“ela arrumou um namorado e casou e, depois de pouco tempo que ela casou, ela separou”). O que implica considerar que a prostituta é significada à margem de um modelo de família tradicional e dos mandamentos da igreja. Assim, o lugar da prostituta é sempre fixo, pois, ela sempre será tomada como um “risco” para a igreja, para a família, para o ministério dos pastores. Não basta à prostituta se arrepender, de tal modo que uma vez prostituta, ela já está condenada pelos mandamentos, pela igreja, pelos homens. Dado os preconceitos vivenciados, dada as humilhações às quais estão submetidas dentro da igreja, as mulheres cujo passado repercute a prostituição só têm uma “alternativa”, na verdade uma “escolha pré-escolhida”, a saber, voltar para a prostituição.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a queda da civilização romana, a religião cristã “assumiu a desconfiança dos judeus em relação às mulheres e acrescentou suas próprias repressões, em uma interpretação mais rígida dos costumes hebreus” (ROBERTS, 1998, p. 80). As prostitutas, por sua vez, passaram a ser concebidas como um mal e como uma ameaça de corrupção à sociedade, mas, ao mesmo tempo, acreditava-se que elas davam o equilíbrio necessário aos “bons costumes”. Segundo Chauí (1984), a prostituição é tolerada e até estimulada, pois ela resolve “as frustrações sexuais dos jovens solteiros e dos homens que se consideram mal casados ou que foram educados para jamais confundirem suas honestas esposas com amantes voluptuosas e desavergonhadas” (p. 79). Se não bastasse, existe a crença de que as prostitutas contribuem para manter a honra das “moças de família” e para estimular o recato e a virgindade feminina.

Vale lembrar que a repressão da sexualidade objetiva a proteção coletiva, buscando “livrar” a sociedade do vício e dos viciosos. Por conseguinte, a tendência é culpar e estigmatizar as mulheres que vendem sexo. De outro modo, a prostituição segue a dinâmica da ordem social, pois dá vazão a necessidades (e a fantasias) sexuais de homens (ou mulheres) solteiros(as) ou casados(as). Daí a discursividade religiosa é que (de)marca uma divisão social que estabelece, até mesmo, mecanismos para que o discurso de conversão religiosa se produza posteriormente. Primeiro, as mulheres consideradas como “pervertidas” são colocadas para fora e, em seguida, elas deverão se tornar necessárias, enquanto grupo. Podemos dizer, então, que “a sociedade elabora procedimentos de segregação visível e de integração invisível, fazendo da prostituta uma peça fundamental da lógica social” (CHAUÍ, 1984, p. 80).

É no entremeio desse emaranhado de (inter)discursos que a memória sobre a prostituição constitui-se em uma teia complexa de efeitos de sentido que ecoam e significam incessantemente. Não há, desse modo, um único discurso capaz de definir discursivamente a prostituta. Há vários discursos, concernentes a formações discursivas distintas, que se entrelaçam, misturam-se, hibridizam-se, esvaem-se e que constituem as mulheres que foram e que são as prostitutas (FERRAÇA, 2013). Daí o efeito memorialista que marca a discursivização acerca da prostituição feminina foi o que nos impeliu a verificar, no presente trabalho, a memória como responsável pelos sentidos que emanam de outro lugar, que emergem naquilo que é exterior aos sentidos constitutivos de um discurso cristão-pentecostal; e colocou-nos a recorrer a gestos que surgem a partir de derivas do já-dito (ORLANDI, 2009).



A presente pesquisa foi resultado das reflexões acerca do funcionamento de um discurso cristão-pentecostal que vincula a reintegração social de mulheres cujas experimentações repercutem a prostituição feminina a uma proposta soteriológica de conversão religiosa. A análise da materialidade linguística nos possibilitou uma compreensão dos sentidos que derivam da inscrição da língua(gem) na história. Neste processo discursivo, depreendemos que a ideologia produz uma “naturalização” dos sentidos, colocando o homem na relação imaginária com suas condições materiais de existência. Assim, a nossa tarefa consistiu em coletar um *corpus* de entrevistas com sujeitos da *Igreja Evangélica Assembleia de Deus*, especificamente do *Ministério do Belém*, a saber, um pastor evangélico, uma líder do Círculo de Oração, que exerce uma atividade social às mulheres desta denominação religiosa, e duas ex-prostitutas, as quais vivenciaram uma proposta soteriológica de conversão religiosa.

Para tanto, a nossa pesquisa foi circunscrita à cidade de Presidente Prudente, localizada no interior do Estado de São Paulo. A escolha pela região ora referida foi devido ao engajamento cada vez mais crescente das lideranças evangélicas na política institucional e devido à transformação das comunidades confessionais em uma importante arena de disputa política, com grande concentração e apoio de votos (MACHADO, 2006). Apesar de delimitarmos o universo socioespacial, a presente pesquisa consiste apenas em um reflexo acerca do modo como a referida denominação, mesmo em outras partes do país, vincula o abandono da prostituição feminina senão a uma proposta soteriológica de conversão religiosa.

Nesse aspecto, o presente trabalho surgiu como uma oportunidade fecunda para verificarmos a forma como o homem tem de se relacionar com o sagrado e como é significada discursivamente uma experiência de conversão religiosa. As entrevistas foram analisadas como uma abordagem discursiva, buscando compreender como a *Igreja Evangélica Assembleia de Deus* funciona como um aparelho ideológico, e como os discursos produzidos por esta denominação religiosa vinculam o abandono da prostituição feminina à vivência religiosa. A escolha pelo aporte teórico da Análise do Discurso de orientação francesa foi devido a investigar a ordem dos enunciados, o que nos possibilitou uma reflexão acerca dos sentidos cristalizados num discurso produzido por determinados sujeitos cristãos-pentecostais.

No sermão analisado, o sujeito pastor conduz os seus ouvintes para que percebam as conexões semânticas da sua fala com relação aos textos sagrados (“no livro de Lucas, no capítulo de número três”). Assim, é a heterogeneidade mostrada e marcada que passa a constituir um dizer cristão-pentecostal. Dessa forma, o sujeito da enunciação ativa a rotina constitutiva do sermão e, ao mesmo tempo, mostra que ele domina as regras, sendo, pois, um

representante “confiável” da *Igreja Assembleia de Deus* (MAINGUENEAU, 2008). Sob a condição de que a pregação seja conduzida conforme uma ideologia cristã-pentecostal, os interlocutores têm a garantia absoluta de que tudo está bem assim. Chama-nos atenção, dessa forma, a marca do academicismo na prática do religioso, de tal modo que a polissemia fica impedida. A sistematização, constituída pelo ensino/aprendizagem, é que coloca em foco o que apontamos neste trabalho, sobre a denominação religiosa enquanto aparelho ideológico.

Na SD 07, a formação sistematizada é que legitima a palavra do pastor, de modo que o sermão analisado significa o “trabalho evangelístico” como um legado que vem do próprio Cristo e que passa pelos apóstolos (“um legado muito importante para os seus discípulos”). Assim, o interlocutor é levado a acreditar que a instituição religiosa em nome da qual fala o pastor evangélico é legítima, pois é ela que contém as “verdades pentecostais”, ou seja, é ela que se ocupa de pregar o evangelho de Jesus. Ao passo em que se esforça em legitimar a instituição na qual é representante, o pastor surge como um representante confiável para ensinar as doutrinas pentecostais. Diante disto, a fala do religioso entrevistado atua em favor de converter as almas e, ao mesmo tempo, de ensinar a doutrina (MAINGUENEAU, 2008).

Ainda no sermão analisado, o sujeito pastor, em lugar de abordar sobre a conversão religiosa de mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição, organizou a sua fala a partir da passagem bíblica cujo tema trata da “mulher adúltera”, passando pelas cenas da “mulher pecadora” e da “mulher endemoninhada”, reproduzindo o estereótipo que se faz de Maria Madalena como “mulher prostituta” (SDs 09 e 10). Em seguida, o discurso produzido pelo líder religioso contemplou a conversão de sujeitos egressos da criminalidade. Podemos dizer, então, que a fala do representante entrevistado se constitui através de uma série de efeitos metafóricos e que produz um fenômeno semântico por meio de uma substituição contextual (PÊCHEUX, 2010), permitindo o deslizamento de sentidos entre mulher adúltera, pecadora, cheia de demônios, prostituta e, se não fosse suficiente, criminosa.

Para Foucault (2010), a confissão foi inscrita nas práticas cristãs a fim de que a salvação fosse obtida por um ato de renúncia de si mesmo. No caso, o que está em jogo não é o fortalecimento do sujeito, mas a renúncia dele. Assim, o atravessamento da confissão religiosa é que possibilita ao sujeito que foi prostituta se enunciar a si mesmo, buscando “estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo” (p. 296). Na medida em que constroem uma vida na prostituição em oposição a uma nova vida com Deus, as ex-prostitutas buscam a salvação por meio de um ato de renúncia de si mesmas, de renúncia dos “desejos carnis” (SDs 01, 15 e 16). A contradição surge, pois o sujeito da enunciação constitui-se

dividido entre o que fez e o que desejou (ganhar muito com “pouco esforço”) e, de outro lado, as regras morais e religiosas que afirmam que ele não *poderia/deveria* ter feito, nem desejado.

Nesse sentido, as ex-prostitutas justificam seus atos com razões consideradas plausíveis por elas, buscando comprovar que o ingresso na prostituição não foi uma escolha, mas uma “imposição” da vida. Elas usam os filhos, os relacionamentos mal sucedidos e a falta de emprego como “escudo” (SDs 12, 20, 21 e 22). O questionamento a ser feito, portanto, é por que elas se colocam na obrigação de justificar a escolha que fizeram? As razões apontadas resolvem-se pela ordem da lógica, do consciente, já que são argumentos relacionados à sobrevivência delas e dos filhos. O que é insuportável, nesse caso, é o determinismo que é imposto sobre as ex-prostitutas, pois não basta que elas se arrependam, já estão “condenadas” pelos mandamentos, pela igreja, pelos homens. Dessa forma, o sujeito que outrora foi prostituta justifica-se, buscando amenizar o estigma de sua condição frente a seus ouvintes.

Ao analisarmos a fala de Marta, chamou-nos atenção que o sujeito tenha atribuído um sentido amplo para a “prostituição” (SD 05), de tal modo que a mulher que foi prostituta acredita que passar a outro a administração de seu antigo bordel só pudesse significar x (um retorno a uma vida relacionada à prostituição) e em oposição a y (uma nova vida com Deus). Portanto, é o interdiscurso que mobiliza os dizeres que afetam o modo como o sujeito da enunciação julga que a prostituição deve(ria) ser significada sob a ideologia pentecostal do cristianismo (ORLANDI, 2000). Assim, a mulher reafirma o que já se disse através da ética protestante acerca das riquezas advindas da prostituição e da exploração sexual, quer dizer, um “pecado mortal” (WEBER, 2012). Tudo isso funcionando na entrevista analisada é o que permite aos ouvintes acreditarem que a enunciativa é alguém que já está fora da prostituição.

A líder do Círculo de Oração, por sua vez, justifica-se por não ter dado assistência às mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição. Não obstante, a fala da religiosa mobiliza as ex-prostitutas como “portadoras do pecado”. O efeito de sentidos produzidos acerca de quem foi prostituta traz, por deslizamento, mulheres problemáticas, de baixo nível, incitadoras da desordem que levam os homens à perdição. Assim, os discursos analisados são validados por aquilo que se disse por aí sobre Eva e sobre o “pecado original”. Nada do que a prostituta faça será suficiente para que ela alcance a salvação. Não basta que a prostituta se arrependa, pois o “perdão divino” não se estende a ela. Parece-nos que não existe a ex-prostituta, esta será julgada como se prostituta fosse. A própria representante do grupo de senhoras admitiu que as mulheres que foram prostitutas sofrem rejeição dentro da igreja local.

Parece, então, que há a filiação de um discurso de determinação, de lugar determinado para z (mulheres cujas experiências foram atravessadas pela prostituição) e para h (as mulheres ditas “santas”). Logo, z é o “tipo de pessoa” que é identificada em qualquer lugar, pois, trata-se da figura da mulher propensa ao “pecado” e a fazer os homens “caírem” em tentação (SD 23). Isso equivale a dizer que z é assim, e não outra coisa, como a líder do Círculo de Oração diz em SD 25. Assim a tendência é que z se afaste de Maria, a mulher que deu a luz virgem ao salvador, aproximando-se de Eva, a quem recai, de acordo com os textos bíblicos, a culpa máxima e é relacionada a uma sexualidade fora dos preceitos estabelecidos pelos mandamentos (FERRAÇA, 2013). Dessa forma, o lugar ocupado por z é estabilizado, embora o de h também seja, de tal modo que, z não terá saída senão voltar para a prostituição.

Posto isso, verificamos, neste processo de investigação, que a prostituição é considerada, no Ocidente, uma conduta moralmente repreensível (ROBERTS, 1992). Ainda, entre os cristãos pentecostais, não basta que a prostituta deixe a prostituição nem que ela se submeta a todo um processo de conversão religiosa. Não há o lugar de ex-prostituta, pois a imagem que é construída acerca de quem foi prostituta surge vinculada ao passado. Diante disto, embora a proposta de conversão religiosa seja apresentada como mais eficaz na ressocialização de sujeitos postos à margem da sociedade, esse discurso falha com relação às mulheres cujas experiências vivenciadas repercutem a prostituição, dado o estigma social que sofrem. Assim, embora o crescimento pentecostal seja um instrumento de demandas e de reivindicações de direitos sociais, essa “rede de ajudas” não se estende a quem foi prostituta.

## REFERÊNCIAS:

ALENCAR, G. F. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2006.

ALMEIDA, R. de. Religião na Metrópole Paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 15-27, out./dez. 2004.

ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos de Estado: nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado*. 7.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

ARAÚJO, I. de. *Dicionário movimento pentecostal*: Rio de Janeiro: CPAD, 2007

AUGUSTI, A. R. *Jornalismo e comportamento: os valores presentes no discurso da revista Veja*. Porto Alegre: UFRS, 2005, 181 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação, Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, n. 19, p. 25-42, jul./dez. 1990.

BARROS, A.; CAPRIGLIONE, L. Soldados da fé e da prosperidade. *Revista Veja*, São Paulo, n. 1502, p. 86-93, 2 jul. 1997.

BERTA, S. L. *Escrever o trauma, de Freud a Lacan*. São Paulo: Annablume. 2015.

BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL. Trad. João Ferreira de Almeida. 7.<sup>a</sup> ed. Deerfield, Florida, Estados Unidos: CPAD, 1998.

BIRMAN, P. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. SANCHIS, P. (org.). *Fiéis e Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001, p. 59-86.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M.; AMADO, J. (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2006.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. São Paulo: Autêntica, 2015.

BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 2010.

BRASIL. Código Penal (1940). *Código Penal Brasileiro*. Brasília: Senado Federal, 1984.

\_\_\_\_\_. Constituição Federal (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

CAPUCHO, E. O discípulo amado como exemplo de discípulo em João 20.1-10. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 18, n. 71, p. 27-42, jul./set. 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2ROT2gZ>. Acesso em: 03 nov. 2018.

CHAUÍ, M. *Repressão sexual essa nossa (des)conhecida*. 7.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CITELLI, A. *Linguagem e persuasão*. São Paulo: Ática, 1990.

COSTA, T. *Édipo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

COURTINE, J. J. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: UFSCar, 2009.

CUNHA, C. V. da. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Revista Plural*, São Paulo, v. 15, n. 1, 2008, p. 23-46. Disponível em: <<https://bit.ly/2CFRdjz>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

DEMIER, F. O barulho dos inocentes: a revolta dos “homens de bem”. \_\_\_\_\_.; HOEVELER, R. (orgs.). *A onda conservadora: ensaios sobre os atuais tempos sombrios no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2016, p. 9-24.

DUANE, S. *Os cinco pontos do calvinismo à luz das escrituras*. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo, Parakletos, 2000.

DULLO, E. Testemunho: cristão e secular. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2CFBLE1>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

ENGEL, M. *Meretrizes e Doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*. Brasiliense: São Paulo, 1989.

FAJARDO, M. P. “*Onde a luta se travar*”: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980). Assis: Unesp, 2015. 385 p. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História e Sociedade, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2015.

DIAS, S. *A função do nome próprio e da letra na obra de Van Gogh*. Trabalho apresentado ao V Congresso Nacional de Psicanálise, Fortaleza, 2009.

FÁTIMA, W. S. de. *A forma do dizer: o testemunho religioso no jornal da Igreja Universal do Reino de Deus*. Trabalho apresentado ao VIII Seminário de Estudos em Análise do Discurso, Recife, 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2r8NZvR>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

FERRAÇA, M. *Prostituição: vozes que ecoam, sereias que (en)cantam*. Cascavel: Unioeste, 2013. 163 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, 2013.

FERREIRA, N. C.; GONÇALVES, J. A. T. Testemunhos de conversão de egressos do sistema prisional: discurso, ideologia e religião. *Revista Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, v. 22, n. 2, p. 195-218, jul./dez. 2014.

\_\_\_\_\_.; SOARES, A. S. F. A representação do homossexual no discurso humorístico: uma análise do canal “Porta dos Fundos”. *Revista Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, v. 25, n.

2, p. 739-763, abr./jun. 2017.

\_\_\_\_\_.; SOARES, A. S. F.; GONÇALVES, J. A. T. A conversão religiosa e a reintegração social sob a ótica de um egresso do sistema prisional. *Revista Policromias*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 48-71, jul./dez. 2017.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GRIGOLETTO, E. Do lugar social ao lugar discursivo: o imbricamento de diferentes posições-sujeito. *Anais do II Seminário de Estudos em Análise do Discurso*. Porto Alegre: UFRGS, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2tiyDG6>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

GROS, F. *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.

HASKINS, S. *Maria Magdalena: mito y metáfora*. Barcelona: Herder, 1998.

IBGE, Censo Demográfico 2010. *Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em <<http:bit.ly1Jn>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

INDURSKY, F. Polêmica e denegação: dois funcionamentos discursivos da negação. In.: *Cadernos de Estudos Linguísticos*, v. 19, p. 117-122, jul./dez. 1990.



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

LACAN, J. *Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. MILLER, J. A. (org.). Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, [1959 - 1960] 2008.

LAGAZZI, S. *O desafio de dizer não*. Campinas: Pontes, 1988.

MACHADO, M. D. C. *Política e religião*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MACHADO, M. D. C. BARROS, M. M. L.; ZUCCO, L. P., PICCOLO, F. D. Sexualidade e gênero: os discursos das lideranças religiosas. In. MACHADO, M. D. C.; PICCOLO, F. D. *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 39-79.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas, 1993.

\_\_\_\_\_. *Temas-chave da análise do discurso*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In.: LARA, G. M. P.; MACHADO, I. L.; EMEDIATO, W. (orgs.) *Análises do discurso hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 199-218.

MARIANI, B. S. C. *O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)*. Campinas: Unicamp, 1998.

MARIANO, R. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. São Paulo: USP, 1995. 250 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

MARIZ, C. L. A religião e o enfrentamento da pobreza no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 33, p. 11-24, out./dez. 1991. Disponível em: <<http://bit.ly/2nkjG48>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

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

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

MATTOS, B. A. N. *O discurso religioso como prerrogativa para a violência*. Tubarão: UNISUL, 2005. 98 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, Faculdade de Letras, Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2005.

MATTOS, P. A dor e o estigma da puta pobre. In: SOUZA, J. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016, p. 201-235.

MENDONÇA, A. G; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2002.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

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

NUNES, J. H. Leitura de arquivo: historicidade e compreensão. In: M. C. L. Ferreira, F. Indursky (orgs.). *Análise do discurso no Brasil: mapeando conceitos, confrontando limites*. São Carlos: Claraluz, 2007, p. 373-380.

OLIVAR, J. M. N. *Devir puta: políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro: UERJ, 2013.

OLIVEIRA, A. *Andar na vida: prostituição de rua e reação social*. Porto: Almedina, 2011.

ORLANDI, E. P. *Discurso e leitura*. Campinas: Cortez, 1988.

\_\_\_\_\_. *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas: Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 5.<sup>a</sup> ed. Campinas: Pontes, 2009.

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

ORLANDI, E. P. GUIMARÃES, E.; TARALLO, F. *Vozes e contrastes: o discurso na cidade e no campo*. São Paulo: Cortez, 1989.

ORO, A. P. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In.: SILVA, V. G. da (org). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 29-70.

ORRÚ, A. P. *Estudo da articulação do porta-voz na resignificação das alianças do Velho Testamento*. Pouso Alegre: UNIVÁS, 2018. 153 p. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, Faculdade de Letras, Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre, 2018.

PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica a afirmação do óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi et al. 4.<sup>a</sup> ed. Campinas: Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução a obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Unicamp, 2010, p. 59-158.

\_\_\_\_\_. Análise de discurso: três épocas. In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução a obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Unicamp, 2010, p. 307-315.

\_\_\_\_\_. Aplicação dos conceitos da Linguística para a melhoria das técnicas de análise de conteúdo. In: ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: Michel Pêcheux*. Trad. Carolina Rodriguez-Alcalá. 4.<sup>a</sup> ed. Campinas: Pontes, 2015, p. 203-226.

PÊCHEUX, M.; HENRY, P.; HAROCHE, C. A Semântica e o Corte Saussuriano: língua, linguagem e discurso. *Revista Linguagem*, São Carlos, n. 3, p. 1-19, out./nov. 2008. Disponível em: <<http://bit.ly/2noFZ7W>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução a obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Unicamp, 2010, p. 159-250.

PEREIRA, R. da C. *O estatuto da família é um retrocesso*. Revista IstoÉ, n. 2395, 28 out. 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/2GwVlNy>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

PEREZ, F. *Que família o Brasil quer?* São Paulo: Istoé Independente, 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/2pbNn8s>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

PESSAVENTO, S. J. Palavras para crer: imaginários de sentido que falam do passado. *Anais do II Seminário de Estudos em Análise do Discurso*. Porto Alegre: UFRGS, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2HBGOHq>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

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

PRESSE, F. A ascensão dos evangélicos no Brasil, o país mais católico do mundo. In: *O Globo*, Rio de Janeiro, 16 jul. 2012. Disponível em: <<http://glo.bo/LsGJSH>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

PRIORE, M. D. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

REINHARDT, B. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 44-70, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2QinG1W>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

RICHARDS, J. *Sexo, desvio e danação: as minorias da Idade Média*. Trad. Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROBERTS, N. *As prostitutas na história*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

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

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

SCHIAVONI, E. Ex-ator pornô vira pastor evangélico e lança livro para “salvar almas”. In.: *Notícias UOL*, Cotidiano, São Carlos, 05 set. 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2R3JaDN>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

SETZER, R. Os homens estão criando um mundo que Deus não quer: contradição e conflito no discurso religioso. In.: ORLANDI, E. P. (org.). *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1987.

SILVA, C. P. S.; KOCH, I. V. *Linguística aplicada ao português: morfologia*. 17.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cortex, 2009.

SILVA, E. C. da; DIAS, J. C. T. Uma pregação pentecostal. *Paralellus*, Recife, v. 1, n. 1, p. 81-95, jan./jun. 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2DwD1YX>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

SOARES, A. S. F. *A homossexualidade e a AIDS no imaginário de revistas semanais (1985-*

1990). Niterói: UFF, 2006. 235 p. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Faculdade de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

SOUSA, L. M. A. O real e a poesia nos entremeios litorâneos de Pêcheux e Lacan. *Fragmentum*, Santa Maria, n. 47, p. 155-167, jan./jun. 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2NumauZ>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2012.