

O discurso religioso na modernidade líquida: polissemia e autoritarismo no neopentecostalismo brasileiro contemporâneo

The religious discourse in the liquid modernity: polissemity and authoritarianism in contemporary brazilian neopentecostalism

Por Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

Mestrando em História (UDESC)

Bolsista PROMOP/UDESC

edumeinberg@gmail.com

Resumo:

A forma de apropriação do “mercado dos bens de salvação” (conforme Bourdieu) visa, através de diferentes mídias, utilizar os conteúdos religiosos para conquistar o envolvimento e a adesão emocional de fiéis. Isso se associa à mercantilização do sagrado e a utilização de linguagens contemporâneas, bem como sua inserção num mercado de bens simbólicos. Entendemos também que as representações do discurso religioso inserido na modernidade fluida (segundo conceituação de Bauman) se desenvolvem por caminhos particulares, associando autoritarismo e polissemia.

Palavras-clave:

Discurso religioso. Mercado religioso. Polissemia. Modernidade líquida.

Meu objetivo nesse artigo é procurar identificar, dentro do discurso religioso das igrejas neopentecostais, diferentes representações e formas de apresentar-se como templo religioso ao público, associadas a sua adequação ao mercado de bens de salvação religiosa, ou seja, de acordo com circunstâncias diversas como a demanda do

Abstract:

The form of ownership of the “market for goods of salvation” (as Bourdieu) aims, through different media, to use the religious content to conquer the emotional involvement and participation of the faithful. This combines associates to the commercialization of the sacred and the use of contemporary language, as well as its place in a market of symbolic goods. We also believe that the representations of religious discourse inserted into fluid modernity (second conceptualization of Bauman) is developed by private roads, linking authoritarianism and polissemity.

Keywords:

Religious discourse. Religious market. Polissemity. Liquid modernity.

público, a mudança de perfil do *fiel-consumidor*¹ e as ressonâncias trazidas pelos novos ventos mercadológicos.

Aqui, vou procurar perceber como este discurso se opera, quais as intenções que a ele se

¹ Assim chamada, pois percebo no *ethos* religioso dos participantes de cultos evangélicos a característica de consumidores de produtos e bens tangíveis e intangíveis oferecidos por estes novos templos religiosos.

associam e embutem e qual a relação que se forma com seu fruidor, o fiel-consumidor.

Para tal, busco inicialmente referência em dois autores: em Zygmunt Bauman, que desenvolveu o conceito de “modernidade líquida”, e em Eny Orlandi, que propõe uma observação e padronagem do discurso religioso. De início, identifico em Bauman as características da modernidade líquida:²

a primeira seria o “colapso gradual e rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um telos alcançável da mudança histórica, um estado de perfeição a ser atingido amanhã [...] um firme equilíbrio entre oferta e procura e a satisfação de nossas necessidades; da ordem perfeita [...] do domínio sobre o futuro [...] e a idéia de aperfeiçoamento se trasladou para a auto-afirmação do indivíduo. [...] Há a realocação do discurso ético/político da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, o direito dos indivíduos permanecerem diferentes e escolherem seus próprios modelos de felicidade.³

Para Bauman, o comportamento mais sintomático desta sociedade – que se associa ao individualismo – é o consumismo. Ele demonstra como as pessoas tratam outros indivíduos também como bens de consumo, inclusive nas relações amorosas, tal como fariam com mercadorias postas em uma prateleira ou vitrine. Mais que isso, enxergam a si mesmas como portadoras de identidades múltiplas e alcançáveis mediante esforço de identificação junto ao outro e conseqüente auto-representação. Assim, anexam-se diferentes *personas* (as máscaras que são colocadas conforme as intenções dos sujeitos) a sua individualidade com a intenção de ocupar espaço social junto ao outro, e buscam neste, a aprovação para sua identidade fragmentária e fluida. Logo, nesta sociedade, que não é mais vista como

produtora (tal como ocorria na modernidade “pesada”), e sim consumidora, tudo se relaciona a bens consumíveis, e isso não é diverso em relação aos bens simbólicos religiosos, como convencionamos chamar – adotando o termo usado por Pierre Bourdieu: “bens de salvação”. Estabeleço assim um breve paralelo com a situação observada nas igrejas neopentecostais brasileiras: os indivíduos escolhem o que pretendem ou lhes é mais conveniente seguir, dentre vários produtos e “sítios expositores de produtos”. Este intercâmbio de bens simbólicos religiosos tangíveis e intangíveis entre o “fiel-consumidor” e o “sacerdote-ofertante de bens de salvação”, nos remete à noção de “reversibilidade do discurso” explicada por Orlandi. Nesta, um existe através do outro, “um se define pelo outro”. Conforme também cita Eduardo Paegle,

neste supermercado de bens religiosos, os fiéis escolhem os seus produtos de maneira à la carte. Um fiel-cliente quer um pregador incisivo, outro, um animador de auditório, outro, ainda, prefere grupo de coreografias e diferentes estilos musicais, outro, um culto mais tradicional, litúrgico. Nesta individualidade, cada fiel consome uma forma diferente de experiência religiosa em face aos produtos simbólicos religiosos oferecidos. [...] Na prática, isso significa uma religião do self.⁴

Para entender porque estas estratégias do “mercado de bens de salvação” funcionam tão bem, recorro novamente a Bauman, quando este comenta sobre o papel e inserção do indivíduo na sociedade e na modernidade líquida:

a apresentação de seus membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna. [...] A sociedade moderna existe em sua atividade incessante de “individualização”, assim como as atividades dos indivíduos consistem na reformulação e renegociação diárias da rede de entrelaçamentos chamada “sociedade” [...] Tanto no estágio leve e fluído da modernidade quanto no sólido e pesado a individualização é uma fatalidade, não uma

² Entendida por outros autores como “modernidade tardia”, “pós-modernidade”, “supermodernidade” e outros epítetos.

³ BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.37-38.

⁴ PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. A religião fast food. **Diário Catarinense**, Florianópolis, 02 fev. 2008. Caderno de Cultura. p. 4.

escolha. A auto-contenção e a auto-suficiência do indivíduo são outra ilusão: que não se tenha a que culpar por suas frustrações não precisa significar que se possa proteger contra a frustração usando de suas próprias estratégias [...] Resumindo: o abismo entre a individualidade como fatalidade e a individualidade como prática de auto-realização aumenta.⁵

Estabelecendo uma ponte com o que parecem viver os crentes hoje, através desta sensação de desamparo em relação a si mesmo, de percepção do caos interno causado pela extrema individualização, de anseio por uma grade de apreensão e inteligibilidade de mundo, daí talvez viria a necessidade paradoxal de “esquecer-se de si mesmo”, e assim, escolher ter alguém que decida os assuntos cotidianos por si. É a antítese do ego, algo que Eni Orlandi vai chamar a atenção ao citar a “negação do eu”, onde se assume o efeito contrário.⁶ Assim, no mundo temporal, “se perderia” para “se salvar”, “se largaria” para “ser cuidado”, etc. A retórica do discurso religioso para Eni Orlandi é o da denegação, ou seja, a negação da negação pelo sujeito; onde se nega a negatividade intrínseca ao homem (o denominado pecado), para se chegar ao pólo positivo maior, Deus.

Bauman também analisa a inserção do indivíduo em comunidades específicas:

o que leva pessoas a se aventurarem no palco público não é tanto a busca de causas comuns e de meios de negociar o sentido do bem comum e dos princípios da vida em comum quanto a necessidade desesperada de “fazer parte da rede”. Para Richard Sennett, compartilhar intimidades tende a ser o método preferido de “construção de comunidade”. Mas são comunidades transitórias e frágeis, como emoções esparsas e fugidias, saltando de um objetivo para outro. [...] como diz Ulrich Beck “alguém que tateia na bruma de seu próprio eu não é mais capaz de perceber que esse isolamento, esse “confinamento solitário do ego”, é uma sentença de massa”. [...] A individualização

traz uma liberdade sem precedentes de experimentação – mas traz junto a tarefa de enfrentar as conseqüências. O abismo entre o direito à auto-afirmação e a capacidade de controlar as situações sociais que podem fazer essa auto-afirmação irrealista parece ser a maior contradição da modernidade fluída.⁷

Outro paralelo que se pode estabelecer aqui é em relação à formação de ministérios dentro das igrejas neopentecostais brasileiras: as pessoas se inserem nestes grupos, buscando ferramentas de inclusão social e preenchimento de si através da alteridade, da aprovação alheia, na visão exterior que fazem de si.

Para um maior entendimento a respeito da inserção das formas do discurso religioso nessa modernidade líquida e “consumidora de bens simbólicos”, recorramos a Eni Orlandi, que, dentre outras coisas, institui a noção de *reversibilidade* como um dos critérios subjacentes à tipologia que ela fará sobre o discurso religioso, onde o locutor, tanto como o ouvinte, se definem não de forma fixa e categórica em si mesmos, mas se definem pela troca de papéis na interação que constitui o discurso, se referem ao processo discursivo, um se definindo pelo outro, e nessa relação, definem o espaço da discursividade.

Nesta proposta, a autora institui a noção de *reversibilidade* como um dos critérios subjacentes à tipologia do discurso religioso, no qual o locutor, tanto como o ouvinte, se definem não de forma fixa e categórica em si mesmos, mas sim pela troca de papéis, na interação que constitui o discurso. Isto é, referem-se ao processo discursivo, um se definindo pelo outro, e nessa relação, definem o espaço da discursividade. Assim, a reversibilidade seria a própria condição do discurso ou, em outras palavras, o discurso só aconteceria quando houvesse essa dinâmica na relação de interlocução. Todavia, nem sempre esta relação ocorre harmonicamente.

⁵ BAUMAN, 2001, p. 43-44.

⁶ ORLANDI, Eny Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1987. 257.

⁷ BAUMAN, 2001, p. 47.

O discurso religioso

A tipologia do discurso religioso de Orlandi identifica três categorias. A primeira é o discurso lúdico, dotado de uma “polissemia aberta”, onde há uma relação triádica entre o locutor, o ouvinte e o referente, o significante. É polissêmico, pois muda de sentido durante o percurso: fica-se à mercê do referente, do objeto, sendo que nenhum dos dois interlocutores força o domínio do outro através deste significante. Caracteriza-se, portanto, pelo espírito agradável na interlocução, sendo um discurso brando e conciliador.

Já a segunda categoria diz respeito ao discurso polêmico que “mantém a presença do seu objeto”, sem que os participantes se exponham, embora tentem dominar o seu referente. Caracteriza-se por ser dotado de uma “polissemia controlada”, podendo inclusive cair na injúria do discurso. Aqui se dominaria o referente para a subjugação do interlocutor. De outro modo, na terceira categoria, a do discurso autoritário haveria uma “polissemia contida”, a qual advém do fato de que neste discurso o referente se encontra ausente, “oculto pelo dizer”, não havendo realmente interlocutores, mas um agente exclusivo.

Inserido ao conceito de reversibilidade, percebe-se como substrato outro critério necessário para o entendimento dos tipos de discurso: o critério da polissemia. Para Orlandi, a polissemia é o “processo que representa a tensão estabelecida pela relação homem/mundo, pela intromissão da prática e do referente enquanto tal, na linguagem”. Entendemos aqui que a polissemia também seja relativa aos vários sentidos que podem ser percebidos dentro do discurso. Segundo Orlandi, o discurso polêmico realiza a dinâmica da interlocução apenas

sobre certas condições (a dinâmica da tomada da palavra) e o discurso autoritário busca anular essa possibilidade. Quanto ao discurso lúdico, gostaria de dizer que ele pode suspender essa condição, uma vez que é um discurso que está no limiar da concepção de linguagem como dialogia. Nesse discurso, há

um deslocamento, de um lado, em direção ao fático, e de outro, em direção ao poético. No fático, há em relação à reversibilidade, o exagero para mais, ou seja, o centro desse discurso tende para a troca de papéis em si (o prazer do bate-papo); no poético, a relação com a reversibilidade tende para menos, ou seja, o que importa é a linguagem em si (o prazer de dizer, o sentido absoluto). O hiper-social (fático) e o hipo-social (poético): ambos vão além do esperado.⁸

Contudo, em relação a esta classificação, Orlandi anota que no caso do discurso autoritário o que se identifica é a *ilusão da reversibilidade* que sustenta o este discurso:

isso porque, 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 (escopo) do discurso fica comprometido. Daí a necessidade de se manter o desejo de torná-lo reversível. Daí a ilusão. E essa ilusão tem várias formas nas diferentes manifestações do discurso autoritário.⁹

Para Orlandi, o discurso religioso é autoritário, pois se referencia em si mesmo, se qualifica em si, no suposto da perfectibilidade divina. Para a autora, o discurso religioso é “aquele em que fala a voz de Deus” e mais que os outros, tende naturalmente para a monossemia, já que este discurso tem como característica a polissemia contida.

entretanto, em relação à monossemia, não podemos dizer que o discurso autoritário seja monossêmico, mas sim que ele tende à monossemia. Isso porque todo discurso é incompleto e seu sentido é intervalar: 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 formações discursivas e ideológicas. Assim sendo, o sentido (os sentidos) de um discurso escapa(m) ao domínio exclusivo do locutor. Poderíamos dizer então, que todo discurso, por definição, é polissêmico, sendo que o

⁸ ORLANDI, 1987, p. 239-240.

⁹ ORLANDI, 1987, p. 240.

discurso autoritário tende a estancar a polissemia.¹⁰

Em seu texto, percebemos a transparência do pensamento de Orlandi em relação ao constituto maior do discurso autoritário: a ilusão da reversibilidade, e associado a esta, a polissemia contida, ou estancada. Nessa caracterização do discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus haveria, de início, um

desnívelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do plano espiritual (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do plano temporal (sujeitos, os homens). [...] estas ordens de mundo são afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, eterno, infalível, todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros, de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens.¹¹

Essa relação é o que Orlandi vai denominar “assimetria original”,¹² e que caracterizaria a tendência para a não-reversibilidade, onde os homens não ocupariam o lugar do locutor, pois este seria de Deus. Tal relação de interlocução que constitui o discurso religioso, “é dada e fixada, segundo a assimetria”. Para ela, essa relação de interlocução que constitui o discurso religioso, “é dada e fixada, segundo a assimetria”.

O discurso religioso seria autoritário e segundo Orlandi, poderia levar à mistificação:

esta é, para nós, a forma de mistificação: em termos de discurso, é a subjunção de uma voz pela outra (estar no lugar de), sem que se mostre o mecanismo pelo qual essa voz se representa na outra. O apagamento da forma pela qual o representante se apropria da voz é que caracteriza a mistificação.¹³

Para Orlandi, esta subjunção de uma voz pela outra é o “como se fosse” do discurso. A representação da voz de Deus está identificada na

voz do sacerdote, portanto. Para a autora, haveria regras precisas no procedimento com que este sacerdote, ou representante de Deus (ao menos em suposto), se apropria da voz divina: “a relação do representante com a voz é regulada pelo *texto sagrado*, pela *Igreja*, pelas *cerimônias*”, ou seja, pelos ritos religiosos. Ela prossegue, dizendo da assimetria fundamental que caracterizaria a relação falante/ouvinte, onde

mantém-se a distância entre o dito de deus e o dizer do homem, ou seja, há uma separação entre a significação divina e a linguagem humana, separação esta que deriva da dissimetria entre os planos. E assim, se mantém a obscuridade dessa significação, inacessível e desejada.¹⁴

Para Orlandi, existe uma regulação da palavra de Deus, onde os sentidos “não podem ser quaisquer sentidos”: eles possuem delimitações a um desenvolvimento que possa ser julgado inconveniente, afinal a interpretação própria é a da Igreja; o texto próprio é a Bíblia, que é a revelação da palavra de Deus; o lugar próprio é o templo.

Isso equivale a dizer que o discurso religioso tende fortemente à monossímia. E completa:

a dissimetria se mantém pois se mantém a mesma qualidade da relação, não havendo alteração do estatuto jurídico dos interlocutores: de um lado, temos sempre a onipotência divina, de outro, a submissão humana. Não se alterou o poder de dizer.¹⁵

Para uma instrumentalização para nosso trabalho, achamos conveniente nos utilizarmos destes parâmetros percebendo o discurso religioso em dois pólos: em vez da polaridade divina representada pelo próprio Deus, entendemos o discurso religioso através de uma “voz autorizada”, ou o sacerdote; enquanto na outra extremidade continuaria o “sujeito, o homem”, representado neste caso pelo participante do culto religioso. Aqui percebemos também a dissimetria entre os planos na relação que se estabelece entre o sacerdote–

¹⁰ ORLANDI, 1987, p. 240.

¹¹ ORLANDI, 1987, p. 244.

¹² ORLANDI, 1987, p. 245.

¹³ ORLANDI, 1987, p. 245.

¹⁴ ORLANDI, 1987, p. 245.

¹⁵ ORLANDI, 1987, p. 247.

representante de Deus, e seu fiel religioso. Isso equivale a dizer que, partindo-se dos pressupostos propostos por Orlandi, o discurso religioso tende para a monossemia e seu processo de reversibilidade é apenas ilusório.

Reforçando o sentido de que a polissemia não se extingue do discurso, ao observarmos o que diz Chartier a respeito, podemos entender que o discurso, por mais autoritário que seja, traz sempre algo de polissêmico e de reversível. Para este autor, o sentido denotativo das coisas só se apresenta para o autor e o que existe é apenas esta “intenção de denotatividade”. Isso acontece, pois o processo de recepção da mensagem, a apreensão não se dá do mesmo modo como é imaginado pelo emissor, havendo no processo de apreensão uma re-elaboração, uma ressignificação da mensagem transmitida. Daí a carga de subjetividade própria que reveste o discurso. Este discurso é, portanto, aceito e, em alguma instância, ele é subvertido. É o que Michel de Certeau chamaria de “tática”, o movimento do aceitar “não aceitando”. Entendemos que esse discurso polissêmico também será trabalhado por Lyotard como “jogos de linguagem”:

quando Wittgenstein, recomeçando o estudo da linguagem a partir do zero, centraliza sua atenção sobre os efeitos dos discursos, chama os diversos tipos de enunciados [...] de jogos de linguagem. Ele se refere a uma “atomização” do social em redes de jogos de linguagem flexíveis que recebe como contraponto o que ele chama de “peso das instituições”.¹⁶

Nesse caso, o discurso sempre teria algo de polissêmico em sua manutenção, ainda que pouco perceptível. Identificamos, assim, dentro dos jogos de linguagem - ou da polissemia proposta por Orlandi - uma disputa entre diferentes discursos que se interseccionam nas igrejas neopentecostais.

Dado isto, a partir deste ponto, analisarei com brevidade discursos que aparentemente são

dissonantes, mas que se interpolam, fazendo parte de um discurso mais abrangente, o discurso religioso. Seriam o discurso doutrinário, o discurso formal e o discurso econômico. A partir desta identificação, e ainda que de maneira rápida, procuraremos perceber nestes, sua inserção na modernidade líquida e em que medida eles transparecem uma polissemia e uma reversibilidade do discurso.

É a partir da noção de polissemia que nos lançamos à análise do *discurso doutrinário*, que seria o conteúdo doutrinário deste perfil de igreja, com seus dogmas, mandamentos e convenções, sendo de caráter estrutural dentro da instituição e portador do que Orlandi denomina “polissemia contida”.

Como já citado por Orlandi, no discurso religioso os sinais de sua associação com o discurso autoritário estão no fato deste referente ser ausente, pois ele mesmo se referenciaria, ou seja, sua qualificação se encontraria em si mesmo; e também pelo fato de haver a existência de uma “voz autorizada”, que se qualifica a partir de um dispositivo, que é a sua identificação com algo que a pressupõe qualificável, no caso, a própria voz de Deus. Identifico de modo claro nestas igrejas a figura do sacerdote como *voz autorizada* de Deus, e suas assertivas como expressão da verdade, onde o pregador tem como “dispositivo” que o qualifica esta Voz Suprema, onde o agente expositor por excelência e unicidade “é” o próprio Criador. Corrobora-se a isto a assistência de instrumentos simbólicos paralelos como a *palavra autorizada*, que é a Bíblia, e o *espaço autorizado*, que é o templo, como já se referia Bourdieu. Identifico aqui uma ilusão de reversibilidade do discurso, onde a troca discursiva se dá apenas de modo aparente. Além da ilusão de reversibilidade percebo baixo grau de “polissemia líquida” na estrutura religiosa, já que o fiel-consumidor é aquele que acata a voz autorizada e seus símbolos. Assim, na estrutura de seus ensinamentos o “discurso doutrinário-religioso” tende à monossemia e ao autoritarismo.

¹⁶ LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. São Paulo: José Olympio, 1979. p. 16.

Associa-se a este discurso doutrinário uma outra forma de representação do discurso, a *formal*. Esta diz respeito ao modo como os sacerdotes e demais líderes dos estabelecimentos neopentecostais tratam seus fiéis-consumidores. Obedece-se a um processo de amoldagem constantes do discurso, no sentido de que a demanda ajuda neste amoldamento do discurso.

Aparentemente, a forma deste discurso é bastante lúdica, como diria Orlandi, e dotada de uma polissemia do tipo aberta, mas não é indiciária de uma categoria deste tipo de discurso: a relação triádica entre o locutor, o ouvinte e o referente (o significativo), já que, como dito, o referente se encontra ausente, “oculto pelo dizer”. Assim, esta relação lúdica e liquefeita do discurso se dá apenas no aspecto formal, na adesão emocional favorável ao líder, o que Hans-Robert Jauss chamaria de “identificação associativa simpática ao herói”; na construção de um imaginário de liberdade religiosa promovida pela liberdade de escolha de bens de salvação, tanto tangíveis como intangíveis e na representação de um diálogo horizontalizado entre sacerdote-ofertador e fiel-consumidor. Esta forma de discurso, portanto, obedece a um processo de derretimento e amoldagem constantes da *forma* do discurso, plenamente inseridos à idéia de polissemia aberta.

Isso equivale a dizer que temos um movimento (ao menos aparentemente) paradoxal quanto à forma e o conteúdo do discurso religioso. Estruturalmente, o mesmo possui a carga intrínseca de obediência ao dispositivo qualificativo de uma voz autorizada e de uma hierarquia estabelecida “pelos poderes do Alto”, mas se reveste de signos de identificação associativa, podendo então ser qualificado como autoritário em sua estrutura e lúdico, “líquido”, em sua forma, ou seja, o discurso religioso inserido na modernidade líquida se desenvolve por representações e caminhos particulares. Como diria ainda Lyotard, o “peso das instituições impõe limites aos jogos de linguagem, e assim restringem a inventividade dos parceiros em

matéria de lances”.¹⁷ Ele explica que dentro do uso ordinário do discurso os

*interlocutores lançam mão de todos os meios, mudam de jogo entre um enunciado e outro: a interrogação, a súplica, a asserção, o relato são lançados confusamente na batalha. Esta não é desprovida de regra, mas sua regra autoriza e encoraja a maior flexibilidade dos enunciados [...] uma instituição difere sempre das pressões de uma discussão no que ela requer de pressões suplementares para que os enunciados sejam declarados admissíveis em seu seio. Estas pressões [...] privilegiam certos tipos de enunciados, por vezes um único, cuja predominância caracteriza o discurso da instituição; há coisas que devem ser ditas e maneiras de dizê-las.*¹⁸

Para além deste ponto, identifico um *discurso econômico-religioso*, que se relaciona com clareza ao que Pierre Bourdieu chama de mercado de bens de salvação, onde se identifica a relação estabelecida entre a oferta e a demanda do mercado. Aqui, observa-se que quem condiciona a oferta de produtos e bens simbólicos religiosos – ou bens de salvação – é o próprio público, o que nos leva a entender que ele se consubstancia em alguma instância, como parte reversível no jogo comercial, parafraseando a velha máxima dos livros de marketing empresarial: “sem demanda não há oferta”. De certa maneira, se quem busca o produto condiciona sua oferta, sua importância além de fundamental, é a própria razão de ser da relação estabelecida.

Em última instância, é admissível tratar-se de um movimento de co-dependência. Novamente lembrando Orlandi e suas categorias de análise do discurso, o locutor ocupa o lugar do ouvinte e vice-versa. Posso dizer, portanto que, em relação ao *discurso econômico*, há forte ação polissêmica, e o mesmo se encontra envolto a uma real reversibilidade do discurso. Identifico nesta representação do discurso religioso claro exemplo de polissemia.

¹⁷ LYOTARD, 1979, p. 31.

¹⁸ LYOTARD, 1979, p. 31.

Considerações finais

Através deste artigo, procurei apontar para a existência de discursos religiosos que se interpolam, e ao menos aparentemente, se chocam. Um destes discursos, supostamente polissêmico, identifica a adaptação das igrejas neopentecostais brasileiras às novas linguagens e representações da sociedade, e se associa a outro, de doutrina consistente e autoritária, - mas que também atende a determinada demanda - onde uma voz autorizada gerencia, de algum modo, algumas instâncias cotidianas de seu espectador.

Aliás, a demanda é o que parece determinar a existência tanto de um discurso, como do outro, se associando às tentativas de disputa por fiéis-consumidores empreendida pelas igrejas neopentecostais brasileiras. Estas, por sua vez, se inserem nos tempos que Bauman chama de fluidos,

e fazem parte de um campo religioso com amplo espectro de ofertas de bens simbólicos, tanto tangíveis quanto intangíveis, onde a escolha pessoal dos clientes parece ser determinante para que esta oferta se realize. Dado que este consumidor em potencial escolhe a opção que melhor lhe convém, parece claro também que, ao não se satisfazer com determinada oferta de produtos, este indivíduo pode vir a buscar novas respostas em outras instituições, alimentando assim um determinado trânsito religioso.

[Recebido em fevereiro de 2009
e aceito para publicação em junho de 2009]