

# DEUS NO COMANDO: UMA ANÁLISE DO DISCURSO “NARCOPENTECOSTAL”

## GOD IS IN COMMAND: AN ANALYSIS OF THE “NARCOPENTECOSTAL” DISCOURSE

Anderson Ferreira 1  
Carlos Aberto Baptista 2

**Resumo:** O presente artigo examina o embate, no interior da enunciação jornalístico-midiática, em torno da etiqueta discursiva “narcopentecostal”, que rotula um “novo” cenário entre a prática do proselitismo e a intolerância religiosa. Visa-se verificar as condições de enunciabilidade da palavra “narcopentecostal” em notícias sobre a intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. Um quadro teórico-metodológico interdisciplinar constituído pelos estudos nos campos da Antropologia, da Religião e da Análise do Discurso fundamenta a presente discussão. Como corpus de análise, aproximamos cinco enunciados que materializam o neologismo “narcopentecostal” como forma de nomear grupos de traficantes armados que destroem terreiros de umbanda e candomblé. Os resultados indicam que a etiqueta “narcopentecostal” desvela o embate histórico entre posicionamentos discursivos no campo religioso. As questões político-religiosas e o avanço do [neo]Pentecostalismo no Brasil e sua imersão pragmática em contextos periféricos ganham espaço nos debates sociais, substanciando um novo capital midiático.

**Palavras-chave:** Análise do Discurso. Narcopentecostal. [neo]Pentecostalismo. Enunciação Jornalístico-Midiática. Intolerância Religiosa.

**Abstract:** This article examines the clash, within the journalistic-media enunciation, around the discursive tag “narcopentecostal”, which labels a “new” scenario between the practice of proselytism and religious intolerance. The aim of this study is to verify the conditions of enunciation of the word “narcopentecostal” in news about religious intolerance against religions of African matrices. An interdisciplinary theoretical-methodological framework consisting of studies in the fields of Anthropology, Religion and Discourse Analysis, underlies this discussion. As a corpus of analysis, we approach five statements that materialize the neologism “narcopentecostal” as a way to name groups of armed traffickers that destroy umbanda and candomblé terreiros. The results indicate that the “narcopentecostal” label unveils the historical clash between discursive positions in the religious field. The political and religious issues and the advance of [neo]Pentecostalism in Brazil and its pragmatic immersion in peripheral contexts gain space in social debates, substantiating a new media capital.

**Keywords:** Discourse Analysis. Narcopentecostal. [neo]Pentecostalism. Journalistic-Media Enunciation. Religious Intolerance.

---

Doutor em Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES-PPGEL), com bolsa CAPES/PNPD. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1006738639592351>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7980-5773>. E-mail: [andersonferreiras94@gmail.com](mailto:andersonferreiras94@gmail.com) 1

Doutorando em Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com bolsa CAPES. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1418346511372581>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1912-3150>. E-mail: [prof.carlos.itb@gmail.com](mailto:prof.carlos.itb@gmail.com) 2

## Introdução

Uma aluna da pós-graduação nos indagou sobre a possibilidade de analisar o discurso “narcopentecostal”.<sup>1</sup> Conhecíamos o trabalho de evangelização de traficantes em diversos espaços sociais e institucionais, porém, o neologismo “narcopentecostal”, ao aproximar identidades tão excludentes, incitou-nos a examinar suas condições de enunciabilidade. Com o intuito de aproximar enunciados de sujeitos portadores da identidade “narcopentecostal”, logo percebemos que se tratava de uma identidade forjada por *outrem*. Isto é, não encontramos, propriamente, “discursos narcopentecostais”; portanto, não encontramos sujeitos discursivos que assumem a identidade híbrida de evangélico e traficante.

Não obstante esse impedimento, tínhamos o direito de presumir que traficantes evangelizados são parte presente de grupos religiosos neopentecostais no Brasil. Contudo, esse fato não nos autorizava a afirmar que os evangélicos, antes envolvidos com o tráfico, possuísem o duplo papel social entre o espaço da igreja e do crime. Isso nos levou a considerar, então, o embate, no interior da enunciação jornalístico-midiática, em torno da etiqueta discursiva “narcopentecostal”, que rotulava um novo cenário entre o proselitismo e a intolerância religiosa.

De saída, reunindo enunciados jornalísticos em torno desse cenário, observamos que a palavra “narcopentecostal” não fazia parte do repertório da mídia jornalística, pelo menos, até meados de 2019. Fato relevante, pois a intolerância religiosa é parte constitutiva da história das religiões. Além disso, no Brasil, o exercício do proselitismo religioso, visando à conversão massiva de minorias estigmatizadas, data da década de 1980. De outro modo, é bem conhecida a aproximação de traficantes de grupos religiosos neopentecostais nas favelas e periferias da cidade. Nesse sentido, o aparecimento da palavra “narcopentecostal”, a partir da segunda metade de 2019, parece marcar uma mudança de mentalidade concernente aos embates religiosos em contextos sociais periféricos na contemporaneidade.

Com o intuito de nortear a discussão, formulamos as seguintes questões: i) o que explica o aparecimento da palavra “narcopentecostal”?; ii) quais as suas condições de enunciabilidade?; iii) é possível analisar um discurso “narcopentecostal”, conforme propomos no título deste trabalho? Para tentar respondê-las minimamente, mobilizamos um quadro teórico-metodológico interdisciplinar constituído pelos estudos da Sociologia (BOURDIEU, 2013), da Antropologia (VITAL DA CUNHA, 2008, 2014), da Religião (FREESTON, 1994; SANCHIS, 1997; NASCIMENTO, 2020; entre outros) e da Análise do Discurso (MAINGUENEAU, 2000, 2006, 2007, 2008a, 2008b, 2013, entre outros).

O artigo está organizado em três seções. Na primeira, recorreremos à discussão de Bourdieu (2013) sobre a noção de campo social para dialogar com os estudos do discurso acerca da noção de campo discursivo religioso e seus posicionamentos inscritos em cenografias de violência urbana. Na segunda seção, identificamos a maneira pela qual ocorre o agenciamento entre o surgimento do [Neo]pentecostalismo no Brasil e sua irradiação e organicidade em contextos periféricos. Na última seção, analisamos a ocorrência da etiqueta discursiva “narcopentecostal” na enunciação jornalístico-midiática, da qual recortamos cinco enunciados materializados em webmanchetes e seus subtítulos.

## Os posicionamentos discursivos neopentecostais e a paradoxal legitimação da intolerância religiosa

Por uma perspectiva sociológica, Bourdieu (2013) define o campo religioso como um estrato social formado por posicionamentos, que podem se referir a religiões, doutrinas ou seitas. Nele, a fé funciona como um capital simbólico em disputa, organizando-se para ocupar regiões dominantes no interior do campo. Logo, quanto maior o número de fiéis conquistados, maior a legitimidade social do posicionamento. Isso pode ser exemplificado pelo poder conquistado pela Igreja Católica Romana durante a Idade Média ou, em outro contexto, pela adesão massiva de fiéis ao neopentecostalismo, que, com o conseqüente declínio da adesão ao catolicismo, sinalizou uma reestruturação da religiosidade a partir da segunda metade do

1 Agradecemos a aluna Mônica Assis Suzano, do Programa de Pós-graduação em Linguística (PPGEL-UFES), pelos diálogos e indicação do tema.

século XX.

Com o domínio do campo, o posicionamento que usufrui do maior poder simbólico exerce sua força de embate sobre os demais. Em geral, as disputas são marcadas pela competição acirrada, na qual cada posicionamento busca eliminar seus adversários, considerando-os como desvirtuadores da palavra de Deus, falsos profetas ou vinculadores de práticas profanas e demoníacas. Ao remontarmos ao fato histórico da Santa Inquisição, atentamo-nos que o embate transcende as práticas linguageiras e se materializa em ações de violência, como massacres e guerras santas.

Do ponto de vista discursivo, a prática social religiosa pode ser pensada como um embate de posicionamentos que buscam definir o que é a religião verdadeira, o verdadeiro Deus, e/ou as práticas legítimas para se alcançar a salvação. Esses posicionamentos religiosos em concorrência interagem, em cada conjuntura histórica e cultural, de modo específico, estabelecendo relações de aliança, embates e negações recíprocas. De fato, as condições socioculturais podem determinar as formas de violência que as batalhas entre posicionamentos materializam.

Os posicionamentos discursivos [neo]pentecostais têm em comum o fato de buscarem no discurso constituinte teológico sua autoridade enunciativa. O discurso teológico emerge, desse modo, como fonte de legitimação das práticas sociais e discursivas neopentecostais. Nascimento (2020), ao considerar a interdiscursividade do discurso religioso, observa que os posicionamentos intrincados a instituições e doutrinas religiosas, alicerçam-se no Teológico, no qual se encontra a Verdade e se manifesta a voz de Deus.

Nessa ótica, os posicionamentos emergentes no campo discursivo religioso buscam sua fonte de autoridade no discurso constituinte teológico, engendrando, através da força transcendente, a voz de um hiperenunciador, que se sobrepõe, conforme Maingueneau (2008b), à voz do enunciador. Trata-se, portanto, de materializar a voz do próprio Deus. Nessa senda, para os discursos religiosos cristãos, como os do catolicismo e do [neo]pentecostalismo, o discurso bíblico equivale ao discurso teológico, visto que as práticas discursivas dessas manifestações religiosas nele se fundamentam (NASCIMENTO, 2020).

O discurso teológico – que neste caso se refere ao arquitexto bíblico – é tomado, assim, como discurso constituinte (MAINGUENEAU (2000, 2006, 2008b; NASCIMENTO, 2020). Os discursos constituintes são discursos que desempenham o papel de fundadores para as práticas discursivas de uma coletividade. São discursos que legitimam outros discursos, mas não admitem outro acima deles. Como revela a fala de um físico cristão, defensor do conceito criacionista.

Não deveria haver galáxias maduras no início do universo, mas elas estão lá. Isso significa que o modelo evolucionista está errado. Não estou tratando de religião, isso é publicação científica. O universo em seu início já era completo, complexo e perfeitamente funcional (GOSPEL MAIS, *on-line*, 2019).<sup>2</sup>

Os discursos constituintes estão associados a um trabalho de fundação e determinação de um lugar de atuação de um corpo de locutores consagrados que atuam na elaboração de uma memória. São comunidades discursivas responsáveis por gerir e produzir os discursos de um posicionamento. Em outras palavras, são comunidades que existem através dos discursos constituintes, porém, são responsáveis pela memória desses discursos. Falar de comunidade discursiva, como sugere Maingueneau (2008b), significa afirmar que, de modo recíproco, a comunidade é sedimentada por discursos gerados no interior dela mesma.

Sob essa perspectiva, os posicionamentos discursivos [neo]pentecostais devem ser considerados como discursos geridos por comunidades discursivas, isto é, instituições sociais geradoras dos discursos que fundam e são fundadas por esses discursos. As comunidades [neo]pentecostais inscrevem as Escrituras Sagradas como o discurso teológico fundante, que regula

<sup>2</sup> Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/ciencia-nao-prova-deus-existe-evidencias-sim-91799.html>. Acesso em: 15 abr. 2020.

e define o comportamento dos membros da comunidade. É o discurso teológico que, em grande parte, determina o modo de ser e de agir no mundo social.<sup>3</sup>

A relação entre sujeitos e comunidades – ou entre sujeitos e posicionamentos discursivos religiosos – é assegurada pelas sociedades democráticas, tanto concernente à liberdade religiosa como à liberdade de expressão, as quais são reconhecidas como direito legítimo nessas sociedades. Entretanto, há um aspecto que deve ser observado de modo crítico: o discurso teológico, gerador das práticas religiosas das comunidades discursivas [neo]pentecostais, pode, de modo incoerente, legitimar manifestações de intolerância, o que causa um efeito inesperado. No cerne da filosofia cristã, em sua completude e num quadro legalista de liberdade religiosa, emergem manifestações que visam a implodir as bases que sustentam a religião em seus pilares socioculturais, o que, de fato, torna-se paradoxal.

Quando Bourdieu (2013) refletiu sobre o campo religioso, visou, em particular, a examinar a prática católica e as suas relações com o campo político. Em diálogo com este autor, procuramos iluminar a maneira pela qual a conquista do capital religioso funciona no e pelo discurso nas atuais condições sócio-histórica e culturais. Não há dúvida de que a dimensão política ainda está presente, mas é preciso, também, focalizar os atravessamentos entre o político, o religioso e o midiático no tecido social, onde se busca a adesão de fiéis por meio do proselitismo orgânico e midiático.

Nesse sentido, o proselitismo torna-se uma prática fundamental (uma tática de domínio) na solidificação dos posicionamentos [neo]pentecostais, em diversos contextos culturais.

[...] é possível observar um significativo investimento de evangélicos pentecostais na aproximação do universo criminal e de segmentos estigmatizados para o exercício de proselitismo religioso com vistas à conversão massiva. Assim, tornaram-se numerosos na evangelização de criminosos em espaços de privação da liberdade, assim como de profissionais do sexo, travestis, homossexuais etc. (VITAL DA CUNHA, 2014, p. 86).

De fato, o proselitismo é decisivo para que os posicionamentos discursivos [neo]pentecostais ocupem o centro do campo religioso, obrigando seus adversários, muitas vezes, a coabitarem em suas margens.

Eis que se instauram no campo religioso as forças de combate, que mobilizam, de modo recorrente, uma cenografia verbal de batalha. As formas enunciativas de legitimação da violência e da intolerância são constitutivas do discurso teológico. O “gatilho”, no entanto, é apertado na produção da leitura desse discurso. Isto é, na interação do sujeito com os regimes de moderação dos efeitos de sentido (FERREIRA, 2018a), inscritos pela comunidade discursiva religiosa.

A esse respeito, a noção de quadro hermenêutico proposta por Maingueneau (2006, 2007) permite compreender a relação que a comunidade discursiva estabelece com os seus discursos fundadores. O discurso teológico é lido e interpretado por membros específicos da comunidade, que são responsáveis por controlar os sentidos e, ao mesmo tempo, criar, produzir e negociar seus efeitos [de sentido] legítimos.

Isso não significa, no entanto, que os regimes de moderação dos efeitos de sentido iluminarão sempre uma cenografia de batalha em detrimento de uma cenografia de harmonia. Na verdade, com a escrita, “algumas religiões passaram a criar textos considerados sagrados, transformando-os em referencial para a formação dos seus adeptos” (GUIMARÃES, 2014, p. 17). Desse modo, a leitura desses textos, em grande medida, tem sido produzida num movimento de “fechamento”, a partir de uma interpretação fundamentalista criticamente desinteressada. Como argumenta Guimarães (2014, p. 18),

<sup>3</sup> Em Lucas (10:25-37): 36 lemos “Qual desses três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos saltadores? 37 Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com ele. Então, lhe disse: Vai e proceda tu de igual modo”.

[...] o Fundamentalismo não se interessa por uma compreensão crítica da Bíblia, mas tem como objetivo assegurar e tornar infalíveis determinadas ideias, posições e doutrinas preconcebidas e bem definidas, valendo-se da Bíblia. A exegese está destinada a confirmar com autoridade divina o que o movimento já havia fixado previamente como seus objetivos. Em outras palavras, a Bíblia foi rebaixada à condição de mero depósito de munição para a guerra ideológica contra o adversário teológico ou político, e para melhor armar-se ideologicamente, invocando Deus como aliado de sua causa.

Guimarães (2014) lembra, ainda, que o fundamentalismo bíblico chegou à América Latina com as missões protestantes e com o movimento pentecostal. Nessas missões, a utilização da Bíblia supre a falta de uma tradição própria e possibilita a criação de uma identidade. Vê-se aí a defesa da Sagrada Escritura como a verdadeira expressão da palavra de Deus, clara e sem ambiguidade, ao mesmo tempo em que se recusa qualquer método científico ou histórico de interpretação da Bíblia.

Sabe-se que o Velho testamento narra a vitória de um deus, o monoteísmo, sobre as demais crenças religiosas, em grande parte politeístas. A consolidação do monoteísmo é marcada pela intolerância contra as demais culturas. Não é gratuito que os primeiros versículos do decálogo, os mandamentos de Deus a Moisés, enfatizam o monoteísmo. São as ratificações de um posicionamento no campo discursivo religioso, conforme vemos em Êxodo (20-1-5):

Deus pronunciou todas estas palavras, dizendo: “Eu sou lahweh teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, lahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam.

Nessa mesma perspectiva, Silva (2016) afirma que a consolidação do monoteísmo, isto é, a transição do politeísmo para o monoteísmo, por exigir exclusividade, não se deu de forma pacífica, mas marcada pela violência.

O Deus do Antigo Testamento é um Deus ciumento, irado, guerreiro, severo e implacável com os demais deuses dos outros povos e mesmo com o povo que escolheu. Este texto é uma história de guerras, massacres, genocídios e provações que exigiam sacrifícios só compreensíveis à mente de Deus (SILVA, 2016, p. 84).

Conforme a narrativa do discurso teológico, aqueles que não adoravam Javé eram duramente punidos. São numerosas as passagens que ratificam essas punições. Nos versículos a seguir, podemos observar a enunciação da violência e da intolerância contra a diversidade de crenças.

A feiticeira não deixarás viver” (Ex 22. 18). “O que sacrificar aos deuses e não só ao SENHOR será morto” (Ex 22. 20). “Não te inclinarás diante dos seus deuses, nem os servirás, nem farás conforme às suas obras; antes os destruirás totalmente, e quebrarás de todo as suas estátuas (Ex 23. 24). “E derrubareis os seus altares, e quebrareis as suas estátuas,

e os seus bosques queimareis a fogo, e destruireis as imagens esculpidas dos seus deuses, e apagareis o seu nome daquele lugar” (Dt 12. 3). “E de que todo aquele que não buscasse ao Senhor Deus de Israel, morresse; assim o menor como o maior, tanto o homem como a mulher” (II CR 15. 13). “Todo o homem é embrutecido no seu conhecimento; envergonha-se todo o fundidor da sua imagem de escultura; porque sua imagem fundida é mentira, e nelas não há espírito” (Jr 14. 14).

Com efeito, os discursos precisam ser apreendidos no bojo de suas condições de enunciabilidade. Nos versículos citados, mesmo que essas condições tenham sido em parte apagadas, é possível notar posicionamentos inscritos em cenografias de batalhas, guerras, lutas, violência, as quais se validam, positivamente, na memória coletiva das mais diversas crenças.

Muitas vezes, para justificar sua violência e intolerância,<sup>4</sup> os posicionamentos neopentecostais fundamentalistas se apropriam do discurso teológico, operando uma cenografia de batalha, que deve legitimar e ser legitimada pela própria enunciação. Porém, nesses casos, deve-se “separar o joio do trigo” (Mateus 13: 24-30).

Desde o início escrevemos “posicionamentos neopentecostais”, no plural, para ressaltar a heterogeneidade no interior desse campo, onde há grupos mais ou menos fundamentalistas. A esse respeito, Vital da Cunha (2008, p. 32) ressaltando “a diversidade que marca este campo religioso”, confirma a clivagem que a identidade do sujeito “evangélico” engendra. Por isso, diante dessa complexidade, precisamos construir minimamente as condições de emergência dos posicionamentos neopentecostais. Nessa senda, operamos um agenciamento entre o surgimento do Neopentecostalismo no Brasil e sua interação e organicidade em contextos periféricos. Assunto este da próxima seção.

## Os posicionamentos [neo]pentecostais em contextos periféricos

Apoiados nas discussões acerca dos posicionamentos discursivos neopentecostais e sua paradoxal legitimação da intolerância, queremos focalizar, na presente seção, as intersecções entre religiosidades em contextos sociais periféricos e sua organicidade na vida cotidiana. Com efeito, a “onda” pentecostalista, para usar o termo de Freston (1994), não cessou de estender sua presença nesses contextos.

No período da entrada do pentecostalismo no Brasil, os estudos sobre o fenômeno davam conta de cisões significativas com o mundo laico. Num espaço de embates espirituais, que evocava uma cenografia de batalha contra o “mal” – objetificado pelo dinheiro e sexo, os quais cimentavam esse espaço – forjou-se a luta, na perspectiva da Teoria do Domínio, contra demônios hereditários. Em última instância, a cenografia de batalha instaurava na e pela enunciação a ideia de cindir, cognitiva, ética e culturalmente, com o mundo laico. Essa ideia constituía o mundo ético do *ethos* evangélico.

Porém, ao contrário do gesto de ruptura com o mundo laico, Vital da Cunha (2014) ressalta que os estudos posteriores deram conta das associações feitas pelos posicionamentos pentecostais com o *status quo* do mundo com o qual, antes, se pretendia romper. Observou-se que as cisões eram produzidas nas e pelas práticas discursivas pentecostais e não, propriamente, nas práticas sociorreligiosas, organizadoras da vida cotidiana. Assim, a partir da segunda metade dos anos 1990, os estudiosos passaram a acentuar o apagamento das fronteiras, outrora delimitadas pelas próprias instituições evangélicas.

No interior dos pentecostalismos,<sup>5</sup> os estudos assinalam “a utilização comum de símbolos e rituais do candomblé e da umbanda” (VITAL DA CUNHA, 2014, p. 61). Esses empréstimos são explicados pela convivência de pessoas da mesma família e/ou comunidade que se “con-

4 Em 12 de outubro de 1995, o pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, Sérgio Von Helder, proferiu insultos e chutou a imagem de Nossa Senhora de Aparecida, durante o programa da TV Record “O despertar da fé”, motivando reações contrárias de diversos setores da sociedade.

5 Seguindo Freston (1994), podemos anotar os pentecostalismos de primeira, segundo e terceira ondas, este último, também chamando de neopentecostalismo.

verteram” ao pentecostalismo e outras que não, como lembra Sanchis (1997, p. 40):

Enfim, e na mesma direção, trabalhos recentes de pesquisa em bairros populares (Birman, p.90-109) mostram que, ao contrário do que se deveria esperar em termos de rupturas entre membros das mesmas famílias, dos mesmos bairros populares, rupturas acarretadas pelas ‘conversões’ ao pentecostalismo, emergem novas formas de empréstimos, passagens, reinterpretações, pontes entre universos simbólicos e rituais que se reconhecem mutuamente sentido e força.

Também, em contextos periféricos, é comum que religião e crime se encontrem no mesmo núcleo familiar. Um exemplo retirado da literatura nos revela essa organicidade no cerne da família. No conto *Travessia*, de Geovani Martins, o narrador conta a história de Beto, um traficante expulso de sua comunidade pelo chefe do tráfico. Beto, ao partir, rememora a convivência com a família e a comunidade evangélica.

[...] E com isso logo lembrou da própria mãe, de como forma se afastando com a chegada de sua adolescência, de como as coisas mudaram depois que largou os cultos e passou a fumar maconha na rua, das discussões que tiveram, ela sonhava que o filho virasse pastor. Pela primeira vez no dia, pensou como seria a reação da coroa quando a história chegasse no seu ouvido. Já era foda ter um filho na boca, assassino agora ainda por cima, puta que pariu, as irmãs da igreja não vão perdoar. Aquelas velhas são foda, sabem mais da vida dos outros do que dos versículos da Bíblia (MARTINS, 2020, p. 116).

De fato, o pentecostalismo funda um espaço religioso que se abre para um conjunto de indivíduos socialmente marginalizados em contextos periféricos. Como enfatiza Vital da Cunha (2014), dialogando com Sanchis (1997), operou-se, no Brasil, uma combinação simbólica; um abrasileiramento do pentecostalismo que teria resultado na criação da Igreja Universal do Reino de Deus, instituição que marca o aparecimento do “neo” no pentecostalismo.

Em relação às pontes entre universos simbólicos e rituais em contextos periféricos, nada indica que as tensões no espaço religioso nas periferias e favelas das grandes cidades enfraqueceram. Embora igrejas evangélicas tenham mobilizado símbolos e performances das religiões de matriz africana para os seus cultos, não se percebe uma convivência harmônica entre religiões. Para usar o termo de Sanchis (1997), o que se observa é uma relativização de fronteiras, uma vez que, diz Vital da Cunha (2008, p. 15):

a comunicação entre o *ethos* pentecostal e o (suposto) *ethos* de guerra presente nas favelas é assumido por alguns autores como um fator preponderante para a compreensão do grande número dessas igrejas nessas localidades. Em outras palavras, a perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos 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”.

Dessa complexa relação entre religião e criminalidade, destacamos a aproximação dos traficantes com as práticas discursivas evangélicas (cumprimentos, orações, músicas), bem como com o conhecimento da doutrina evangélica, associada à Teologia da Prosperidade. É possível observar essa complexa relação na “reorganização” da paisagem linguístico-semiótica das favelas e periferias (RODRIGUES, 2020); inscrições bíblicas em muros, fachadas do comércio, *outdoors* e tatuagens nos corpos dos traficantes. Essa reorganização da paisagem linguístico-semiótica pode ser compreendida por uma substituição. Isto é, os *médiuns*<sup>6</sup> que hoje textualizam a cenografia verbo-digital evangélica marcavam a identidade das religiões de matriz africana nesses locais. Esse processo de substituição é bastante complexo e não será abordado no presente estudo.

Todavia, cabe aqui lembrar que as religiões de matriz africana, no Brasil, foram, historicamente, associadas ao Mal e à criminalidade. Reforçadas pelas mídias jornalísticas, essas associações foram, sem cessar, legitimadas pelo Estado policial, que possibilitou, de muitas formas, a ocupação de evangélicos nesses contextos sociais periféricos. Em pesquisas feitas na favela do Acari,<sup>7</sup> Vital da Cunha (2008; 2014) mostra que “as pinturas de santos, de entidades do candomblé e mesmo de referências étnicas e às drogas, foram substituídas por trechos bíblicos e signos do tráfico local” (VITAL DA CUNHA, 2014, p. 77).

Nesse espaço de identidades líquidas (BAUMAN, 2001), os traficantes passaram a procurar a proteção espiritual não mais “com as mães de santo locais, enfraquecidas social e politicamente, mas com evangélicos que se posicionam como guardiões da moral e propagadores da ‘Verdade’” (VITAL DA CUNHA, 2008, p. 15). Em outra direção, os esforços de evangélicos [neo]pentecostais voltaram-se às instituições prisionais por meio da prática do proselitismo religioso. Santos (2012), por uma perspectiva jurídica, atenta que o proselitismo atua, numa linha tênue quanto à legalidade das práticas das comunidades,

como discurso persuasivo, tendente a converter os receptores da mensagem religiosa sobre a veracidade de suas crenças teológicas, o exercício do proselitismo pode se mostrar extremamente agressivo à honra dos deuses, crenças e símbolos sagrados de outras religiões, bem como aos sentimentos religiosos de seus adeptos, acarretando inúmeros conflitos interconfessionais nas sociedades democráticas contemporâneas, e levantando sérias dúvidas sobre sua constitucionalidade e legitimidade (SANTOS, 2012, p.18).

Nesse quadro, os posicionamentos discursivos [neo]pentecostais – além do aparato de comunicação – foram textualizados, como dissemos, num conjunto de *médiuns* existentes no interior das favelas e das periferias, inscrevendo uma paradoxal legitimação da intolerância religiosa nas deixis discursivas (MAINGUENEAU, 1997), materializadas na paisagem linguístico-semiótica desses espaços. Evocando uma cenografia verbal de batalha, as textualizações dos posicionamentos [neo]pentecostais ocorreram num cenário de apagamento ideológico das religiosidades afro-brasileiras, negando partilhas e negociações e impondo substituições.

Em relação à intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana, uma das formas de explorar os posicionamentos discursivos religiosos (neopentecostais ou não) consiste em focalizar a enunciação jornalístico-midiática sobre o tema. Pode parecer um contrassenso, mas, em sociedades democráticas, o silêncio tende a reinar quando se trata de violação da liberdade de consciência e de crença. Daí que é possível desvelar no campo das mídias a maneira pela qual a enunciação jornalístico-midiática – que outrora associava os símbolos do candomblé e da umbanda ao Mal – associa a religião à criminalidade. Se antes “bandidos” e entidades das religiões de matriz africana estariam em sinergia com forças místicas; nas con-

<sup>6</sup> Médiuns são tomados, aqui, como meios de transmissão dos discursos.

<sup>7</sup> A favela de Acari corresponde a um Complexo formado por sete favelas e um conjunto habitacional, situado na cidade do Rio de Janeiro.

dições sócio-históricas e culturais atuais, observamos que os conflitos são bem mais terrenos.

De fato, a mídia jornalística colaborou, durante muito tempo, para construir esses espaços sociais rígidos, que, na verdade, foram sempre líquidos (BAUMAN, 2001) e porosos. Eis que, agora, a enunciação jornalístico-midiática ilumina o embate que constitui o campo religioso [neo]pentecostal, em parte ressaltando o exercício do proselitismo, em parte evocando envolvimento com a política, como bem observou Bourdieu (2013). Como veremos na próxima seção, a religiosidade e a criminalidade se voltam, pelas lentes jornalístico-midiáticas, contra as religiões de matriz africana num paradoxal imbricamento entre poder, forças e identidades clivadas.

### A etiqueta “narcopentecostal” na enunciação jornalístico-midiática

Em geral, na enunciação jornalístico-midiática, a voz do traficante se não é totalmente apagada, é dita pela voz do *outro*, por meio da modalização em discurso segundo, “segundo ele”, como explica Authier-Revuz (2008). De outra forma, em gêneros de discurso como a entrevista, o discurso direto (DD) produz um efeito de sentido de aproximação do leitor/ouvinte do “mundo do crime”, inscrevendo os sujeitos em cenas criminais “autênticas”.<sup>8</sup>

Como veremos, os recursos linguísticos supracitados não aparecem no *corpus* de análise construído por nós, pois as manchetes de jornais *on-line* (webmanchetes) topicalizam a notícia, fornecendo ao leitor um conhecimento mínimo sobre o assunto. Mas foi separando webmanchetes que chegamos à etiqueta discursiva “narcopentecostal” e a algumas de suas variações, como “traficante evangélicos”, “traficantes crentes”, entre outros. Optamos, assim, em focar a etiqueta “narcopentecostal”, mesmo que ela esteja apenas suscitada. Vejamos, então, uma notícia publicada na *Revista Época* em outubro de 2019.<sup>9</sup>

#### ‘Narcopentecostais’: casos de intolerância religiosa crescem com expansão de facção no Rio

Só em 2019, até setembro, a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa contabilizou 176 terreiros fechados após ataques ou ameaças de traficantes

**Fonte:** Revista Época

É provável que a nossa referida aluna tenha tido a percepção em suas leituras de que uma clivagem identitária, antes incompatível discursivamente, estava se desenhando no campo das mídias jornalísticas, que, neste caso, são responsáveis pela [re]construção de uma identidade híbrida entre traficantes e evangélicos. Para nós, esse fenômeno se inscreve na problemática dos posicionamentos do campo religioso [neo]pentecostal.

A possibilidade de um discurso “narcopentecostal” diz respeito a uma “tradução” do *eu* sobre o *outro*. Conforme lembra Maingueneau (2008a), os enunciados do *outro* apenas podem ser compreendidos no bojo semântico daquele que enuncia. De fato, “para constituir e preservar sua identidade no espaço discursivo, o discurso não pode haver-se com o Outro como tal, mas somente como simulacro que dele constrói” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 100).

No caso da enunciação jornalístico-midiática acima, o enunciador nos dá conta da expansão de uma “facção” – “Narcopentecostais” – cujo corpo social seria composto de identidades, a princípio, excludentes. Não se acentua a existência de uma nova “facção”, mas a sua expansão. Segundo o enunciador-jornalista, trata-se de “narcopentecostais” que estariam fechando os terreiros de umbanda e candomblé. No trecho, “a Comissão de Combate à Into-

<sup>8</sup> Em 2003, o programa “Domingo Legal”, comandado pelo já falecido apresentador de TV, Gugu Liberato, exibiu uma entrevista com dois homens armados e encapuzados, que disseram integrar a facção criminosa PCC, fizeram ameaças a diversas personalidades da época. Alvo de inquérito, o Ministério Público Federal acusou o programa e o SBT de abuso da liberdade de imprensa e de ferir a ética ao dar voz ao crime, devido à exibição da entrevista. Contudo, descobriu-se que os supostos traficantes foram contratados para encenar uma entrevista, no intuito de obter audiência.

<sup>9</sup> Disponível em: <https://epoca.globo.com/rio/narcopentecostais-casos-de-intolerancia-religiosa-crescem-com-expansao-de-faccao-no-rio-24009662>. Acesso em: 07 abr. 2020.

lerância Religiosa contabilizou 176 terreiros fechados” essa acusação é incitada. Porém, na expansão do enunciado, vê-se que os ataques e as ameaças são atribuídos a traficantes e não a “traficantes evangélicos”, como notamos em “após ataques ou ameaças de traficantes”.

No interior da enunciação jornalístico-midiática, o enunciador fala sobre o *outro* por meio de seu próprio modo de dizer, inscrevendo uma clivagem identitária que revela tensões históricas (GUIMARÃES, 2014; SILVA, 2016). Caso aceitemos que o discurso só é discurso “enquanto remete a um sujeito, um EU, que se coloca como fonte de referências pessoais, temporais, espaciais” (MAINGUENEAU, 2013, p. 61), somos obrigados a admitir que o sujeito que enuncia sobre a identidade “narcopentecostal” interdita a produção de sentido sobre essa mesma identidade. Nas palavras de Maingueneau (2008a, p. 37) seria “aquela parte do sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade”. Logo, as referências pessoais, temporais, espaciais instauradas pelo enunciador-jornalista nos levam a um Eu-jornalista e não a um Eu-traficante-evangélico.

Diferente do campo religioso, definido por Bourdieu (2013) como estrato social formado por posicionamentos, o campo da mídia jornalística não pode ser definido como “formado”, mas apreendido como “em formação” numa dada conjuntura histórica. Os posicionamentos, iluminados pela mídia jornalística acerca das religiões de matriz africana na década de 1990 (VITAL DA CUNHA, 2008; 2014), são atualizados para produzirem sentidos nas atuais condições sócio-históricas e culturais da preeminência neopentecostal em contextos periféricos.

Outra questão que pode ser levantada sobre a mídia jornalística de décadas atrás e a atual diz respeito a fala sobre o *outro*, particularmente, o apagamento da voz do *outro*. De fato, a voz do traficante era/é, obstinadamente, apagada, assim como o era, em décadas atrás, a voz do ator social evangélico. Nesses embates, a comunidade discursiva [neo]pentecostal avança, pois, a adoção maciça dos meios de informação e comunicação e o exercício do proselitismo (SANTOS, 2012; VITAL DA CUNHA, 2014) colocaram-na no centro do campo da mídia jornalística, não apenas como de quem se fala, mas também daquele que tem direito a falar. No exemplo seguinte, retirado do *site* jornalístico evangélico *Gospel Mais*, em agosto de 2019,<sup>10</sup> é possível constatar esse avanço.

### Imprensa atribui ataques a terreiros no RJ a “traficantes evangélicos”; Feliciano rebate

Fonte: Gospel Mais

Não é difícil perceber que o enunciador fala de uma posição clivada entre a mídia – organizadora do conjunto do sistema de produção e da enunciação discursiva da informação (CHARAUDEAU, 2013) – e a comunidade discursiva religiosa, alicerçada no discurso teológico. O enunciador evoca uma associação entre traficantes e evangélicos, todavia, atribui essa associação ao *outro*: a uma “outra” imprensa.

A intolerância religiosa e a violência – contra os terreiros – não são negadas. Na verdade, a construção de cenografias de batalha é um *modus operandi* no campo religioso. O que se nega, então, é a existência de uma identidade híbrida entre traficantes e evangélicos. “Aceitar Jesus significa renunciar ao crime!” (GOSPEL MAIS, *on-line*, 2019). Desse modo, a responsabilidade enunciativa é repartida entre o enunciador-jornalista e um enunciador que agrega papéis sociais diversos: “Feliciano, rebate”.<sup>11</sup> Logo,

[...] o enunciador não é um ponto de origem estável que se “expressaria” dessa ou daquela maneira, mas é levado em conta em um quadro profundamente interativo, em uma instituição discursiva inscrita em uma certa configuração cultural e que implica papéis, lugares e momentos de

<sup>10</sup> Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/imprensa-atribui-ataques-terreiros-traficantes-evangelicos-120172.html>. Acesso em: 31 mar. 2020.

<sup>11</sup> Marco Feliciano, pastor e deputado federal, como forte atuação nas mídias sociais.

enunciação legítimos, um suporte material e um modo de circulação para o enunciado (MAINGUENEAU, 2011, p. 75).

A midiaticização dos discursos (FERREIRA, 2018b) retém linhas de força de toda ordem: políticas, religiosas, econômicas etc. No campo das mídias, os posicionamentos lutam para se manter no centro, embora, nas condições sócio-históricas e culturais contemporâneas, para permanecer no centro do campo, é preciso, também, possuir e dominar as tecnologias da informação e comunicação. Assim, o dispositivo midiático pode iluminar objetos e/ou sujeitos ou apagá-los obstinadamente.

É o que ilustra a próxima webmanchete<sup>12</sup>, em que observamos a tentativa de apagar a questão da intolerância religiosa – debatida na mesma época, meados de 2019 – com intuito de trazer à luz as intersecções entre a prática religiosa e a prática política (BOURDIEU, 2013), inscrevendo, no entanto, elementos conjecturais específicos.

### **Petista afirma que “narcopentecostalismo” foi responsável pela queda de Evo Moraes**

**Fonte:** Gospel Mais

A colocação das aspas na etiqueta “narcopentecostalismo” tem por objetivo chamar a atenção do coenunciador, leitor em potencial, para outro discurso no interior do discurso do próprio enunciador. Desse modo, o enunciador enquadra, tipograficamente, o enunciado “narcopentecostal” em disputas político-partidárias. Conforme Maingueneau (2013, p. 206), ao colocar as aspas, o enunciador delega o coenunciador-leitor “a tarefa de compreender o motivo pelo qual ele está chamando assim sua atenção e abrindo uma brecha em seu próprio discurso”.

Além disso, a mídia jornalística em questão – “Gospel Mais”, um portal cristão de notícias gospel –, atualiza a etiqueta “narcopentecostalismo”, enunciando sobre aquilo que diz não existir. A princípio, o que pode parecer contraproducente tem, na verdade, um efeito produtivo. Agindo assim, o enunciador-jornalista desloca o debate da intolerância religiosa e focaliza uma questão conjectural presente no Brasil contemporâneo: o embate político-ideológico-partidário.

O efeito de sentido pejorativo produzido pelos sufixos “ista” e “ismo”, em “petista” e “narcopentecostalismo” é colado na identidade “petista”. Diante disso, a ideia da existência de um movimento social e ideológico “narcopentecostal” é vinculada a disputas políticas nacionais e internacionais. De outro modo, a inscrição da identidade “petista” no interior da mídia jornalística “Gospel Mais” revela que os adversários dos posicionamentos [neo]pentecostais não são apenas outros posicionamentos religiosos, mas posicionamentos político-partidários.

Bastante inserido na vida política brasileira, os posicionamentos [neo]pentecostais, em grande parte, visam a enfrentar posicionamentos em torno de certa esquerda político-ideológica. Na webmanchete acima, num só golpe, o enunciador apaga o debate da intolerância religiosa e atribui a identidade “petista” uma associação incompatível, portanto, ilusória, como vemos em “Petista afirma que ‘narcopentecostalismo’ foi responsável pela queda de Evo Moraes”. Vale a pena lembrar que o petismo vem sofrendo progressivos desgastes e descrédito no cenário político brasileiro na última década.<sup>13</sup>

A cenografia de batalha não se restringe apenas às encenações do discurso parlamentar, ela se inscreve na categoria de mundo, geralmente dual nos posicionamentos [neo]pentecostais: “Bem” e o “Mal”, “Céu” e a “Terra”, entre o mundo da morte do espírito e a vida plena na Igreja com o Senhor (SANCHIS, 1997). Emerge, então, um *ethos* híbrido da cenografia de batalha, o qual acolhe, ao mesmo tempo, o guerreiro e o religioso. Essa dimensão orgânica das

<sup>12</sup>Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/petista-vereadora-larissa-gaspar-narcopentecostalismo-126682.html>. Acesso em: 04 abr. 2020.

<sup>13</sup> As eleições municipais de 2020 confirmaram essa situação.

práticas socioreligiosas pode ser observada na notícia publicada pelo jornal Estadão, em 18 de agosto de 2019.<sup>14</sup>

### **Intolerância religiosa se agrava no Rio com ataques de traficantes evangélicos**

Conversão de cúpula de facção criminosa à religião evangélica cria vertente inédita e aumenta ataques contra religiões de matriz africana.

**Fonte:** Estadão

Dizer que a intolerância religiosa “se agrava” significa dizer que a intolerância religiosa se desgarrou de vez da violência simbólica – dos embates discursivos – para se efetivar na violência destrutiva, a qual Breton (2006, p. 91) define como uma ação destinada “a atingir uma pessoa ou a destruí-la, seja em sua integridade física ou psíquica, seja em seus bens, seja em sua participação simbólica”. Essa violência precisa ser compreendida no conjunto de, pelo menos, três fenômenos: i) a associação das religiões afro-brasileiras a malefícios; ii) a ascensão e sedimentação do [neo]pentecostalismo no Brasil; e iii) a história do tráfico de drogas nas cidades brasileiras.

Na notícia acima, as relações complexas são reduzidas à ideia de uma “vertente inédita”, que seria formada pela conversão “da cúpula de facção criminosa à religião evangélica”. Acontece que, desde a década de 1970, juntamente com o tráfico, surgiram as facções criminosas, no Rio de Janeiro (NARDOCCI; FERREIRA, 2020). E, pelo que consta, a histórica associação das religiões afro-brasileiras a malefícios transcendentais e terrenos abriu caminho para o Estado substituir Exu e outras entidades por Jesus, sem que as facções fossem impedidas de operar.

A imposição de um símbolo religioso no lugar da diversidade de símbolos ali presentes [favela de Acari] e associados aos traficantes e às religiões de matriz africana marca de modo emblemático uma mudança quanto à dominação de uma religião sobre as demais que iria ser observada poucos anos depois (VITAL DA CUNHA, 2014, p. 71).

Nesse cenário, é possível, ainda à parte, observar a irradiação do [neo]pentecostalismo no Brasil, nomeadamente, em contextos periféricos. A substituição da paisagem linguístico-semiótica nas periferias e favelas é sintomática do recrudescimento da intolerância religiosa, conforme podemos notar na notícia publicada pelo jornal *on-line* GNN, em 12 de dezembro de 2019.<sup>15</sup>

### **Traficantes evangélicos perseguem e ameaçam a vida das minorias religiosas no RJ Na ala mais radical do neopentecostalismo, a intolerância religiosa é tão grande que admite até o uso da estrutura do narcotráfico em benefício próprio**

**Fonte:** GNN

Sob uma perspectiva enunciativa, “traficantes evangélicos” representariam uma “ala mais radical do neopentecostalismo”, isto é, uma identidade “radical” evangélica no interior do posicionamento discursivo [neo]pentecostal. É possível observar, assim, a existência de uma “vertente inédita” que, de um lado, possuiria força bélica, recorrendo à “estrutura do narcotráfico”, e, de outro, produziria um discurso bélico, construído, em parte, pela leitura acrítica da Bíblia, a qual, segundo Guimarães (2014), tem servido como depósito de munição para a guerra ideológica contra adversários dos campos político, religioso e jornalístico.

14 Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,intolerancia-religiosa-se-agrava-no-rio-com-ataques-de-trafficantes-evangelicos,70002972277>. Acesso em: 04 abr. 2020.

15 Disponível em: <https://jornalggn.com.br/politica/trafficantes-evangelicos-perseguem-e-ameacam-a-vida-das-minorias-religiosas-no-rj/>. Acesso em: 31 mar. 2020.

Essa visão pode levar-nos a conceber uma identidade enunciativa fechada em torno da etiqueta discursiva “narcopentecostal”. Porém, como enfatizam Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 392), uma identidade enunciativa “não é fechada e cristalizada, ela se conserva por meio do interdiscurso por um trabalho incessante de reconfiguração”. Nesse sentido, as condições de enunciabilidade da etiqueta “narcopentecostal” – primeira questão que norteia este trabalho – implica uma sucessão de acontecimentos no processo histórico religioso do Ocidente. O que hoje produz um efeito de sentido inesperado: o reencontro de identidades definidas e exclusivas (SANCHIS, 1997), é o efeito de muitos outros, sobretudo, a histórica perseguição à religiosidade negra e pobre.

## Considerações Finais

As condições de enunciabilidade da etiqueta “narcopentecostal”, assim como sua compreensão, exigem, de antemão, que compreendamos o funcionamento do campo discursivo religioso, caracterizado pelo embate histórico entre posicionamentos discursivos. A maneira pela qual o pentecostalismo foi introduzido no Brasil possibilitou as condições propícias para a emergência de uma batalha que encontrou nas religiões de matriz africana um inimigo a combater. No bojo de um posicionamento fundamentalista, passou-se a identificar na discursividade e práticas religiosas e culturais de origem africana elementos similares àqueles combatidos no discurso teológico bíblico, quando se estabelece o monoteísmo.

Na verdade, o problema não se restringe apenas a um fenômeno religioso, mas é motivado, em muitos aspectos, pelas questões político-partidárias e ideológicas que estruturam, historicamente, a cultura brasileira. A classe política hegemônica implementou projetos cuja finalidade é de excluir determinados grupos e segmentos culturais, em particular, aqueles de origem africana. O código penal vigente de 1840 a 1940 transparece esse fato ao aparelhar a Justiça para combater manifestações religiosas que diferem daquelas dos cultos Católicos advindos da cultura portuguesa. Nesse particular, a mídia corroborou com as práticas de exclusão e atuou na perpetuação de preconceitos e intolerância.

Com alicerces culturais firmados, acerca dos quais manifestações religiosas deveriam ser aceitas ou excluídas, práticas preconceituosas foram perpetuadas pelas práticas sociais e discursivas excludentes. Essa seara favoreceu a prática do proselitismo na organicidade e interação neopentecostal, erigidas em contextos periféricos (penitenciárias, favelas, bairros pobres), fazendo com que, aos poucos, as religiões de matriz africana fossem substituídas pela ideologia judaico-cristã, o que, de certa forma, retoma a segunda questão que norteia este trabalho, a saber: a razão do aparecimento da etiqueta “narcopentecostal”. Os movimentos que aproximaram o tráfico dos posicionamentos religiosos neopentecostais, até certo momento ausentes em contextos periféricos, possibilitaram a construção pelo *outro* de identidades enunciativas híbridas e excludentes como a identidade “narcopentecostal”.

Nessa esteira, a guinada histórica decorrente das últimas décadas no campo religioso possibilitou o surgimento de uma nova pauta midiática. Isso nos leva à terceira questão que norteia este trabalho. Perguntamos, na introdução, sobre a possibilidade de analisar um discurso “narcopentecostal”. Se considerarmos o discurso como uma dispersão de textos, cujo modo de inscrição histórica possibilita estabelecer como um espaço de regularidades enunciativas (MAINGUENEAU, 2008a), talvez, precisaríamos esperar algum tempo para responder a essa questão.

À medida que as práticas de intolerância religiosa recrutam agentes do tráfico, os debates em torno do tema criam representações sobre o mundo ético do outro e, sobretudo, agem sobre o *outro*. Surge, assim, a necessidade de exercer o poder sobre o *outro*, o que se efetiva construindo uma identidade híbrida e marginal, que a etiqueta discursiva “narcopentecostal” materializa. Essa etiqueta carrega em si uma significativa mudança histórica, reveladora do modo como a mídia jornalística focaliza eventos antes silenciados por ela. Dessa forma, a enunciabilidade da etiqueta “narcopentecostal” emerge de condições sócio-históricas e culturais específicas, decorrentes de uma nova demanda das mídias jornalísticas.

Com efeito, a enunciação jornalístico-midiática recorta a temática das religiões de ma-

triz africana, rejeitando o elemento místico de outrora. Nas condições sócio-históricas e culturais do século XXI, o interesse se volta à organicidade e à interação da vida cotidiana em contextos periféricos. Captada pela mídia jornalística, a análise de um discurso “narcopentecostal” se submete ao problema territorial do discurso. Vale lembrar da problemática dos discursos atópicos que, embora circulem numa dada sociedade, não é assumido por um grupo de enunciadores, atravessando apenas cenografias humorísticas,<sup>16</sup> nas quais são construídos pelo *outro*. Porém, o tema se desenha de modo bastante complexo, merecendo, sem dúvida, outros agenciamentos e pontos de vista. De nossa parte, fica o convite para discussões futuras mais amplas e plurais.

## Referências

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline A representação do discurso outro: um campo multiplamente heterogêneo. **Calidoscópio**, Vol. 6, n. 2, p. 107-119, mai/ago, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **A modernidade líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BRETON, Philippe. **Elogio da Palavra**. Tradução Nicolas Nyimi Campanário. Edições Loyola, São Paulo, 2006.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. 2.ed. Coordenação de tradução Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2008.

CHARAUDEAU, Patrick. **O discurso das mídias**. 2.ed. 2ª reimpressão. Tradução Ângela S.M. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2013.

FERREIRA, Anderson. O discurso midiaticizado: mídiuim, gênero de discurso e identidades. **Scripta**, [S.l.], v. 22, n. 45, p. 97-110, out. 2018a.

\_\_\_\_\_. Os regimes de moderação dos efeitos de sentido na produção da leitura: análise de um espécime musical do cancionário popular português. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas; FERREIRA, Anderson (Orgs.). **Discurso e Cultura**: volume 1. 1ed. São Paulo: Blucher, 2018b, v. 2, p. 348-378.

GUIMARÃES, Valtemir Ramos. **Fundamentalismo bíblico protestante**: Abordagem Histórica e Implicações Sociorreligiosas. 2010. 88 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião, Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2014.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. 3.ed. Tradução Freda Indursky. Campinas, SP: Pontes: Universidade Estadual de Campina, 1997.

\_\_\_\_\_. **Analisando discursos constituintes**. Revista do GELNE, v. 2, n. 1, p. 1-12, 2000.

\_\_\_\_\_. **Discurso Literário**. Tradução Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. **Leituras e quadro hermenêutico**. Filologia Linguística Portuguesa, n. 9, p. 279-292, 2007.

<sup>16</sup> A produtora de vídeos Porta dos Fundos produziu em maio de 2018 vídeo satírico no qual apresenta um enunciador “narcopentecostal”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eVueYFHA82M&list=LLEshtwBZwf1aPn5nEEZNVdA&index=628>. Acesso em: 23 ago. 2020.

- \_\_\_\_\_. **Gênese dos discursos**. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Cenas da enunciação**. Sírio Possenti e Maria Cecília Péres Souza-e-Silva (Orgs.). São Paulo: Parábola, 2008b.
- \_\_\_\_\_. Ethos, cenografia, incorporação. In: Ruth Amossy (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2011. p. 9-28.
- \_\_\_\_\_. **Análise de textos de comunicação**. 6. ed. ampl. Tradução Cecília P. de Souza e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Discurso e análise do discurso**. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2015.
- \_\_\_\_\_. Retorno crítico sobre o ethos. In: BARONAS, Roberto Leiser; MESTI, Paula Camila; CARREON, Renata de Oliveira (Orgs.). **Análise do Discurso: entorno da problemática do ethos, do político e de discursos constituintes**. Campinas, SP: Pontes, 2016. p. 18-33.
- NASCIMENTO, Jarbas Vargas. O discurso teológico como discurso constituinte. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas; FERREIRA, Anderson (Orgs.). **Discursos constituintes**. São Paulo: Blucher Open Access, 2020, p. 34-59.
- NARDOCCI, Izilda Maria; FERREIRA, Anderson. O sol na cabeça: A enunciação literária em espiral e as cenografias paratópicas no espaço discursivo êmico. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas, CANO, Márcio Rogério de Oliveira; ELIAKIM, Jonatas (Orgs.). **Paratopia: Série discurso e cultura**, volume 3. São Paulo: Blucher, 2020, p. 129-168.
- RODRIGUES, Luana Ferreira. Paisagem linguística em contexto fronteiro: estudo de caso em Tabatinga (BRA) e Leticia (COL). **Revista Trama**, Vol.16, nº 37, p. 149-160, 2020.
- SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1. n. 2, p. 28-43, 2ª sem., 1997.
- SANTOS, Milene Cristina. **O proselitismo religioso entre a liberdade de expressão e o discurso de ódio: a “guerra santa” do neopentecostalismo contra as religiões afro-brasileiras**. 2012. 245 f. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- SILVA, Antonio Ozaí da. Sobre a intolerância religiosa. In: VIEGAS, Fátima; JERÓNIMO, Patrícia; SILVA, Antonio Ozaí da; ZAHREDDINE, Danny. **O que é intolerância religiosa?** [Cadernos de Ciências Sociais]. Lisboa: Escolar Editora, 2016, p.84-136.
- VITAL DA CUNHA, Christina. Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.15, p.23-46, 2008.
- \_\_\_\_\_. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas **Religião e Sociedade**, v.34 nº.1, Rio de Janeiro, June, p. 61-93, 2014.

Recebido em 20 de setembro de 2020.

Aceito em 20 de outubro de 2020.