

Universidade Federal de Minas Gerais

BÁRBARA AMARAL DA SILVA

**A CONSTRUÇÃO ARGUMENTATIVA DA MULHER V:
um modelo a ser seguido**

Belo Horizonte
2015

BÁRBARA AMARAL DA SILVA

**A CONSTRUÇÃO ARGUMENTATIVA DA MULHER V:
um modelo a ser seguido**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Linguística do Texto e do Discurso.

Área de Concentração: Linguística do Texto e do Discurso

Linha de Pesquisa: Análise do Discurso

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Helcira Maria Rodrigues de Lima

Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2015

Ficha catalográfica elaborada pelos Bibliotecários da Biblioteca FALE/UFMG

S586c Silva, Bárbara Amaral da.
A construção argumentativa da Mulher V [manuscrito] : um modelo a ser seguido / Bárbara Amaral da Silva. – 2015.
191 f., enc.

Orientadora: Helcira Maria Rodrigues de Lima.

Área de concentração: Linguística do Texto e do Discurso.

Linha de pesquisa: Análise do Discurso.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 184-191.

1. Análise do discurso – Teses. 2. Retórica – Teses. 3. Mulheres – Identidade – Teses. 4. Mulheres e religião – Teses. 5. Técnicas de auto-ajuda – Teses. I. Lima, Helcira Maria Rodrigues de II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD : 418



FOLHA DE APROVAÇÃO

A CONSTRUÇÃO ARGUMENTATIVA DA MULHER V:
um modelo a ser seguido

BÁRBARA AMARAL DA SILVA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ESTUDOS LINGÜÍSTICOS, como requisito para obtenção do grau de Mestre em ESTUDOS LINGÜÍSTICOS, área de concentração LINGÜÍSTICA DO TEXTO E DO DISCURSO, linha de pesquisa Análise do Discurso.

Aprovada em 11 de dezembro de 2015, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Helcira Maria Rodrigues de Lima - Orientador
UFMG

Prof(a). Eliana Amarante de Mendonça Mendes
UFMG

Prof(a). Fabiano Veliq Barbosa
PUC MG

Belo Horizonte, 11 de dezembro de 2015.

AGRADECIMENTOS

Aos professores da área da linguística do texto e do discurso, pelo conhecimento construído ao longo do período de realização do mestrado. Especialmente, à minha orientadora, Helcira Lima, pelas críticas construtivas, pela paciência, pelos conhecimentos e pelo apoio, e à Prof^ª. Dr^ª Glaucia Lara, pelas aulas de Introdução à Análise do discurso, na graduação, e por ter aberto as portas para o início de minha caminhada acadêmica.

Ao Fabiano Veliq, pela bondade de voluntariamente me guiar pelo complexo universo das religiões. À Allana Mátar, pelas ajudas constantes. A Isabela Freitas, Isabel Silva, Lívia Pimenta, Juliana Santos, Rodrigo Seixas, Bárbara Marques, Raquel Aoki, Graciele Martins e Valéria Schmid, pelo convívio, ajuda mútua e companheirismo.

À minha mãe, Neide, e à minha irmã Isabella, pelo incentivo, pelo companheirismo, pelo amor incondicional. Aos meus familiares e à minha avó Nair (*in memoriam*), pelo apoio de sempre.

À UFMG e ao Poslin, por me permitirem desenvolver minha pesquisa.

À CAPES, pelo auxílio financeiro.

Meu Deus, me dê a coragem de viver trezentos e sessenta e cinco dias e noites, todos vazios de Tua presença. Me dê a coragem de considerar esse vazio como uma plenitude. Faça com que eu seja a Tua amante humilde, entrelaçada a Ti em êxtase. Faça com que eu possa falar com esse vazio tremendo e receber como resposta o amor materno que nutre e embala. Faça com que eu tenha a coragem de Te amar, sem odiar as Tuas ofensas à minha alma e ao meu corpo. [...] Receba em Teus braços o meu pecado de pensar. (Clarice Lispector)

RESUMO

Com a presente pesquisa, pretendemos analisar a construção argumentativa da obra de autoajuda *A mulher V: moderna à moda antiga* (CARDOSO, 2011), a fim de verificar quais são as imagens construídas tendo em vista uma “mulher ideal”. Dessa maneira, poderemos compreender se a obra, de fato, pode ser considerada moderna, como se pretende, e em que medida ela seria moderna. Trata-se de verificar, a partir de recursos linguístico-discursivos como se dá essa construção de imagens de si e do outro e em que ela se apoia. Para melhor fundamentar nossa pesquisa, apresentamos um histórico da autoajuda, a fim de localizarmos na obra as principais características do gênero. Além disso, elencamos marcas que constituiriam uma autoajuda feminina e, ainda, uma autoajuda feminina religiosa. Em nossa pesquisa, contamos também com pesquisadores da Sociologia, Filosofia e Ciências Sociais para evidenciar como se deu a construção da inferioridade da mulher por religiões judaico-cristãs ao longo da história. Para a análise propriamente dita, sob à luz da análise do discurso e da análise argumentativa do discurso, retomamos alguns fundamentos da retórica clássica e de alguns estudos atuais sobre argumentação, filiando-nos às pesquisas mais recentes sobre a construção de imagens de si e do outro e das emoções.

Palavras-chave: argumentação; autoajuda; mulher; religião; imagem.

RÉSUMÉ

Avec cette recherche, nous avons l'intention d'analyser le travail d'argumentation dans l'œuvre *A mulher V: moderna à moda antiga* (CARDOSO, 2011), afin de vérifier quelles sont les images construites pour la "femme idéale". De cette façon, nous pouvons comprendre si l'œuvre peut être considérée vraiment comme moderne, comme s'était prévu, et aussi dans quelle mesure serait-elle ainsi. Il s'agit de vérifier, à partir de ressources linguistiques et discursifs comment la construction des images de soi et des autres se déroule et sur quoi elle s'appuie. Pour mieux baser notre recherche, nous présentons brièvement un historique de l'Auto-assistance, afin de localiser dans l'œuvre les principales caractéristiques du genre. En plus, nous soulignons également les marques de ce qui constitue une Auto-assistance religieuse et, encore, une Auto-assistance aux femmes. Dans notre recherche, nous comptons aussi sur les chercheurs en sociologie, de la philosophie et des sciences sociales afin de montrer comment la construction de l'infériorité des femmes par les religions judéo-chrétiennes est arrivée à travers l'histoire. Pour l'analyse elle-même, à la lumière de la Ligne Française de l'Analyse du Discours, nous allons reprendre une partie des recherches dans la rhétorique et de l'argumentation dès l'Antiquité jusqu'à nos jours, les affiliant aux dernières études sur la construction d'images de soi et des autres et aussi des émotions.

Mots-clés: l'argument; l'auto-assistance; les femmes; la religion; l'image.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. RELIGIÃO E AUTOAJUDA: UM PANORAMA HISTÓRICO.....	14
1.1 Uma mudança no campo religioso	14
1.2 A IURD: sua história e seu sucesso.....	18
1.2.1 Principais características da “liturgia” iurdiana.....	20
1.2.2 A expansão para outros campos: a política, as mídias, os livros.....	24
1.3 Um percurso histórico da autoajuda	30
1.3.1 As subdivisões da autoajuda.....	36
1.4 A autoajuda feminina religiosa: um (sub) subgênero?	42
2. A IMAGEM DAS MULHERES AO LONGO DA HISTÓRIA: AS DEUSAS E AS MULHERES BÍBLICAS	48
2.1 As Deusas, as mulheres pré-históricas e os invasores: uma mudança de paradigmas	51
2.2 O sistema patriarcal e a transformação nas imagens femininas: um olhar para as mulheres bíblicas.....	64
2.2.1 Imagens de mulheres na Bíblia.....	68
3. MULHERES E RELIGIÃO: DA IDADE MÉDIA À CONTEMPORANEIDADE.....	80
3.1 As mulheres na Idade Média	80
3.1.1 Entre Eva e Maria emerge a figura de Madalena: a mulher sob custódia	81
3.1.2 O cotidiano de submissão da mulher medieval	86
3.2 Da Idade Moderna à contemporaneidade: A Caça às bruxas e o confinamento no lar	91
3.2.1 Caça às bruxas: a conjuntura social e a conjuntura judicial	91
3.2.2 Caça às bruxas: as Reformas religiosas e os problemas sociais	96
4. ANÁLISE ARGUMENTATIVA DO DISCURSO E A PERSPECTIVA TRIDIMENSIONAL DA ARGUMENTAÇÃO	109

4.1 Um breve olhar para as primeiras Retóricas, a crise e a retomada: das origens à contemporaneidade.....	109
4.1.1 Das retóricas clássicas à queda no século XIX.....	110
4.1.2 Os primeiros estudos contemporâneos: a retomada da retórica	117
4.2 Análise do discurso e Argumentação: perspectivas contemporâneas	121
4.3. A Análise Argumentativa do Discurso e uma perspectiva tridimensional.....	128
4.3.1 A dimensão da construção das imagens (de si e do outro).....	130
4.3.2 A dimensão patêmica: as emoções como estratégia argumentativa.....	134
4.3.3 O <i>logos</i> : discurso e estrutura	139
5. Análise da construção argumentativa da obra <i>A mulher V: moderna à moda antiga</i>	145
5.1 A autora e seu <i>ethos</i> prévio.....	146
5.2 A construção discursiva das imagens de si e do outro	150
5.2.1 Imagens de si: a construção da <i>credibilidade</i> e a adesão do auditório	150
5.2.2 A que interlocutor a obra se dirige?: a construção das imagens do <i>outro</i>	162
5.3 O modelo “ideal” da “Mulher Virtuosa”: mãe dedicada, esposa submissa e dona de casa	172
CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
Referências Bibliográficas.....	184

INTRODUÇÃO

Com a presente pesquisa, pretendemos analisar a construção argumentativa da obra “*A mulher V: moderna à moda antiga*”, a fim de verificar quais são as imagens construídas tendo em vista uma “mulher ideal”. Dessa maneira, poderemos compreender se a obra, de fato, pode ser considerada moderna, como se pretende, e em que medida ela seria moderna. A obra que tem como pano de fundo os preceitos e valores da religião cristã foi redigida por Cristiane Cardoso, palestrante na *Igreja Universal do Reino de Deus* e filha do bispo Edir Macedo, líder desta instituição.

A obra consiste em uma espécie de manual para as mulheres com a finalidade de ensiná-las a como se tornar uma “mulher virtuosa”, esta que é apresentada como modelo maior a ser seguido. *A Mulher V* retoma a mulher virtuosa retratada no livro de Provérbios da Bíblia Sagrada, assim como suas características, as quais são apresentadas uma a uma, nomeando cada capítulo da obra.

É possível verificar por meio de pesquisas, como a de Figueiredo (2014), que os livros de autoajuda são bastante lidos e acabam interferindo de algum modo na formação do cidadão que, não tendo tempo para procurar ajuda psicológica e, também, pelo distanciamento ocorrido entre as pessoas na modernidade, muitas vezes recorre a esse tipo de literatura em busca de apoio emocional. Sendo assim, o nosso *corpus*, integrando esse gênero discursivo que muitas vezes é colocado de lado pela academia, possui relevância para os estudos discursivos já que faz parte do grupo de obras que aquecem o mercado editorial atual. Além disso, o número de fiéis da *Igreja Universal* cresceu consideravelmente nos últimos tempos, como será comprovado em outro momento, o que também motivou nossa escolha do *corpus*. Por fim, ainda é preciso ressaltar que a obra de Cardoso se tornou um *best-seller*, o que nos faz crer que é um dos livros mais influentes no que tange o universo da autoajuda feminina religiosa atual.

A partir da compreensão da importância de nosso *corpus* para a formação dos indivíduos na atualidade, propomos refletir sobre algumas questões: qual modelo de mulher é denunciado na obra? Ou seja, quem é o público alvo da obra *A mulher V*? Que imagens a autora tenta construir para si e quais efeitos patêmicos são utilizados para conseguir adesão do público? Quais imagens estão ligadas à “mulher V”, a dita “mulher ideal”? Como se dá a construção argumentativa dessas imagens? Existe, de fato, alguma ruptura na obra em relação

aos valores cristãos tradicionais que assegure a sua modernidade? Se sim, que ruptura seria essa?

Para desenvolver nossa análise, contaremos com o aparato teórico da análise do discurso, mais especificamente com Patrick Charaudeau, Ruth Amossy, Christian Plantin, Helcira Lima e Melliandro Galinari. Além disso, levaremos em conta o caráter interdisciplinar da análise do discurso e recorreremos a estudiosos de outros campos, tais como Michelle Perrot e Pierre Bourdieu, por exemplo. Dessa maneira, acreditamos abranger de forma mais ampla o fenômeno discursivo, não nos detendo apenas em seus componentes linguísticos, mas também em seu aspecto social e histórico, estes, por sua vez, essenciais para a empreitada persuasiva.

Para a organização de nossa pesquisa, dividimos o trabalho em cinco capítulos. No Capítulo 1, **Religião e autoajuda: um panorama histórico**, com o objetivo de contextualizar o universo a partir do qual a obra *A mulher V* foi criada, traçaremos dois percursos históricos. Antes disso, porém, apresentaremos brevemente como se deu a constituição do Neopentecostalismo, movimento religioso ao qual pertence a *Igreja Universal do Reino de Deus*. O primeiro percurso a ser realizado trata da constituição da *Igreja Universal* e de suas principais características, de modo a compreendermos o contexto imediato de produção da obra. O segundo percurso diz respeito à constituição da autoajuda, desde sua configuração mais antiga até sua forma mais ou menos padronizada de hoje em dia. Por fim, reconheceremos em nosso *corpus* as características da autoajuda apresentadas, destacaremos características específicas da obra *A mulher V* e, com Charaudeau, defenderemos que se trata de subcontratos, o que será feito para, finalmente, definir a obra como uma autoajuda feminina religiosa.

Nos Capítulos 2 e 3, **A imagem das mulheres ao longo da história: as deusas e as mulheres bíblicas** e **Mulheres e religião: da Idade Média à contemporaneidade**, respectivamente, desenvolveremos uma retomada da história da relação entre mulheres, judaísmo e cristianismo. Dessa maneira, poderemos comparar as imagens das mulheres construídas pela religião desde a origem do mundo até os dias atuais com a imagem da “mulher ideal” apresentada em nosso *corpus*, de modo a averiguar se o livro de Cristiane Cardoso apresentaria, de fato, traços de modernidade. Sabendo da impossibilidade de apresentar todos os eventos que tangenciaram essa relação, o que propomos é destacar os principais eventos na história que possam contribuir para elucidarmos algumas das imagens das mulheres construídas pela religião ao longo dos séculos. Vale ressaltar que, de maneira mais específica, no Capítulo 2 compreenderemos os períodos pré-históricos e depois

retomaremos as mulheres que aparecem na Bíblia, como exemplos do modo de vida das mulheres da época. Ainda neste Capítulo, refletiremos brevemente sobre o poder que o mito tem de inculcar nos indivíduos certos valores e de influenciar certos comportamentos. No Capítulo 3, continuaremos nosso percurso histórico, focalizando a Idade Média, a Idade Moderna e a Contemporânea. É válido ressaltar que a divisão entre esses dois capítulos foi feita pensando no componente histórico, em que o Capítulo 2 se refere a um tempo mais longínquo enquanto o 3 apresenta acontecimentos mais próximos de nossa realidade atual.

No Capítulo 4, **Análise argumentativa do discurso e a perspectiva tridimensional da argumentação**, proporemos um novo percurso histórico, desta vez sobre o surgimento da retórica, a sua crise e a retomada. Para tanto, apresentaremos, então, os principais pontos das retóricas antigas, destacando Platão, Aristóteles, Cícero e Quintiliano. Posteriormente, serão revisitados alguns autores contemporâneos, como Charaudeau, Plantin e Amossy. Ainda, discutiremos sobre a retomada da argumentação na análise do discurso e sobre o modo de encarar as três dimensões argumentativas do discurso. Dessa maneira, será possível delinear a perspectiva com a qual trabalharemos e ao mesmo tempo justificar a nossa opção por determinada linha teórica e não por outra.

No Capítulo 5, **Análise da construção argumentativa da obra *A mulher V: moderna à moda antiga* (CARDOSO, 2011)**, por fim, recuperaremos possíveis imagens de Cardoso construídas previamente pelo auditório, o que será feito pela breve apresentação da história de vida da autora. Posteriormente, abordaremos as imagens potencialmente construídas discursivamente, focalizando tanto as imagens de si quanto as imagens do outro.

Acreditamos que a realização desta pesquisa será frutífera não apenas para os estudos do discurso, mas também de uma maneira mais ampla para aquelas áreas que se configuram em torno da compreensão do funcionamento social. Nossa pesquisa abordará, ainda que insuficientemente, a contribuição de religiões judaico-cristãs para a criação da dominação masculina sobre as mulheres e a insistência na legitimação da desigualdade de gêneros, mesmo quando parte significativa do mundo já caminha em direção contrária, ou seja, caminha, ainda que lentamente, na direção da igualdade entre homens e mulheres em todas as esferas da vida humana.

1. RELIGIÃO E AUTOAJUDA: UM PANORAMA HISTÓRICO

1.1 Uma mudança no campo religioso

As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as suas funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam. (BOURDIEU, 2011b).

Abordar uma obra de autoajuda religiosa, mais especificamente uma obra cuja autora pertence à *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*, tendo como objetivo investigar suas estratégias discursivo-argumentativas, inicialmente exige a retomada de dois percursos. O primeiro deles diz respeito à compreensão do surgimento desta instituição, bem como de suas principais características, e o segundo percurso encerra um breve resgate histórico do gênero autoajuda, para o entendimento de sua atual configuração. Com isso, a nossa intenção é delinear um panorama dos principais aspectos que circunscrevem a obra que constitui o *corpus* desta pesquisa.

Antes de iniciarmos propriamente o desenvolvimento do primeiro desses percursos, é necessário apresentar alguns fatos que tangem o universo religioso brasileiro. Desde a descoberta do Brasil, no século XVI, até o século XIX, o catolicismo foi a religião oficial do país. De acordo com Ferrari (2007, p.9), “Foram ignoradas e reprimidas outras manifestações religiosas, como as indígenas e afrodescendentes nos primórdios e, mais tarde, outras, como as espíritas, as protestantes e as pentecostais”.

Todavia, o censo de 2010¹ aponta para uma mudança neste quadro e relembra o declínio do número de católicos verificado desde o primeiro censo, realizado em 1872. Em sentido contrário a este declínio, esta mesma pesquisa mostra que, entre os anos 2000 e 2010, os evangélicos foram o grupo de religiosos que mais cresceu no Brasil, e que: “Em 2000, eles representavam 15,4% da população. Em 2010, chegaram a 22,2%, um aumento de cerca de 16 milhões de pessoas [...]. Em 1991, este percentual era de 9,0% e em 1980, 6,6%”. Ainda com

¹ <http://censo2010.ibge.gov.br/>

base no censo, ficou comprovado que “Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados”.

Levando-se em conta os números apresentados, seria negligente desprezar este fenômeno de inversão de credos, em que a queda do número de católicos abre espaço para o crescimento dos evangélicos. O sociólogo Pierre Bourdieu já nos fornece uma pista sobre um possível fator gerador de mudanças no campo religioso ao destacar o pensamento de Ernst Troeltsch sobre a ética cristã:

[...] em cada formação social e em cada época, toda a visão do mundo e todos os dogmas cristãos dependem das condições sociais características dos diferentes grupos ou classes, na medida em que devem adaptar-se a estas condições para manejá-las. (BOURDIEU, 2011b, p.52).

Para o autor, as condições sociais são responsáveis pela arquitetura de novos dogmas, bem como pela emergência de novas religiões. Sendo assim, primeiramente, é necessário refletir sobre algumas transformações sociais que permitiram o surgimento e a fixação de outras ramificações da religião judaico-cristã no Brasil a partir do século XIX. Para tanto, apresentaremos reflexões sobre mudanças sociais basilares decorrentes da passagem da modernidade para a pós-modernidade², o que imaginamos ter forte relação com as alterações no campo religioso brasileiro.

A modernidade trouxe consigo uma vasta gama de transformações sociais, tais como o progresso em setores de comunicação e de tecnologia, os quais encurtaram distâncias e transformaram o mundo na medida em que maquinizavam os sistemas de trabalho. Embora seja impossível dimensionar os ganhos advindos desta evolução, da mesma forma, também não é possível dizer quantos foram os prejuízos, uma vez que, talvez, a balança pese igualmente dos dois lados, equilibrando os pesos. Sobre os impactos negativos da modernidade, Ferrari (2007, p. 19) esclarece que:

O ser humano e suas relações pessoais e sociais foram reduzidas (sic) a fatores de causa e efeito, dentro do processo mecanicista de produção em escala. As dimensões

² É necessário esclarecer que o termo “pós-modernidade” é objeto constante de discussões entre pesquisadores de diversas áreas do saber, mais especificamente sobre a demarcação temporal de sua ocorrência e seu conceito. Dessa forma, alguns estudiosos acreditam que esse momento da história estaria inserido na modernidade e, por isso, não comporia nova fase, sendo chamado, então, de “alta-modernidade”, “hipermodernidade” etc.. Sabendo das inúmeras problemáticas envolvendo o termo e ainda devido aos propósitos do trabalho, não desenvolveremos uma discussão acerca da terminologia, apenas assumiremos com Lyotard (1988, p. xv) que a pós-modernidade compõe um momento histórico à parte e “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”. Para um detalhamento sobre a questão, Cf. KUMAR, Krishan. (1997) *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: Novas Teorias sobre o Mundo Contemporâneo*.

intersubjetivas foram reprimidas, a vivência-convivência do ser humano normatizada e seus valores essenciais relativizados.

A principal característica da modernidade seria o desenvolvimento do capitalismo. Marx (1975)³ já falava sobre isso quando explicou o funcionamento do salário. Segundo ele, na sociedade, existe um nível fenomênico e um nível profundo, aquele é o que se consegue enxergar, é o nível da aparência, o outro não é explícito, mas é onde se encontraria a verdade. Segundo Marx, quando o patrão paga o salário ao operário, tem-se a impressão de que este pagamento se refere à compra do trabalho realizado, o que caracterizaria o nível fenomênico. Em contrapartida, se se admite que, na verdade, o patrão antes de pagar o salário ao operário retira dali um certo valor, o lucro, percebe-se que o que foi comprado foi a força de trabalho do operário, e não seu trabalho, uma vez que ele não recebe o valor total, caracterizando o que foi chamado de nível profundo, ou seja, aquilo que foge dos olhos. Sendo assim, algumas das consequências geradas pelo sistema capitalista seria a busca pelo lucro e, com isso, a exploração de classes e a luta de classes. Neste sistema, tudo é transformado em mercadoria, as pessoas vivem para ostentar o que têm.

Segundo Ferrari (2007), dado o fim da modernidade, a sociedade entra no período que ficou conhecido como pós-modernidade, no qual o mundo inteiro vai sentir e enfrentar as consequências geradas em decorrência dos acontecimentos do período anterior. Conseqüentemente, percebe-se em todo o mundo um mal-estar causado pelos complexos paradoxos criados, tais como a riqueza e a miséria, o coletivo e o individual, o encurtamento das distâncias e o sentimento de solidão, o provisório e o duradouro, dentre outros. Além destes paradoxos,

É correto dizer que as rápidas transformações (sociais, culturais, econômicas, políticas, técnico-científicas etc.) das sociedades modernas e pós-modernas colocam o indivíduo diante de um mundo efêmero e instável. Este cenário produz efeitos importantes na vida psíquica das pessoas. (CHAGAS, 2002, p. 35).

O campo religioso não ficaria intacto. Dessa maneira, na passagem da modernidade para a pós-modernidade, ainda de acordo com Ferrari (2007, p. 36):

[...] novas religiões surgem, prometendo reencantamento diante das massas em crise de valores. Fenômenos como trânsito religioso, sincretismo acentuado e 'nomadismo místico' ocorrem com freqüência (sic). O sagrado é transformado numa mercadoria que desperta desejos de consumo e é consumido velozmente. Com inúmeras promessas, promete-se dar sentido à vida humana conflituosa.

³ MARX, Karl. (1975). *O salário, o preço e o lucro*.

Será nesta conjuntura que no início dos anos de 1900 surgirá o pentecostalismo, movimento religioso de origem popular que tem suas raízes no protestantismo. Este, por sua vez, foi iniciado na Alemanha, no século XVI, durante a Reforma Protestante, ocasionada, dentre outros motivos⁴, pelo fato de a *Igreja Católica* condenar o lucro e os juros, principais elementos do capitalismo emergente, ao mesmo tempo em que acumulava riquezas com a cobrança de indulgências. Em consequência disso, a burguesia ascendente procurava uma religião que não a condenasse pelo acúmulo de riquezas. Dessa maneira, segundo Santo (2002), devido à impraticável aceitação do capitalismo pelo catolicismo, sucedeu a Reforma Protestante e, conseqüentemente, um novo cristianismo irrompeu. Nessa conjuntura, o protestantismo surgiu, dentre outros motivos, como resposta à necessidade econômica e social de permitir a junção não pecaminosa entre religião e lucro, atendendo à demanda de parte da sociedade de uma religião que se adaptasse ao modelo econômico que avançava, o capitalismo.

Posteriormente, sofrendo uma fragmentação, o protestantismo, no início do século XX, dá origem ao pentecostalismo, o qual, de acordo com Oliveira, I. (2004), retoma elementos da religiosidade popular e se desenvolve sem a severidade do controle eclesiástico, de maneira praticamente livre, atingindo de forma mais imediata as classes populares. Dessa maneira, o pentecostalismo atraía principalmente as classes menos favorecidas, e nele “o direito de sonhar e a promessa de um futuro melhor são oferecidos aos fiéis.” (OLIVEIRA, I. 2004, p. 15). No Brasil, o movimento pentecostal foi introduzido a partir da vinda dos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, que haviam se convertido nos Estados Unidos, entretanto, de lá eles foram expulsos e alguns de seus seguidores fundaram a *Assembleia de Deus*, em 1911.

Posteriormente, a partir da multiplicação de novos grupos e estilos pentecostais aparecerá o movimento neopentecostal, o qual surgiu entre os anos de 1970-1980 e, segundo Mariano (1999 *apud* LOPES & VITAL, p. 50)⁵, pode ser compreendido como “a vertente pentecostal mais recente e dinâmica, responsável pelas principais transformações teológicas, axiológicas, estéticas e comportamentais por que vem passando o movimento pentecostal”. Grandes mudanças são observadas entre os pentecostais e os neopentecostais, segundo Ferrari (2007), estes ignoraram o ecumenismo, opuseram-se a cultos e tradições afro-descendentes,

⁴ A Reforma Protestante foi ocasionada pela condenação de algumas práticas católicas, tais como a adoração de imagens, o celibato, as missas em latim, a venda de indulgências, a ausência de liberdade para a leitura bíblica etc.. Para exigir mudanças, Martinho Lutero, um dos personagens principais da Reforma, formulou um documento que ficou conhecido como as *95 Teses de Lutero*, com o objetivo de discutir com os teólogos católicos sobre esses pontos divergentes.

⁵ MARIANO, Ricardo. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*.

indígenas e católicas, deixaram a Bíblia em segundo plano etc.. Entretanto, a maior diferença entre esses grupos religiosos é a supervalorização da *Teologia da Prosperidade*⁶ pelos neopentecostais. Segundo Oliveria, I. (2004), dos anos 1950 a 1970, destaca-se o surgimento das *Igrejas Quadrangular* e *O Brasil para Cristo*, e em 1977, o destaque é da *Igreja Universal*. A partir dessa exposição, percebe-se a estreita relação entre as condições/necessidades sociais e o surgimento de determinadas Igrejas, bem como a adequação de suas características aos anseios da população.

A partir de agora, de modo a seguir a proposta da dissertação, daremos início à apresentação do nosso primeiro percurso, que diz respeito a uma demonstração mais pontual sobre as origens da *IURD* e sobre suas características, para compreendermos as razões de seu acentuado crescimento em comparação a outras instituições do mesmo período. Além disso, a verificação destas características é relevante para contextualizar o meio em que a obra que aqui se faz de *corpus* foi produzida, a qual será apresentada posteriormente.

1.2 A IURD: sua história e seu sucesso

O melhor dos deuses, hoje mesmo parecendo fora do comum para alguns, é aquele que oferece ao indivíduo a melhor saída para si. (CHAGAS, 2002).

Na seção que se segue, será possível entender de forma mais específica como se deu o surgimento da *Igreja Universal*, bem como as possíveis causas de seu crescimento na pós-modernidade. Sendo assim, ainda veremos que este crescimento ocorreu devido a uma combinação de fatores, que dizem respeito aos lugares onde as pregações religiosas aconteciam, à utilização dos meios de comunicação para a propagação da fé e até à atualização do discurso desta instituição em relação ao modelo econômico vigente.

Walter Robert Mac Alister foi um missionário canadense pregador do pentecostalismo clássico que chegou ao Brasil no ano de 1960. Estabelecido no país, ele

⁶ “A Teologia da Prosperidade em sua sistematização liga a fruição dos bens materiais e dos prazeres no viver da espiritualidade, tornando-se a base ideológica do Neopentecostalismo. Tem como pregação básica, o incentivo a que os crentes sejam bons colaboradores na obra divina, através do sacrifício financeiro (dízimo e ofertas) sob a mediação da igreja. Ao colaborar, o crente torna-se merecedor das bênçãos divinas neste mundo e nesta vida, tendo Cristo como baluarte no alcance da vitória sobre o inimigo, o diabo. Este é a personificação do mal, o destruidor do destino próspero e do bem-estar (saúde, alegria e riquezas) que Deus reserva aos que forem fiéis”. (FERRARI, 2007, p. 89-91).

inaugurou a *Igreja Cristã Nova Vida*, fundada no Rio de Janeiro, no final da década de 1960. Sobre a pregação e a prática ritualística nesta *Igreja*, Ferrari (2007, p. 103) esclarece que: “era centrada na cura divina, atuando numa linha menos legalista, já usando a mídia existente. [Mac Alister] Imprimiu na organização o perfil de sua personalidade carismática, centralizadora e hierárquica”.

Desta *Igreja* também fizeram parte Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares, que incorporaram todas estas características. Ao deixarem a instituição, em 1975, os dois missionários se juntaram a Roberto Augusto Lopes e a Samuel e Fidelis Coutinho para fundar a *Cruzada do Caminho Eterno*. Após a saída dos irmãos Coutinho, o restante dos membros, em 1977, fundou a *IURD*. É necessário ressaltar, com Ferrari (2007), que, assim como Mac Alister, os cinco missionários brasileiros pregavam em qualquer lugar que fosse permitido, sendo assim, um portão de garagem era o suficiente para que a pregação acontecesse. Este fato pode ter sido um dos principais motivos que fizeram o pentecostalismo e o neopentecostalismo crescerem no mundo todo, uma vez que, ao contrário da *Igreja Católica*, os movimentos originados do protestantismo têm como uma de suas características a pregação nos subúrbios.

O próximo missionário a deixar a *IURD* foi o pastor Romildo Soares, que perdeu seu lugar para Edir Macedo, visto como um líder carismático e autoritário. O penúltimo membro da formação inicial da *IURD*, o bispo Roberto Augusto Lopes, em 1987, retornou à *Igreja Nova Vida*. Dessa forma, o bispo Macedo se tornou o único líder da instituição, posição em que se mantém até hoje.

Após esta breve recuperação da constituição da *Igreja Universal*, desde sua formação até os dias de hoje, daremos continuidade a nosso percurso, apresentando as principais características desta instituição, a fim de compreender a relação delas com sua enorme expansão. Pode-se notar que existe um investimento muito grande por parte da *Igreja Universal* para garantir que suas convicções estejam presentes em todas as esferas da sociedade e ainda que sejam acessíveis a todos que queiram ter contato com o que é pregado pela *Igreja*. Para tanto, veremos que a instituição se utiliza da cultura popular para se fazer aceita a partir de ideias já consolidadas pelo senso comum e ainda explora os meios de comunicação de massa, que, por meio de linguagem simples e de um espetáculo cheio de dramatização, tenta persuadir o público. Além disso, a *Teologia da Prosperidade* serve de apoio para uma sociedade que luta contra as dicotomias da pós-modernidade e busca principalmente crescimento financeiro. Por fim, a entrada da *Igreja* em outros campos, como na política, comprova seu caráter universalizante e sua tentativa de dominar o mundo.

1.2.1 Principais características da “liturgia”⁷ iurdiana

Dentre as características da *IURD* destacaremos a *inculturação* e o trinômio *exorcismo*, *cura* e *prosperidade*. A primeira característica constituinte da *IURD* que gostaríamos de expor é a *inculturação*, que a nosso ver surge como elemento determinante na influência exercida pela *Igreja* sobre as pessoas, o que resultaria em maior adesão à instituição e àquilo que é dito. Antes de dar continuidade a nosso raciocínio, é necessário entender este conceito. Segundo Azevedo (1988 *apud* OLIVEIRA, I. 2004, p. 28)⁸, “Inculturação é o processo de evangelização através do qual a mensagem evangélica se insere gradualmente em uma cultura”.

O Brasil, por ser um país extenso territorialmente, possui em si variados credos, valores, povos e raças, o que dá origem a elementos culturais que vão sendo passados de geração em geração e enraizados no imaginário das pessoas. Levando isso em conta, é possível perceber que eles se valem da *doxa*, pois, como afirma Amossy (2010, p. 86) “La doxa est donc l’espace du plausible tel que l’appréhende le sens commun”⁹. Sendo assim, a *Igreja Universal* se aproveitaria do senso comum para conseguir uma aproximação com a sociedade.

A *doxa* é explorada principalmente no que diz respeito ao medo incutido nas pessoas durante as pregações realizadas e nos textos publicados, nos quais a figura do demônio é presença constante, bem como os espíritos ruins, o encosto, as assombrações etc.. Sobre isso, Ferrari (2007, p. 110) afirma que os pregadores da *IURD* “exploram figuras simbólicas, geradoras de forte temor, conservadas por lendas e credices que estão introjetadas no substrato mental da cultura popular em suas visões de mundo e do sagrado”. Todo esse simbolismo, uma vez que já é aceito culturalmente e faz parte da sociedade, possivelmente acarreta um reconhecimento do fiel em relação ao que é dito, de modo que aquele aceita como verdade, também, outros dizeres da instituição, uma vez que “é por meio da cultura que o grupo ou a pessoa encontra o sentido da vida” (OLIVEIRA, I. 2004, p.26).

⁷ “A reunião dos elementos ou práticas que, regulamentados por uma igreja ou seita religiosa, fazem parte de um culto religioso”. <http://www.dicio.com.br/liturgia/>. A presença das aspas na palavra se deve ao fato de reconhecermos a inutilização do termo nos cultos neopentecostais. Sendo assim, não se fala em “liturgia neopentecostal”, mas apenas em “culto neopentecostal”. Isso ocorre porque esses cultos não seguem uma rigidez, neles as pessoas cantam, dançam, dão seus testemunhos, práticas que podem variar entre as *Igrejas Neopentecostais* e até mesmo entre as *Igrejas iurdianas*. Ao contrário disso, as missas da *Igreja Católica* são caracterizadas por extrema rigidez, e em todas as *Igrejas* os cultos seguem as mesmas práticas.

⁸ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Evangelização, Inculturação e Vida Religiosa. In: *Convergências*, n.209. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 33-45.

⁹ “A doxa é então o espaço do plausível tal como apreende o senso comum”. (Tradução nossa).

Oliveira, I. (2004) denomina esse processo de adentrar na(s) cultura(s) do(s) outro(s) de *inculturação*. Sendo assim, para ele, “As Igrejas Pentecostais, especialmente a IURD, se apresentam com uma prática portadora de traços inculturados, uma vez que sua prática pastoral se insere profundamente na realidade cultural brasileira” (OLIVEIRA, I. 2004, p. 18). Levando isso em consideração, é possível pensar que outras *Igrejas*, como a própria *Igreja Católica*, por não incluírem de forma tão veemente em suas missas elementos tais como o demônio, os encostos etc., teriam perdido certo número de fiéis. Isso porque a população ao reconhecer essas figuras como uma realidade da vida teria profundo interesse em se livrar delas, unindo-se aos cultos pentecostais e neopentecostais, que praticam o exorcismo.

É preciso ressaltar também que essa *inculturação* só ocorreu pelo fato de as *Igrejas* pentecostais e neopentecostais se permitirem situar, como já dissemos, nas periferias das cidades, gerando-lhes maior aproximação com a cultura popular. Em um sentido contrário, as *Igrejas* tradicionais, como a *Igreja Católica*, mantêm-se, na maioria das vezes, nos centros das cidades, onde a classe burguesa está mais presente, o que faz com que essas *Igrejas* considerem menos elementos da cultura popular.

A próxima característica que vamos elencar e que pode ser considerada imprescindível para o sucesso da *Universal* é o processo pelo qual o fiel deve passar, segundo a *Igreja*, para conseguir a prosperidade. Esta, que pode ser entendida como a conquista de sucesso nos mais diversos setores da vida de uma pessoa, como ascensão econômica, extermínio de doenças, êxito nos relacionamentos afetivos etc., compreende três etapas, as quais serão elucidadas.

A primeira destas etapas é o *exorcismo*. Como já dissemos, a figura do diabo, bem como dos encostos e afins, com frequência, é explorada durante as cerimônias dos cultos. Para “libertar” as pessoas de tais espíritos “do mal”, a *Igreja Universal* oferece toda sexta-feira uma reunião cujo principal objetivo seria: “livrar as pessoas desses males que se manifestam das mais diferentes formas. Os problemas espirituais podem ser depressão, vícios, doenças que os médicos não conseguem descobrir a causa, câncer, insônia, entre outros”¹⁰. O ritual do *exorcismo* é realizado sob a coordenação de pastores, bispos e obreiros que, segundo Ferrari (2007, p. 127), com “cânticos inflamados, gestos enérgicos e palavras de ordem”, inflamam os fiéis e, então, “no momento de forte histeria coletiva, ocorre uma sensação de terapia na

¹⁰ <http://www.universal.org/reunioes/libertacao> .

projeção e na expulsão dos males do viver”. Esse ritual é narrado de forma mais detalhada por Santo (2002, p. 254):

O pastor vai subindo de tom. A assembleia responde. O ambiente aquece. A emoção colectiva (sic) vai em *crescendo* para uma tensão culminante; qualquer observador sente que a atmosfera se adensa e electriza (sic) como o ar atmosférico que precede a trovoadas. [...] A emoção atinge o clímax: o Espírito ‘cai’ sobre a assembleia; isto é, os indivíduos, no início fundidos num todo comunitário, transtornam-se: explodem em gritos, tremores e transe (rupturas da consciência) numa tal confusão que só a muito custo é possível entender o que diz o vizinho. [...] A assembleia desintegrou-se e virou numa imensa confusão. Depois, à ordem do líder e com uma mudança na música, a assembleia, com os ânimos ainda transtornados, regressa progressivamente ao ambiente calmo com, eventualmente, algumas resistências que serão tomadas em mão pelo pastor. Pratica-se então a imposição das mãos para a expulsão dos ‘maus espíritos’ e dos ‘embruxamentos’ (que diríamos serem maus humores, paranoias, pavores, etc.). (Grifo do autor).

Ferrari (2007) relaciona o momento final do *exorcismo* a uma *catarse*, na qual ocorreria a “libertação do que é estranho à natureza do sujeito”¹¹. Assim, o culto se transforma em um espetáculo simbólico, e o altar se transforma em um palco, o que naturalmente persuade com mais facilidade os fiéis que presenciam aquele show, ao invés de ser apenas mais uma reunião religiosa tradicional e monótona.

A segunda etapa no caminho para a prosperidade seria a *cura* de todos os males já apontados anteriormente. Assim, a *Igreja Universal* é vista como um pronto-socorro, onde aquelas pessoas que não encontraram ajuda em nenhum outro lugar, por carências econômicas ou culturais, veem-se amparadas. Entretanto, a *Igreja* esclarece que os benefícios só serão conquistados mediante o sacrifício financeiro, o que é justificado e explicado pela *Teologia da Prosperidade*. Neste sacrifício estaria compreendido o valor do dízimo, mas não só isto:

Tem-se o momento do propósito dirigido pelo ‘Homem de Deus’, no qual se desafia cada pessoa a levar na presença pública sua oferta, exaltando-se quem entrega doações maiores. Os indivíduos podem preencher o cheque no altar e em cima da Bíblia do pastor/bispo. (FERRARI, 2007, p. 137).

Feita a doação, o fiel/cliente estaria apto a cobrar de Deus todos os benefícios de uma vida abençoada e próspera. Para entender melhor como funciona a prosperidade, a *IURD* também oferece uma reunião todas às segundas-feiras, nas quais:

As palestras orientam os participantes sobre os segredos da superação econômica que têm feito pessoas de vários países prosperarem até mesmo em meio à crise. Alguns perderam seus empregos e hoje são seus próprios patrões. Outros tinham

¹¹ <http://www.dicio.com.br/catarse/>

ótimas ideias que não floresciam, e hoje viraram ações, com grande sucesso em seu nicho de mercado. Muitos nem se lembram da péssima sensação causada por saldos negativos, pois nunca mais precisaram passar por ela.¹²

Entretanto, para que a pessoa prospere, não bastam as doações, é preciso ter muita fé e, caso o fiel não obtenha o resultado almejado, os líderes da *IURD* explicam que a doação foi pequena ou o fiel questionou a real eficácia do processo. Assim, as pessoas são levadas a doar quantias cada vez maiores, elas doam carros, roupas, enfim, tudo o que possuem. Esta forma tão capitalista de lidar com a fé é chamada de *Teologia da Prosperidade*, e é ela a principal responsável pelo exagerado crescimento da *Igreja Universal* e de outras instituições neopentecostais, uma vez que aproxima a fé da realidade do indivíduo na vida terrena e, sobretudo, dos anseios de uma sociedade extremamente materialista.

Como afirma Santo (2002, p. 147), “Das religiões que se reclamam da Bíblia, só as Igrejas católicas (romana e ortodoxas grega e eslava) exauriram da Bíblia uma *teologia da pobreza*” (Grifo do autor). Sobre isso, Ferrari (2007, p. 134) explica que:

A religião não deve mais se envolver com a ‘espiritualidade da cruz’, piedade, humilhação e santidade direcionada à redenção futura da alma na vida pós-morte. A salvação deve ter sinais palpáveis na concretude do aqui terreno e deve ser algo ‘pragmático e imanente’.

Para aqueles que acreditam na *Teologia da Prosperidade*, a *Igreja Universal* seria o exemplo perfeito de que o trinômio, *exorcismo*, *cura* e *prosperidade*, “funciona”, uma vez que esta instituição seria tão cheia de riquezas, porque, de fato, pregaria a palavra de Deus, e a riqueza seria a recompensa Dele para os líderes que seguiram Suas palavras. Inspirados pelo exemplo concreto da *Igreja Universal* os fiéis enchem os templos e possivelmente a conta bancária da instituição.

Após o fim desse ritual, algumas pessoas que teoricamente teriam passado pelo processo de *exorcismo*, *cura* e *prosperidade* são convidadas a dar seus testemunhos de como suas vidas teriam melhorado. Neles, quem teria sido “salvo pela fé” se diz liberto do demônio que antes o corrompia. O demônio pode, assim, simbolizar uma série de conflitos que, segundo estas pessoas, teriam sido superados após a conversão delas à fé daquela *Igreja*, como problemas com bebida alcoólica, doenças, crises financeiras etc.. Os testemunhos, que em sua grande maioria são carregados de emoção, “contagiam a massa, predispondo-a a aceitar a mensagem de libertação iurdiana” (FERRARI, 2007, p. 112).

¹² <http://www.universal.org/reunioes/prosperidade>

Além disso, estes testemunhos dão importância aos sujeitos que vão ali expor uma situação. Estes sujeitos, que muitas vezes são abandonados pela sociedade e pelo governo, veem-se como pessoas importantes, o que levanta sua autoestima e as faz quererem sempre voltar para poderem se sentir incluídas em um grupo, ao contrário do que acontece com muitas delas, que na vida cotidiana vivem à margem da sociedade.

1.2.2 A expansão para outros campos: a política, as mídias, os livros.

Como mencionamos previamente, o desejo de avanço institucional fez com que a *Igreja Universal* expandisse para outros domínios que não fossem propriamente religiosos, como é o caso da política, o que entendemos ser outra estratégia para a conquista de mais público. A instituição deu entrada no campo da política em 1986 e, de acordo com Lopes & Vital (2012), isso decorreu do medo de que a *Igreja Católica* aumentasse seus privilégios sobre o Estado. Ainda de acordo com os mesmos autores, uma das justificativas apresentadas pelos iurdianos para entrarem na vida pública foi a de que é preciso

[...] defender os valores institucionais e, sobretudo – argumento que vigora até hoje, os valores morais, que primariam pela família. Sendo assim, na perspectiva que defendem, eles precisariam se organizar para atuar contra ativistas homossexuais e feministas, bem como contra os defensores da umbanda e do candomblé. (LOPES & VITAL, 2012, p. 41).

Outro motivo apontado por Pedro Oro (2003) como explicação dos iurdianos para a entrada na vida pública seria para defender a ética e combater a corrupção. Além disso, os iurdianos julgam que a política estaria sendo comandada por forças diabólicas e que a *IURD* conseguiria livrá-la destas forças. Sendo assim, para os fiéis, o voto seria mais que uma obrigação política, uma vez que, ao votar em líderes iurdianos para a vida pública, eles acreditariam estar contribuindo para o exorcismo e o fim do “mal”.

Ainda de acordo com o mesmo pesquisador, várias estratégias são colocadas em prática para que os candidatos políticos iurdianos sejam eleitos. Em primeiro lugar, a *Igreja Universal* apoia e apresenta determinados candidatos às eleições, de forma que estes devem seguir diretrizes e orientações fornecidas pelos líderes da *Igreja*. Ao contrário destes candidatos lançados pela *Universal*, aqueles “que se lançaram por conta própria [...] amarguraram uma estrondosa derrota” (ORO, 2003, p. 54). Em segundo lugar, a *Igreja Universal* “distribui seus deputados em diferentes partidos para alcançar melhor poder de

barganha política, o que não impede que em determinadas situações os interesses da igreja se sobreponham aos dos partidos” (ORO, 2003, p. 54). Esta distribuição dos candidatos faz com que a *Igreja* tenha mais representantes espalhados e, com isso, tenha maior poder, ao invés de se filiar somente a um partido. Isto também faz com que os fiéis que simpatizam mais por um partido ou por outro tenham sempre uma opção de um candidato iurdiano para votar.

Para que a candidatura destes representantes obtenha êxito, antes mesmo de oficializá-la, a *Igreja Universal* atua com certas estratégias para garantir o sucesso. Uma destas estratégias é promover antes das eleições uma campanha para que os membros de 16 anos da *Universal* obtenham seu título de eleitor, bem como realizar um recenseamento dos fiéis para que os dados colhidos ajudem a definir: “... quantos candidatos lançam em cada município ou Estado, dependendo do tipo de eleição, baseados no quociente (sic) eleitoral dos partidos e no número de eleitores recenseados pelas igrejas locais” (ORO, 2003, p. 55).

Após o anúncio oficial da candidatura, a *IURD* promove nos cultos, sejam eles realizados nas próprias *Igrejas* ou aqueles transmitidos pela televisão, a promoção do candidato religioso. Para isso, o número eleitoral do candidato e suas propostas são apresentados. Além disso, em algumas eleições, *banners* que apresentam o candidato são colocados em cima do altar/palco. Oro (2003) assevera a ocorrência de dois episódios específicos, ocorridos em Porto Alegre no ano 2002, em que em um deles um *banner* de uma urna eletrônica foi levado para dentro da *Igreja* e ali os pastores e bispos ensinavam os fiéis a votarem nos candidatos escolhidos pela *Igreja*. O segundo episódio foi ainda mais longe na indução do voto dos fiéis, uma vez que: “Ainda, em Porto Alegre, no domingo dia 15 de setembro de 2002, uma urna eletrônica da Justiça Eleitoral foi posta à disposição dos fiéis no *hall* de entrada da catedral para os que quisessem treinar a votar” (ORO, 2003, p. 56).

Nas eleições de 2014, novamente a *Igreja Universal* se prontificou a reforçar o posicionamento favorável a alguns candidatos. Nessa ocasião, por exemplo, dois templos da *Igreja* foram fechados no Rio de Janeiro após a apreensão de “formulários de eleitores identificados por foto, número de título eleitoral, zona de votação e seção”¹³. Além disso, nos templos ainda foram confiscados folhetos de propaganda do então candidato Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo, ao governo do Estado do Rio de Janeiro. Apesar de todo o empenho exercido pela *Universal* e do apoio que recebeu de Anthony Garotinho no segundo turno, Crivella perdeu a eleição para Fernando Pezão.

¹³ <http://www1.folha.uol.com.br/>

Embora estas estratégias não sejam garantia suficiente para que os candidatos iurdianos vençam as eleições, não é possível desconsiderá-las, uma vez que, como já foi apresentado, o número de membros da *IURD* aumentou consideravelmente desde 1980, e este crescimento foi acompanhado por uma maior presença dos evangélicos na vida política. Lopes & Vital (2012) ainda ressaltam que esse crescimento vem ocorrendo mesmo com inúmeros escândalos que vieram à tona envolvendo a Frente Parlamentar Evangélica, como é o caso do conhecido “escândalo das sanguessugas” ou “máfia das ambulâncias”¹⁴.

Uma notícia publicada pela revista *Veja* também já aponta para o crescimento dos evangélicos na política ao afirmar que:

A presença dos evangélicos no Congresso é apenas o resultado de uma realidade demográfica: o rápido crescimento das religiões evangélicas, especialmente as pentecostais, deve resultar em uma consolidação da presença de pastores protestantes no poder.¹⁵ (Grifos da fonte).

Levando em consideração o crescimento do número de evangélicos e sabendo das diferentes estratégias empreendidas para a candidatura de um iurdiano, é possível pensar que a tentativa de infiltração no campo político deve ser bem sucedida.

Como salientamos anteriormente, a *IURD* não se conteve em disseminar a religião apenas no próprio campo religioso. Sendo assim, viu-se que a instituição adentrou espaços públicos ao se inserir na política. Além disso, e como pretendemos averiguar em seguida, a *IURD* ainda se utiliza das mídias e dos livros como estratégia para disseminar suas convicções. Segundo o próprio *site* da *Igreja*, “Preocupada em levar a *Palavra de Deus* a todas as pessoas, a *Universal* investe em manter páginas nas redes sociais, uma TV online e programas de rádio e também de tevê, atingindo assim um público diversificado”¹⁶ (Grifos da fonte).

Na internet, a *Igreja Universal* possui uma página no *Twitter*¹⁷ e outra no *Facebook*¹⁸, nas quais a maioria dos *posts* redireciona o internauta para artigos presentes na página da *Igreja*. Além disso, ainda na internet, é possível acessar a TV *Universal*¹⁹, surgida em 2011, que fica no ar 24 horas por dia com uma vasta programação religiosa. No rádio, a

¹⁴ Escândalo de corrupção ocorrido em 2006, em que a Operação Sanguessuga visou identificar e punir uma quadrilha que fraudava licitações para a compra de ambulâncias, pelo Ministério da Saúde. Segundo Lopes & Vital (2012, p. 43-45), dos 79 parlamentares investigados, 29 eram integrantes da Frente Parlamentar Evangélica e foram citados no relatório da “CPMI dos Sanguessugas’ com recomendação à cassação de seus mandatos”.

¹⁵ <http://veja.abril.com.br>

¹⁶ <http://www.universal.org/institucional/midias-da-universal.html>

¹⁷ <https://twitter.com/igrejauniversal>

¹⁸ <https://www.facebook.com/IgrejaUniversal>

¹⁹ <http://www.universal.org/tv/>

Universal se faz presente pela Rede Aleluia, que foi inaugurada em 1998 no Rio de Janeiro. Como explica o site da Rede,

Com o sinal da Rede Aleluia via satélite, surgia o real desejo de se fazer o melhor no meio musical e de uma transformação na maneira de se fazer rádio. Mas, acima de tudo, a meta de revolucionar o jeito de se fazer rádio com programação cristã. No segundo semestre de 2002, a geradora passava a ser a Rádio 99,3 FM, em São Paulo, cujos transmissores são os mais avançados e seus estúdios equipados com a mais alta tecnologia. A Rede, que teve início com 17 afiliadas, conta atualmente com mais de 64 emissoras localizadas em todas as regiões e abrangendo uma área correspondente a 75% do território nacional²⁰.

A televisão é uma mídia importante já que a partir dela até mesmo as pessoas analfabetas podem ter acesso às ideias da *Igreja*. Sabendo disso, a *IURD* comprou a Rede Record em 1989 por um valor de 45 milhões de dólares²¹ e, de acordo com Ribeiro, J. (2005, p. 284), “combina uma produção diversificada, dedicada ao grande público, com uma programação estritamente religiosa. O conteúdo religioso é apresentado, sobretudo, após 1:00h da manhã”. Esta mistura entre a programação religiosa e a popular ocorre pelo fato de a primeira não ser tão rentável quanto a segunda, o que gera a necessidade da mescla. Ao falar sobre o horário dos programas religiosos desta emissora, Rodrigues (2008, p. 42) reflete que “[...] nesse caso, o público dessa faixa horária é composto por pessoas solitárias por excelência, ou que estejam enfrentando algum tipo de problema, constituindo-se, portanto, na assistência adequada para os interesses da direção da *IURD*”.

Analisando este fragmento, é possível pensar que as pessoas que assistem à televisão em horários tardios podem estar sofrendo de alguns problemas, tais como a insônia, que, por sua vez, pode ser provocada por questões familiares, financeiras, conjugais, entre outras, o que faria destes telespectadores alvos fáceis a serem atingidos pelas promessas de prosperidade da *IURD*. Dentre os programas televisivos, encontram-se o “Fala que eu te escuto” e o “The love school” (ou “A escola do amor”). De acordo com o site da *Universal*, aquele aborda “assuntos mais recentes de relevância social, com participação ativa do público” e é um “programa veiculado diariamente, de madrugada, pela *TV Record* para todo o Brasil e outros países, pela *Record Internacional*” (Grifos da fonte)²². O “The love school”, por sua vez, é apresentado pelo casal Renato e Cristiane Cardoso e “discorre sobre relacionamento conjugal, dicas para solteiros, traição, pornografia e tantos outros pontos de

²⁰ <http://www.redealeluia.com.br>

²¹ RODRIGUES, 2008, p. 48.

²² <http://www.universal.org/institucional/midias-da-universal.html>

interesse do público”²³. Além destes veículos de divulgação, em 1995, a *IURD* adquiriu a TV Jovem Pan, por 15 milhões de dólares, e a TV Rio, por 20 milhões de dólares, as quais foram incorporadas pela TV Record²⁴.

Em 1980, a *Igreja Universal* ainda comprou a Unipro Editora e Gráfica²⁵ para produzir e divulgar grande quantidade de material impresso, como um jornal semanal e inúmeros livros. Sendo assim, desde 1992, a *Igreja* produz semanalmente um jornal próprio, a *Folha Universal*, que é distribuído gratuitamente entre a população. Em seu número 1.161, referente à semana do dia 06 a 12 de Julho, de 2014, este jornal produziu uma tiragem de 1.686.000²⁶, número que traduz a grande procura por ele.

Quanto aos livros, Edir Macedo já publicou mais de 30 obras, sendo que a maioria delas pertence ao gênero autoajuda e foram consideradas *best-sellers*. Um dos livros de autoajuda publicados pela Unipro que também se tornou um *best-seller* é intitulado *A Mulher V: moderna, à moda antiga*, escrito por Cristiane Cardoso, escritora, colunista, apresentadora, palestrante e filha do Bispo Edir Macedo, obra que consiste no objeto de nossa pesquisa.

O livro teve sua 1ª edição lançada em 2011²⁷ e atingiu recordes de venda no lançamento de sua 2ª edição, em 2013. Segundo o próprio site da *Universal*, ficou “em primeiro lugar no ranking dos livros mais vendidos no Brasil – na semana de 4 a 10 de março –, segundo lista publicada pelo site PublishNews...”²⁸. Além disso, ainda existe um *site* na internet chamado Arcacenter²⁹, que é responsável pela venda dos livros da Unipro Editora.

É válido salientar que o acesso aos livros e, conseqüentemente, às convicções da *Igreja* é fácil. Isso porque, além de existir um *site* onde todos os livros da Unipro estão reunidos, os livros de lançamento recente são vendidos na própria *Igreja* – fato constatado na *IURD*, localizada na Av. Olegário Maciel, em Belo Horizonte. O principal sobre isto é que no *site* Arcacenter o livro *A Mulher V* é vendido por R\$ 25,42³⁰, e na *Igreja* o livro é vendido por R\$ 10,00, o que demonstra existir uma preocupação em fazer com que a obra possa ser adquirida por todas as pessoas e, ainda, que o preço não deve ser um problema para que a aquisição ocorra. Além disso, os livros também são comercializados em espaços não religiosos, como é o caso das livrarias de shoppings e outras livrarias convencionais, o que os tornam acessíveis ao público em geral, não ficando restritos apenas aos fiéis da *Igreja*.

²³ <http://www.universal.org/institucional/midias-da-universal.html>

²⁴ RODRIGUES, 2008, p. 48.

²⁵ <http://www.unipro.com.br>

²⁶ *Folha Universal*, ano 22, N° 1.161. Edição Nacional de 06 a 12 de Julho de 2014.

²⁷ Será esta a edição analisada na dissertação.

²⁸ <http://www.universal.org>

²⁹ <http://www.arcacenter.com.br>

³⁰ <http://www.arcacenter.com.br>

Sobre a inserção da *Igreja Universal* nas mídias, Fonseca (2002, p. 279) resume que:

Os fiéis da Universal vivem como que envolvidos em uma ‘redoma de mídia’, que acaba por praticamente isolá-los. Eles possuem e participam de reuniões e correntes regulares nos templos, ouvem as emissoras de rádio da Igreja (AM ou FM), lêem (sic) o jornal e assistem à emissora de TV. Os livros lidos também são somente de seus líderes. Todo esse processo acaba por assegurar maior fidelidade dos membros, sendo formada uma identidade segundo os padrões da Igreja, que acaba sendo assimilada e seguida por uma porcentagem significativa de fiéis.

Para finalizar nosso primeiro percurso e, conseqüentemente, nossa lista das principais características da *IURD*, ainda é pertinente nos determos sob o perfil dos fiéis. De acordo com Lopes e Vital (2012, p. 56), o IBGE 2010 mostrou que “[...] grande número de evangélicos pentecostais se encontrariam entre os integrantes da classe C no Brasil, em oposição aos católicos que teriam sua maioria entre os mais ricos e escolarizados, assim como entre os que vivem na extrema pobreza”.

Segundo estas constatações, é possível inferir que, por possuírem baixa escolaridade, os integrantes da *IURD* podem ser levados mais facilmente pelo discurso sedutor utilizado nos cultos, nas mídias e nos livros sobre a possibilidade da prosperidade. Discurso este que se caracteriza por “Linguagem simples e do povo, não estranha da fala da casa, da rua, da fábrica, da favela. Os cultos têm um tom fortemente coloquial, constituem-se em verdadeiras conversas” (OLIVEIRA, I. 2004, p. 72-73). Isto também explicaria a queda do número de católicos que não se identificam com a linguagem usada nas missas e na própria Bíblia, uma linguagem rebuscada e de difícil entendimento para a maior parte da população.

Ainda que de forma concisa, foram elencadas as principais características da *IURD* que justificariam seu sucesso e, conseqüentemente, seu amplo crescimento na pós-modernidade. Primeiramente, vimos que a sociedade clamava por uma mudança no campo religioso e por uma religião que a apoiasse em seus anseios, principalmente em relação ao modo de pensar capitalista. Além disso, posteriormente, asseveramos que a partir da *inculturação*, dos testemunhos, da *Teologia da Prosperidade* e da adoção de linguagem simples, a *Igreja Universal* atrai as pessoas, uma vez que esses elementos causam a impressão de uma religião próxima da vida real dos indivíduos em seu dia a dia. Sendo assim, como vimos, a *inculturação* a partir da figura do demônio, do encosto etc. faz com que o indivíduo busque um lugar onde todo esse mal possa ser expurgado. A *Teologia da Prosperidade*, por sua vez, supre os anseios da população inserida em uma sociedade extremamente capitalista e consumista. Além disso, os testemunhos proferidos arquitetam a esperança de que os

problemas de todos podem ser resolvidos, e mais, funcionam como uma garantia imediata da resolução dos problemas, imediatismo almejado também pela sociedade pós-moderna. Uma observação importante é que esse imediatismo não é encontrado, por exemplo, na *Igreja Católica*, que prega a necessidade de uma vida de renúncias e de sofrimento para que somente após a morte o indivíduo disfrute do paraíso. Por fim, a linguagem simples chama a atenção do indivíduo que se sente excluído por não compreender o vocabulário rebuscado comumente presente nas missas católicas. Como foi constatado, existe um enorme esforço por parte da *Igreja Universal* para se envolver com os fiéis e possíveis fiéis nas mais diversas situações do cotidiano. Seja por meio da política ou das inúmeras mídias, a *Igreja Universal* sempre se faz presente na vida das pessoas, de forma a reforçar sua vontade de domínio e de poder sobre os indivíduos.

1.3 Um percurso histórico da autoajuda

O consumo da literatura de autoajuda tornou-se, para camadas inteiras da sociedade, um fenômeno cotidiano, dependente de um contexto cultural, que lhes transmite e pré-interpreta o sentido há pelo menos três gerações. (RÜDIGER, 2010).

Abordar as obras de autoajuda como gênero discursivo³¹ exige, primeiramente, que apuremos como ocorreu sua constituição ao longo dos anos, para podermos compreender sua atual formação. A partir, especialmente, das ideias de Francisco Rüdiger (2010), desenvolveremos nosso segundo percurso, o qual tratará do surgimento do gênero autoajuda, contando com contribuições de outros pesquisadores quando for necessário. Embora a autoajuda, ao longo do tempo, tenha sofrido diversas mudanças de conceito, de características e de função, ela pode ser definida basicamente como “uma série de práticas, sobretudo de leitura, através das quais o indivíduo comum vem tentando descobrir, dentro de si, os recursos e a solução dos problemas criados pela vida moderna.” (RÜDIGER, 2010, p. 7).

O fenômeno apresenta quatro fases não muito bem definidas, que se cruzam e refletem, sobretudo, as necessidades das pessoas em cada época, mas, principalmente, a

³¹ Para uma reflexão mais aprofundada sobre as obras de autoajuda como gênero discursivo, consultar: FIGUEIREDO, Allana Mátar de. (2014) *O sujeito emotivo nas obras de autoajuda: imagens do feminino*. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais.

relação destes indivíduos com o ‘mal-estar’ pós-moderno. Passaremos de forma breve por estas fases e destacaremos aquela que ficou conhecida como Nova Era, a qual pode ser relacionada ao movimento pentecostal, como se pretende verificar. Por fim, ainda serão apresentadas possíveis subcategorizações para este gênero, com o objetivo de pensarmos qual delas se relaciona ao livro de autoajuda que constitui nosso *corpus*.

Como foi asseverado em seção anterior, o capitalismo trouxe consequências com as quais os indivíduos não conseguiram lidar,

[...] a sociedade hoje tem os parâmetros em que *ter* é mais importante que *ser*. Ter um corpo perfeito, ser bonito, ter o carro do ano, andar na moda, entre outros, são contextos em que o indivíduo precisa se inserir para ser aceito de forma positiva na sociedade. Quando isso não ocorre, este se sente inferiorizado e necessitado de algo que lhe conforte, podendo ser uma delas, recorrer à auto-ajuda (sic). (FELIZARDO; LOPES; RANHEL, 2008, p. 25). (Grifos dos autores).

Sendo assim, buscar as obras de autoajuda foi a saída encontrada para diversas pessoas que procuram algum tipo de apoio emocional. A falta de tempo, de dinheiro e o distanciamento interpessoal decorrentes da modernidade fizeram com que os livros deste gênero fossem, para muitos, a melhor opção.

De acordo com Rüdiger (2010), a autoajuda teve sua origem reconhecida em um livro de mesmo nome (*Self-Help*, em inglês), publicado em 1859 pelo médico e publicista escocês Samuel Smiles, que vendeu cerca de 250 mil cópias somente na Inglaterra. Neste livro, o *self-help* não dizia respeito ao sucesso e à prosperidade individual, estava relacionado ao desenvolvimento do caráter e de bons hábitos. Sendo assim, conforme Rüdiger (2010, p. 37), “A vida bem-sucedida que a doutrina da autoajuda pregava não se baseava na satisfação individual dos desejos mas confundia-se com a prática do trabalho e o cumprimento dos deveres estabelecidos sociedade”.

Devido a este modo de pensar, Smiles encarava as profissões ligadas ao comércio e às finanças com pesar. Segundo ele, o dinheiro colocaria o caráter e a honestidade em perigo de subversão, motivo pelo qual considerava que o liberalismo, o capitalismo e o desenvolvimento fabril seriam os responsáveis pelo enfraquecimento moral das pessoas, já que a competitividade capitalista faria com que a qualidade final dos produtos caísse.

Sob a perspectiva capitalista, o que importava era que o trabalho estivesse feito e não que tivesse qualidade. Portanto, Smiles disseminava a idealização da excelência no trabalho, uma vez que somente por meio da pontualidade e da dedicação o caráter seria desenvolvido, o que ele considerava “um dos objetivos mais nobres da vida” (SMILES, 1859

apud RÜDIGER, 2010, p.37)³². Em resumo, a literatura de autoajuda deste período “baseava-se no exercício produtivo de uma profissão, no cultivo de virtudes morais e no comprometimento da responsabilidade pessoal com o progresso geral da sociedade” (RÜDIGER, 2010, p. 53).

Na virada do século, na América, um outro movimento ganhava forças. Nele, o objetivo maior não seria mais o desenvolvimento do caráter e o cumprimento exemplar das obrigações, mas o aperfeiçoamento da personalidade. Sendo assim, as respostas para os problemas pessoais e sociais foram sendo buscadas de outras maneiras, para além da moralidade, como é o caso do movimento característico já de um segundo momento da autoajuda chamado de Autocultura (*Self-culture*).

Essa nova forma de pensar decorreu de uma necessidade ocasionada pela modernidade, que gerou no homem a ilusão de uma vida totalmente autônoma, constituindo o *self-made man*, ou “homem criado por si”, aquele que não necessita de outras pessoas para viver. Entretanto, perdidas no vazio individual, as pessoas foram forçadas a formar um novo tipo, o *self-help man*, ou “homem que se ajuda”, e, para isso, elas deveriam se engajar culturalmente na sociedade, de forma que alcançassem seu individualismo, mas que conseguissem se vincular aos demais indivíduos. Isto porque, segundo Rüdiger (2010, p. 65), o individualismo “provoca a perda de habilidade ou vontade em ajudar os outros” (e a cultura tem por objetivo conciliar o eu e o outro, “sem requerer o sacrifício da individualidade”. (CHANNING, 1838 *apud* RÜDIGER, 2010, p. 58)³³. Dessa forma, a cultura individual seria uma saída para o egoísmo e individualismo decorrentes da modernidade, já que, desenvolvendo a personalidade da forma correta, o indivíduo conseguiria manter o convívio social necessário na vida de todos.

Neste contexto,

A cultura individual é, portanto, necessária para reforçar nossa autoconfiança interior, para nos capacitar a realizar nossos objetivos com mais consciência e lucidez, mas, principalmente, para nos despertar para o fato de que costumamos nos prender a falsos bens – sobretudo o dinheiro e o poder político. (RÜDIGER, 2010, p. 55).

Esta cultura, por sua vez, deveria ser alcançada a partir da leitura, da criatividade, da política e do envolvimento na criação da família. Rüdiger (2010) aponta para o surgimento,

³² SMILES, Samuel. (1859) *Ajuda-te (self-help)*.

³³ CHANNING, William. (1838). *Self-culture*.

nesta época, de escolas profissionalizantes, museus, colégios superiores e cursos, que conseguiram promover o pensamento do *self-culture* entre a população.

Com o passar do tempo, o *self-culture* foi perdendo sua força na medida em que a preocupação em desenvolver a personalidade foi dando lugar à crença na capacidade do indivíduo de transformar seu interior a partir do poder da mente, caracterizando o terceiro momento da autoajuda, chamado de Novo Pensamento, o qual pode ser entendido da seguinte maneira:

[...] foi um fenômeno cultural de classe média, apoiado por formidável máquina de ensino e propaganda, que se propunha a desenvolver o chamado potencial humano e se originou da reinterpretação pragmática dos conceitos mentalistas postos em circulação no final do século passado por uma série de filósofos populares e publicistas, na esteira do surto de religiões mind-cure verificado um pouco antes. O programa pretendia, em resumo, difundir os segredos do sucesso, da saúde mental e da realização pessoal entre a população, ensinando como fazer da relação consigo mesmo (o self) o campo de aplicação prática de um conjunto de técnicas subjetivantes, baseadas no suposto poder da mente (RÜDIGER, 2010, p. 79).

Este novo modo de autoajuda propunha que a partir de poderes da mente as pessoas poderiam alcançar o que desejassem, como boa saúde, empregos estáveis, relacionamentos amorosos tranquilos etc.. De acordo com seus porta-vozes e seus seguidores, o movimento não era novo, ele se constituía de “uma verdade milenar transmitida secretamente através dos séculos” (RÜDIGER, 2010, p. 80). Esta doutrina seria, então, antiga e a novidade era a revelação pública de sua existência. Para a doutrina, haveria ainda um Poder Supremo que deteria o controle sobre os seres e, portanto, seria necessário conhecer esta forma de inteligência para que ela pudesse agir sobre as pessoas da forma como desejassem.

Este movimento foi inspirado em religiões que pregavam a cura a partir do poder da mente, as religiões *mind-cure*, segundo as quais no sistema nervoso do indivíduo circularia um fluido vital cujo desequilíbrio poderia ocasionar doenças. A cura para estas doenças seria, então, alcançada a partir do rebalanceamento do magnetismo das pessoas, o que poderia ser alcançado por meio da colocação de ferros em cima do corpo do paciente. Entretanto, algumas experiências provaram que o equilíbrio também era atingido quando religiosos e médicos adeptos da alquimia medieval colocavam suas mãos em cima do corpo dos pacientes, levando a crer que a cura poderia ser controlada pela vontade, pela mente.

O Novo Pensamento obteve demasiado sucesso devido ao crescimento do capitalismo no XIX, “na medida em que seus princípios, concebidos em caráter médico-religioso num primeiro momento, foram sendo reorientados no sentido de fundar um

movimento de autoajuda voltado para o sucesso, o poder, a posição e a popularidade” (RÜDIGER, 2010, p. 83). Sendo assim, as pessoas foram impulsionadas a buscar bem-estar, acúmulo de dinheiro e ascensão social, consumindo em abundância a autoajuda daquele momento. Embora houvesse de forma generalizada pensamentos sobre a capacidade do indivíduo de alcançar poder, sucesso e dinheiro, ao mesmo tempo, era perceptível um clima de mal-estar individual, como aponta Rüdiger (2010, p. 107):

Na conjuntura, descobriu-se, enfim, não apenas que o desempenho das atividades produtivas e a manutenção do equilíbrio interno eram problemáticos, mas também que a sociedade moderna como um todo era palco do surgimento de um sujeito vitimado por uma espécie de síndrome do fracasso.

Além disso, a Crise de 1929 ocorrida nos Estados Unidos gerou forte impacto em todo o mundo. Sendo assim, no fim do século XX, ao mesmo tempo em que o Novo Pensamento perdia suas forças, surgia também um novo momento para a autoajuda, era o *New Age* – Nova Era - que aparecia.

Mantendo várias postulações do movimento anterior e reelaborando outras, na década de 1960, surge a Nova Era, que rejeita as instituições ocidentais, tais como o Estado, a Igreja e a Família e funciona como uma parareligião, no sentido de que foge dos padrões das religiões tradicionais e “apresenta-se como um mosaico, transitando com facilidade pelas mais diversas doutrinas filosóficas e religiosas” (FERRARI, 2007, p. 54). O *New Age* seria uma nova fase para a humanidade, como melhor explica Corozzi (1999, p. 10):

Os fundamentos da Nova Era estão em 1875. Uma mulher russa (‘Madame B’), praticante da magia e bruxaria, viveu nos EUA e dizia ter a capacidade de premonições (adivinhações futuras), iniciou uma Sociedade Teosófica chamada ‘Amigos de Deus’. Afirmava a vidente russa que suas afirmações futuristas só deveriam ser publicadas um século depois (1975). Pregava o fim da Era de Peixes, marcada pelos problemas da cultura cristã e da modernidade. Anunciava o início da Era de Aquários e o fim das explorações e guerras coloniais.

Representante, então, de um sincretismo religioso, na medida em que combina um mix de religiões, tais como o Budismo, o Taoísmo, o Hinduísmo, o Judaísmo etc., o movimento “quer levar o indivíduo a caminhar na transcendência da consciência de si, tendo experiências profundas do eu pessoal (‘self ’), libertando-se e percebendo a dimensão espiritual das diferentes realidades formadoras do todo universal” (FERRARI, 2007, p. 60). O objetivo maior do movimento é tirar o indivíduo do niilismo pós-moderno que devastava as pessoas, sendo assim, ele se “apresenta como uma sedutora alternativa com suas propostas

utópicas, portadoras de respostas às angustiantes questões da falta de sentido e valores” (FERRARI, 2007, p.54).

O que mais interessa para nós ao estudar a *Nova Era* é perceber uma possível ligação existente entre o movimento e as pregações da *Igreja Universal*, principalmente naquilo que tange à *Teologia da Prosperidade* já reportada previamente. Para tanto, observemos a seguinte explanação de algumas características daquele movimento:

[...] em favor da saúde psíquica, paz interior e autoconsciência espiritual *não exclui o estímulo às fantasias de poder e prosperidade econômica do leitor*. A propaganda em favor da exploração espiritual do próprio eu e da livre expressão de nossos impulsos emocionais e criativos, da nossa percepção e autenticidade coabita nela com o ensinamento sobre como se pode legitimar nossa profissão, explorar um negócio e se realizar com pleno sucesso, isto é, interno e externo (RÜDIGER, 2010, p. 143). (Grifo nosso).

O trecho destacado já demonstra um certo valor que é dado ao poder, à prosperidade e ao sucesso, mesmo valor pregado pela *IURD* em sua *Teologia da Prosperidade*. É necessário esclarecer, entretanto, que no *New Age* a busca pelo sucesso futuro não deve ser tão cega a ponto de atrapalhar as vivências presentes dos indivíduos. Além disso, os participantes do movimento acreditam que o maior significado da prosperidade é estar bem consigo mesmo e não necessariamente estar bem financeiramente. Entretanto, Louise Hay (1984 *apud* RÜDIGER, 2010, p. 143) uma das pioneiras do movimento novaerista, afirma que “o universo é pródigo e abundante, e temos o direito natural de recebermos tudo o que necessitamos”³⁴.

Outra relação estabelecida entre o movimento novaerista e a *IURD* é a designação da culpa ao indivíduo que não alcançou o que gostaria. Como ressalta Ferrari (2007), para os novaeristas, caso o fracasso ocorra, a culpa está no indivíduo que não conseguiu integrar o seu ser à energia positiva do cosmo. Na *Teologia da Prosperidade*, de forma semelhante, a culpa pelo insucesso é atribuída ao indivíduo que não fez doações de alto valor e/ou que não teve fé suficiente em Deus. Sendo assim, da mesma forma que o *New Age* se propunha a retirar o indivíduo de uma situação problemática decorrente da pós-modernidade, o mesmo seria o objetivo da *Igreja Universal*, que visava a resgatar as pessoas em crise existencial e financeira provocada pelo mal pós-moderno.

Finalmente, chegamos ao término de nosso segundo percurso, a partir do qual foi possível conhecer a história da autoajuda. Percebemos, então, que a configuração deste gênero se transforma ao mesmo tempo em que alteram as necessidades e anseios das pessoas, os

³⁴ HAY, Louise. (1984). *Você pode curar sua vida*.

quais também mudam de acordo com o desenvolvimento do mundo. Ainda que de forma insuficiente, devido às dimensões deste trabalho, os dois percursos desenvolvidos criaram a base necessária para a compreensão do universo que atravessa o nosso *corpus* de pesquisa, o universo da *Igreja Universal* e o universo da autoajuda.

1.3.1 As subdivisões da autoajuda

O propósito desta seção é tentar refletir sobre a estrutura e formação da obra *A Mulher V* a fim de verificar em que ramo da autoajuda ela se encontra, isto porque se trata de uma autoajuda feminina ancorada no discurso religioso. Para tanto, primeiramente, verificaremos as subdivisões propostas por Rüdiger (2010) para o gênero discursivo autoajuda. Em seguida, recuperaremos as subdivisões de Figueiredo (2014), que focalizam de forma mais específica a literatura de autoajuda feminina, a qual se relaciona diretamente com nosso *corpus*. Por fim, retomaremos a proposta de Patrick Charaudeau sobre os *gêneros situacionais*, a fim de propormos um afinamento nos *contratos*, já que nosso *corpus*, além de ser enquadrado na autoajuda feminina, ainda se singulariza pelo fato de pertencer ao domínio religioso.

Em princípio, na sua obra *Literatura de Auto Ajuda e individualismo*, Rüdiger (2010) oferece uma classificação simplificada da autoajuda, segundo a qual os livros do gênero são divididos em duas categorias. A primeira dessas categorias enquadraria as obras que “ensinam a desenvolver capacidades objetivas, como conseguir sucesso nos negócios, comunicar-se com as pessoas, conservar o marido etc.” (RÜDIGER, 2010, p.18). A segunda categoria proposta incluiria “os livros que ensinam a desenvolver capacidades subjetivas, como estimar a si mesmo, saber envelhecer, vencer a depressão ou viver em plenitude” (RÜDIGER, 2010, p.18). Entretanto, o estudo das obras, bem como dessas categorias, comprovou que mesmo os livros que eram colocados na primeira categoria apresentavam uma natureza subjetiva, já que as técnicas agrupadas ali dependeriam da crença no próprio eu.

Assim sendo, posteriormente, Rüdiger (2010) propõe mais uma divisão para o gênero autoajuda, desta vez em três tipos. O primeiro tipo engloba

[...] as práticas através das quais o homem comum de nosso tempo procura conviver com os problemas interiores resultantes de ter vindo a se estruturar como um eu individual, com as dificuldades em conviver consigo mesmo surgidas com a abstração social do indivíduo ocorrida na modernidade (RÜDIGER, 2010, p.19).

Denominada por Rüdiger (2010, p.19) de “misticismo terapêutico”, este tipo de autoajuda não propõe o “sucesso social” nem “a salvação coletiva”, mas a conquista do bem-estar individual e das necessidades imediatas, bem como a resolução para conflitos interiores.

No segundo tipo de autoajuda apontado por Rüdiger (2010) estariam aquelas obras que pregam a superação da descrença no próprio eu e a exploração do poder que reside no indivíduo, com o objetivo de alcançar as metas que cada um se propuser. Sendo assim, essas obras promoveriam práticas “através das quais os indivíduos procuram constituir-se em sujeitos morais de uma conduta estratégica, conduzir-se com sucesso nos terrenos de uma profissão, dos negócios, da família e do convívio social, através da exploração do seu suposto poder pessoa” (RÜDIGER, 2010, p.19). Este tipo de autoajuda recuperaria valores individualistas, hedonistas e egocêntricos, e foi chamado por Rüdiger (2010, p.19) de “utilitarismo terapêutico”. Por fim, o terceiro tipo de autoajuda elencado por Rüdiger (2010, p.19) diz respeito ao grupo de obras com uma abordagem “técnica e narcisista, completamente esvaziada de conteúdo moral”, que apresenta um sujeito “egoísta, movido apenas pela busca de vantagens, sobretudo monetárias”.

Ciente da necessidade de restringir um pouco mais os tipos de autoajuda, ainda é válido apresentar a categorização empreendida por Figueiredo (2014) sobre obras de autoajuda feminina, uma vez que o *corpus* aqui estudado se encontra de forma mais específica dentro dessa categoria. Primeiramente, Figueiredo (2014, p.52) relata que essa “subcategoria” de autoajuda, de forma superficial, já pode ser localizada por “títulos autoindicativos”, os quais remetem de imediato às mulheres como público-alvo. Ademais, essas obras apresentam “capas compostas por cores e símbolos estereotipicamente associados às mulheres – como o cor-de-rosa ou o vermelho, e objetos como espelhos, saltos altos e maquiagens” (FIGUEIREDO, 2014, p. 52). Outra observação feita pela pesquisadora foi a de que a maioria dessas obras é voltada para uma temática específica, a busca pelo sucesso amoroso.

Após estas considerações iniciais, Figueiredo (2014, p.55) define, então, “três linhas ‘estilístico-estruturais’ dentro do subgênero autoajuda”. A primeira delas é constituída de obras legitimadas por um saber supostamente científico, em que são usados estudos e pesquisas para fundamentar possíveis diferenças psicológicas e comportamentais entre homens e mulheres. Na segunda linha proposta constam as obras envolvidas por narrativas, dando a impressão de se tratar de um livro de crônicas sobre histórias de mulheres, nas quais os comportamentos aceitáveis ou inaceitáveis são sugeridos de forma implícita. Por fim, a terceira linha “estilístico-estrutural” seria a mais produzida e, também, a mais vendida atualmente. Segundo a pesquisadora,

Tal perfil de livros caracteriza-se pelo pertencimento claro a um modelo de *manual prescritivo* direcionado à mulher sobre posturas, falas e comportamentos adequados ou inadequados para atingir o sucesso em suas relações amorosas. Para tal, as obras de autoajuda que pertencem a essa categoria parecem estruturar-se por meio de uma linguagem bastante objetiva, geralmente pontuada por tópicos/dicas destacáveis misturados a textos simples, bem humorados e de forte tom apelativo ao leitor. Além disso, o caráter *prêt-à-porter* dessas obras também assume uma aparência de verdade definitiva quando estas relatam breves episódios reais (ou pretensamente reais) ocorridos com seus autores ou com pessoas conhecidas ou entrevistadas por eles (FIGUEIREDO, 2014, p.57). (Grifos da autora).

Tais subdivisões da autoajuda, embora sejam pertinentes para o conhecimento do gênero, ainda são muito amplas para se definir a obra *A mulher V*. Isso porque nosso *corpus* detém uma característica que exige mais uma restrição nas subcategorias, já que, além de se tratar de um livro de autoajuda feminina, trata-se de uma obra religiosa.

Assim, com o intuito de investigar os livros de autoajuda feminina religiosos, foi realizada uma busca em *sites* de livrarias convencionais (não-religiosas), assim como em livrarias físicas (não-religiosas e religiosas)³⁵. Em primeiro lugar, vale ressaltar que das 19 obras encontradas que podem ser consideradas autoajuda feminina religiosa, 2 são obras católicas e 17 são protestantes³⁶. Esses dados só reforçam a ideia apresentada anteriormente de que as religiões protestantes investem maciçamente na produção de livros para disseminar sua fé e suas crenças.

Nossa hipótese inicial ao buscarmos obras de autoajuda feminina religiosas era a de que as obras católicas se constituiriam de histórias ou biografias de santas vistas como um modelo de inspiração a ser seguido, o que as enquadraria na segunda linha ‘estilístico-estrutural’ proposta por Figueiredo (2014). Em sentido contrário, inicialmente, ainda pensamos que as obras protestantes seriam manuais prescritivos explícitos, com regras de comportamentos adequados/inadequados para as mulheres, compondo a ‘terceira linha estilístico-estrutural’. Após a leitura das obras, entretanto, nossa primeira hipótese não foi confirmada, já que das duas obras católicas encontradas, uma pertencia à segunda linha ‘estilístico-estrutural’ de Figueiredo (2014), e a outra pertencia à terceira linha proposta pela pesquisadora. Dessa forma, constatamos que *Aprendendo a Dizer Sim com Maria*, escrita pelo Pe. Marcelo Rossi, é vendida como uma biografia, mas, ao mesmo tempo, é entendida como

³⁵ A busca foi realizada nos *sites* das livrarias Leitura e Fnac, assim como em suas lojas físicas localizadas no BH Shopping. Além disso, visitamos a Loja Evangélica Celestial Bíblias, a Distribuidora Evangélica Ômega e a Paulinas Livraria, esta responsável pela venda de obras católicas.

³⁶ Nenhuma obra de autoajuda espírita destinada especificamente para o público feminino foi encontrada. As obras espíritas se constituem de romances, geralmente psicografados pelos próprios autores, e abordam temas como a morte, a desencarnação etc., a fim de servirem de guia para a superação de problemas terrenos, bem como para a compreensão do mundo espiritual. Sendo assim, os livros não especificam o público alvo ao qual se destinam, uma vez que seriam úteis para homens e mulheres.

um modelo a ser seguido, uma inspiração, podendo, portanto, ser vista como autoajuda de ‘segunda linha’, enquanto *Maria – O espelho de ser mulher*, do Frei Elias Vella, comporia a autoajuda de ‘terceira linha’, uma vez que contém prescrições comportamentais destacáveis no texto. Ainda é válido ressaltar que o restrito número de obras católicas encontradas destinadas ao público feminino não nos permite pensar em um padrão ou uma tendência que seguiriam em relação à classificação apresentada por Figueiredo (2014). Para tanto, seria necessária uma pesquisa voltada à autoajuda feminina católica, o que não é nosso objetivo. É possível pensar que esse número restrito de obras, por outro lado, poderia indicar que a *Igreja Católica* não estaria tão preocupada em diferenciar e estereotipar certos comportamentos para os homens e para as mulheres, entretanto também seria necessária uma pesquisa para comprovar ou refutar nossa hipótese.

Em sentido contrário, a maior parte das obras protestantes deixa claro quem deveria ler uma obra específica, o que reflete no grande número de publicações destinadas explicitamente e necessariamente às mulheres. Novamente em contraponto com as publicações católicas, as protestantes *tenderiam* a um enquadramento na terceira linha ‘estilístico-estrutural’ proposta por Figueiredo (2014). Embora nestas obras religiosas o foco nem sempre seja o sucesso de um relacionamento, elas são manuais prescritivos que determinam quais são os comportamentos adequados e quais são inadequados para as mulheres alcançarem um determinado objetivo. Além disso, na maioria dessas obras os conselhos ou dicas aparecem de maneira explícita, compondo uma lista ou, ainda, dispersos no texto, podendo ser identificados algumas vezes, por exemplo, por meio de verbos no imperativo. Por fim, esses conselhos são embasados em experiências teoricamente vivenciadas pelos autores como uma maneira de gerar credibilidade àquilo que afirmam, já que o próprio autor seria uma testemunha do que ele mesmo relata. Trata-se do recurso ao “argumento de autoridade”. Quando isso não ocorre, o exemplo de credibilidade aparece como um episódio de um conhecido, amigo ou parente do autor, o que se trata de outra estratégia. Dessa vez, a “argumentação por analogia”. Nessa categoria, entrariam livros como *O poder da esposa que ora* e *O poder da mulher que ora*, escritos por Stormie Omartian, autora norte-americana consagrada pela publicação de inúmeros *best-sellers*; *Melhor que comprar sapatos* e *A mulher V: moderna, à moda antiga*, de Cristiane Cardoso; *O perfil da mulher de Deus*, do Bispo Edir Macedo; dentre outras.

Apresentadas essas observações, daremos início à nossa tentativa de compreensão do gênero autoajuda feminina religiosa. Mikhail Bakhtin (1997, p. 281) já apontava para a “extrema heterogeneidade dos gêneros do discurso e a conseqüente (sic) dificuldade quando

se trata de definir o caráter genérico do enunciado”, portanto qualquer empenho que se coloque aqui para definir de alguma forma o gênero autoajuda feminina religiosa deverá ser visto apenas como uma tentativa de melhor apresentar nosso *corpus*. Para tanto, nossas reflexões terão como alicerce o enfoque de Patrick Charaudeau sobre os gêneros discursivos a partir de sua definição de *gêneros situacionais*.

Para compreendermos a noção de *gêneros situacionais*, é preciso retomar, ainda que não exaustivamente, aquilo que Charaudeau denominou de *contrato*, o qual pode ser compreendido da seguinte maneira:

[...] o conjunto das condições nas quais se realiza qualquer ato de comunicação (qualquer que seja sua forma, oral ou escrita, monolocutiva ou interlocutiva). É o que permite aos parceiros de uma troca linguageira reconhecerem um ao outro com os traços identitários que os definem como sujeitos desse ato (*identidade*), reconhecerem o objetivo do ato que os sobredetermina (*finalidade*), entenderem-se sobre o que constitui o objeto temático da troca (*propósito*) e considerarem a relevância das coerções materiais que determinam esse ato (*circunstâncias*). (CHARAUDEAU & MAINGUENEAU, 2008, p. 132). (grifos dos autores).

Ainda de acordo com o autor, esse reconhecimento da *identidade* dos sujeitos, da *finalidade* do ato linguageiro, do *propósito* e das *circunstâncias* da troca ocorre a partir das memórias adquiridas pelo sujeito em seu processo de socialização. Essas memórias, segundo Charaudeau (2004, p.19-20), dizem respeito a: uma “*memória dos discursos*, na qual são construídos saberes de conhecimento e de crença sobre o mundo”; “uma *memória das situações de comunicação* [...] de modo que os parceiros possam se entender sobre o que constitui a expectativa (*enjeu*) da troca”; “uma *memória das formas de signos* que servem para trocar (quer sejam trocas verbais, icônicas, gestuais), não enquanto sistema mais (sic) enquanto empregados de dessa (sic) ou daquela forma, quer dizer através de seu uso.” (grifos do autor). Sendo assim, essas memórias permitirão que os sujeitos reconheçam em qual ato de comunicação estão inseridos. De acordo com Figueiredo (2014, p. 25),

No caso das obras de autoajuda, por exemplo, é bem possível que um leitor mediano intua parte do que está em jogo (por exemplo, o objetivo básico de um livro como este, de fornecer aconselhamento ao sujeito que o compra) antes mesmo que saiba a que categoria da autoajuda a obra pertence ou que formato discursivo ela apresenta, mas tão somente observando sua capa ou lendo sua sinopse em uma livraria.

Seria a partir dessas memórias, relacionadas à situação de comunicação, que “o sujeito social se dota de gêneros empíricos” (CHARAUDEAU, 2004, p.21). Segundo Charaudeau (2004, p. 22),

A situação de comunicação é o lugar onde se instituem as restrições que determinam a expectativa (*enjeu*) da troca, estas restrições provenientes ao mesmo tempo da identidade dos parceiros e do lugar que eles ocupam na troca, da finalidade que os religa em termos de visada, do propósito que pode ser convocado e das circunstâncias materiais nas quais a troca se realiza.

Essas restrições situacionais são externas ao ato de linguagem e, para Charaudeau, (2004), as visadas definem a finalidade da troca, finalidade esta que seria, então, o elemento mais essencial da situação de comunicação. Entretanto, o próprio pesquisador assevera que, embora a partir dessa noção de *contrato* seja possível reunir textos que partilham as mesmas condições situacionais, essa definição não é suficiente para esgotar a classificação genérica. Sendo assim, além da restrição situacional, o semiolinguista ainda postula a existência das restrições discursivas e formais.

As restrições discursivas dizem respeito “a um conjunto de comportamentos discursivos possíveis entre os quais o sujeito comunicante escolhe aqueles que são suscetíveis de satisfazer às condições dos dados externos.” (CHARAUDEAU, 2004, p. 27). Charaudeau (2004, p. 27) chama a atenção para algumas restrições discursivas possíveis, tais como

[...] uma certa escolha dos *modos enoncivos* (descritivo, narrativo, argumentativo) que deve empregar o sujeito falante; os dados da identidade dos parceiros determinam certos *modos enunciativos* (alocutivo, elocutivo, delocutivo) nos quais ele deve se engajar; os dados do propósito determinam certos *modos de tematização*, quer dizer a organização dos temas e sub-temas a serem tratados; os dados das circunstâncias materiais determinam certos *modos de semiologização*, quer dizer a organização da *mise en scène* material (verbal e/ou visual) do ato de comunicação. (grifos do autor).

As restrições formais, por sua vez, referem-se às

[...] propriedades gerais de todo fato linguageiro, a saber, sua materialidade significativa (oral, escritural, mimo-gestual) e suas condições de construção lingüística (sic) (morfológica, sintática). Levando-se em conta que o texto é produzido em uma situação contratual, ele depende, para sua significação, daquilo que caracteriza uma situação (finalidade e visada enunciativa, identidade dos parceiros, propósito tematizante e circunstâncias materiais particulares). (CHARAUDEAU, 2004, p. 29).

Por fim, Charaudeau (2004, p. 35) conclui suas explanações sobre as questões genéricas afirmando que “o que caracteriza a variante de um gênero é que ela respeita o essencial das características do gênero, propondo uma outra característica recorrente que acaba não por modificar mas por especificar um desses aspectos” . Sendo assim, o contrato global, a organização discursiva e as formas textuais definiriam o *gênero situacional*. Os

subgêneros, por sua vez, definiriam subcontratos, “que são as variantes encaixadas em um contrato global” (CHARAUDEAU, 2004, p. 38). A teorização até aqui apresentada será importante para que possamos mostrar na próxima seção quais características nosso *corpus* mantém da autoajuda e quais características seriam especificadas, engendrando um subgênero ou uma variante do contrato global.

1.4 A autoajuda feminina religiosa: um (sub) subgênero?

O único jeito de você ser valorizada é entender o que o verdadeiro valor significa e como possuí-lo para se tornar uma Mulher V. (CARDOSO, 2011).

Finalmente, após uma sucinta retomada do processo de formação da *Igreja Universal*, da construção histórica do gênero autoajuda e, ainda, de suas subdivisões, pretendemos na presente seção adentrarmos a obra *A mulher V: moderna, à moda antiga*, que nos serve de *corpus* de pesquisa. É preciso salientar que reconheceremos na obra as características típicas do contrato da autoajuda. Em seguida, refletiremos sobre as variações desse contrato presentes na obra, o que engendraria um subcontrato e um subgênero. Ainda, é relevante conhecer a estrutura do livro e, também, o público-alvo ao qual ele se destina.

A primeira característica dos livros de autoajuda diz respeito a uma apresentação breve daquilo que o livro poderá proporcionar ao leitor, como aponta Rüdiger (2010, p. 242):

Na literatura de autoajuda é comum, com efeito, encontrar-se, nas primeiras páginas, capa, ou contracapa, um conjunto de chamadas em destaque, redigidas em estilo comercial, onde se lê o que este livro pode fazer por você. O procedimento funciona como propaganda da obra mas, ao mesmo tempo, como receita de leitura, que delimita o perfil de seu público.

Seguindo o padrão da autoajuda, de maneira semelhante, na contracapa do livro *A Mulher V*, existem múltiplos dizeres sobre o conteúdo que será encontrado ali. Grafada em fonte grande, a chamada do livro começa da seguinte forma: “Esqueça tudo o que você já ouviu sobre o que é ser mulher” (CARDOSO, 2011, contracapa). Esta asserção procura causar a impressão de que seria errôneo tudo o que já foi dito sobre as mulheres e, portanto, somente o que estaria naquele livro deveria ser levado a sério. Isto funciona como uma propaganda e como algo capaz de instigar a curiosidade das pessoas, que, assim, comprariam o livro. Os

dizeres da contracapa continuam daí em diante em letras menores com as seguintes proposições:

Hollywood. Revistas femininas. Conselhos de amigas. Filminhos da Disney. Lady Gaga. Se existisse pílula para amnésia, este livro viria com uma dose grátis. A mulher moderna está fora de moda. Entra a MULHER V. Ela desafia os conceitos e valores da mulher atual. Ela anda na contramão das avenidas feministas. Ela é o que os homens dariam tudo para ter. Cristiane Cardoso faz uma viagem ao passado para desvendar os 20 segredos dessa Mulher – e ensina como você pode aplicá-los nos dias de hoje. (CARDOSO, 2011, contracapa)

Com um tom assaz irônico, a ideia apresentada é a de que seria ideal se as leitoras pudessem simplesmente esquecer o que já leram, viram e ouviram sobre as mulheres, uma vez que nada daquilo seria aproveitável. Se assim fosse, elas leriam aquele livro e guardariam apenas o que estivesse escrito ali, já que somente aquilo corresponderia ao que, de fato, valeria a pena acatar. Ao mesmo tempo em que ideias modernas são desvalorizadas, o público alvo do livro é selecionado. Certamente, a leitura não é indicada a todas as mulheres, a exemplo das feministas. Outro ponto importante sobre esta passagem é o esclarecimento de que, com as dicas que serão dadas, as mulheres provocarão grande interesse nos homens, mostrando que este seria um dos principais objetivos da obra. Além disso, a mensagem apresentada ainda cria um certo suspense ao garantir que segredos serão descobertos, ou seja, que algo que nunca foi dito será revelado, o que contribui para aumentar a curiosidade do público já que uma novidade será dita.

Outra característica do gênero identificada no livro de Cristiane Cardoso é a de que “As proposições de auto-ajuda (sic) lidam com esquemas imaginários, isto é, tratam das ilusões do sujeito” (CHAGAS, 2002, p. 152). Sendo assim, os livros deste gênero buscam atrair os leitores a partir do que estes almejam, a partir de suas ilusões. No texto da contracapa apresentado, a ilusão diz respeito ao desejo das mulheres de caminharem contra as feministas e de construírem valores diferentes dos destas mulheres, além de terem os homens a seus pés. No decorrer da obra, a autora se apoia em outras tantas ilusões de seu público-alvo, tentando convencer as mulheres de que essas ilusões podem se tornar realidade. É o caso, por exemplo, de quando a autora discorre sobre como a mulher pode conseguir mais confiança dos outros, ou quando diz ser possível alcançar os objetivos que elas queiram ou, ainda, vencer desafios, entre tantas outras ilusões. Mas é necessário lembrar que,

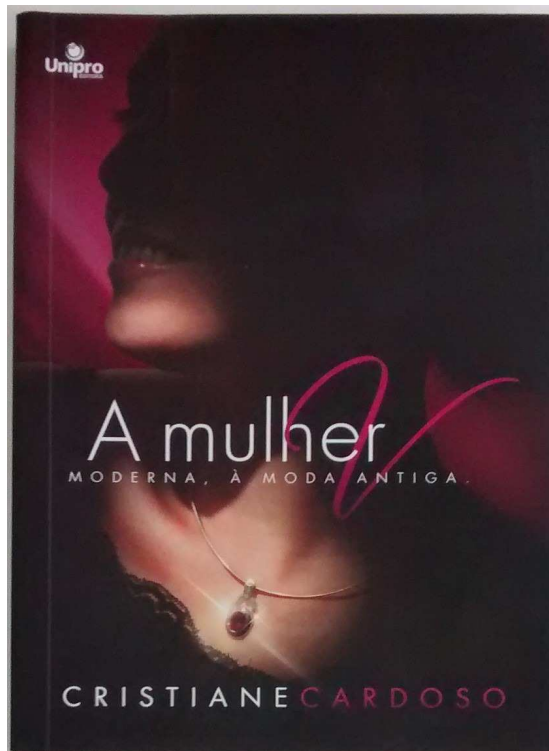
[...] as ilusões não necessitam ser fundamentalmente um engano ou um erro, à medida que algumas delas podem ser realizadas. Talvez a maioria delas, as que nos

são mais caras, no entanto, poderão estar em contradição com as provas da realidade. (CHAGAS, 2002, p. 151).

Chagas (2002) faz um alerta para a impressão que o gênero autoajuda pode gerar nos leitores de que tudo é possível, uma vez que não considera a realidade do indivíduo como ser único que, portanto, enfrentaria diferentes problemas para a realização de suas ilusões.

Após a apresentação das características que comporiam o gênero prototípico, partiremos agora para as variantes da autoajuda, o que engendraria um subgênero, a autoajuda feminina. Algumas características desse subgênero nos chamam a atenção antes mesmo de lermos a obra: o título *A mulher V: moderna, à moda antiga*, indicativo de uma obra feita especificamente para mulheres; a capa cor de rosa, cor tradicionalmente ligada ao universo feminino; a foto de uma mulher na capa, no caso da própria autora; em destaque na foto, o colar no pescoço de Cristiane Cardoso, acessório também ligado às mulheres. Todas essas características fortalecem o indicativo do público alvo e podem ser observadas na Figura 1:

Figura 1 – Capa do livro *A Mulher V: moderna, à moda antiga*.



Fonte: CARDOSO, Cristiane, 2011, capa.

Entretanto, como foi ressaltado anteriormente, a obra não é para qualquer mulher, ela tem como público-alvo principal as mulheres religiosas, o que seria uma característica de nosso (sub) subgênero. Sendo assim, o livro de Cristiane Cardoso pode ser considerado um

guia de como se tornar uma mulher V, ou mulher virtuosa. De acordo com a autora, a mulher de hoje é muito diferente daquela que foi criada por Deus, elas perderam a essência feminina, só são valorizadas pela aparência e não pelo seu interior, se tornaram fúteis e fofoqueiras, além de terem perdido seu valor perante o homem. Devido a esses “problemas” da modernidade, na visão da autora, foi necessário criar um guia através do qual as mulheres recuperariam o valor que perderam durante os anos e poderiam, então, serem consideradas finas joias novamente, como comprova o seguinte trecho: “Mulher virtuosa, quem a achará? O seu valor muito excede o de rubins (sic)” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Provérbios 31:10).

Com o objetivo de prescrever aquilo que seria o comportamento adequado/inadequado para uma mulher se tornar virtuosa, o livro é estruturado em 22 capítulos, sendo eles intitulados com uma característica da mulher V, como: “ela é digna de confiança”, “ela é boa”, “ela é batalhadora”, “ela é habilidosa”, “ela é disciplinada”, “ela ajuda”, “ela planeja”, “ela é criativa”, “ela teme a Deus” etc.. Os capítulos, por sua vez, são baseados nos versículos de Provérbios 31, que revelam tudo sobre a mulher V.

Retomando a classificação proposta por Figueiredo (2014), e como já adiantamos anteriormente, o livro *A mulher V*, que integra nosso *corpus* de pesquisa, enquadrar-se-ia na terceira linha ‘estilístico-estrutural’. Sendo assim, a próxima característica a ser elencada é a de que “A literatura de autoajuda caracteriza-se textualmente pelo discurso prescritivo, tendo como principal objetivo propor regras de conduta e fornecer conselhos” (RÜDIGER, 2010, p. 22). Devido a isso, é muito comum encontrar nestas obras verbos no imperativo, indicando uma ordem a ser seguida, o que acontece em vários momentos no livro *A Mulher V*, por exemplo, no seguinte trecho: “*Crie* um planejamento diário e *ponha-o* em prática por uma semana, e depois por duas; e quando já estiver treinada, *crie* um novo planejamento a fim de se aperfeiçoar ainda mais.” (CARDOSO, 2011, p. 82) (Grifos nossos).

De maneira mais específica, no subgênero autoajuda feminina, o direcionamento prescritivo geralmente conduz a leitora a tomar uma atitude em prol das relações amorosas. Restringindo ainda mais essa característica, no (sub) sub gênero autoajuda feminina religiosa as relações amorosas dizem respeito ao casamento e não a qualquer caso amoroso, já que estes são condenados e vistos como um comportamento promíscuo. No livro *A mulher V*, exemplo de prescrição ligada ao casamento pode ser localizada no seguinte trecho:

Ainda não tem marido? Invista no seu relacionamento com Deus, faça dEle o seu Marido, e então você vai dar um jeito na solidão e nos problemas de idade de uma vez por todas. Além disso, estará investindo nAquele que pode lhe dar um companheiro para a vida toda (CARDOSO, 2011, p. 86).

Outra característica da autoajuda localizável nas obras pertencentes à terceira linha estilístico-estrutural é a de que:

[...] também se encontra no gênero, é fato, narrativas em primeira pessoa, histórias de vida, em que o sujeito relata a descoberta de suas forças mais íntimas e a maneira como as empregou para superar seus problemas individuais ou narra como passou por um processo de mudança interior, tornando-se, por conta própria, uma nova pessoa. Através dessas narrativas, os autores relatam uma lição de fé, apresentam uma visão própria e pregam a autoestima, preconizando aos leitores que eles façam o mesmo que eles fizeram (RÜDIGER, 2010, p. 166).

O texto de Cristiane Cardoso é todo permeado por histórias narradas em primeira pessoa sobre algumas de suas vivências. Isto é feito para mostrar que se aquilo que o autor da autoajuda está apresentando funcionou com ele, é porque pode funcionar com qualquer pessoa, uma vez que seria algo já testado e comprovado. No livro *A Mulher V*, por exemplo, ao discorrer sobre a necessidade das mulheres de serem criativas para evitarem o ócio e não caírem na tentação de “desperdiçar horas no Facebook, MySpace, Twitter, MSN, Orkut etc.” (CARDOSO, 2011, p. 224), Cristiane Cardoso recorre a um exemplo de sua vida para mostrar como ela mesma desenvolveu sua criatividade. Segue um trecho de sua história:

Mas eu me lembro do dia em que o ócio chegou ao fim. Lembro-me como se tivesse sido ontem. Parei de esperar que as coisas mudassem para mim; parei de esperar que meu filho melhorasse e que meu marido começasse a me incluir nos planos dele. Comecei a fazer as coisas para mim. (CARDOSO, 2011, p. 229).

Essas pequenas histórias que têm a pretensão de assumirem um caráter de verdade absoluta, em nosso (sub) subgênero, ainda são reforçadas por narrativas bíblicas e por versículos bíblicos. Sendo assim, após contar a história do desenvolvimento de sua criatividade, Cristiane Cardoso retoma uma história bíblica, como no trecho

Em 2 Reis 4:8-17, lemos sobre uma mulher rica que vivia em Suném, a quem a Bíblia chama de sunamita e que levava uma vida bem simples. Ela já estava casada havia alguns anos, mas não tinha filhos – imagine como ela se sentia vivendo numa época em que os filhos era uma prova de que Deus estava satisfeito com você. Ela era uma tia para muitos, mas não uma mãe. Isso devia ser muito difícil para ela, embora a Bíblia não entre em detalhes a esse respeito. (CARDOSO, 2011, p. 231).

A retomada bíblica aparece em todos os capítulos e intensifica o efeito de verdade, já que dificilmente um fiel questionaria o que está escrito na Bíblia.

Outra característica do gênero autoajuda é localizável em nosso (sub) subgênero de forma mais restrita. Como aponta Chagas (2002, p. 150), “o escritor do livro de auto-ajuda

(sic) demonstra segurança e determinação naquilo que diz e na maneira como diz. Dessa forma, engendra um sentido de *certeza* e *convicção* para atingir o leitor” (Grifos do autor). Para tanto, “Os escritores desses livros fazem uso de expressões (ou frases) definitivas e totalitárias” (CHAGAS, 2002, p. 157) (Grifo do autor). Esta certeza pode ser percebida, por exemplo, pela presença de frases afirmativas com modalizadores explícitos que indicam um discurso autoritário, ideia corroborada por Ingedore Koch (2002) ao tratar desta categoria de discurso. De acordo com a autora, o discurso autoritário entra no “campo da necessidade, da certeza, do imperativo, das normas. O locutor procura manifestar um saber (explícito ou implícito) e obrigar o interlocutor a aderir ao seu discurso, aceitando-o como verdadeiro” (KOCH, 2002, p. 85-86). No livro *A Mulher V*, é possível perceber a presença frequente de expressões modalizadoras que remetem a esse tom autoritário, o que será discutido no decorrer do trabalho, mas, já de antemão, segue um exemplo:

Ao contrário do que dizem, você não precisa que os outros comecem a confiar em você para que se torne uma pessoa digna de confiança. *A verdade é que* tudo começa dentro de você. Se quer ser confiável, *faça* a sua parte. *Seja* responsável. *Seja* madura. *Pense*. (CARDOSO, 2011, p. 35). (Grifos nossos).

Como explica Oliveira, S. (2006), outro motivo para a caracterização como discurso autoritário é a de que “Na auto-ajuda (sic), a autonomia do sujeito passa pela prescrição e orientação do discurso da auto-ajuda (sic), por isso, trata-se de um discurso autoritário” (OLIVEIRA, S. 2006, p. 90), indicando que o próprio gênero já seria responsável por isso. De maneira mais restrita, em nosso (sub) subgênero, o autoritarismo não estaria ligado somente ao emprego de certos modalizadores, palavras ou expressões, mas, também, a uma característica do próprio discurso religioso. O discurso autoritário é caracterizado pela impossibilidade de diálogo, de forma que o ‘tu’ do ato comunicacional fica sem direito de resposta. Ainda que na autoajuda de maneira geral o locutor seja uma autoridade no assunto e que não haja espaço para questionamentos, no discurso religioso a autoridade é ainda maior. Isso porque neste discurso a voz do locutor é a voz de Deus: “O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo” (ORLANDI, 1996, p. 243).

Sendo assim, no discurso religioso, existe uma hierarquia que não será alcançada, uma vez que nenhum ser humano poderá se igualar a Deus. No discurso convencional da autoajuda, talvez, seja possível, de alguma maneira, pensar em uma abertura ao ‘tu’, já que a

autoridade do locutor poderia ser questionada. No discurso religioso, o locutor é Deus, e dificilmente algum religioso questionaria sua autoridade ou seus dizeres.

A partir das características elencadas sobre o gênero autoajuda, o subgênero autoajuda feminina e o nosso (sub) subgênero, autoajuda feminina religiosa, constatamos que alterações na *situação de comunicação* geraram transformações no *contrato*, engendrando subcontratos. Dessa forma, a mudança na identidade dos parceiros, por exemplo, de uma mulher para uma melhor religiosa, acarretou também uma mudança na expectativa da troca.

Por fim, levando em consideração os dois percursos até aqui realizados, a constituição da *Igreja Universal* e o desenvolvimento da autoajuda, de maneira geral, foi possível compreender melhor e apresentar nosso *corpus* de pesquisa. Com o intuito de investigar as estratégias discursivo-argumentativas no *corpus* focado, a fim de verificar se o livro de Cristiane Cardoso é mesmo moderno, como sugere, nos dois capítulos que se seguem desenvolveremos uma retomada da história da relação entre mulheres, judaísmo e cristianismo. Dessa maneira, poderemos comparar as imagens das mulheres construídas pela religião desde a origem do mundo até os dias atuais com a imagem da “mulher ideal” apresentada em nosso *corpus*, de modo a averiguar se o livro de Cristiane Cardoso apresentaria, de fato, traços de modernidade. Sabendo que esta retomada seria demasiadamente longa para as dimensões deste trabalho, o que propomos é destacar os principais episódios que elucidem a importância de religiões judaico-cristãs para a determinação de certas condições de vida das mulheres e de seu *status*.

2. A IMAGEM DAS MULHERES AO LONGO DA HISTÓRIA: AS DEUSAS E AS MULHERES BÍBLICAS

With these facts we will gain the historical and political perspective that will enable us to refute

the ideas of ‘natural or divinely ordained roles’, finally opening the way for a more realistic recognition of the capabilities and potential of children and adults, whether female or male, as individual human beings. When the ancient sources of the gender stereotyping of today are better understood, the myth of the Garden of Eden will no longer be able to hunt us. (STONE, 1976)³⁷.

Faz parte do consenso geral que a mulher foi colocada como inferior ao homem pelo patriarcado, o qual foi disseminado, inicialmente, pela religião judaica, que assumiu, então, o discurso de subjugação do feminino. Posteriormente, isso é incorporado pelo cristianismo e as mulheres são colocadas em um lugar social inferior ao dos homens e, desde então, pagam pelo “erro” de Eva. Dessa forma, a cultura religiosa judaico-cristã é uma das principais responsáveis pela disseminação de imagens inferiorizadas e inferiorizantes das mulheres. Estas, por sua vez, para não cometerem novos erros e pecados pelos quais a humanidade inteira teria que pagar novamente, devem, segundo os preceitos religiosos, permanecer em espaços privados, afastadas do conhecimento e da vida pública, além de se submeterem ao seu pai e, posteriormente, ao seu marido, os quais teriam condições de domar sua vontade de saber.

É necessário ressaltar, entretanto, que a história das mulheres nem sempre foi assim. Antes do advento das religiões judaico-cristãs, em um momento primitivo da história da humanidade, mais precisamente do período Paleolítico ao Neolítico, que compreende os anos de 2,5 milhões a.C a 3000 a.C, as mulheres eram cultuadas como Deusas. Nessa Era, a Deusa era *Tellus Mater*, Mãe-Terra, a qual incorporava a beleza e a importância da Natureza.

O maior significado do seu culto centrava-se na harmonia com a Natureza porque esta encarnava a vida e a morte, era a própria Grande Mãe boa e a má ao mesmo tempo. Para os homens de tal época, o mistério da origem humana ocultava-se na Natureza e no corpo da fêmea, uma vez que a Deusa segredava no ventre feminino o enigma da fecundação (RIBEIRO, M. 2008, p. 104).

A Deusa-Mãe era cultuada por meio de diversas imagens, tais como a Deusa do amor, da guerra, da morte, da vida etc., e em cada região recebeu um nome diferente.

³⁷ “Com esses fatos, nós ganharemos a perspectiva histórica e política que nos permitirá refutar as ideias de ‘papéis naturais ou divinamente ordenados’, finalmente abrindo o caminho para um reconhecimento mais realista das capacidades e potencialidades de crianças e adultos, seja mulher ou homem, como seres humanos individuais. Quando as fontes antigas do estereótipo de gênero de hoje forem melhores compreendidas, o mito do Jardim do Éden já não será capaz de nos assombrar” (Tradução nossa).

Dentre as mais conhecidas configurações da Deusa Mãe destacam-se Ísis, no Egito, Gaia, em Creta, Rea em Micenas, Deméter, no santuário de Elêusis, Hera na cidade de Atenas, Afrodite, na Frígia, Ártemis, em Éfeso, Dea, na Síria, Anaitis, na Pérsia, Istar, na Babilônia, Astarte, na Fenícia, Atargatis, na Cananéia, Mã, na Capadócia, Bendis e Cottyto, na Trácia. Conhece-se também variadas personificações dos horrores femininos que derivam da suprema Mãe Terrível, como as Górgonas, as Fúrias ou Erínias, as Keres, as Sereias, as Harpias, Lâmia, Êmpusa, Circe, Cila, Caríbdis, Kali, Sin, dentre outras (RIBEIRO, M. 2008, p. 105).

A Deusa-Mãe era boa quando ofertava riquezas provindas da terra, e era má quando castigava homens e mulheres com a força de sua natureza.

Foi a partir da descoberta do homem sobre sua importância na fecundação que o lugar de nulidade em que era colocado passou a se tornar o lugar da mulher. Além disso, disputas e lutas territoriais foram pouco a pouco dizimando a religião da Deusa ao mesmo tempo em que o mito da criação do mundo ia se impondo. Elegeu-se um único Deus homem, o qual mitologicamente teria criado primeiramente Adão e, posteriormente, a partir da costela do primeiro homem, teria feito Eva.

Com base em histórias bíblicas de algumas mulheres, tais como a de Eva e a de Ana, algumas das quais serão retomadas, já é notável o lugar social das mulheres. Essas histórias indicam que a mulher deveria ocupar uma posição inferior a dos homens e, ainda, deveria se submeter a ele. Ainda que o Novo Testamento mostre um bom relacionamento entre as mulheres e Jesus, as 13 cartas escritas pelo apóstolo Paulo³⁸ evidenciam a soberania masculina. Do lugar de submissão onde as mulheres foram colocadas, algumas tentam sair desde então. Entretanto, nem sempre a fuga desse lugar marginalizado foi feita pacificamente, a exemplo das Amazonas e das mulheres da Idade Média que foram chamadas de Feiticeiras e queimadas na fogueira por transgredirem as normas da *Igreja Católica*.

Ainda hoje, as religiões judaico-cristãs insistem em propagar certas imagens sobre as mulheres, e elas sempre tendem a uma inferiorização do feminino. Com o intuito de dar continuidade à proposta deste trabalho, nos dois capítulos que se seguem iremos averiguar qual foi/é o lugar das mulheres construído pelo discurso religioso. No presente capítulo, percorreremos os períodos pré-históricos e retomaremos as mulheres na Bíblia, como exemplos do modo de vida das mulheres da época. No capítulo seguinte, continuaremos nosso percurso histórico, focalizando a Idade Média, a Idade Moderna e a Contemporânea. Dessa

³⁸ De maneira geral, costuma-se atribuir a Paulo a responsabilidade por 13 cartas, sendo elas: Carta aos Romanos, Primeira Carta aos Coríntios, Segunda Carta aos Coríntios, Carta aos Gálatas, Carta aos Efésios, Carta aos Filipenses, Carta aos Colossenses, Primeira carta aos Tessalonicenses, Segunda carta aos Tessalonicenses, Primeira Carta a Timóteo, Segunda carta a Timóteo, Carta a Tito, Carta a Filêmon. Há algum tempo, a Carta aos Hebreus também era atribuída a Paulo, esse pensamento, porém, foi modificado.

forma, poderemos constatar se *A Mulher V*: moderna, à moda antiga é, de fato, uma obra moderna. O percurso que será desenvolvido aqui não pretende ser exaustivo, portanto serão localizados eventos na história que demonstram a relação mulher-religião ao longo dos anos.

2.1 As Deusas, as mulheres pré-históricas e os invasores: uma mudança de paradigmas

*At the very dawn of religion, God was a woman.
Do you remember?* (STONE, 1976)³⁹.

A existência de uma religião anterior às judaico-cristãs é desconhecida para muitas pessoas. Isso se deve, primeiramente, à constante tentativa de representantes das “religiões do Pai” de apagar da história a importância, destaque e soberania que um dia foi dado a uma Deusa-Mãe⁴⁰. Em segundo lugar, como percebeu Stone (1976), após suas constantes e profundas pesquisas em arqueologia e na história das religiões antigas, existe nas entrelinhas de inúmeros textos sobre o tema a produção de um sentido com tom pejorativo. Stone (1976) explica, por exemplo, que a palavra “culto” aparece de maneira soberana se referindo à valorização de divindades mulheres, produzindo conotações de algo menos fino e civilizado que “religião”. Esta palavra, por sua vez, ainda segundo a autora, aparece praticamente apenas quando os textos históricos fazem menção aos rituais relacionados às religiões judaico-cristãs de Jeová, atribuindo, dessa forma, mesmo que indiretamente, mais valor a estas.

Outro exemplo da contribuição dos próprios historiadores para um olhar pejorativo para as Deusas, ainda segundo Stone (1976), é a maneira como aparece descrita a sexualidade dessas Deusas, sempre apontada como imprópria, agressiva, vergonhosa e sem moral, enquanto Deuses homens que estupravam e seduziam mulheres lendárias ou ninfas eram caracterizados como brincalhões e de virilidade admirável. Devido a isso, “the women who followed the ancient sexual customs of the Goddess faith, known in their own language as sacred or holy women, were repeatedly referred to as ‘ritual prostitutes’” (STONE, 1976, p.

³⁹ “No alvorecer da religião, Deus era uma mulher. Você se lembra?”.

⁴⁰ Nos estudos realizados pela pesquisadora Merlin Stone, foram encontrados diversos nomes que se referiam à Deusa-mãe, os quais variavam conforme cada região. Nesse sentido, encontramos referências tais como: *Great Goddess* (Grande Deusa), *Queen of Heaven* (Rainha do Céu), *Lady of the High Place* (Senhora do Lugar alto), *Celestial Ruler* (Governante Celestial), *Lady of the Universe* (Senhora do Universo), *Sovereign of the Heavens* (Soberana dos céus), *Lioness of the Sacred Assembly* (Leoa da Assembleia Sagrada), *Her Holiness* (Sua Santidade). (Tradução nossa).

xx)⁴¹. Segundo a autora, a tradução da palavra *qadesh* significando prostituta revela uma seleção de palavras já ligada à posição etnocêntrica baseada em preceitos bíblicos provavelmente seguidos pelos pesquisadores, já que aquela palavra no contexto em que era produzida, na verdade, significaria santa ou sagrada.

Por fim, Stone (1976) ainda assevera que descrições da divindade mulher como a criadora do universo e provedora de cultura raramente aparecem em pesquisas, como foi constatado por ela. A pesquisadora se questiona, então:

[...] why is it continually inferred that the age of the ‘pagan’ religions, the time of the worship of female deities (if mentioned at all), was dark and chaotic, mysterious and evil, without the light or order and reason that supposedly accompanied the later male religions, when it has been archaeologically confirmed that the earliest law, government, medicine, agriculture, architecture, metallurgy, wheeled vehicles, ceramics, textiles and written language were initially developed in societies that worshiped the Goddess? (STONE, 1976, p. xxiv)⁴².

Se por um lado, a Deusa-Mãe foi praticamente excluída dos estudos de pesquisadores, por outro, o valor Dela foi amplamente difundido em lendas, fábulas e mitos. Nesse sentido, algumas lendas descrevem a Deusa como líder poderosa e detentora de aspectos extraordinários. Para Stone (1976), essas lendas mostram a Deusa como uma sábia conselheira, uma profetisa presente em todas as partes do mundo.

The Celtic Cerridwen was the Goddess of Intelligence and Knowledge in the pre-Christian legends of Ireland, the priestesses of the Goddess Gaia provided the wisdom of divine revelation at pre-Greek sanctuaries, while the Greek Demeter and Egyptian Isis were both invoked as law-givers and sage dispensers of righteous wisdom, counsel and justice. The Egyptian Goddess Maat represented the very order, rhythm and truth of the Universe. Ishtar of Mesopotamia was referred to as the Directress of People, the Prophetess, the Lady of Vision. (STONE, 1976, p. 4)⁴³.

Stone (1976) conta que quanto mais ela lia, mais descobria o valor das Deusas, que aparecia em todas as áreas do mundo, apresentando imagens de mulheres que raramente

⁴¹ “as mulheres que seguiam os antigos costumes sexuais da fé das Deusas, conhecidas em sua própria linguagem como mulheres santas e sagradas, foram repetidamente referidas como prostitutas ritualísticas.”(Tradução nossa).

⁴² “[...] Por que se infere continuamente que a era das religiões pagãs, o tempo da adoração de divindades mulheres (se é que mencionado), era escura e caótica, misteriosa e do mal, sem a luz da ordem e razão que supostamente acompanhou as religiões masculinas mais tarde, quando foi confirmado arqueologicamente que as primeiras leis, governo, medicina, agricultura, arquitetura, metalurgia, veículos de rodas, cerâmica, têxteis e linguagem escrita foram inicialmente desenvolvidos em sociedades que cultuavam a Deusa?” (Tradução nossa).

⁴³ “A Cerridwen Celta era a Deusa da inteligência e do conhecimento nas lendas pré-cristãs da Irlanda, as sacerdotisas da Deusa Gaia forneciam a sabedoria da revelação divina em santuários pré-gregos, enquanto a Grega Deméter e a Egípcia Isis eram invocadas como doadoras de leis e distribuidoras de sálvias de justa sabedoria, conselhos e justiça. A Deusa egípcia Maat representava a própria lei, ritmo e verdade do Universo. Ishtar da Mesopotâmia foi referida como a diretora de pessoas, a Profetisa, a Senhora da Visão” (Tradução nossa).

eram retratadas por pesquisadores. Assim, a pesquisadora começou a perceber o poder do mito e ver essas lendas como mais do que apenas inocentes contos infantis. Segundo ela, os mitos apresentam ideias e pontos de vistas que nos condicionam a pensar de um determinado modo, especialmente quando somos crianças e impressionáveis. Frequentemente, os mitos retratam comportamentos e ações de pessoas que nos servem de modelos de algo que devemos imitar ou não. Sendo assim, “our ethics, morals, conduct, values, sense of duty and even sense of humor are often developed from simple childhood parables and fables” (STONE, 1976, p. 4)⁴⁴.

Corroborando essa ideia sobre os mitos, Campbell (2008, p. 17), pesquisador da relação entre mitos e religião, afirma que “os mitos da sociedade constituem modelos para essa sociedade em determinada época”. Segundo o pesquisador, não é tarefa fácil viver sem um modelo a ser seguido, sem uma direção, sem símbolos. Caso os mitos não existissem, a vida pareceria um labirinto. Nesse sentido, Campbell (2008, p. 36) aponta quatro funções do mito, sendo uma delas “validar e preservar dado sistema sociológico: um conjunto comum daquilo que se considera certo e errado, propriedades e impropriedades, no qual esteja apoiada nossa unidade social particular”. Refletindo sobre essa função do mito, podemos pensar que as histórias sobre as Deusas serviam para manter a mulher em posição privilegiada na sociedade.

Pesquisadores de diversas áreas já teorizaram sobre a importância dos mitos e/ou dos símbolos para a vida social e, também, sobre a fixação deles na mente humana. Nos âmbitos da psiquiatria e da psicanálise, respectivamente, é possível citar Carl Gustav Jung, com sua teoria dos *arquétipos*, e Sigmund Freud como exemplos de pesquisadores que trabalharam o tema. Jung distingue o *inconsciente pessoal*⁴⁵ do *coletivo* e explica que “O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência”(JUNG, 2000, p. 54). Conforme Jung (2000), os arquétipos são, então, imagens universais fortes e permanentes encontradas especialmente em mitos e contos de fada⁴⁶. Em oposição a essa ideia, conforme Campbell (2008), Freud defendia que as imagens e símbolos são construídos socialmente e fixados na

⁴⁴ “nossa ética, moral, conduta, valores, senso de dever e até mesmo senso de humor são frequentemente desenvolvidos a partir de simples parábolas infantis e fábulas” (Tradução nossa).

⁴⁵ Segundo Jung (2000, p. 53), o inconsciente pessoal deve sua existência às experiências pessoais, sendo seu conteúdo adquirido por essas experiências. Esse inconsciente “é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos [...]”.

⁴⁶ Para um entendimento mais aprofundado sobre o arquétipo da Grande Mãe, sugerimos como leitura, além da obra de Jung mencionada, o livro *The Great Mother*, de Erich Neumann, pesquisador e aluno de Jung que deu sequência às ideias de seu mestre.

psique humana durante a infância a partir do contato da criança com os outros que a cercam. Para nós, as imagens e os símbolos são construídos socialmente e discursivamente e são reproduzidos pelas principais instituições, tais como a Igreja, a Família, a Escola, o Estado etc..

O sociólogo Pierre Bourdieu postula, por sua vez, que os universos simbólicos, dentre os quais estariam o mito e a religião, erigem símbolos que servem como instrumentos de integração social, de consenso sobre o sentido do mundo. Os sistemas simbólicos têm, segundo Bourdieu (2012, p. 11), uma “função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) [...]”. No nosso caso, os símbolos além de estabelecerem e perpetuarem determinada “ordem social” legitimam as diferenças entre os gêneros. No tempo da Deusa-Mãe, os símbolos apontavam a valorização das mulheres. No período do Deus-Pai, a admiração e o poder são dados aos homens.

Nas linhas de Wiliam Tyrrel (1989, p.14), o mito é:

[...] un relato que explica algo, por ejemplo, la vida después de la muerte o lo rojo de la rosa. Es una forma de explicación que, en varios aspectos, difiere de otros tipos, como el científico o el filosófico. Siendo relato, el mito tiene una secuencia dramática, una trama, compuesta o extrapolada, de las realidades cotidianas. Su lenguaje, tomado de muchos campos de la sociedad, es libre de abstracciones y está cargado de significados múltiples y valores simbólicos⁴⁷.

Os mitos e os símbolos são transcendentais e atemporais, eles servem como modelos até serem substituídos por outros. O que percebemos é que o mito da Deusa foi substituído pelo mito de um Deus, acarretando mudanças profundas no sistema social. As histórias antigas sobre as Deusas nos mostram imagens de mulheres completamente diferentes daquelas criadas pelas religiões de divindade masculina, o que será mais bem demonstrado em seções posteriores de nosso trabalho. Por ora, ainda temos muito que falar das Deusas e dessa primeira religião ignorada, ou mesmo silenciada, já há muito tempo.

Se existe consenso entre os pesquisadores a respeito do poder do mito, não há precisão quanto à origem de religiões matrilineares. Diversas teorias tentam de alguma maneira explicar o nascimento dessas religiões, embora os dados muitas vezes não sejam precisos. Segundo Stone (1976) e Barros (2004), existem registros da valorização da Deusa-

⁴⁷ “um relato que explica algo, por exemplo, a vida depois da morte ou o vermelho da rosa. É uma forma de explicação que, em vários aspectos, difere de outros tipos, como o científico e o filosófico. Sendo relato, o mito tem uma sequência dramática, uma trama, composta ou extrapolada, das realidades cotidianas. Sua linguagem, tirada de muitos campos da sociedade, é livre em abstrações e está carregada de múltiplos significados e valores simbólicos” (Tradução nossa).

Mãe que vão desde o período Paleolítico ao Neolítico, compreendendo, nesse sentido, os anos de 2,5 milhões a.C a 3000 a.C. No Paleolítico,

O primeiro elemento cultuado pelo homem foi a terra: e a terra foi gerada por ela mesma. Era ela que produzia os frutos, os animais, o próprio homem. A vida surgia de sua carne rasgada – grutas e fendas; de suas manifestações de força – rocha, montanhas, florestas, árvores, desertos; de suas profundezas líquidas – mares, rios, poços, nascentes; trazida por animais aquáticos e introduzida no ventre feminino após o contato da mulher com estes elementos ou animais (BARROS, 2004, p. 17).

Essa importância dada a terra e, conseqüentemente, à fertilidade e à fecundidade logo foi transmitida da *Tellus Mater* (Terra-Mãe), a Deusa-Mãe, para a mulher. Essa analogia entre a terra e a mulher se deveu à capacidade de ambas gerarem a vida. Nessa época, como assevera Stone (1976, p. 11), as pessoas ainda não possuíam o conhecimento a respeito da relação entre sexo e reprodução. Dessa maneira, “Though probably accompanied by various mythical explanations, babies were simply born from women”⁴⁸. Assim, ainda segundo esta autora, o conceito de paternidade não era conhecido e a mulher era a única produtora da próxima geração, transmitindo o nome de sua tribo ou clã aos seus descendentes. Nas sociedades matrilineares, “not only the names, but titles, possessions and territorial rights are passed along through the female line” (STONE, 1976, p. 12)⁴⁹, ao contrário do que ocorre nas sociedades ocidentais de hoje em dia.

Barros (2004, p. 18) completa essa ideia afirmando que a função reprodutora das mulheres “era vista como um mistério, causando ao mesmo tempo encanto e medo”. Ainda segundo esta autora, como Terra-Mãe que dá a vida, pela vitalidade da natureza, e dá a morte, pelas catástrofes naturais, da mesma maneira, à mulher coube a responsabilidade pela morte e sepultamento dos mortos. “Fosse pelo medo ou pelo fascínio, o homem não mediu esforços para louvar a mulher” (BARROS, 2004, p. 19).

Embora as referências ao culto da Deusa na mitologia sejam importantes para validar a existência da religião de uma Deusa-Mãe, talvez mais significativas sejam as evidências arqueológicas que provaram sua existência e florescimento por milhares de anos antes da chegada do florescimento de uma religião patriarcal. Sendo assim, como evidência da contemplação às Deusas, no período Paleolítico foram construídas inúmeras estatuetas em homenagem à fecundidade. Como explica Stone (1976), essas estátuas eram figuras pequenas

⁴⁸ “Embora provavelmente acompanhado por várias explicações míticas, os bebês nasciam simplesmente de mulheres.” (Tradução nossa).

⁴⁹ “não só os nomes, mas títulos, bens e direitos territoriais são repassados pela linhagem feminina.” (Tradução nossa).

de mulheres, feitas de pedras, ossos e argila, eram conhecidas como *Venus figures* (figuras de Vênus) e foram encontradas em locais onde comunidades pequenas se fixaram, perto de vestígios de paredes submersas que indicavam, provavelmente, os primeiros tipos de habitações na Terra.

Se nos primórdios [do Paleolítico] encontramos apenas representações parciais da mulher – quadris, nádegas, coxas, vulvas, seios, - logo vão aparecer as representações totais. Os signos da maternidade serão grosseiramente acentuados. São as famosas Vênus esteatopíguas, que povoaram a imaginação da sociedade e que apareceram, nos quatro cantos do mundo, com as mesmas características: seios caídos, quadris largos, ventre pronunciado. No fim do Paleolítico, essas Vênus evoluem e tornam-se menos grotescas. Aparecem com formas mais esbeltas, elegantes, estilizadas, embora conservem evidentes os atributos da maternidade. (BARROS, 2004, p. 19).

A força da natureza associada à Deusa-Mãe fazia também com que fosse sempre representada como forte e guerreira, nunca como frágil. Dessa maneira, ela é associada a certos animais, tais como jumentos, cavalos e cervos, cujos valores simbólicos seriam representantes também das características das Deusas. Segundo Barros (2004, p. 20), os jumentos e cavalos eram “transportadores das almas ao país dos deuses e dos heróis. O cavalo, assim como a deusa, é aquele que pode conduzir para a morte ou para a vida”. Os cervos, por sua vez, devido a sua galhada que sempre se renova, comumente são comparados à fecundidade da mulher.

No período Neolítico, ocorreram mudanças no modo de viver dos povos que alguns acreditam terem já iniciado uma revolução dos sexos. Nessa época, o homem trocou a vida nômade pela sedentarização, ou seja, substituiu a caça pela domesticação de animais e percebeu a importância do plantio e da agricultura, destoando das sociedades antecedentes que simplesmente tiravam seus alimentos da mãe natureza e esgotavam seus recursos. Essa mudança, entretanto, como atesta Barros (2004), foi lenta e gradual, atingindo diferentes povos pouco a pouco.

Com o advento da charrua, que fere a terra e nela introduz a semente, a agricultura passou das mãos femininas às masculinas e os homens, de alguma forma, vivenciaram a criação da vida. Mas foi a domesticação dos animais que possibilitou ao homem observar que as fêmeas eram incapazes de procriar sozinhas, enquanto que ao lado dos machos o fenômeno sempre ocorria. Se a fêmea animal não gerava sozinha, ela, assim como a fêmea humana e a terra, funcionavam como receptáculo do grão que nela era introduzido (BARROS, 2004, p. 25).

Devido a essa descoberta sobre esse conhecimento adquirido pelo homem no Neolítico, acreditou-se que isso poderia ter retirado a mulher de seu papel central e divino,

culminando no início do patriarcado⁵⁰, no qual ela seria subjugada e rejeitada. Entretanto, apesar de o homem conseguir perceber a relação dos dois sexos para a procriação, não é possível inferir que ele tivesse certeza de seu papel no processo reprodutivo.

Embora no início a Deusa-Mãe aparecesse sozinha, em algum ponto não determinado precisamente, ela “ganhou” um filho, ou um irmão (dependendo da localização geográfica), que era também seu amante e marido. Essa percepção também levou alguns a pensarem já na passagem de uma sociedade matrilinear para uma patriarcal, já que esse Filho-Amante passará sempre a ser representado ao lado da Mãe, entretanto, ele “não ofusca o brilho da mãe, ao contrário, não passa de assujeitado a ela” (BARROS, 2004, p. 26).

Corroborando a ideia da continuidade do culto às Deusas no Neolítico, Stone (1976) relata que foram encontradas esculturas ainda dessa época de figuras femininas com as mesmas características das do período anterior, tais como o uso de materiais similares, mesmo tamanho e estilo. Dessa maneira, é possível afirmar com segurança que:

Though many centuries of transformation had undoubtedly change the religion in various ways, the worship of the female deity survived into the classical periods of Greece and Rome. It was not totally suppressed until the time of the Christian emperors of Rome and Byzantium, who closed down the last Goddess temples in about 500 AD. (STONE, 1976, p. 18)⁵¹.

A mudança de mentalidade quanto à valorização das Deusas só começou a ocorrer, de fato, primeiramente, com as invasões promovidas por povos Indo-Europeus, que foram seguidas, posteriormente, por invasões de povos Hebreus. Como explica Stone (1976), esses povos não assimilaram o culto às Deusas, provocaram invasões agressivas, resultando na conquista da área dos povos das Deusas. Os invasores “brought their own religion with them, the worship of a young warrior god and/or a supreme father god” (STONE, 1976, p. 20)⁵². Essas invasões, como constata Stone (1976), arqueologicamente são datadas em 2400 anos a.C., mas a pesquisadora acredita em um início um pouco anterior.

⁵⁰ “El patriarcado es una forma de organización social basada en un predominio de los hombres sobre las mujeres, del marido sobre la esposa, del padre sobre la madre y los hijos, de los viejos sobre los jóvenes, y de la línea paterna sobre la línea materna” (TYRRELL, 1989, p. 66). “O patriarcado é uma forma de organização baseada em um predomínio dos homens sobre as mulheres, do marido sobre a esposa, do pai sobre a mãe e os filhos, dos velhos sobre os jovens, e da linha paterna sobre a linha materna” (Tradução nossa).

⁵¹ “Apesar de muitos séculos de transformações tenham sem dúvida mudado a religião de diversas maneiras, o culto da divindade feminina sobreviveu até os períodos clássicos da Grécia e de Roma. Ela não foi totalmente suprimida até o tempo dos imperadores de Roma e Bizantino, que fecharam os últimos templos da Deusa por volta de 500 d.C” (Tradução nossa).

⁵² “trouxeram a própria religião com eles, a valorização de um jovem guerreiro deus e/ou deus pai supremo” (Tradução nossa).

Uma questão relevante para nosso estudo é entender quais efeitos o culto à Deusa tinha ou poderia ter no *status* das mulheres daquela época. Será que, assim como as Deusas, as mulheres também eram valorizadas? Será possível que, assim como em uma sociedade de divindade masculina os homens são valorizados, em uma sociedade de divindade feminina as mulheres seriam valorizadas? Ainda podemos nos questionar se primeiramente as mulheres eram valorizadas, então a Deusa era uma mulher, ou se primeiramente a Deusa era uma mulher, então as mulheres eram valorizadas.

A ideia predominante é de que a mulher como símbolo da fertilidade e ao mesmo tempo de temor por essa habilidade era venerada pelo homem, que, então, transformou-a em Deusa. Sendo assim, inúmeros autores, tais como M. e M. Vaerting (1923 *apud* STONE, 1976, p. 31)⁵³, acreditam que “The result is that the hegemony of male deities is usually associated with the dominance of men and the hegemony of female deities with the dominance of women”⁵⁴. O mais relevante, entretanto, é que qualquer que seja a ordem de causa e efeito, é preciso haver uma ressalva quando falamos dessa “dominância”. Como bem explica Stone (1976, p. 32), não se devem confundir, nesse sentido, os conceitos de sociedade “matrilinear” e de sociedade “matriarcal”.

Matrilineality is generally defined as that societal structure in which inheritance takes place through the female line, sons, husbands or brothers gaining access to title and property only as the result of their relationship to the woman who is the legal owner. Matrilineal descent does not mean matriarchy, which is defined as women in power, or more specifically the mother, as the head of the family, taking this position in community or state government as well.⁵⁵

Feita esta ressalva, não devemos ignorar que a matrilinearidade afetasse a posição social e o *status* das mulheres, já que a posse de terras e títulos provavelmente lhes garantia certo poder, principalmente financeiro. Além disso, evidências antropológicas e arqueológicas mostram que por algum tempo as mulheres reinaram soberanas, exercendo dominação sobre os homens.⁵⁶ Tudo isso nos leva a crer que a matrilinearidade e o matriarcado coexistiram por

⁵³ VAERTING, M and VAERTING, M.(1923). *The Dominant Sex*.

⁵⁴ “O resultado é que a hegemonia de divindades masculinas é normalmente associada à dominância de homens e a hegemonia de divindades femininas com a dominância de mulheres” (Tradução nossa).

⁵⁵ “Matrilinearidade é geralmente definida como a estrutura social em que a herança se dá pela linhagem feminina, filhos, maridos ou irmãos obtêm títulos e propriedade somente como resultado de seu relacionamento com a mulher que é a proprietária legal. Descendência matrilinear não significa matriarcado, que é definido como as mulheres no poder, ou mais especificamente a mãe, como a cabeça da família, tendo esta posição na comunidade ou no governo do Estado também” (Tradução nossa).

⁵⁶ Em sua obra *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir apresenta uma postura diferente quanto ao *status* da mulher na era primitiva, mas a própria autora admite que “As informações que fornecem os etnógrafos acerca das formas primitivas da sociedade humana são terrivelmente contraditórias.” (BEAUVOIR, 1970, p. 81). Segundo Beauvoir, àquela época, as mulheres estavam sob a servidão da reprodução, já que não se conhecia

algum tempo, até que esses modos de organização da sociedade fossem transformados pouco a pouco com as invasões de povos que impuseram a religião do Pai.

Uma das evidências arqueológicas que contribuiu para esclarecer o valor da mulher no Neolítico foi a descoberta de livros de leis e documentos de regiões onde se acredita ter coexistido a matrilinearidade e o matriarcado. Além de documentos que provavam a independência financeira da mulher e seu envolvimento com negócios e atividades lucrativas, Stone (1976, p. 44) explica que “In several cities there were accounts of Babylonian priestesses who acted as oracular prophetesses, providing military and political advice to kings and leaders, revealing their powerful influence upon the affairs of state”⁵⁷. Sobre Creta, local onde mais possivelmente existiu o matriarcado, Charles Seltman (1952 *apud* STONE, 1976, p. 47)⁵⁸ destaca como ocorriam as sucessões de reis, explicando que “A man became king or chieftain only by a formal marriage and his daughter, not his son, succeeded so that the next chieftain was the youth who married his daughter”⁵⁹. Em sentido contrário, na atualidade, nas regiões que funcionam sob o domínio de religiões judaico-cristãs e onde existe sucessão hereditária de trono ou de posições de poder fica a cargo do filho homem dar continuidade à hierarquia.

A mudança de perspectivas da Deusa-Mãe para o Deus-Pai teve início por volta dos anos de 2400 a.C., quando invasores do Norte começaram pouco a pouco a impor suas crenças a outros povos. Stone (1976) explica que essas invasões não ocorreram como um grande evento ou uma grande guerra, elas foram, ao contrário, ocorrendo em pequenas ondas de migração em um período que durou cerca de 3000 anos. Esses invasores do Norte⁶⁰ vieram de regiões como a Rússia e Cáucaso e adentraram o Leste Próximo e Médio. Não se sabe exatamente por quais motivos eles cultuavam um Deus homem. Eles se achavam superiores e entravam em conflitos não só com os povos das terras que invadiam, mas estavam em

nenhuma maneira contraceptiva, o que as fazia passar por longos períodos de impotência, já que não podiam trabalhar. A pesquisadora afirma que as mulheres dependiam da caça realizada pelos homens para comer e, ainda, da proteção dos guerreiros. Além disso, a mulher dá a vida da mesma maneira que qualquer animal, o homem guerreiro, por sua vez, arrisca sua própria vida lutando contra os animais, o que o tornaria, nesta perspectiva, superior às mulheres. Beauvoir reconhece as Deusas-Mães, mas, para ela, “[...] essa ideia de ouro da mulher não passa de um mito [...] A sociedade sempre foi masculina; o poder político sempre esteve nas mãos dos homens.” (BEAUVOIR, 1970, p.91). Em nossa pesquisa, seguimos a linha de raciocínio de Stone (1976), que, ao contrário de Beauvoir, mostra os períodos primitivos como épocas favoráveis ao *status* e à soberania das mulheres.

⁵⁷ “Em várias cidades houve relatos de sacerdotisas babilônicas que atuavam como profetisas oraculares, fornecendo aconselhamento militar e político aos reis e líderes, revelando a sua poderosa influência sobre os assuntos de Estado” (Tradução nossa).

⁵⁸ SELTMAN, Charles. (1952). *The Twelve Olympias*.

⁵⁹ “Um homem tornava-se rei ou chefe apenas por um casamento formal e sua filha, não seu filho, sucedia para que o próximo chefe fosse o jovem que se casasse com sua filha” (Tradução nossa).

⁶⁰ Em alguns contextos, os invasores recebem outros nomes, tais como: Indo-Europeus, Indo-Iranianos, Indo-Arianos, Arianos etc..

constantemente conflitos com eles mesmos. Stone (1976, p. 64), os descreve como “a group of aggressive warriors, accompanied by a priestly caste of high standing, who initially invaded, conquered and then ruled the indigenous population on each land they entered”⁶¹. As invasões seguiram, então, de Anatólia e Iran em direção ao Sul, para a Mesopotâmia e Canaã.

Como afirma Stone (1976), evidências mitológicas e arqueológicas sugerem que os invasores não trouxeram consigo apenas sua religião, foram eles, também, que apresentaram a ideia de “claro”, como “bom”, e de “escuro”, como “mau”, simbolismos que refletiam suas atitudes raciais em relação às pessoas mais escuras das regiões ao sul. Outro ponto relevante levantado pela pesquisadora é que as invasões parecem ter mais um motivo político do que religioso e que alguns mitos⁶² foram criados por padres das tribos invasoras para explicar a criação do mundo por um Deus homem, justificando, assim, as invasões, a supremacia do Deus homem (e dos homens) e, ainda, a instalação de um rei nas terras. Em muitos desses mitos, o Deus homem era retratado como um Deus da tempestade e da luz que destruía a Deusa. Ainda nesses mitos, a Deusa era simbolizada por uma cobra ou dragão e associada à escuridão e ao mal.

Sobre a supressão da religião da Deusa, Stone (1976, p. 20) esclarece que:

As the invaders gained more territories and continued to grow more powerful over the next two thousand years, this synthesized religion often juxtaposed the female and male deities not as equal but with the male as dominant husband or even as Her murderer. Yet myths, statues and documentary evidence reveal the continual presence of the Goddess and the survival of the customs and rituals connected to the religion, despite the efforts of the conquerors to destroy or belittle ancient worship.⁶³

A disseminação desse mito teve início por volta de 2000 a.C., mesma época em que as mulheres começaram, pouco a pouco, a perder seu poderio. “Pouco a pouco, a serpente, símbolo feminino e lunar, transmutou-se em falo e, em seu novo aspecto, passou a

⁶¹ “um grupo de guerreiros agressivos, acompanhado por uma casta sacerdotal de alto nível, que inicialmente invadia, conquistava e em seguida governava a população indígena de cada terra onde entravam” (Tradução nossa).

⁶² Nesses mitos, os nomes do Deus e da Deusa variavam de região para região, mas, devido às inúmeras semelhanças entre as histórias, concluiu-se que as referências eram as mesmas. Nesse sentido, na Índia, por exemplo, o Deus era nomeado Indra, e a Deusa Danu; no norte de Canaã, o Deus era Baal e a serpente Lotan; na Babilônia, o Deus era Marduk e a Deusa Tiamat; na Grécia Indo-Europeia, o Deus era Zeus, a serpente era Typhon, e a Deusa era Gaia; para os Hebreus antigos, o Deus era Javé e a serpente era Leviatã etc.. “Embora a Deusa fosse representada por numerosas divindades, a partir de suas múltiplas funções, ela sempre foi a única e, durante muitos milênios, reinou sozinha, e seguramente foi a religião da Mãe” (BARROS, 2004, p. 26).

⁶³ “À medida que os invasores ganhavam mais território e continuavam a crescer mais poderosos ao longo dos próximos dois mil anos, esta religião muitas vezes justapunha as divindades femininas e masculinas não como iguais, mas com o macho como marido dominante ou mesmo como assassino dela. Ainda assim, mitos estátuas e evidências documentais revelam a contínua presença da Deusa e a sobrevivência de costumes e rituais conectados à religião, apesar dos esforços dos conquistadores para destruir a antiga adoração” (Tradução nossa).

ser o esposo de todas as mulheres” (BARROS, 2004, p. 39)⁶⁴. Mas foi somente no primeiro século depois de Cristo que a religião da Deusa foi suprimida e esquecida, até esse período a matrilinearidade/matriarcado existiu lado a lado com o patriarcado.

Além das tribos Indo-Europeias, os Hebreus também contribuíram para a disseminação da religião do Pai.

Foi por volta do segundo milênio a.C. que as tribos hebréias (sic) deslocaram-se da Mesopotâmia visando a faixa de terra entre o Nilo e o Eufrates. O aparecimento de Israel no Oriente Médio foi tardio se comparado às civilizações egípcias, sumeriana, acádia, babilônia e mesopotâmica que, por esta época, já tinham atrás de si vários séculos de desenvolvimento histórico, religioso e político. (BARROS, 2004, p. 67).

O povo hebreu crê na ordenação divina que teria sido dada a Abraão de abandonar a Mesopotâmia e seguir rumo à terra prometida de Canaã para iniciar uma geração de descendentes, estes que, por sua vez, constituiriam aquilo que ficou conhecido como as 12 tribos de Israel. Abraão é considerado o primeiro patriarca, ele acreditava em apenas um Deus e, sendo assim, destoava dos outros povos da época, que eram politeístas. Segundo Barros (2004), o Deus de Abraão não se tornou único, universal, onipresente e onisciente imediatamente, a religião do Deus Javé só será reconhecida e firmada séculos mais tarde.

É necessário ressaltar, entretanto, que as constantes lutas e tentativas de imposição da religião do Pai não se deram sem resistência. Ao fim do Neolítico, mais precisamente no período conhecido como Idade dos Metais, por volta de 3000 a.C., observa-se dois fenômenos importantes “que evidenciam não só a luta das mulheres contra a imposição masculina, mas também a dificuldade das civilizações arcaicas em abandonar suas crenças mais profundas na fecundidade e fertilidade da Terra Mãe/Deusa Mãe, e se voltar a um novo tipo de adoração” (BARROS, 2004, p. 40). Nesse sentido, destacam-se o fenômeno amazônico e o semipatriarcado.

O amazonato⁶⁵ deve, conforme Barros (2004), ser considerado como a inversão do patriarcado, já que naquele, assim como no matriarcado, a sociedade é organizada socialmente, politicamente e religiosamente em torno do poder das mulheres. Ainda segundo

⁶⁴ Além de ser relacionada a terra, a mulher também foi relacionada à Lua, astro que sinaliza o ciclo da vida, nasce, cresce, decresce, morre e depois nasce novamente. “A Lua marcava o ritmo da vida e, assim como a Deusa, passou a ser responsável pelas marés, chuvas, vegetação, fertilidade, germinação dos grãos, seu crescimento, enfim, pela menstruação e gravidez das mulheres e dos animais” (BARROS, 2004, p. 31).

⁶⁵ “O amazonato foi, e é até hoje, motivo de controvérsia entre os estudiosos. A história e a Arqueologia tentaram negá-lo obstinadamente, passando por cima de afirmações e evidências quase universais. Não bastasse a menção de mulheres guerreiras por todos os grandes autores da Antiguidade, sobram provam gravadas, incontestáveis, em vasos, baixos-relevos e na estatuária, da existência dessas mulheres. E são inúmeras as regiões que comprovam o fato amazônico, sendo as regiões celtas, eslavas, germânicas, africanas e gregas as que atestam os vestígios mais contundentes” (BARROS, 2004, p. 40-41).

a autora, mesmo se o fenômeno for apenas um mito, esse mito representaria a dificuldade de abandonar costumes e crenças enraizados em uma determinada sociedade e época. Uma das cidades em que foi reconhecida a existência tanto do patriarcado quanto do amazonato é Atenas, na Grécia. Tyrrell (1989, p. 14) estudou a fundo os dois fenômenos e explica que:

La Atenas clásica era un patriarcado, un sistema social organizado según los lineamientos de la asimetría sexual del privilegio del varón. El ideal cultural, el varón guerrero adulto, dependía del imperativo de que los muchachos fuesen guerreros y después padres, y las muchachas fuesen esposas y madres de varones. La génesis del mito amazónico es la inversión de tal imperativo: las Amazonas van a la guerra y se niegan a ser madres de varones⁶⁶.

Sobre o amazonato, afirma-se que as mulheres não se casavam e que em determinado período do ano escolhiam um homem para reproduzir. Entretanto, os filhos homens que nasciam eram abandonados. As Amazonas representavam o inverso do patriarcado, essas mulheres tinham poder, lutavam montadas em cavalos nas guerras e se negavam a se submeterem a um marido. Entretanto, esse era um grupo isolado de mulheres, para a maioria ateniense sua função social era apenas a reprodução, ficando sempre sujeitas à autoridade de um homem, primeiro seu pai, depois seu marido. Na Atenas clássica, segundo Tyrrell (1989), e podemos estender isso à maioria das regiões onde existiu/existe o patriarcado, o sexo masculino representa a cultura, e o feminino simboliza a natureza. “La naturaleza denota todo lo que los hombres no aprecian y que, juzgado como inferior, anormal, caótico, es identificado con lo opuesto de los hombres: las mujeres” (TYRRELL, 1989, p. 16)⁶⁷. Outra característica marcante das Amazonas era o fato de cortarem um dos seios, símbolo maior da feminilidade, para poderem melhor carregar sua arma, a lança.

Segundo Barros (2004, p. 43), as Amazonas

Foram as filhas que não aceitaram seu destino, não aceitaram a submissão à qual o homem queria reduzi-las por meio do casamento patriarcal, que lhes roubava a liberdade, a sexualidade e as obrigava, aí sim, ao nível etológico, animal de simples reprodutoras.

Essa atitude frente ao sistema era vista pela sociedade da época como sendo uma característica do caráter indomável e selvagem da natureza das mulheres. As Amazonas

⁶⁶ “A Atenas clássica era um patriarcado, um sistema social organizado segundo os traços da assimetria sexual de privilégio do homem. O ideal cultural, guerreiro masculino adulto, dependia fundamentalmente de que os meninos fossem guerreiros e, em seguida, pais, e que as mulheres fossem esposas e mães de homens. A gênese do mito amazônico é a inversão de tal ordem: as Amazonas vão à guerra e se negam a ser mães de homens” (Tradução nossa).

⁶⁷ “A natureza denota tudo o que os homens não apreciam e que, julgado como inferior, anormal, caótico, é identificado com o oposto dos homens: as mulheres” (Tradução nossa).

esbanjavam uma liberdade que a maioria das mulheres não conhecia, já que o destino destas se baseava somente na castidade, no matrimônio e na maternidade. Essa “selvageria”, posteriormente, será considerada pecado pela religião do Pai, a qual retirará da mulher sua sexualidade e valorizará apenas seu lado maternal, o que será legitimado por outro mito, o mito de Adão e Eva.

Os semipatriarcados, por sua vez, existiram nas sociedades cretenses, efesianas, egípcias e celtas. Barros (2004) nos conta que, embora o sistema patriarcal já se fizesse presente, existia uma tentativa de manter as mulheres em condição social igual à dos homens. Esse fato pode ser comprovado pela existência de evidências arqueológicas, em que imagens encontradas nessas localidades mostram a vida das mulheres que, então, caçavam, lutavam e trabalhavam a cerâmica, contrapondo-se à passividade imposta pelo patriarcalismo. Além disso, na região de Éfeso, por exemplo, ainda nessa época existiam festas de adoração da Deusa Ártemis, comprovando, também, a coexistência dos semipatriarcados.

Por volta dos anos 2400 anos a.C., quando já estavam ocorrendo invasões dos Indo-Europeus e dos Hebreus, povos que traziam a religião do Pai, surgiram mitos em que homens davam à luz crianças, mostrando que esses povos queriam tirar até mesmo a importância reprodutiva das mulheres. Como conta Rinne (1995, p. 56),

Zeus devorou Métis, a deusa da sabedoria, que estava grávida de Atena. Logo depois, o pai dos deuses foi torturado por terrível dor de cabeça. Hermes, que logo reconheceu a razão disso, persuadiu Hefesto, o deus-ferreiro, a abrir com cunha e martelo uma fenda no crânio de Zeus. Dessa abertura violentamente produzida, saltou, com enorme grito e plenamente armada, a deusa Atena.

Além deste, ainda existe o mito de que Zeus teria criado em sua coxa o filho que teve com Sêmele, sua amante, após ela morrer.

Levando em conta o percurso histórico sobre a história das mulheres até aqui depreendido, percebemos que os mitos e os símbolos exercem poder em uma sociedade de modo a engendrar certa força coercitiva e controlar os indivíduos. Exemplo disso foi a constatação da soberania das mulheres quando os mitos estimavam as Deusas e, em sentido oposto, com a recém chegada de invasores, vimos a superioridade dos homens quando as histórias louvavam um Deus. Nesse contexto, as sociedades matrilineares e/ou matriarcais começaram pouco a pouco a perder espaço para o patriarcalismo que surgia ao mesmo tempo em que os mitos do Deus-Pai e do poder do macho eram difundidos. Na etapa que se segue de nosso trabalho, observaremos como as imagens das mulheres como Deusas, fortes e detentoras do poder da procriação passaram ao extremo oposto, com o total rebaixamento do

feminino a partir da consolidação da religião do Pai e da criação de novos mitos e novas histórias de mulheres presentes na Bíblia.

2.2 O sistema patriarcal e a transformação nas imagens femininas: um olhar para as mulheres bíblicas

Vós, mulheres, estai sujeitas a vossos próprios maridos, como convém no Senhor. (BÍBLIA DE PROMESSAS, Aos Colossenses, 3:18).

Na seção anterior, vimos a constante e lenta degradação da religião da Grande Deusa e, concomitantemente, a contínua imposição de religiões patriarcais a partir das invasões dos povos Indo-Europeus e Hebreus, que traziam consigo, por motivos não esclarecidos, a veneração de um Deus homem. Nesta seção, nos propomos a verificar de maneira ampla a mudança nas representações das mulheres decorrente da imposição do sistema patriarcal. De maneira mais restrita, em seguida, tentaremos compreender o *status* conferido às mulheres na Bíblia, por assim dizer, um reflexo da sociedade israelita da época, local onde primeiramente se constituiu a religião judaica que, posteriormente, serviu de base à arquitetura do cristianismo⁶⁸. Com isso, será possível compreender a importância da religião patriarcal para a determinação de certos modos de ser e de se comportar impostos aos indivíduos, revelando sua influência na consolidação de determinadas formações sociais. Para tanto, levaremos em conta a obra *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, de Roland de Vaux, padre, historiador e estudioso das religiões, assim como trechos bíblicos que nos mostram a hierarquia dos gêneros. Por fim, ainda proporemos reflexões acerca dos escritos do apóstolo Paulo, figura de destaque no Novo Testamento, que teve participação considerável na construção de determinadas formas de pensar as mulheres.

O sistema patriarcal trouxe inúmeras transformações às sociedades. Como vimos anteriormente, no matriarcado as mulheres eram representadas em estátuas que veneravam seus corpos femininos, sua sexualidade aflorada e seu poder de reprodução. Entretanto, com a imposição do patriarcado, elas passaram a ser representadas de uma nova maneira, que retrataria sua nova condição. A pesquisadora François Lissarrague, estudiosa da pintura em

⁶⁸ Após a consolidação do cristianismo, surgiu ainda o islamismo, que não será abordado devido ao foco de nosso trabalho ser voltado às religiões judaico-cristãs. Além disso, estas três religiões tiveram a mesma origem com Abraão, sendo, portanto, chamadas Abraâmicas.

vasos gregos, mostra que embora os vasos não correspondam a uma evidência específica, tal como a fotografia, eles têm uma lógica já que retratam a realidade em volta, ainda que de forma subjetiva. Conforme mostra a pesquisadora, os vasos possuem formas peculiares e diferenciadas para retratar cada ritual, tal como o casamento, os funerais etc... Além disso, eles mostram os Deuses gregos⁶⁹ em cenas cotidianas. Nesse sentido, as imagens não são apenas descrições dos acontecimentos sociais, os pintores se utilizam dos múltiplos elementos de sua cultura, tais como os paradigmas mitológicos para retratar, também, os valores simbólicos em cena.

Como se pode entrever na obra dos autores estudados, a Grécia dos séculos VI e V a.C. já era dominada pelo patriarcado, o que se verifica com Lissarrague (1990) quando a autora apresenta, por exemplo, vasos que retratam o casamento. Em um deles não se vê a noiva, ela já estaria na casa para onde os deuses se dirigem e não deve ser mostrada. Outro vaso ilustra um cortejo divino a pé e também de carro, em que a distribuição dos deuses marca a hierarquia do panteão. Todos seguem em direção à casa dos noivos Peleu e Tétis, esta que, por sua vez, deixa-se entrever por detrás da porta aberta sem, entretanto, mostrar seu rosto, que parecia estar coberto pelo véu. “Assim, tanto o traje como a habitação formam um espaço que encerra o corpo da mulher e lhe impõem um lugar privado, separado do espaço público em que os deuses desfilam e se mostram aos homens” (LISSARRAGUE, 1990, p. 209). Outro vaso ainda mostra o casamento como uma transferência da noiva, que deixa a casa de seu pai e é conduzida por seu marido até a casa em que habitarão. A pesquisadora destaca a imobilidade da mulher em contraposição ao movimento do homem que a leva pela mão, marcando a tomada da posse da esposa pelo marido. A partir do estudo depreendido, Lissarrague (1990, p. 206) resume que o casamento grego na época patriarcal pode ser entendido como:

[...] um acordo formal, *engye*, entre o noivo e o pai da noiva, acordo a que está associada a entrega de um dote por parte deste último. A jovem mulher parece não ter direito a dizer uma palavra de consentimento neste acordo celebrado entre sogro e genro. É a transferência propriamente dita da noiva que constitui a realização do casamento, na qual se efectiva (sic) a união, *gamos*, do casal. Por meio desta

⁶⁹ Na Grécia antiga, existia uma religião politeísta, organizada em torno de panteões, ou seja, de um mundo fundado e regido por milhares de divindades. O líder do panteão olímpico é Zeus, “o deus dos deuses, senhor do céu e do raio” (BANON, 2010, p. 58). Na mitologia grega, cada deus/deusa é constituído/a de uma característica, conforme Banon (2010, p. 58-59), Hefesto, por exemplo, é o “ferreiro dos deuses”, Afrodite é a “deusa ao mesmo tempo do amor e da morte em vida”, Héstia é “a deusa virginal”, Atena é a “deusa da estratégia guerreira, nascida da cabeça de Zeus”, Apolo é o “deus da civilização, da luz, da astronomia e de todas as ciências” etc.. Anteriormente à aparição de tantos deuses, todas essas características estavam juntas reunidas em uma só deusa universal.

transferência, a noiva muda de casa oikos, e também de senhor, *kyrios*, passando do pai para o esposo. (grifos da autora).

Em um vaso que retrata os ritos funerários, Lissarrague (1990) mostra novamente a distribuição dos papéis sexuais. Na imagem, as mulheres estão em volta do leito no quarto do morto, lamentando e assumindo a dor do luto. Enquanto isso, os homens prestam uma última homenagem ao defunto, garantindo sua lembrança frente à sociedade. Novamente, vemos o rito dividido em espaço privado, o das mulheres que ficam mais próximas ao corpo, e público, o dos homens que velam o defunto à distância. As cenas de partida à guerra mostram imagens de mulheres realizando um ritual chamado libação, que assinala os laços entre os participantes e os deuses. A mãe realiza esse ritual em seu filho que vai lutar, mostrando possuir um papel importante neste momento, entretanto não deixa de ser um papel auxiliar. Ao filho homem cabe o papel principal de ir à guerra. Outro aspecto observado pela autora é que nos vasos as imagens da maternidade são raras, talvez, segundo ela, este não fosse um tema relevante ou se tratasse de um assunto só das mulheres e que não deveria ser mostrado.

Em todos esses vasos, as imagens das mulheres são completamente diferentes daquelas do período Paleolítico, em que existiam estátuas moldadas no formato do corpo feminino. Apenas por esta constatação das pinturas nos vasos já é notável uma mudança na maneira de ver as mulheres e especialmente em seu papel social, que passa a ser o do espaço privado. Alguns mitos gregos também começam a apresentar transformações na imagem feminina, como exemplo podemos citar o mito de Medeia, mulher que tomada pela raiva mata seus próprios filhos para se vingar de seu amado Jasão, que a abandonou. Como destaca Rinne (1995, p. 9), o poeta Eurípedes não foi o criador de Medeia, ela se originou a partir de mitos mais antigos:

Eurípedes é, não obstante, o indubitável inventor da característica até hoje mais conhecida de Medeia. Foi ele o primeiro a apresentá-la como assassina dos próprios filhos. Na versão de uma lenda mais antiga, Medeia teria sido a rainha de Corinto e os coríntios, descontentes com a dominação da poderosa rainha, teriam morto os seus filhos.

Rinne (1995) ainda relata que a Medeia das tradições helênicas era muito mais positiva, importante e poderosa. Antes da tragédia de Eurípedes, a personagem era uma conselheira, detentora da arte de curar. Ainda segundo a pesquisadora, “os coríntios teriam subornado Eurípedes, por quinze talentos de prata, para que alterasse a história dos assassinios dos filhos de Medeia, de tal modo que não lhe coubesse nenhuma culpa” (RINNE, 1995,

p.11). Com o patriarcado plenamente instaurado, vemos a figura de Medeia se transformar na mãe infanticida sem remorso algum.

Não seria exagero, por fim, ainda lembrarmos do mito de Pandora. Esta personagem da mitologia grega levava como “presente” de Zeus a Epimeteu uma jarra (a caixa de Pandora), a qual estava proibida de abrir. Entretanto, não resistindo à curiosidade, ela abriu a caixa e, assim, espalhou o mal, as doenças, as guerras, o ódio etc.. Não há como não notar a semelhança deste mito com a história de Adão e Eva, que, também, fortemente influenciada pelo patriarcalismo reinante, culpou a mulher por todo o mal existente no mundo. Essas representações possuem extrema relevância já que a partir delas é possível inferir certa influência do patriarcado nos modos de viver de uma sociedade em determinada época. Pelo fato de nos voltarmos ao estudo de uma religião judaico-cristã, a partir de agora propomos a retomada das imagens das mulheres construídas pela Bíblia, as quais nos remeteriam à importância e ao papel da mulher na sociedade israelita. Antes, porém, faremos duas ressalvas, a primeira quanto à função da Bíblia e a segunda quanto ao fim do politeísmo.

Anteriormente, destacamos uma dentre as diversas funções sociais do mito. Sendo assim, para nós importa saber que além de tentar arquitetar um sentido provisório ao mundo, explicar eventos naturais etc., o mito age de maneira a podar os comportamentos sociais e, assim, edificar uma sociedade definida dentro de certos modelos considerados corretos. Embora saibamos da comprovação científica acerca da existência de inúmeros personagens bíblicos, bem como de outros tantos eventos bíblicos, não podemos desconsiderar o fato de que, mitos ou verdade, as histórias bíblicas são permeadas por simbolismos que, assim como os mitos, possuem a função de aparar a evolução natural de uma sociedade, impondo leis, valores e modos de vida que devem ser seguidos, caso contrário ocorrerá a sansão divina. Ainda nesse sentido, a própria definição da palavra Torá, a Bíblia judaica, como “ensinamento”, segundo Banon (2010), como “instrução” ou “lei”, segundo Rösel (2009), e como “diretriz”, segundo De Vaux (2003), reforça a ideia de um conjunto de orientações que devem ser seguidas. O sentido de Bíblia (cristã), por sua vez, é algo mais amplo, como um conjunto ou coletânea de livros⁷⁰. Entretanto, o Antigo Testamento da Bíblia cristã contém os

⁷⁰ Como explica Banon (2010, p. 114): “As folhas de papiro eram utilizadas para fabricar rolos de escritos. O porto de Biblos, encruzilhada do comércio de papiro, emprestará seu nome às obras escritas. *Biblos* designará o futuro livro. Cada rolo de papiro enrolado em torno de um bastão formará um *volumen* (de onde vem a palavra “volume)” (grifos do autor).

mesmos livros da Torá, porém com algumas diferenças quanto à ordenação⁷¹, sendo assim, a Bíblia (cristã) também teria em si essa função de “instrução”, “ensinamento” ou “lei”.

Nossa segunda ressalva se deve à necessidade de esclarecermos brevemente ao leitor sobre a transformação de um mundo politeísta para o monoteísmo. O judaísmo foi a primeira religião monoteísta patriarcal. Ela foi originada a partir da crença de Abraão em um Deus único, Este que lhe prometeu a terra santa e lhe pediu para formar uma nação. É válido lembrar, entretanto, que o monoteísmo não surgiu naturalmente, ou do nada. Todo o Antigo Testamento é permeado por guerras entre deuses masculinos, e o politeísmo é sempre uma ameaça com a qual os seguidores de Abraão e Moisés têm que lidar. Isto fica claro principalmente em Êxodo, em que Deus passa a Moisés uma série de normas, e em Deuteronômio, em que Moisés reconta o que Deus havia lhe dito e faz um discurso aos israelitas sobre a lei. Sobre este livro, Rösel (2009, 39) explica que “o seu conteúdo gira em torno do culto *único* (em um só lugar), prestado por *um só* povo a *um único* Deus YHWH⁷².” (grifos do autor). O seguinte trecho ilustra a repulsa quanto à servidão a outros Deuses:

Quando te incitar teu irmão, filho da tua mãe, ou teu filho, ou tua filha, ou a mulher do teu seio ou teu amigo, que te é como a tua alma, dizendo-te em segredo: Vamos e sirvamos a outros deuses que não conhecestes, nem tu nem teus pais; Dentre os deuses dos povos que estão em redor de vós, perto ou longe de ti, desde uma extremidade a terra até à outra extremidade; Não consentirás com ele, nem o ouvirás, nem o teu olho o poupará, nem terás piedade dele, nem o esconderás; Mas certamente o matarás; a tua mão será a primeira contra ele, para o matar, e depois a mão de todo o povo; E com pedras o apedrejarás, até que morra, pois te procurou apartar do Senhor teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão. (BÍBLIA DE PROMESSAS, Deuteronômio 13:6-10).

2.2.1 Imagens de mulheres na Bíblia

⁷¹ Conforme Rösel (2009, 13), “A sequência dos livros na Bíblia hebraica é diferente da sequência na tradição grega e cristã; em algumas partes, a diferença é considerável. Os diferentes princípios responsáveis por essa diferença refletem distintas convicções teológicas”. Para os fins de nosso trabalho, essas diferenças teológicas não interferirão, portanto não iremos abordá-las. Ainda segundo Rösel (2009), a Torá segue a seguinte ordenação de livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, 1+2 Samuel, 1+2 Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Doze Profetas Menores, Salmos, Jó Provérbios, 5 Megillot (Rute, Cântico dos Cânticos, Eclesiastes, Lamentações, Ester), Daniel, Esdras, Neemias, 1+2 Crônicas. Ainda conforme o autor, o Antigo Testamento da Bíblia cristã segue a seguinte ordenação: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, Rute, 1+2 Samuel, 1+2 Reis, 1+2 Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Isaías, Jeremias, Lamentações, Ezequiel, Daniel, Doze Profetas menores.

⁷² O tetragrama “YHWH” se refere ao Deus de Israel, que devido a questões de pronúncia passou a ser “Javé”, “Jeová”, “Yahweh”, “Iahvé” dentre outros.

Feitos os apontamentos sobre a função da Bíblia e sobre o fim do politeísmo, retomaremos as imagens das mulheres na Bíblia. Começaremos, pois, pelo começo de tudo, a criação do mundo. A Bíblia relata dois eventos correspondentes à criação dos primeiros seres humanos. No primeiro deles, “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Gênesis 1:27), a palavra homem se refere apenas à raça humana e não à distinção entre homens e mulheres, que nessa versão são criados simultaneamente⁷³. É no segundo evento que percebemos a hierarquia entre os sexos, Deus cria primeiramente o homem, Adão, e, posteriormente, a mulher, Eva: “Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma adjutora que esteja como diante dele” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Gênesis 2:18). Com Adão adormecido, Deus retira uma de suas costelas, a partir da qual Eva é criada⁷⁴. Notemos algumas curiosidades: Adão é formado à semelhança de Deus, Eva, por sua vez, é criada a partir de um osso acessório de um ser humano, remetendo já a seu papel coadjuvante e a sua inferioridade.

Outro ponto que nos chama a atenção é o fato de Deus ter dado a Adão a permissão para nomear todos os outros seres vivos. Segundo De Vaux (2003), o ato de nomear alguém ou alguma coisa significa ter poder, ou dominância, sobre aquilo. Em Gênesis 2:19-20, Adão nomeia todos os animais, e em Gênesis 2:23 Adão nomeia a mulher, demonstrando já sua supremacia sobre as mulheres: “E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos e carne da minha carne: esta será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada” (BÍBLIA DE PROMESSAS).

⁷³ No primeiro evento sobre a criação, os seres criados igualmente por Deus desaparecem como em uma magia. Um vácuo se estabelece entre esta primeira narrativa e a segunda, a qual ressaltará a hierarquia entre os gêneros. É nesse vácuo que estudiosos inseriram a história de Lilith, a primeira esposa de Adão: “Lilith, um irresistível demônio feminino da noite, de longos cabelos, sobrevoa as mitologias suméria, babilônia, assíria, cananéia (sic), persa, hebraica, árabe e teutônica” (KOLTUV, 1989, p. 13). Em cada um desses lugares, Lilith recebeu um nome, um sentido e uma origem. Embora não apareça explicitamente na Bíblia, a figura de Lilith foi estudada em inúmeros livros antigos, tais como o *Talmude*, o *Zohar*, que contém as maiores referências de Lilith, os Midrash etc.. Koltuv (1989), estudiosa do *Zohar*, em sua obra *O livro de Lilith*, explica que ela ora é um demônio noturno que atormentava homens e mulheres que dormem sozinhos, provocando-lhes sonhos eróticos e orgasmos, ora é uma bruxa assassina de crianças, ora está coberta por saliva e sangue, ora foi originada de uma briga entre Sol e Lua, ora foi originada de terra suja com fezes etc.. A história de Lilith é polêmica e cheia de contradições, o que nos importa é saber que por ser criada da mesma maneira que Adão não aceitou se submeter a ele. Para Barros (2004), as fezes seriam, à época, um símbolo do poder biológico, da força vital, da mesma forma que o sangue seria uma ligação com a menstruação e o poder reprodutivo. Nesse sentido, Lilith seria a própria imagem da Terra-Mãe, que dá a vida a partir de seus fluidos (a saliva) e tira a vida também. “As ligações de Lilith com a Lua, a serpente e a terra só vieram reforçar seu parentesco com as Grandes Deusas.” (BARROS, 2004, p. 81). A incompletude do primeiro mito de origem pode significar uma tentativa de apagamento da religião da Deusa e de outras religiões que ameaçavam a soberania judaica. No segundo mito, a serpente pode ser entendida como uma representação de Lilith, a Grande Deusa, que deve ser combatida já que ela teria sido aquela que tentou Eva e que originou todo o mal na Terra.

⁷⁴ Sobre esse evento, é necessária uma ressalva. Outro ponto de vista defende que, na verdade, a palavra “*tsela*”, que normalmente é traduzida como costela, significaria “metade”. Nesse sentido, Eva teria sido criada a partir de uma das metades do homem, e não de sua costela.

Voltemos um pouco ao assunto anterior, o mito de Zeus que dá à luz Atena foi uma tentativa dos homens de se apoderarem da importância dada às mulheres pela sua capacidade de reprodução. De maneira semelhante, o Deus homem também se apodera dessa função ao ser o criador de Adão e, da mesma maneira, Adão se apodera ao nascer a partir dele Eva. Aqui vale apontar duas considerações, embora no mito da criação possivelmente tenha havido a intenção de diminuir o papel reprodutor da mulher, Adão foi criado por Deus a partir do pó da terra, ou seja, da Mãe-terra, e, semelhantemente, Eva também foi criada da terra, já que, conforme Barros (2004), a palavra Adão é originada de *adamah*, que em hebraico significa terra ou pó⁷⁵. Apesar de Adão e Eva terem sido criados pela Mãe-terra foi o Deus-Pai que levou o crédito, fortificando o poder masculino permeado em todo o mito.

Após a criação, os dois seres vivem no paraíso. Entretanto, embora Deus tenha advertido Adão e Eva para que não comessem do fruto da árvore central do jardim, a árvore do conhecimento do bem e do mal, Eva foi seduzida pela serpente e desobedeceu à ordem de Deus. Importante notar a tomada de posição patriarcal da Bíblia que apresenta apenas Eva como a culpada pelo ato ainda que Adão também tenha sido seduzido por Eva a comer o fruto. Nesse caso, a “culpa” não seria dos dois que se deixaram seduzir? Devido ao “pecado de Eva”, Deus resolve puni-la: “E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor e a tua conceição; com dor terás filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Gênesis 3:16). A partir daí, toda mulher sentiria dores no parto para, assim, se identificarem com Eva e conseguirem perceber que precisam estar sob o domínio de um homem, o pai, o irmão ou o marido, para que não saiam por aí descontroladas cometendo novos pecados. Da mesma maneira, desde então, as mulheres foram associadas à emoção, à perda de controle, foram associadas a Eva, que se deixou seduzir, devendo, também por isso, serem reguladas e supervisionadas por um homem.

Com o objetivo de verificar as consequências do “erro de Eva” para as mulheres, retomaremos a obra *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, de Roland de Vaux, a qual explicita as instituições de uma sociedade, ou seja, “as formas de vida social que esse povo aceita por costume, escolhe livremente ou recebe de uma autoridade” (DE VAUX, 2003, p. 15). As instituições, da mesma maneira que as artes, a literatura e a religião, são importantes elementos de expressão dos modos de viver de um povo. Nesse sentido, a obra de De Vaux

⁷⁵ Outra perspectiva adota uma tradução diferente para a palavra “*Adam*”, geralmente traduzida como “Adão”. Nesse outro sentido, “*Adam*” significaria “homem”, traduzindo a ideia de ser humano, de espécie humana, e não de gênero. Aqueles que seguem essa tradução acreditam que se a Bíblia quisesse fazer referência ao gênero masculino teria utilizado o termo “*ish*”, sendo assim, nesta perspectiva, o primeiro ser não teria sexo definido e, por isso, não faria sentido acreditar na criação primeira do homem e posteriormente da mulher.

toma como base o Antigo Testamento para reconstruir as condições de vida do povo israelita. Em uma obra de mais de 600 páginas, o pesquisador leva em consideração aspectos tais como o nomadismo, as instituições familiares, as instituições civis, as instituições militares e as instituições religiosas. Pelo fato de nosso estudo se voltar às imagens das mulheres na Bíblia e à condição de vida das mulheres, deter-nos-emos em aspectos que circunscrevem o nosso foco.

De Vaux (2003) estudou profundamente as leis e costumes israelitas que existem desde a época de Moisés, por volta de 1300/1250 a.C., e que foram perpetuadas pelos hebreus de Israel e Judá e aparecem no Antigo Testamento da Bíblia judaico-cristã. De início, ao tratar da família israelita, De Vaux (2003, p. 42) é categórico ao afirmar que:

[...] a família israelita é claramente *patriarcal* desde nossos documentos mais antigos. O termo próprio para designá-la é ‘casa paterna’, *bêt ’ab*, as genealogias sempre são dadas seguindo a linha paterna e as mulheres só são mencionadas excepcionalmente. (grifos do autor).

A família israelita obedece primeiramente a uma hierarquia quanto à idade e, depois, quanto ao sexo. Sendo assim, os filhos, homens e mulheres, ficam submetidos à autoridade do pai, que exerce sua dominância mesmo após o casamento de seus filhos, quando passa também a dominar as esposas de seus filhos. Segundo De Vaux (2003), o direito do pai chega ao limite de decidir quem vive e quem morre, a exemplo de Judá que condenou à fogueira sua nora Tamar por adultério. Quanto à hierarquia de gêneros, o pesquisador explica que nos casamentos israelitas o marido é o *ba’al* de sua esposa, ou seja, seu senhor, seu dono. Exemplo disso é encontrado no Decálogo⁷⁶ quando a mulher é colocada como posse do homem juntamente com a escrava, o escravo, o boi e o jumento, “Não cobiçarás a casa do seu próximo; não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Êxodo 20:17).

No trecho que se segue de Gênesis (20:3), “Deus porém veio a Abimeleque em sonhos de noite, e disse-lhe: Eis que morto és por causa da mulher que tomaste, porque ela

⁷⁶ “O Decálogo, ou os Dez Mandamentos, são as injunções pronunciadas por Deus do alto do monte Sinai para as crianças de Israel, sete semanas após o Êxodo do Egito. Esses mandamentos serão em seguida inscritos pelo dedo de Deus sobre duas tábuas de pedra, as Tábuas da Aliança, entregues a Moisés para serem colocadas na Arca da Aliança, que será, a partir do reinado de Salomão, posta no abrigo do Santo dos Santos, a câmara mais sagrada do templo de Jerusalém” (BANON, 2010, p. 108). O decálogo aparece duplicado na Bíblia. Primeiramente, aparece em Êxodo, quando Deus transmite as normas a Moisés, depois, em Deuteronômio quando Moisés transmite as normas ao povo de Israel. Além do Decálogo, existem outras quatro coletâneas na *Torá* que possuem instruções de Deus ao povo de Israel, sendo elas: o código da aliança, o deuteronômio, o código da santidade e o código sacerdotal.

está casada com marido”(BÍBLIA DE PROMESSAS), a expressão “tomar a esposa”, segundo De Vaux (2003), possui a mesma raiz que *ba'al*, significando, portanto, “tornar-se dono”. Sendo assim, essas expressões da língua mostram que a mulher israelita naquela época era considerada propriedade de seu marido. Além disso, estudos etnográficos comprovaram que os casamentos se davam mediante compra, “O *mohar* é uma quantidade de dinheiro que o noivo era obrigado a pagar ao pai da moça”. (DE VAUX, 2003, p. 49) (grifo do autor). Apesar disso, a mulher não era vista como mercadoria, uma vez que essa compra, na verdade, representava “apenas” o ganho de direito do marido sobre a esposa. A palavra *mohar* geralmente aparece traduzida como “dote”, a exemplo do trecho de Êxodo (22:16) “Se alguém enganar alguma virgem, que não for desposada, e se deitar com ela, certamente a dotará por sua mulher” (BÍBLIA DE PROMESSAS). Sobre este trecho ainda é válido ressaltar que ele se refere à obrigação da mulher virgem de se casar com um homem, caso ele a tenha estuprado. Diferente punição é dada no caso dos esponsais, quando é feita uma promessa de casamento antes das núpcias. Neste caso, se houver a promessa de casamento e a mulher virgem for estuprada, ela deverá ser apedrejada até a morte “porquanto não gritou na cidade” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Deuteronômio 22:24). A Bíblia reforça a culpa da mulher que não gritou por socorro na cidade, onde alguém poderia tê-la ouvido, embora neste caso o homem também seja punido da mesma maneira.

O casamento israelita ainda apresenta algumas outras particularidades. A monogamia criada por Deus pela união de Adão e Eva deu lugar à poligamia, que inicialmente foi reprovada na linhagem de Caim quando Lameque se casou com duas mulheres, Ada e Zila. Abraão, por sua vez, casou-se com Sara, mas devido à infertilidade de sua esposa e conforme sua própria sugestão tomou por esposa uma de suas escravas, Agar. Por fim, Abraão ainda se casou com Quetura. Como nos conta De Vaux (2003), as leis que regiam a região à época, o Código de Hamurabi, autorizavam o homem a tomar como esposa uma concubina caso a esposa titular fosse infértil, ou caso fosse da vontade do homem. Entretanto, alguns exemplos excedem a regra, Jacó teve duas esposas irmãs entre si, Lia e Raquel, Esaú teve três esposas. No período dos juízes e das monarquias, essas restrições desapareceram. Em Deuteronômio 21:15-17, vemos a aceitação natural de duas esposas tematizando a questão do direito do primogênito. Posteriormente, um livro de leis judaicas, o Talmude, permitirá quatro esposas ao homem comum e dezoito aos reis.

Às vezes, o interesse é o que leva à procura de uma segunda mulher, pois assim obtém-se uma criada; contudo, com mais frequência há o desejo de ter numerosos

filhos, principalmente quando a primeira mulher é estéril ou teve somente filhas. (DE VAUX, 2003, p. 47).

Com a aceitação da poligamia, vemos o papel da mulher ser reduzido à procriação. A crença de que a esterilidade da mulher era um castigo de Deus fazia com que as mulheres impossibilitadas de dar à luz aceitassem e, às vezes, até mesmo incentivassem a relação entre o marido e outra mulher, como ocorreu, por exemplo, entre Sara e Abraão: “E disse Sarai a Abrão: Eis que o Senhor me tem impedido de gerar; entra, pois, à minha serva; porventura, terei filhos dela. E ouviu Abrão a voz de Sarai” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Êxodo 16:2)⁷⁷. Como ressalva De Vaux (2003), mais importante que procriar era a mulher dar à luz meninos, que garantirão a perpetuação da linhagem, do nome e do patrimônio. Essa predileção por meninos pode ser percebida, por exemplo, na história de Ana esposa de Elcana que orou a Deus para que Este lhe desse um filho homem:

E votou um voto, dizendo: Senhor dos Exércitos! Se benignamente atenderes para a aflição da tua serva, e de mim te lembrares, e da tua serva não te esqueceres, mas à tua serva deres um filho varão, ao Senhor o darei por todos os dias da sua vida, e sobre a sua cabeça não passará navalha. (BÍBLIA DE PROMESSAS, I Samuel 1:11).

Sobre o patrimônio, De Vaux (2003) esclarece que é o filho homem mais velho que recebe a herança, as filhas só herdarão bens na ausência de filhos. Caso não haja filhos e nem filhas, aos bens têm direito os homens da linha paterna na seguinte ordem: irmãos do morto, irmãos do pai do morto e, por fim, outros parentes próximos. A viúva não tem direitos sobre a herança. Caso o marido de uma mulher morresse, ela deveria voltar à casa de seu pai ou, caso não tivesse filhos, deveria se casar com o irmão de seu marido falecido, e o filho que nascesse seria herdeiro do morto. Na Bíblia, isso é mostrado pela história de Tamar, que ao se tornar viúva com a morte de Er, casa-se com o irmão de seu marido, Onã, e após a morte deste ainda tenta se casar com Selá, o outro irmão de seu marido. Por não conseguir o casamento com Selá, Tamar se disfarça de prostituta e fica grávida de Judá, seu sogro, que, como vimos, a acusa de adultério e tem a intenção de jogá-la ao fogo.

Quanto à educação dos filhos, De Vaux (2003) nos conta que a mãe cuidava das crianças enquanto pequenas. Ao saírem da infância, entretanto, a responsabilidade pelos meninos era do pai, que lhes ensinava sobre tradições nacionais, religiosas, literatura, dava-

⁷⁷ Sobre o trecho em destaque é preciso explicar a ocorrência da mudança dos nomes, de Sarai para Sara, e de Abrão para Abraão. Na Bíblia os nomes estão ligados ao destino das pessoas. Quando Deus vai mudar o destino de alguma delas, Deus também muda o nome. Em Gênesis 17:5, vemos a mudança de Abrão para Abraão, e em Gênesis 17:15 Sarai passa a se chamar Sara após a promessa de Deus de lhe dar um filho.

lhes educação profissional etc.. Além disso, aos meninos era permitido assistir a debates dos Anciãos nas aldeias, a julgamentos e a transações comerciais. Eles ainda recebiam ensinamentos didáticos já que quando adultos poderiam ser incumbidos de ensinar o povo sobre a *Torá*. “Tudo isso se refere unicamente à educação dos meninos. As meninas ficavam sob a direção de sua mãe, que as ensinava o que deviam saber para seu ofício de mulher e para o cuidado de uma casa” (DE VAUX, 2003, p. 74). O “ofício da mulher” fica evidente no livro de Provérbios, o qual “[...] reúne normas sapienciais convicto de que uma vida correta somente será possível através da observância das mesmas” (RÖSEL, 2009, p. 84). Nesse sentido, como exemplo, citamos uma das normas dadas às mulheres em Provérbios 31:15 “[...] Ainda de noite se levanta, e dá mantimento à sua casa, e a tarefa às suas servas” (BÍBLIA DE PROMESSAS).

Sobre o repúdio concedido às mulheres, De Vaux (2003) explica que somente o marido pode repudiar a mulher “por nela achar coisa feia” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Deuteronômio 24:1). O pesquisador explica que os termos utilizados na Bíblia são muito genéricos e, portanto, ressalta a amplitude de interpretações para o trecho destacado, sendo assim, por “coisa feia”, pode-se entender desde adultérios a motivos banais como a mulher ter preparado mal uma refeição. O divórcio, por sua vez, também só podia ser requerido pelo marido⁷⁸.

O Novo Testamento, parte cristã da Bíblia, gira em torno da “boa-nova”, ou seja, da notícia de que Jesus ressuscitou após sua crucificação para salvar o povo. Os primeiros quatro livros do Novo Testamento são os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, responsáveis por contar sobre a crucificação e a ressurreição de Jesus, personagem principal da segunda parte da Bíblia. Entretanto, quanto à escrita dos livros não há dúvidas de que o nome de destaque do Novo Testamento é Paulo.

O autor de treze epístolas considera a crucificação de Jesus como um sacrifício destinado a resgatar todos os pecados dos homens. Nascido por volta do ano 15 [d.C.], de uma família galileia, Paulo (em hebreu Saul) é oriundo da tribo de Benjamin, a menor das doze tribos de Israel. Através de suas viagens, Paulo vai desenvolver a doutrina cristã. A seu ver, a morte de Jesus liberta o homem da escravidão do pecado. Paulo dará ao batismo um lugar essencial no seu ensinamento. Ele desenvolverá o conceito de comunhão com Jesus pela eucaristia, ou seja, a participação em seu cálice de vinho e no pão partido por ocasião da refeição da Ceia. Paulo elevará o casamento terrestre entre homem e mulher a um casamento celeste entre Jesus e sua Igreja. (BANON, 2010, p. 120).

⁷⁸ Somente no Novo Testamento a indissolubilidade do casamento é proclamada por Jesus.

Se Paulo teve devida importância ao organizar o pensamento cristão, ele também foi responsável por reforçar a hierarquia sexual, afirmando e reafirmando em suas cartas a posição inferior da mulher em relação ao homem, como fica notável nos seguintes trechos extraídos da Bíblia de Promessas:

1. Mas quero que saibas que Cristo é a cabeça de todo varão, e o varão a cabeça da mulher; e Deus a cabeça de Cristo. Todo o homem que ora ou profetiza tendo a cabeça descoberta, desonra a sua própria cabeça. Mas toda a mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a sua própria cabeça, porque é como se estivesse raspada. Portanto, se a mulher não se cobre com véu, tosquia-se também. Mas, se para a mulher é coisa indecente tosquia-se ou raspar-se, que ponha o véu. O varão pois não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do varão. Porque o varão não provém da mulher, mas a mulher do varão. Porque também o varão não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do varão. Portanto, a mulher deve ter sobre a cabeça sinal de poderio, por causa dos anjos. Todavia, nem o varão é sem a mulher, nem a mulher sem o varão, no Senhor. Porque como a mulher provém do varão, assim também o varão provém da mulher, mas tudo vem de Deus. Julgai entre vós mesmos; é decente que a mulher ore a Deus descoberta? Ou não vos ensina a mesma natureza que é desonra para o varão ter cabelo crescido? Mas ter a mulher o cabelo crescido lhe é honroso, porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu. Mas, se alguém quiser ser contencioso, nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus. (I Aos Coríntios 11:1-16).
2. As mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é indecente que as mulheres falem na igreja. Porventura saiu dentre vós a palavra de Deus? Ou veio ela somente para vós? Se alguém cuida ser profeta, ou espiritual, reconheça que as coisas que vos escrevo são mandamentos do Senhor. (I Aos Coríntios 14:34-37).
3. Vós, mulheres, sujeita-vos a vossos maridos, como ao Senhor; Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja; sendo ele próprio o salvador do corpo. De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos. Vós, maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou por ela, Para a santificar, purificando-a com a lavagem da água, pela palavra, Para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. Assim devem os maridos amar a suas próprias mulheres como a seus próprios corpos. Quem ama a sua mulher, ama-se a si mesmo. Porque nunca ninguém aborreceu a sua própria carne; antes a alimenta e sustenta, como também o Senhor à igreja; Porque somos membros do seu corpo. Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe, e se unirá a sua mulher; e serão dois numa carne. Grande é este mistério: digo-o, porém, a respeito de Cristo e da igreja. Assim também vós cada um em particular ame a sua própria mulher como a si mesmo, e a mulher reverencie o marido. (Aos Efésios, 5:22-33).
4. Vós, mulheres, estai sujeitas a vossos próprios maridos, como convém no Senhor. (Aos Colossenses, 3:18).
5. Que do mesmo modo as mulheres se ataviem em traje honesto, com pudor e modéstia, não com tranças, ou com ouro, ou pérolas, ou vestidos preciosos. Mas (como convém a mulheres que fazem profissão de servir a Deus) com boas obras. A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém,

que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. (I A Timóteo, 2:9-14).

6. Os velhos que sejam sóbrios, graves, prudentes, são na fé, na caridade, e na paciência; As mulheres idosas, semelhantemente, que sejam sérias no seu viver, como convém a santas, não caluniadoras, não dadas a muito vinho, mestras no bem; Para que ensinem às mulheres novas a serem prudentes, a amarem seus maridos, a amarem seus filhos, A serem moderadas, castas, boas donas de casa, sujeitas a seus maridos, a fim de que a palavra de Deus não seja blasfemada. (A Tito, 2:3-5).

Os trechos apresentados pregam a submissão da mulher em relação ao homem, tentando justificar a hierarquia sexual. Nesse sentido, a mulher deveria se submeter ao homem, pois o homem não nasceu da mulher, mas, sim, o contrário; pois Adão foi criado primeiro, depois Eva; pois foi ela que caiu em transgressão, não Adão. Por tudo, as mulheres devem ficar caladas na igreja, devem aprender em silêncio, devem ter os cabelos longos, devem ser boas donas de casa, devem ser santas e ensinarem às meninas a fazerem o mesmo. Por fim, vale ressaltar os trechos 2 e 6, em que Paulo atribui correspondência entre seus dizeres e as palavras de Deus, provavelmente, conferindo certa credibilidade ao que enuncia.

Pela retomada da relação entre mulher e religião depreendida até o momento, é inegável a posição inferior delegada à mulher pela Bíblia. Outras curiosidades contribuem para reforçar esse pensamento. Primeiramente, não podemos deixar de citar Maria, mãe de Jesus. Ainda que tenha tido definitivamente um dos papéis mais importantes no Novo Testamento, pouco se sabe sobre ela. Como explica Barros (2004, p. 144), “Antes do casamento e mesmo após o nascimento de Jesus, seguido de sua infância, Maria não era célebre, muito menos conhecida, sendo apenas uma Maria entre tantas outras”. Ainda segundo a autora, “há quase uma ocultação da figura de Maria” (BARROS, 2004, p. 145), já que quando reunimos as informações sobre ela presentes nos quatro Evangelhos conseguimos poucos dados: sabemos que ela foi prometida a José em uma cerimônia dos esponsais, que ela foi avisada da concepção, foi mencionada quando do nascimento e da morte de Jesus, esteve presente nas bodas de Caná e procurou Jesus no Templo onde ele estava conversando com anciãos sobre a lei.

Outro aspecto que nos chama a atenção na Bíblia é o fato de que embora a escrita de alguns livros do Antigo Testamento tenha sido atribuída a mulheres, tais como os livros de Rute, Ester e Judith, no Novo Testamento foram selecionados apenas livros escritos por homens. Vale a ressalva sobre a existência de livros escritos por mulheres que, entretanto, não foram selecionados para integrar a compilação, a exemplo do evangelho escrito por Maria

Madalena. Por fim, ainda é relevante citar um estudo publicado recentemente pela reverenda Lindsay Hardin Freeman, e divulgado pelo site Dailymail⁷⁹, em que é constatado que das 1,1 milhões de palavras contidas na Bíblia, apenas 14.056 foram pronunciadas por mulheres, ou seja, as mulheres na Bíblia falam por apenas 1,1% do tempo. Além disso, a mesma pesquisadora relata que das 93 mulheres presentes na Bíblia somente 49 são nomeadas. A esposa de Noé, por exemplo, ajudou o marido no período do dilúvio: ele foi o salvador das espécies, ela não foi nem nomeada.

Apesar de todas as evidências corroborarem a ideia das religiões judaica e cristã como patriarcais, não podemos ser extremistas. Há histórias de mulheres na Bíblia que não ocupavam apenas uma posição submissa e passiva ficando a cargo das funções do universo privado. Poucas mulheres fogem à regra. Nesse sentido, podemos citar alguns exemplos, como Débora, “mulher profetisa, mulher de Lapidote, julgava Israel naquela época” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Juízes 4:4). Débora foi a única mulher a se tornar juíza de Israel e teve papel importante em uma vitória sobre o exército cananeu; Raabe também não teve apenas um papel coadjuvante, “Assim deu Josué vida à prostituta Raabe, e à família de seu pai, e a tudo quanto tinha; e habitou no meio de Israel até ao dia de hoje, porquanto escondera os mensageiros que Josué tinha enviado a espiar a Jericó” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Josué 6:25); Judite, desafia a autoridade do homem e, ao destruir o exército de Nabucodonosor, salva Israel e o povo judeu; Rute, uma jovem viúva que não se rendeu ao peso de sua situação e trabalhou para sustentar a si mesma e a sua sogra, Noemi, conseguindo a apreciação de Boaz, um homem rico com quem se casaria depois; Ester, a mulher judia que se tornou a rainha da Pérsia e salvou seu povo do extermínio. Além das histórias dessas mulheres, ainda devemos considerar o bom relacionamento que Jesus mantinha com as mulheres como algo relevante a ser destacado. Exemplo disso é a história de Maria Madalena, figura polêmica, que em alguns estudos é uma prostituta arrependida, em outros seria a própria amante ou esposa de Jesus. Fato é que se trata da primeira pessoa a ver Jesus ressuscitado.

Com raras exceções, vimos como a religião do Pai transformou negativamente o *status* da mulher. Uma das principais mudanças desencadeadas com a desvalorização das Deusas e conseqüentemente das mulheres foi relacionada à sexualidade. Segundo Stone, (1976), previamente ao período bíblico, mulheres que residiam nos recintos sagrados das Deusas tomavam como amantes homens da comunidade que frequentavam os templos e faziam sexo com eles. Na comunidade daquela época, o ato sexual no templo era considerado

⁷⁹ Disponível em: <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2940774/Study-finds-93-women-Bible-speak-just-1-1-cent-time.html>>. Acesso em: 12 Mai 2015.

sagrado e simbolizava uma invocação à fertilidade do gado, da vegetação e também dos humanos. Nesse sentido, a religião do Pai transformou o que antes era sagrado e poderoso às mulheres em algo perturbador, chocante e imoral. A sexualidade das mulheres, que era um presente à humanidade, transformou-se em perversão, sujeira, pecado e vergonha. Vimos o valor dado à virgindade feminina e a punição caso ela não estivesse preservada até o casamento. Além disso, no sistema matrilinear, frequentemente falava-se sobre mulheres que tinham mais de um homem, e, em sentido contrário, nas religiões judaico-cristãs, esse comportamento é inaceitável e era punido com pena de morte. Ainda hoje, nas religiões islâmicas, observa-se o oposto, são os homens que podem ter mais de uma esposa.

Às mulheres agora cabe somente o papel de Maria, de mãe, por isso, devem viver enclausuradas no espaço privado e sob a vigília de um homem que deve controlar seus impulsos emocionais de Eva. De Deusas, elas passaram a meros receptáculos passivos da gravidez e da vida. Vimos as mulheres perderem não só seu direito de controlar a própria sexualidade, mas também perderem seu direito de herança, de posse de terras, de transferir seu sobrenome e, principalmente, de liberdade. Tudo isso foi justificado pela vontade divina a partir de livros escritos por homens baseados especialmente no mito primordial de Adão e Eva. Importante pensarmos que esse mito pode ter sido cuidadosamente criado e cuidadosamente colocado na “origem de tudo” para legitimar o poderio masculino e o machismo que perpassa cada preceito cristão. O que a religião cristã oferece às mulheres é a culpa, o pecado e a dor de serem as filhas eternas de Eva.

As the years went on and the position and status of women continued to lose ground, the Church held fast to its goals of creating and maintaining a male-dominated society. [...] women were to be regarded as mindless, carnal creatures, both attitudes justified and ‘proved’ by the Paradise myth. (STONE, 1976, p.224)⁸⁰.

Por fim, foi possível perceber que a destruição da religião da Deusa foi erigida nas leis e prescrições mais antigas da religião do Pai que a substituiu. Junto com a aceitação do cristianismo por grande parte do mundo, os conceitos de moralidade que se referem principalmente à virgindade antes do casamento, fidelidade da mulher e submissão da mulher foram se impondo em leis e atitudes das sociedades. No capítulo seguinte, continuaremos a apontar a relação entre mulher e religião, Primeiramente, focalizaremos o período da Idade Média, em que perceberemos a continuação da depravação da mulher decorrente do

⁸⁰ “Com o passar dos anos e a posição e status da mulher continuando a perder terreno, a igreja se manteve firme a seus objetivos de criar e manter uma sociedade dominada pelos homens. [...] as mulheres estavam para serem consideradas criaturas irracionais e carnis, duas atitudes justificadas e ‘provadas’ pelo mito do Paraíso” (Tradução nossa).

cristianismo já enraizado. Em seguida, passaremos, por fim, pela Idade Moderna e a contemporaneidade.

3. MULHERES E RELIGIÃO: DA IDADE MÉDIA À CONTEMPORANEIDADE

3.1 As mulheres na Idade Média

Os homens têm a palavra. Nem todos, certamente: a grande maioria cala-se. São os clérigos, homens de religião e de Igreja, que governam o escrito, transmitem os conhecimentos, comunicam ao seu tempo, e para além dos séculos, o que se deve pensar das mulheres, da mulher. (KLAPISCH-ZUBER, 1990).

No capítulo anterior, vimos as transformações ocorridas na imagem e no *status* das mulheres da Bíblia quando comparados às mulheres do período anterior, em que elas eram cultuadas como Deusas. Visando continuar o desenvolvimento do percurso histórico que permeia a relação entre mulher e religião, nesta primeira seção, focalizaremos o período entre os séculos V d.C. e XV d.C., conhecido como Idade Média⁸¹. Anteriormente, entretanto, apontaremos algumas considerações sobre os séculos que sucederam imediatamente o início da era cristã, com o objetivo de melhor contextualizar os eventos daí decorrentes. Assim, será possível entender a intensa valorização da figura de Maria, tão importante à sociedade medieval. Depois, veremos o rígido controle exercido sobre as mulheres a partir de uma nova pedagogia disseminada. Além disso, abordaremos alguns aspectos da vida das mulheres medievais, tais como o ensino, o casamento e o trabalho, a fim de verificar como os preceitos religiosos afetaram o cotidiano dessas mulheres. Por fim, passaremos brevemente pelos séculos finais da Idade Média, época em que, chamadas de bruxas, as mulheres foram condenadas, perseguidas e violentadas pela Igreja, assunto que será mais bem desenvolvido na segunda seção, uma vez que a “Caça às bruxas” ganhou mais força na Idade Moderna. Será relevante perceber em nosso percurso que as imagens das mulheres, assim como os modos “corretos” ou “errados” de se comportarem são erigidos a partir da visão da Igreja que, como bem ressalta Dalarun (1990, p. 29),

Separados das mulheres por um celibato solidamente estendido a todos a partir do século XI, os clérigos nada sabem delas. Figuram-nas, ou melhor, figuram-n’A;

⁸¹ Segundo Barros (2004, p. 201), “A Idade Média compreendeu três fases. A Alta Idade Média, que se estendeu do século V ao XI; o apogeu, que se concentrou em dois séculos, o XII e o XIII; o declínio, que abarcou os séculos XIV e XV.”

representam-se a Mulher, à distância, na estranheza e no medo, como uma essência específica ainda que profundamente contraditória.

3.1.1 Entre Eva e Maria emerge a figura de Madalena: a mulher sob custódia

Conforme elucidada Barros (2004), o século II foi marcado por intensas tendências ascéticas, as quais se apoiavam em dois preceitos básicos. O primeiro deles diz respeito à crença de que homem e mulher reproduzem na Terra a criação de Deus, sendo assim o casamento e o sexo com finalidades reprodutivas eram sacralizados. O segundo preceito, seguido pela minoria, exigia uma vida de desprendimentos e de transcendência. O que o catolicismo fez foi fundir essas duas ordens e condenar o sexo e a mulher, tachada por sua sexualidade imanente, esta que, por sua vez, foi, então, investida de conotação suja, vergonhosa e pecaminosa. Em decorrência disso, a virgindade de Maria, declarada em Lucas (1:27) - “A uma virgem desposada com um varão, cujo nome era José, da casa de Davi: e o nome da virgem era Maria” (BÍBLIA DE PROMESSAS), - foi plenamente difundida.

Já no século III, a virgindade da personagem bíblica foi entendida de maneira ampla, ou seja, extrapolava os preceitos bíblicos que a ligavam somente ao instante da concepção. Nesse momento, o movimento ascético defendeu a virgindade perpétua de Maria, que compreendia, também, a virgindade no parto e no pós-parto. Muito transtorno foi gerado por tal crença, uma vez que nos próprios Evangelhos existem menções a irmãos e irmãs de Jesus. O “mal-entendido” foi explicado pela teoria segundo a qual Jesus seria filho único de Maria, e seus irmãos seriam fruto de um casamento anterior de José, ou ainda que esses irmãos seriam, na verdade, seus primos.

Concomitantemente a tudo isso, os adeptos ao cristianismo lutavam, ainda, contra pensamentos heréticos, que mantinham as mulheres como participantes decisivas em seus cultos e, também, contra aquilo que ficou conhecido como culto Mariano. Segundo Barros (2004), os ortodoxos, ao contrário dos hereges, acreditavam que o homem foi separado de Deus pelo pecado da carne. Por isso, a Igreja se preocupou com o corpo e sua castidade, estigmatizando-o e mutilando-o. Ainda conforme a pesquisadora, o culto mariano teve início no Oriente, onde se louvava a maternidade divina, mas somente no Ocidente a virgindade perpétua de Maria passou a ser o ponto principal para o povo e para a fé católica.

O imaginário popular não estava interessado em ceder diante de crenças tão enraizadas e aceitas como verdadeiras. Dessa forma, as imagens de Maria continuavam a exercer fascínio sobre aqueles que, convertidos ao cristianismo, continuavam a adorar o filho divino e sua mãe (BARROS, 2004, p. 154-155).

Barros (2004, p. 156) esclarece que “até o século IV d.C. a Igreja tudo fez para manter um completo silêncio em relação à figura de Maria”. Entretanto, a ortodoxia, que temia o crescimento dos movimentos heréticos e do culto mariano, vendo que não seria possível negar a figura de Maria, aceitou-a no magistério católico, entre os séculos IV d.C. e V d.C., mesmo momento em que o cristianismo foi aceito como a religião do Império. Apesar dessa aceitação, o movimento herético persistiu por vários séculos até os momentos finais do período medieval e início da Idade Moderna, nos quais as mulheres foram rotuladas de bruxas e perseguidas, como será explicado em momento futuro e oportuno.

A partir do século IV, as mulheres foram ligadas a Eva, como pecadoras, sujas e de sexualidade vergonhosamente aflorada. Devido a isso, elas deveriam ser, e foram completamente afastadas dos altos cargos religiosos. Entretanto, sem admitir isso explicitamente,

A Igreja passou a sustentar que os 12 apóstolos foram testemunhas dos acontecimentos e que os bispos eram seus herdeiros, assim como os guardiões da tradição e da autoridade religiosa. Padres e diáconos completavam a hierarquia e, calcados nos Evangelhos, excluíram as mulheres do corpo da Igreja. [...] Só os homens foram apontados como aqueles que receberam a mensagem de Cristo, só eles poderiam divulgá-la (BARROS, 2004, p. 180-181).

A isso podemos acrescentar ainda um motivo financeiro para o afastamento das mulheres. Os clérigos deveriam se manter afastados das mulheres “para que não houvesse problemas de divisão de bens da Igreja, por herança ou questões familiares, de modo que seu patrimônio fosse sempre aumentando” (BASSANEZI *et al.*, 1986, p. 57). Para garantir que a mulher, suja, sensual e sexual “por natureza”, não seduzisse os homens, a Igreja elevou o casamento a sacramento, pregou a virgindade às jovens, a castidade aos casais, a abstinência às viúvas e o celibato aos religiosos. A mulher só era valorizada quando tiravam dela sua parte Eva e deixavam sua parte Maria, mãe. A mulher aí valorizada é a obediente, a submissa, aquela que repete “Eis aqui a serva do senhor: cumpra-se em mim segundo a tua palavra.” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Lucas 1:38).

Dalarun (1990, p. 53) nos conta que entre os séculos XI e XII a figura de Eva ficou mais sobrecarregada que o usual, ela foi considerada “a filha do Diabo”. Neste mesmo período, Maria foi de tal forma idealizada que não mais era identificada pelas mulheres como uma projeção de si mesmas. Nem Eva, a pecadora, nem Maria, a virgem, a figura de Maria

Madalena será cultuada neste momento, por se aproximar mais da realidade e, portanto, ser possível imitá-la.

A figura complexa de origem evangélica torna-se mais intensa e mais necessária. Mais intensa vista que os homens, os clérigos, a investem do sentimento novo da consciência, que lhes vem como sentimento de culpabilidade. Mais necessária para as mulheres, para quem as vias da salvação são então bem escarpadas, senão mesmo sem saída. Entre a porta de morte e porta de vida, a pecadora bem-vinda é uma porta entreaberta para uma redenção possível, mas ao preço da confissão, do arrependimento, da penitência (DALARUN, 1990, p. 53).

Juntamente à ascensão da figura de Madalena, o purgatório surge para respaldá-la, como um lugar de arrependimento, de esperança e de temor. As mulheres, que agora são ligadas à Madalena, devem se redimir de sua dupla culpa: a de serem pecadoras e a de serem mulheres.

Além de estarem ligadas à prostituta arrependida, já no final do século XIII, como nos conta Thomasset (1990), as mulheres foram culpadas pela transmissão de inúmeras doenças. Segundo o pesquisador, os discursos científicos e médicos da época eram impregnados por elementos que escapam a qualquer teorização racional e eram erigidos a partir de bases eruditas e de crenças populares, as quais provavelmente estavam de acordo com o pensamento cristão. Nesse sentido, inúmeros enciclopedistas teorizaram sobre os malefícios do sangue menstrual, alguns dos quais são apontados por Thomasset (1990, p. 92):

Ele [o sangue menstrual] impede os cereais de germinar, azeda os mostos; pelo seu contacto (sic) as ervas morrem, as árvores perdem os frutos, o ferro é atacado pela ferrugem, os objetos (sic) de bronze escurecem, os cães que o absorveram contraem a raiva. Possui igualmente a propriedade de dissolver a cola do betume, o que nem o ferro consegue fazer. [...] a criança gerada durante as regras será ruça, com todas as conotações que isso então comporta. Do mesmo modo, qualquer criança pode contrair a rubéola ou a varíola, doenças provocadas pelo esforço que o novo organismo faz para se purgar do sangue menstrual que pode estar contido ainda nos seus membros 'porosos'.

Ainda conforme Thomasset (1990), por volta do século XIII, é fácil encontrar na literatura médica a concepção de que a lepra poderia ser contraída a partir da relação sexual com uma mulher menstruada e que, ainda, os filhos nascidos dessa relação também seriam leprosos. O medo e o fascínio voltados à menstruação refletem nada mais que o pensamento religioso da época a respeito da natureza feminina e mais especificamente do sangue menstrual. Em diversos livros bíblicos, é possível perceber essa ideia de impureza ligada ao fluxo, a exemplo dos seguintes trechos retirados da Bíblia de Promessas:

1. Mas a mulher, quando tiver fluxo, e o seu fluxo de sangue estiver na sua carne, estará sete dias na sua separação, e qualquer que a tocar será imundo até à tarde. E tudo aquilo sobre o que ela se deitar durante a sua separação, será imundo; e tudo, sobre o que se assentar, será imundo. E qualquer que tocar a sua cama, lavará os seus vestidos, e se banhará com água, e será imundo até à tarde. E qualquer que tocar alguma coisa, sobre o que ela se tiver assentado lavará os seus vestidos, e se banhará com água, e será imundo até à tarde. Se também alguma coisa estiver sobre a cama, ou sobre ou sobre o vaso em que ela se assentou, se alguém a tocar, será imundo até à tarde. E se, com efeito, qualquer homem se deitar com ela, e a sua imundícia estiver sobre ele, imundo será por sete dias; também toda a cama, sobre que se deitar, será imunda. Também a mulher, quando manar o fluxo do seu sangue, por muitos dias fora do tempo da sua separação, ou quando tiver fluxo de sangue por mais tempo do que a sua separação, todos os dias do fluxo da sua imundícia será imunda, como nos dias da sua separação (Levítico 15: 19-25)⁸².
2. E, quando um homem se deitar com uma mulher que tem a sua enfermidade, e descobrir a sua nudez, descobrindo a sua fonte, e ela descobrir a fonte do seu sangue, ambos serão extirpados do meio de seu povo (Levítico 20:18).
3. Então enviou Davi mensageiros, e a mandou trazer; e, entrando ela a ele, se deitou com ela (e já se tinha purificado da sua imundícia); então voltou ela para sua casa (II Samuel 11:4).

Essa visão negativa delegada à menstruação provavelmente obtinha duplo efeito na sociedade medieval. Em primeiro lugar, a lepra, a rubéola, a varíola etc., decorrentes da relação sexual com a mulher menstruada, reforçava o medo e a culpa ligados ao ato sexual. Ainda, a mulher na Idade Média, além de ser instrumento do pecado, é agente transmissor de doenças. A criação das imagens das mulheres como pecadoras, depravadas, sujas e cheias de doenças criou o cenário propício para que não só a Igreja, mas também todos os homens se sentissem na obrigação colocar a mulher sob custódia.

Do início do século XIII até o final do século XV, o controle sobre a vida e o comportamento das mulheres aumentou. Segundo Casagrande (1990), nesse período surgiram inúmeros textos escritos por homens da Igreja e por leigos que prescreviam valores e modelos de comportamento para as mulheres. Esses textos, que pretendiam erigir um modelo ético feminino, formaram a base de uma nova pastoral pedagógica destinada às mulheres. Os textos, escritos por intelectuais e pregadores, tais como Alão de Lille, Gil de Roma, Vicente de Beauvais, Guilherme Peraldo etc., eram destinados a todas as mulheres, virgens, viúvas, casadas, freiras, raparigas, ricas, pobres, burguesas, escravas etc., e frequentemente eram influenciados pelos escritos de Santo Agostinho e de Aristóteles, que ganharam notoriedade à época.

⁸² A palavra “separação” é usada pois naquela época a mulher era separada do povo durante o ciclo menstrual. Entretanto, em algumas Bíblias ocorre a preferência pela palavra “menstruação”.

Esses textos pastorais forneciam a cada classe de mulheres alguns comportamentos que deveriam ser seguidos, ao mesmo tempo em que condenavam outros. Nesse sentido, as anciãs deveriam ser prudentes e virtuosas, constituindo-se de exemplo às mais jovens, e deveriam evitar “o pecado da carne”. As raparigas deveriam ser ainda mais controladas, porque, influenciados por textos de Aristóteles, os pregadores acreditavam que a racionalidade débil da natureza feminina se ajuntava à incompleta racionalidade infantil. Às meninas, então, cabia o silêncio absoluto. De maneira geral, as mulheres que trabalhavam fora do âmbito familiar são as únicas “que, segundo o reconfortante exemplo de Madalena, devem sair da sua condição o mais rapidamente possível, trocando o torpe comércio a que se dedicam por uma vida nova inaugurada com o arrependimento e assinalada pela penitência.” (CASAGRANDE, 1990, p. 107). Às mulheres também cabia apenas o silêncio. Apoiados nas cartas de Paulo, os pregadores chegaram a relacionar a tagarelice “natural” das mulheres à serpente do Éden. Segundo Casagrande (1990), juntamente a isso, eles afirmaram que Jesus teria aparecido primeiro a uma mulher após a ressurreição somente porque sabia de sua natureza fofoqueira, o que garantiria que a boa nova seria espalhada mais rapidamente.

A figura da mulher casta, Maria, constituía o maior exemplo a ser seguido e ela englobava as virgens, as viúvas e as casadas, que em maior ou menor grau deveriam recusar a sexualidade. As mulheres valorizadas nesses manuais deveriam ser apenas esposas, com a função de reproduzir, educar as crianças e cuidar da casa. Segundo Casagrande (1990), aquilo que os moralistas pregavam encontra respaldo no pensamento aristotélico segundo o qual a mulher, macho falhado, para entrar na sociedade, deve apenas entrar para uma família e permanecer nela. Nos dizeres dos pregadores, para não serem consideradas vagabundas, as mulheres deveriam permanecer dentro de casa para não provocarem nos homens incontroláveis desejos de luxúria. A custódia das mulheres deveria ser de extrema rigidez já que elas eram consideradas um perigo imanente. Entretanto, as mulheres não podem se custodiar sozinhas, sendo assim os pregadores retomavam dizeres de Santo Agostinho que afirmavam a submissão ao homem (pais, maridos, irmãos etc.), o temor a Deus e o terror das leis.

Outra compilação de normas destinadas às mulheres dizia respeito à sua gestualidade e à repressão dos movimentos corporais: “não rir mas sorrir, sem mostrar os dentes, não arregalar os olhos mas mantê-los baixos e semicerrados, chorar sem fazer ruído, não agitar as mãos, não mover demasiado a cabeça, etc” (CASAGRANDE, 1990, p. 129). Esse controle rigoroso empreendido sobre as mulheres provocava um duplo movimento, por um lado a mulher era afastada do espaço público e por outro lado era recolocada nos espaços

privados. Da mesma maneira, a mulher é separada da exterioridade de seu corpo e fica limitada ao interior de sua alma. Como exemplo da valorização do interior, os pregadores se utilizavam de inúmeras histórias bíblicas em que as mulheres ficavam reclusas em suas casas: “é Judite que se refugia num canto secreto da casa para jejuar, é a velha profetisa Ana que nunca abandona o templo onde prega e jejua noite e dia, é sobretudo a Virgem Maria que na sua casa espera imóvel e silenciosa o anúncio divino” (CASAGRANDE, 1990, p. 126).

Quer se trate de secundar uma lei da natureza ou de realizar uma imperiosa ordem divina, os homens são autorizados a governar e a guardar as mulheres, as quais não devem fazer outra coisa senão favorecer essa custódia, praticando toda a gama das virtudes da submissão – humildade, mansidão, obediência – preconizada com obsessiva insistência nas prédicas e nos tratados pedagógicos (CASAGRANDE, 1990, p. 125).

Com base na contextualização depreendida, podemos afirmar que na Idade Média a imagem corrente das mulheres reforçada pela Igreja era bivalente, de um lado a mulher era Eva, de outro era Maria. Tendo isso em mente, seguiremos a uma apresentação dos reflexos desse pensamento na vida e no *status* das mulheres. Para tanto, destacaremos alguns aspectos referentes à vida das mulheres naquela época, tais como a educação, o casamento e o trabalho, a fim de evidenciar a influência da religião na desigualdade de gêneros.

3.1.2 O cotidiano de submissão da mulher medieval

O que normalmente se pensa sobre a educação das mulheres na Idade Média é que esta seria nula. Entretanto, conforme Bassanezi *et al.* (1986), embora a instrução das meninas acontecesse, visava apenas ao casamento futuro e não ao desenvolvimento de suas habilidades intelectuais. Sendo assim, para elas, era ensinado canto, bordado, leitura, execução de instrumentos musicais etc.. A educação, que era controlada pela Igreja, começava por volta dos sete ou oito anos e era baseada em salmos, na Bíblia e no manual de Dhuoda, manual de comportamentos escrito no século IX com preceitos éticos e morais. Ainda segundo as autoras, a matemática era usada para a memorização de Salmos e a educação ocorria em mosteiros. As mulheres já casadas, por vezes, recebiam de seus maridos manuais que continham regras de comportamentos a serem adotados no convívio privado e em sociedade, o que para elas era um sinal de amor. “Pode-se dizer que essa aceitação era consequência de valores de tal forma introjetados que eram considerados naturais [...]” (BASSANEZI *et al.*,

1986, p. 16). Com relação à educação universitária, pode-se dizer que ficou restrita aos homens e a poucas mulheres, especialmente às nobres e às religiosas.

Um avanço depreendido pela Igreja na Idade Média foi que as mulheres, que antes eram obrigadas a se casarem com quem sua família determinasse, passam a ter o direito de recusar o casamento. Para isso, entretanto, a mulher deveria pagar uma alta quantia em dinheiro para o homem que havia sido destinado a se casar com ela e, conforme Macedo (2002, p. 22), “muito poucas tinham condições de desembolsar tais somas!”. Após a queda do Império romano, por volta do século IV d.C., a condição das mulheres pertencentes aos “bárbaros” germanos se tornava crítica. Macedo (2002) menciona a *Lex salica* (Lei dos Sálios) como comprovação de que o valor da mulher estava ligado apenas a sua capacidade reprodutiva. Esta lei nada mais era que uma compilação de costumes feita sob o reinado de Clóvis nas primeiras décadas do século V. Um dos postulados da *Lex salica* dizia respeito à indenização paga pelos danos provocados a uma pessoa. Nesse sentido, o valor era igual quando as vítimas eram homens e mulheres, caso a vítima do sexo feminino estivesse em idade reprodutiva, o valor era maior, e caso a mulher estivesse grávida, o valor era maior ainda. Dessa forma, eram os filhos, a descendência, e não a própria mulher a responsável por sua indenização, seu valor.

Diversas outras leis, ainda, mostram as mulheres sob a posse do pai ou do marido, considerados os chefes da família: “Elas não dispunham, portanto, de personalidade jurídica. Se fossem vítimas de um crime, era a família que deveria ser indenizada; sendo acusadas, a família deveria responder por seus atos.” (MACEDO, 2002, p. 17). Outro exemplo de subordinação das mulheres aos homens aparece quando recebiam uma propriedade do pai, as mulheres tinham a propriedade, mas não a posse, que era passada a seu marido. Além disso, depois de casadas, as mulheres perdiam seu direito de herança e caso o marido morresse também não recebiam nada. As mulheres eram tratadas como crianças, que devem ser sempre vigiadas e controladas.

Já nos séculos X e XI, momento de fortalecimento do sistema feudal, as filhas foram completamente excluídas da herança de bens. Além disso, na maioria dos casos, laços de amor e laços conjugais não eram sinônimos, as relações matrimoniais se resumiam à procriação e a uma enorme rede de interesses. Excluindo os raros casos em que a mulher conseguia pagar para escolher o marido, “O casamento era antes de tudo um pacto entre famílias. Nesse ato, a mulher era ao mesmo tempo doada e recebida, como um ser passivo. Sua principal virtude, dentro e fora do casamento, deveria ser a obediência, a submissão” (MACEDO, 2002, p. 20). Se, por acaso, o dote a ser pago pela família da noiva fosse muito

alto e pudesse gerar instabilidade familiar, as mulheres eram enviadas aos conventos para se tornarem freiras. Todas essas atitudes frente à mulher mostram sua falta de valor social, o que, por fim, fica ainda mais evidente, quando a mulher se mostra estéril e é, então, repudiada e tem o casamento desfeito. A mulher só tinha valor quando ligada à Maria, mãe, e quando isso não acontecia ela é excluída da sociedade e enviada a um mosteiro.

Quanto ao casamento, Bassanezi *et al.* (1986) explicam que por volta do século X era o pai do noivo que conduzia a cerimônia, a qual era realizada em casa e com a presença de testemunhas. Aos padres cabia apenas a benção do leito nupcial. Somente nos séculos XI e XII a Igreja exerceu interferência mais assiduamente nos casamentos para poder melhor controlá-los. Nesta época, o matrimônio foi regulamentado pela Igreja, o papel do padre nas cerimônias aumentou e o casamento se tornou indissolúvel, preceito baseado em três passagens bíblicas: Mateus 19:6 “Assim não são mais dois, mas uma só carne. Portanto o que Deus ajuntou não o separe o homem” (BÍBLIA DE PROMESSAS); Marcos 10:9 “Portanto o que Deus ajuntou não o separe o homem” (BÍBLIA DE PROMESSAS); Lucas 16:18 “Qualquer que deixa sua mulher, e casa com outra, adultera; e aquele que casa com a repudiada pelo marido adultera também” (BÍBLIA DE PROMESSAS). Com a interferência da Igreja aumentando cada vez mais, as cerimônias, que antes eram realizadas em casa, passaram primeiro a acontecer nas portas dos templos e depois dentro deles.

A preocupação dos religiosos com os casamentos aumentou, segundo Macedo (2002), a partir do século IX, quando a interferência da instituição na cerimônia passou a ser mais severa. Nesse sentido, a Igreja pregava que o casamento não deveria ocorrer pela luxúria, mas, apenas, pelo desejo divino de reprodução, a virgindade da mulher devia ser mantida até o casamento e “aos homens convinha *evitar* as concubinas” (MACEDO, 2002, p. 23) (grifo nosso). É preciso notar a diferença de recomendações da Igreja quanto ao sexo antes do casamento, as mulheres deveriam se manter virgens, mediante ameaça de repúdio caso a virgindade não fosse comprovada, enquanto os homens deveriam apenas *evitar* o sexo. Novamente, a Igreja interfere na vida das mulheres tentando controlá-las, controlar seu “lado Eva”.

Como explica Macedo (2002), os casamentos reproduziam em si a ordem feudal entre senhor e servo. Nesse sentido, a mulher deveria chamar seu marido de “*senior*”, da mesma maneira que um servo se referia ao dono do feudo. A Igreja pregava a submissão da mulher frente ao marido até mesmo na relação sexual dos casais, quando as mulheres deveriam ser controladas e domadas devido aos seus “impulsos sexuais incontroláveis”. Sendo assim,

[...] o contato deveria ser observado com rigor, vindo a ocorrer na posição ‘natural’, com a mulher deitada de costas e o homem sobre ela. Todas as demais posições pareciam escandalosas. Às mulheres não convinha demonstrar sensação de prazer, mas manterem-se passivas durante o coito (MACEDO, 2002, p. 26).

Por fim, o pesquisador ainda nos conta que ao marido era dado o direito de punir fisicamente as esposas, caso fosse necessário defender sua honra masculina.

O cenário de submissão da mulher em relação ao homem era variável nas atividades profissionais. Como se sabe, na sociedade medieval, as desigualdades sociais eram tão fortes quanto as sexuais. Por isso, ao tratar da mão de obra feminina, não é possível igualar, por exemplo, a situação da mulher camponesa com a das ricas burguesas, é preciso haver distinções. Levando essas distinções em consideração, Macedo (2002) afirma a existência do trabalho de mulheres em um espaço variável e mutável.

Segundo o autor, a força de trabalho da camponesa era deveras importante à economia rural e sua situação não era diferente da do camponês. Ambos realizavam praticamente as mesmas tarefas, plantavam ervilha e feijão, pescavam, colhiam, ordenhavam vacas etc.. Já na Alta Idade Média o trabalho artesanal estava reservado às mulheres que, servas ou escravas, trabalhavam nos gineceus fabricando sabões, pentes e artigos de luxo. As escravas, por sua vez, começavam a trabalhar a partir dos treze anos e executavam todo tipo de atividade dentro dos lares.

Nas cidades, as mulheres passaram a ser aceitas como artesãs em corporações, entretanto nesse caso as desigualdades sexuais eram notáveis. Embora pudessem alcançar a posição maior na hierarquia trabalhadora, “a maioria das mulheres trabalhava em funções menos importantes, como aprendizes ou companheiras, por salários mais baixos do que aqueles pagos aos homens” (MACEDO, 2002, p. 42). Além disso, as mulheres só se engajavam nos negócios por força das circunstâncias. Em caso de falecimento do pai ou do marido, elas assumiam seus lugares. Outras atividades realizadas pelas mulheres não eram bem vistas, como é o caso das cabeleireiras, das barbeiras e das prostitutas. Segundo Bassanezi *et al.* (1986), as tecedeiras ganhavam tão pouco que se criou um preconceito a respeito da profissão, pois acreditava-se que elas deveriam complementar a renda se prostituindo.

As senhoras, ou seja, as damas nobres tinham por tarefa cuidar da casa. Sendo assim, elas deveriam providenciar os alimentos e as vestimentas de todos que habitavam o feudo. Conforme Macedo (2002), muitas vezes elas eram chamadas a ocupar os cargos geralmente atribuídos aos homens, entretanto isso só acontecia devido às ausências constantes do marido, que passava muito tempo afastado de casa em viagens, guerras etc.. Dentro de

casa, salvo as exceções em que o marido não se encontrava, podemos dizer que as mulheres só tinham autoridade frente aos empregados, nos quais mandavam, e desmandavam como lhes convinha. A mulher reproduzia em sua relação com servos e escravos a relação de vassalagem que ela tinha com seu marido, submetendo-se a ele e lhe servindo:

Quando seu marido voltava do trabalho à noite, ela devia recebê-lo com carinho, lavar-lhe os pés e colocar-lhe sapatos confortáveis. Enfim, devia dar-lhe toda a atenção. Na hora de dormir, devia certificar-se de que todas as portas e janelas estivessem fechadas e de que todos estivessem dormindo. Embora a mulher medieval tivesse tempo para o lazer, o primordial era tomar conta da casa e do bem-estar do marido (BASSANEZI *et al*, 1986, p. 36).

Para a maioria das mulheres, esse foi o seu modo de vida por quase toda a Idade Média.

Castidade, humildade, modéstia, sobriedade, silêncio, trabalho, misericórdia, custódia: as mulheres ouviram repetir essas palavras durante muitos séculos. Ouviram-nas ditas pelos pregadores nas igrejas, ouviram-nas ditas pelos familiares nas suas casas, reencontraram-nas nos livros para elas escritos (CASAGRANDE, 1990, p. 138).

Controladas pelos homens em praticamente todos os aspectos, elas ficaram confinadas aos ambientes domésticos e aos mosteiros ou quando ocupavam lugares públicos estavam sujeitas à condenação social. No silêncio de sua condição, viviam para procriar e para obedecer à superioridade “divina” e “natural” dos homens, as quais eram reforçadas a todo momento pela Igreja e, como vimos, pela nova literatura pastoral criada (por homens). Além disso, os pensamentos de Aristóteles e de Santo Agostinho contribuía para legitimar ainda mais a custódia sobre as mulheres. Vimos, por fim, que associadas a Eva, às mulheres cabia uma vida casta, sem corpo, sem sexualidade, uma vida idealizada na figura de Maria, mas alcançada em Madalena. Em meados do século XIV e início do século XV, ou seja, na passagem da Idade Média à Moderna, entretanto, as mulheres ainda foram ligadas a bruxas, ou feiticeiras, o que lhes rendeu ainda mais controle e severas punições, sendo a principal delas a morte na fogueira. Visando esclarecer esse fenômeno que ficou conhecido como “Caça às bruxas”, na seção seguinte nos propomos a compreender seu surgimento, seu funcionamento e sua influência na vida das mulheres da Idade Moderna. Por fim, finalizaremos nosso percurso da relação entre mulher e religião apresentando como se dá essa relação na Idade Contemporânea.

3.2 Da Idade Moderna à contemporaneidade: A Caça às bruxas e o confinamento no lar

A feiticeira não deixarás viver (Êxodo, 22:18, BÍBLIA DE PROMESSAS).

Na Idade Média, como vimos, as mulheres foram rigidamente controladas e confinadas. A seguir, o que propomos é a continuação de nossa caminhada sobre a relação histórica entre mulher e religião, que desta vez focalizará a Idade Moderna e a Idade Contemporânea. Nesse sentido, primeiramente, tentaremos compreender a conjuntura social e judicial que contribuiu para deflagrar a Caça, reforçando a participação da Igreja. Em seguida, focalizaremos especialmente a religião e sua contribuição para a arquitetura da imagem da mulher bruxa. Para tanto, apresentaremos o fenômeno da Caça às bruxas, assim como suas causas, seu funcionamento e seu declínio. Além disso, explicaremos a relação entre bruxaria e problemas sociais, o que culminou na acusação de mulheres por catástrofes naturais, más colheitas etc.. Por fim, passaremos aos séculos iniciais da contemporaneidade, destacando a importância tanto do catolicismo quanto do protestantismo para a arquitetura da mulher “do lar”.

3.2.1 Caça às bruxas: a conjuntura social e a conjuntura judicial

Por volta dos anos de 1450, final da Idade Média, teve início um fenômeno conhecido como Caça às bruxas, que atingiu seu auge na segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII, tendo chegado ao fim na segunda metade do século XVII e início do XVIII. A Caça foi uma tentativa de por fim à bruxaria, um movimento pagão que até hoje não se sabe se realmente existiu da forma como foi contado. Isso porque existem versões deveras divergentes sobre o fenômeno, a começar por suas causas. Jules Michelet, por exemplo, em sua obra *A Feiticeira*, famoso hino às mulheres, confere, de certa maneira, a responsabilidade da Caça a uma espécie de luta de classes entre a elite teocrática feudal e os servos, que teria começado no século XII. Segundo o pesquisador, a Idade Média foi um período sombrio e obscuro para a família rural que, insatisfeita com sua situação, reunia-se em encontros para cultuar os espíritos, clamando por mudanças. É tendencioso pensar que a Caça se deu no campo, onde as pessoas viviam cara a cara com as outras e, por vezes, os conflitos resultavam na acusação de bruxaria. Além disso, a força da crença predominante no campesinato ignorante corrobora esse ponto de vista. Entretanto, as grandes caças ocorreram

nas cidades e suas causas não podem ser reduzidas ao paganismo. Outros historiadores atribuem a Caça à Reforma, à Contrarreforma e à Inquisição, outros ao uso da tortura, outros à ascensão do estado moderno, ao desenvolvimento do capitalismo e a problemas econômicos etc.. Com Levack (1988), acreditamos em um fenômeno multicausal, o qual não teria ocorrido sem a combinação de todas as predisposições.

Além disso, os estudiosos se divergem quanto à ocorrência ou não da bruxaria. Os céticos endossam a tese do bode expiatório e do delírio coletivo, segundo a qual não existiria nem bruxas nem bruxaria, e o crime teria sido criado para justificar a matança. Nesse sentido, os grupos de pessoas desvalorizadas socialmente, especialmente as mulheres e os homossexuais, foram usados como bodes expiatórios e condenados por bruxaria. Por outro lado, existem pesquisadores que, assim como nós, creem na tese do bode expiatório, mas sem excluir a concretude da bruxaria. Por fim, a importância do fenômeno é outro fator de discórdia, enquanto alguns asseveram a gravidade de sua ocorrência, Sallmann (1991, p. 526), por exemplo, acredita que “Ao isolarem o crime de feitiçaria do conjunto da criminalidade, os historiadores deram-lhe um realce sem relação com sua verdadeira importância. A caça às bruxas nunca foi o holocausto que [...] nos comprazemos a escrever...”⁸³. A nosso ver, o assassinato de pessoas inocentes, em sua maioria mulheres, já é o suficiente para nos debruçarmos sobre sua ocorrência a fim de compreender principalmente a contribuição da Igreja para a construção da imagem da mulher-bruxa. Sendo assim, para nós, “ainda hoje, não se pode escrever essas blasfêmias sem que o coração se irrite, sem que o papel e a pena tremam de indignação” (MICHELET, 1989, p. 64).

Em primeiro lugar, vale esclarecer que, conforme Levack (1988), “bruxa” era o termo usado para denominar as pessoas que praticavam magia e/ou demonologia: “Aquelas formas de atividade em que o homem comanda ou manipula forças misteriosas, sobrenaturais ou semelhantes seriam essencialmente mágicas” (LEVACK, 1988, p. 6). Nesse quadro se encaixavam tanto a magia branca, usada para fazer “o bem”, quanto a magia negra, compreendida como prejudicial⁸⁴. A demonologia, por sua vez, é entendida como o pacto feito com o diabo e sua adoração. Segundo o pensamento disseminado na época, as bruxas se

⁸³ Sallmann (1991, p. 527) defende a tese de que a bruxa-mulher recebeu atenção demais enquanto outros crimes sexuais foram esquecidos, a exemplo do crime de sodomia, em que os homens homossexuais também eram severamente punidos. “À força de procurar a feiticeira, o historiador acabou por esquecer o feiticeiro”. O pesquisador argumenta, ainda, que em algumas regiões o número de homens mortos foi igual ou superior ao de mulheres mortas.

⁸⁴ A diferença entre magia branca e negra pode ser bem confusa, como o próprio Levack (1988) pontua, já que o benefício alcançado por alguém por meio da magia branca pode gerar um malefício a outra pessoa, como quando alguém é curado, mas sua doença é transferida a outro.

encontravam em reuniões secretas, os sabás⁸⁵, para adorarem o demônio. Nesses encontros, acreditava-se que “hereges e bruxas eram os participantes ativos das orgias, em que incestos, canibalismos, infanticídios, sodomia, todas as perversões sexuais eram praticadas com deleite” (BARROS, 2004, p 344). Além disso, uma forma de mostrar adoração ao diabo era beijar-lhe as nádegas e o ânus. Conforme Levack (1988), a forte ênfase colocada na erotização do sabá reflete o pensamento negativo da Igreja quanto ao sexo.

A figura do diabo é fortemente marcada na Idade Moderna. O imaginário da época está dominado pela ideia de Satã, que no Novo Testamento tentou Cristo no deserto, tal qual como aparece em Lucas 4:1-2, “E Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi levado pelo Espírito ao deserto; E quarenta dias foi tentado pelo diabo, e naqueles dias não comeu coisa alguma; e, terminados eles, teve fome” (BÍBLIA DE PROMESSAS). Com o crescimento do cristianismo, os líderes da Igreja não demoraram a relacionar as religiões com as quais competiam, a judaica e a pagã, ao próprio demônio. A Igreja, então, disseminou o pensamento de que os adeptos a outras religiões faziam pactos com o demônio. Nesses pactos, “o Diabo forneceria riqueza ou alguma outra forma de poder terreno em troca de submissão e, claro, da custódia da alma da parte humana após a morte” (LEVACK, 1988, p. 33). Além de pactuarem com o diabo, as bruxas ainda foram investidas da habilidade de voar, explicação encontrada para justificar seus deslocamentos secretos em direção ao sabá sem que ninguém desse por falta delas em sua casa.

A vassoura é primariamente um símbolo do sexo feminino, e seu uso na fantasia do sabá poderia portanto refletir nada mais do que a preponderância de bruxas mulheres. Nesse sentido, a vassoura desempenha a mesma função simbólica da roca de fiar, que também figura ocasionalmente em descrições de bruxaria. [...] E por último, mas não igualmente importante, a vassoura funcionava como símbolo fálico, não sendo estranha portanto a uma cena carregada de sexualidade (LEVACK, 1988, p. 45).

A ideia inviável de as bruxas voarem foi um dos argumentos utilizados por alguns historiadores céticos para justificar sua crença na inexistência desses seres. O fato de nunca se ter admitido a ocorrência do flagrante nos sabás também contribuiu para essa teoria. Além disso, as confissões ocorriam mediante tortura ou ameaça de tortura, sendo assim, provavelmente elas continham as informações que o torturador desejava ouvir e não aquilo que o acusado realmente fizera. Conforme Levack (1988), a tortura não era uma inovação,

⁸⁵ Segundo Barros (2004), o termo “Sinagoga”, que se refere à assembleia sagrada dos judeus, também era usado para se referir pejorativamente aos sabás, de maneira a depreciar o judaísmo e assimilar os judeus aos hereges e às bruxas.

uma vez que era utilizada desde o século XIII inclusive pela Igreja quando o Papa Inocêncio IV concedeu permissão aos inquisidores papais a aplicarem a tortura nos julgamentos por heresia. Até o século XIII, os tribunais europeus utilizavam o acusatório como sistema de processo penal, segundo o qual uma ação penal era deflagrada e julgada por uma pessoa privada, normalmente pela parte prejudicada. Além disso, caso houvesse dúvida sobre a culpabilidade do acusado, recorria-se ao ordálio, um teste ao qual os acusados deveriam se submeter para provar sua inocência. Por exemplo: o acusado deveria mergulhar seu braço em água fervente, fazer algumas compressas como curativo e após alguns dias exibir o membro, caso estivesse curado seria um sinal de Deus de sua inocência.

Um novo sistema penal foi formado desde então e consolidado no século XVI, quando se adotou o processo por inquérito. Assim, os tribunais eclesiásticos foram perdendo força na medida em que os tribunais seculares ganhavam poder. Entretanto, não houve avanço considerável, já que as pessoas poderiam ser torturadas e também julgadas a partir apenas de boatos, como a Igreja fazia no século IX, segundo Levack (1988). A queda dos julgamentos eclesiásticos não significou, entretanto, menor interesse da Igreja na Caça. O clero se manteve como um aliado aos tribunais seculares. “Nos séculos XVI e XVII, o clero freqüentemente (sic) pressionou as autoridades seculares a agir com maior firmeza contra as bruxas, auxiliou na prisão de suspeitos e usou o poder do púlpito para defender perseguições” (LEVACK, 1988, p. 84). Uma prova da influência ativa da Igreja mesmo após sua submissão ao Estado é a condenação das bruxas à fogueira, mesma punição conferida aos hereges, perseguidos pela Igreja. Além disso, a condenação à fogueira é embasada em leituras de trechos bíblicos que mencionam a condenação pelo fogo, a exemplo de “E o Diabo, que os enganava, foi lançado no lago de fogo e enxofre, onde está a besta e o falso profeta; e de dia e de noite serão atormentados para todo o sempre” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Apocalipse 20:10).

Embora existissem regras para o uso da tortura, todas elas, ou praticamente todas, em algum momento, foram descumpridas ou até mesmo modificadas de modo a facilitar sua utilização. Levack (1988) nos conta, por exemplo, sobre a existência de uma regra segundo a qual deveria existir obrigatoriamente a comprovação do crime para somente assim a tortura ser permitida, entretanto essa regra foi abolida; a duração e a intensidade da tortura eram determinados, entretanto essas regras também foram abandonadas; mulheres grávidas não poderiam ser torturadas, regra que também não foi seguida.

Os métodos de tortura eram extremamente violentos. Além da estrapada, da roda (que esticava a pessoa), do parafuso esmagador de polegares, havia cadeiras de pontas afiadas e aquecidas por baixo, sapatos com pregos, faixas com agulhas, ferros

em brasa, pinças em brasa, fome e privação de sono. Acreditava-se que a bruxa possuía uma parte de seu corpo totalmente insensível, o que era sinal de domínio sobre ela. Assim, os inquisidores espetavam a pessoa com agulhadas até julgarem haver ter encontrado essa região (BASSANEZI *et al.*, 1986, p. 86).

Por isso, de certa maneira, a tortura criava a bruxaria. Ainda segundo Leveck (1988), algumas confissões foram consideradas livres, entretanto podem ter sido proferidas a partir do raciocínio de que era melhor confessar e ser executado do que suportar horas de tortura e, ainda assim, ser executado. Em suas confissões, as bruxas ainda eram obrigadas a fornecer nomes de outras pessoas que, assim como elas, teriam participação nos sabás. Algumas bruxas confessavam também com a esperança de clemência judicial, já que as autoridades muitas vezes faziam promessas falsas sobre a diminuição da pena caso a confissão ocorresse. Entretanto, a clemência não ocorria. Além disso, as ditas bruxas podem ter confessado por estarem sob efeito de drogas. Era comum àquelas pessoas que, de fato, faziam pacto com o demônio se utilizarem de unguentos mágicos no corpo. As receitas dessas substâncias sobreviveram ao tempo e revelaram a presença de alucinógenos, como as atropinas, o que explica os casos em que as pessoas diziam voar até os sabás. Essa evidência contrapõe-se à ideia ingênua de alguns estudiosos que acreditam na criação das bruxas apenas para servirem de bode expiatório a uma sociedade cheia de problemas, como se a bruxaria fosse um delírio social coletivo.

Conforme nos conta Barros (2004), com o passar do tempo, os requintes de crueldade dos processos de tortura e confissão foram aumentando e a eles foi incorporada a crença de que no corpo das bruxas seria possível encontrar uma marca deixada pelo demônio, significando a ocorrência do pacto. Essa marca seria uma forma de assinatura do demônio, e ela passou a ser procurada nos corpos das pessoas.

[...] os braços eram presos atrás das costas. O cirurgião com uma agulha fina e longa espetava todo o corpo do acusado à procura da marca diabólica. Começava pela cabeça, mas os lugares preferidos eram, nos homens, o saco escrotal, as dobras do prepúcio e o canal anal; nas mulheres, eram os seios, a vagina e o ânus. Justificavam a procura minuciosa nos lugares mais secretos porque nesses lugares eram mais difíceis de serem achadas [...] (BARROS, 2004, p. 360).

Caso a marca não fosse encontrada, era usada a justificativa de que as bruxas teriam feito uma magia para ela ficar invisível.

Foi por volta do século XVI que o conceito de bruxa e bruxaria foi totalmente formado. A maior parte das informações sobre as bruxas foi fruto das crenças dos juízes e inquisidores que mesclavam as acusações do acusado com suas próprias fantasias. Além

disso, as confissões, como vimos, feitas sob tortura, e as perguntas maliciosamente feitas acabavam por contribuir para a propagação de inverdades sobre as bruxas. Conforme Levack (1988), os resultados desses processos ficavam conhecidos entre os juízes, primeiramente via relato oral e depois a partir de manuais para inquisidores, que se utilizavam dos depoimentos constados nos processos para relatar as inúmeras atividades das bruxas. Dessa maneira, as crenças sobre as bruxas foram transmitidas pelos inquisidores ao longo dos séculos. O *Malleus Maleficarum* (*Martelo das Feiticeiras*) foi um dos primeiros tratados a surgir e um dos que exerceu mais influência à época, sendo publicado pela primeira vez em 1486 e republicado quatorze vezes até 1520, segundo Levack (1988). Posteriormente ao lançamento dessa obra, outros tratados também se mostraram relevantes, a exemplo do *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis, Demonolatreiae, Disquisitionum Magicarum Libri Sex, Discours des sorciers* etc.. Embora somente a elite letrada tivesse acesso aos manuais, o populacho era educado a partir da leitura pública das acusações contra as bruxas e ainda por sermões antibruxaria. Dessa maneira, toda a população tinha acesso às crenças sobre as bruxas, contribuindo também para sua disseminação.

Até o momento, destacamos as circunstâncias jurídicas e intelectuais que criaram condições para o sucesso da Caça às bruxas, ou seja, vimos a mudança do poder eclesiástico para o secular, o que não excluiu a Igreja do fenômeno, e vimos a importância dos livros publicados por inquisidores, os quais também contribuíram para a disseminação da Caça. Entretanto, esses fatores não conseguiriam ter, sozinhos, a força necessária para deflagrar os julgamentos, as punições etc.. Existem ainda dois fatores especialmente relevantes para gerar a Caça, sendo o primeiro deles o impacto das Reformas (Protestante e Católica) e o outro se trata do contexto social existente naquele período, os quais serão, então, apresentados agora.

3.2.2 Caça às bruxas: as Reformas religiosas e os problemas sociais

Os movimentos da Reforma Protestante e da Contrarreforma, ocorridos, segundo Levack (1988), entre os anos de 1520 a 1620, foram os mais intensos no que diz respeito à Caça às bruxas. Tanto os protestantes quanto os católicos assumiram a liderança sobre o fenômeno em determinadas regiões. Nesse período, a concepção sobre o Diabo foi ampliada pelos pensamentos dos principais líderes protestantes, Martinho Lutero e João Calvino. Como afirma Levack (1988, p. 100), “Apesar de os grandes reformadores pouco terem feito para alterar a demonologia tradicional católica, eles tendiam a enfatizar a presença do Diabo no mundo e votavam-lhe um medo profundo”. Segundo o pesquisador, Martinho Lutero chegou

a relatar por vezes suas lutas físicas com Satã, e Calvino, retomando os preceitos em Êxodo 22:18⁸⁶, clamava a morte de todas as bruxas. Entretanto, para os protestantes, a idolatria representava maior perigo ao mundo do que a bruxaria, já que quanto a este último crime os religiosos tinham certeza da vitória de Deus.

Nesse mesmo período, a noção de moralidade⁸⁷ foi amplamente difundida e pregada tanto pelo catolicismo quanto pelo protestantismo, os quais puniam fisicamente ou moralmente todos aqueles que não se enquadravam nas categorias por eles privilegiadas. Os grupos mais fortemente punidos eram, conforme Barros (2004), as prostitutas, os homossexuais, os leprosos, os hereges e as bruxas.

O final da Idade Média e o início da Idade Moderna são séculos cristãos, mergulhados na certeza de um Juízo final, em que a perfeição espiritual era a exigência para a Graça da Salvação. Diante de imposições impossíveis de serem seguidas, para a grande maioria – e aí não estão excluídos os religiosos – todos viviam em pecado mortal, todos eram culpados e acreditavam nisso. (BARROS, 2004, p.346)⁸⁸.

A ênfase dada ao pecado e a busca incessante pela salvação gerou o ônus da culpa profunda. A consequência disso foi, segundo Levack (1988), que era normal às pessoas aliviarem sua culpa transferindo-a a outro indivíduo. O indivíduo “ideal” para tal projeção era a bruxa, “Dessa maneira indireta, a bruxa forneceu aos indivíduos e à comunidade a oportunidade de recuperarem a confiança em seu próprio valor moral” (LEVACK, 1988, p. 103). Essa situação contribuiu de veras para inúmeras acusações, julgamentos e mortes por bruxaria. Sobre a subversão da moralidade, Michelet (1989, p. 80-81) destaca o papel das feiticeiras naquilo que ele chamou de “grande revolução”, a reconquista do corpo e do ventre. Enquanto a Igreja pregava a nobreza do espírito e de algumas partes do corpo, já que, para ela, algumas partes do corpo são nobres e outras não, as feiticeiras professavam “nada de impuro, nada de imundo”. A ideia de que as feiticeiras faziam tudo em direção oposta à moralidade contribuiu para o conceito dos sabás como uma paródia da missa católica.

Além disso, o conflito entre católicos e protestantes contribuiu para aumentar o número de julgamentos de bruxas por mais outro motivo. Segundo Levack (1988), foi constatado que nas regiões mais religiosamente heterogêneas as acusações de bruxaria eram

⁸⁶ Ainda que a Bíblia traduza a palavra hebraica como “feiticeira”, e não como “bruxa”, a Igreja fez uso daquela como se ambas fossem sinônimos e tivessem a mesma referência no mundo.

⁸⁷ Conforme explica Hufton (1991, p. 63), “...tanto os teólogos como os comentaristas de moral foram ficando persuadidos de que a moralidade feminina, pelo menos, era uma herança materna. Uma filha era o que a mãe fazia dela. Uma bruxa apenas podia gerar uma bruxa ...”. Por isso, algumas crianças também foram condenadas por bruxaria.

⁸⁸ A transgressão mais comum dos religiosos era a incapacidade de se manter em abstinência sexual.

maiores do que em regiões mais homogêneas, uma vez que um católico teria maior tendência de acusar um protestante e vice-versa.

Além de “resolver” problemas entre vizinhos, no caso de um denunciar o outro, a bruxaria serviu também como justificativa aos infortúnios que atingiram a Europa, principalmente, no início da Idade Moderna. Esclarecendo as condições socioeconômicas, ainda que genericamente, de algumas regiões europeias, será possível, finalmente, entendermos, também, o porquê de as vítimas da Caça serem em grande parte mulheres. Segundo Sallmann (1991, p. 518), “Nos séculos XVI e XVII, a mulher tinha quatro vezes mais possibilidades do que o homem de ser acusada do crime de feitiçaria e de ser executada por essa razão”. Levack (1988, p. 128-129) é mais preciso ao afirmar que “a percentagem de bruxas mulheres excedeu a 75 por cento na maioria das regiões da Europa...”. Somente em alguns casos os homens ficaram tão vulneráveis quanto às mulheres à Caça. Geralmente, eles foram condenados quando a bruxaria foi relacionada à heresia e os hereges valdenses⁸⁹ foram perseguidos, ou quando praticavam a feitiçaria política para obter êxito, ou quando as perseguições perdiam o controle e aí todos eram alvos. Além dessas ocasiões específicas, o homem homossexual também foi perseguido.

A inferioridade das mulheres retratada em Gênesis foi plenamente recuperada pelos autores do *Martelo das Feiticeiras*, os quais, segundo Sallmann (1991), apresentaram a importância da mulher apenas no trabalho doméstico ao mesmo tempo em que lhe conferiram perigo por sua sexualidade desenfreada. Três características associadas às mulheres foram disseminadas à época e contribuíram para sua imagem de bruxa.

Elas dão provas de uma maior credulidade que os homens – do que Satanás está perfeitamente informado quando se dirige prioritariamente a elas. Elas são também naturalmente mais impressionáveis e, portanto, mais maleáveis pelas ilusões do Diabo. Finalmente, são muito faladoras e não conseguem deixar de falar entre elas e de transmitir os seus conhecimentos da arte da magia (SALLMANN, 1991, p. 522).

As mulheres, além de serem consideradas “fracas moralmente”, como se pensava à época, seus papéis sociais, geralmente de cozinheiras, curandeiras e parteiras⁹⁰, contribuíam

⁸⁹ “Os valdenses eram cristãos protestantes, que lutavam pela volta da Igreja primitiva.” (BARROS, 2004, p. 205).

⁹⁰ Na Idade Moderna, longe de se poder falar em emancipação, entretanto, as mulheres das classes mais baixas trabalhavam. “Apesar da obrigação de trabalharem para seu próprio sustento, a sociedade não podia conceber que as mulheres pudessem ou devessem viver com total independência. De facto (sic), uma mulher independente era olhada como antinatural e detestável. [...] Esta ideia refletia-se nos salários femininos correntes.” (HUFTON, 1991, p. 23). Com a justificativa de que geralmente os homens contribuíam com o sustento das mulheres, elas recebiam um salário inferior ao dos homens. A mão de obra feminina era barata e abundante, sendo assim no século XVI, devido à crise é à miséria, grande quantidade de mulheres saíram das zonas rurais e foram para as

fortemente para seu enquadramento na imagem da bruxa. “Como cozinheiras, elas não somente tinham a oportunidade de juntar ervas para fins mágicos, como também tinham a possibilidade de transformá-las em poções e unguentos (sic)” (LEVACK, 1988, p. 131).

Devido a essa crença, as bruxas, até mesmo das histórias infantis de hoje, são representadas ao lado de seus caldeirões. Como curandeiras e parteiras, as mulheres, especialmente as mais velhas, detinham o conhecimento de remédios vegetais desde a época matriarcal. Essas mulheres eram ajudadas pela mãe-natureza, a Deusa-mãe, por isso elas eram consideradas pagãs aos olhos da Igreja. Além disso, segundo Rinne (1995, p. 52), “A ideia de que a mulher, ou melhor, o aspecto feminino pudesse ter a função de modelo e guia para o homem, e que o pudesse levar ao conhecimento mais profundo dos inter-relacionamentos (sic) da vida não era mais admissível no patriarcado...”. Ainda conforme Rinne (1995), curar não significa apenas ser útil, essa é uma habilidade ligada também à fama, à dignidade e ao poder, os quais não devem pertencer à mulher em uma sociedade patriarcal. Por fim, as parteiras frequentemente eram acusadas de feitiçaria. Segundo Levack (1988, p. 132), “Numa época em que um quinto de todas as crianças morriam ao nascerem”, as parteiras eram acusadas de sacrificar os bebês em oferecimento ao Diabo, de comerem suas carnes nos sabás e de batizá-los a serviço do demônio. É válido afirmar, porém, que durante muito tempo as feitiçarias foram as únicas, de fato, a cuidarem da saúde da mulher, curando doenças de pele, epilepsia, dores e auxiliando nos partos.

Ainda vale esclarecer os motivos pelos quais geralmente as bruxas, além de serem mulheres, eram mais velhas. Como pontua Levack (1988), em primeiro lugar, as mulheres eram julgadas quando as suspeitas contra elas já duravam vários anos, o que fazia com que a idade média das bruxas fosse de 50 anos, idade avançada para os padrões da época. Além disso, sendo mais fracas fisicamente, essas mulheres estavam mais vulneráveis a fazerem uso da feitiçaria com o intuito de conseguirem proteção. As viúvas, por sua vez, ainda se destacavam no grupo das condenadas, já que seu desejo sexual animalesco ficava ainda mais incontrolável devido à viuvez. Isso porque, a beleza da mulher mais velha não era reconhecida, o que a tornava menos propensa a encontrar um parceiro sexual. Sabendo disso, o Diabo, também vislumbrado como figura sexualmente pervertida, aparecia às bruxas transfigurado na imagem de um homem jovem e atraente, seduzindo-lhes ao pecado. Além disso, conforme Hufton (1991, p. 67), “A sociedade tinha ‘expectativas’ relativamente às

idades. “As raparigas em questão viviam numa pobreza crônica (sic), subalimentadas, raquíticas, picadas pelas bexigas, sujas e cobertas de piolhos” (HUFTON, 1991, p. 23). Nas famílias pertencentes à classe inferior à dos artesãos, geralmente as filhas seguiam a mesma profissão que as mães, “a filha de uma lavadeira tornava-se lavadeira, a filha de uma costureira tornava-se costureira ...” (HUFTON, 1991, p. 23).

viúvas, nomeadamente a de que deviam enterrar os seus maridos com *decorum* ou honra, o que podia acarretar despesas que uma viúva dificilmente podia suportar” (grifo do autor). Sabendo disso, ainda podemos pensar que a viúva, geralmente sem condições financeiras, ainda era acusada de bruxaria uma vez que, seguindo o pensamento da época, ela fazia pactos com o diabo para melhorar sua situação.

Embora as viúvas fossem os principais alvos das acusações de bruxaria, as mulheres solteiras também despertavam forte temor, uma vez que em uma sociedade patriarcal elas deveriam sempre estar sob a custódia de seus pais ou maridos. Além disso, “...muitas mulheres sós se juntavam nas cidades, partilhando águas-furtadas e alojamentos escassos [...] os seus magros salários deixavam-nas com muito pouco ou nada para lhes valer em caso de doença, desemprego ou velhice” (HUFTON, 1991, p. 69). Por causa dessa situação, elas também estariam mais propensas a pactuarem com o demônio para elevar sua renda. As mulheres casadas que, por algum motivo, gerassem algum conflito com seus maridos também eram acusadas de bruxaria por eles, uma vez que o sistema patriarcal determinava a submissão ao marido.

Problemas econômicos também contribuíram para a Caça, conforme explica Sallmann (1991, p. 525):

Admite-se, geralmente, que a feitiçaria foi a manifestação da miséria do tempo e que a sua repressão foi proporcional às calamidades naturais que pesavam sobre as populações. O homem, ainda incapaz de dominar a natureza, não encontrava explicação para fenómenos (sic) que ultrapassavam o seu entendimento senão no domínio do sobrenatural. A epidemia, a má colheita, a morte inexplicável e a infelicidade eram devidas à acção (sic) do Diabo.

Os seres humanos precisavam de culpados, e as mulheres foram as escolhidas. A Igreja, a Coroa e outras autoridades não perderam tempo em acusá-las de todos os males. Nesse sentido, elas foram culpadas pela epidemia da Peste Negra, pela crise salarial e pela disseminação da pobreza. As pessoas pobres e, especialmente, as mulheres pobres eram, segundo o pensamento da época, mais propensas a pactuarem com o Diabo para saírem de sua situação miserável.

A figura da bruxa emergiu, como vimos, a partir de uma combinação de fatores, tais como judiciários, religiosos, intelectuais, econômicos, sociais etc.. Da mesma maneira que foi preciso todos esses elementos para o desencadeamento da Caça, também foi necessária uma mudança em todos eles para que o movimento tivesse fim, o que ocorreu na segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII.

Conforme Levack (1988), as principais mudanças judiciais que contribuíram para o fim da Caça foram: a exigência de evidências concretas sobre a prática da bruxaria; a adoção de regras rigorosas para o uso da tortura, esta que posteriormente foi abolida sob justificativas humanitárias; a eliminação gradativa da prova pela marca diabólica. Além dessas mudanças, o panorama mental da sociedade da época foi, pouco a pouco, alterado. Nesse sentido, uma revolução intelectual desbancou a Escolástica ao mesmo tempo em que o pensamento de René Descartes ganhava terreno, rejeitando o dogma e permitindo certos questionamentos, os quais colocaram em dúvida as crenças nas bruxas. As descobertas científicas provindas de Copérnico, Galileu, Kepler e Newton apresentaram um universo que funcionava de maneira ordenada regida por leis fixas, desbancando o pensamento escolástico de que a Terra permanecia estática e passiva no meio do universo, vulnerável ao ataque do demônio. Juntamente a isso, ainda surgiram explicações científicas a alguns fenômenos naturais e doenças, retirando a ideia da teoria demonológica. De maneira geral, as condições econômicas também melhoraram, o que fez com que as bruxas deixassem de ser acusadas como as responsáveis pela pobreza.

Finalmente, ainda destacamos os motivos religiosos que contribuíram para o fim da Caça. É fato que a Reforma e Contrarreforma da mesma maneira que contribuíram para a deflagração da Caça contribuíram também para seu fim.

[...] Lutero enfatizou que, na implacável luta entre Deus e Satã, o primeiro sempre triunfaria. Calvino enfatizou ainda mais fortemente a majestade de Deus, argumentando que o Diabo nada podia fazer sem a Sua permissão, não passando de Seu servo e executor de Suas ordens. A insistência na soberania de Deus levou alguns autores e pregadores protestantes a negar a capacidade do Diabo de produzir alguns tipos de Prodígio [...] (LEVACK, 1988, p. 114-115).

A ênfase protestante sobre a soberania de Deus, em determinado momento, provocou certo ceticismo a respeito da bruxaria. A cristianização protestante das áreas rurais contribuiu também para esvaziar a imagem do demônio como uma criatura física que aparecia nos sabás sob a forma de animais. A livre interpretação da Bíblia exigida pelos protestantes fez com que a população notasse a quase ausência de referência sobre as bruxas na Escritura e a inexistência da relação entre esses seres e a adoração ao Demônio. Por fim, os exorcismos realizados em pessoas tomadas pelo Demônio e acusadas de bruxaria perderam força, uma vez que “Muitas pessoas se convenceram de que as possessões eram fraudulentas e de que os exorcismos eram tapeações” (LEVACK, 1988, p. 117). No início do século XVIII, a Caça teve seu fim, as fogueiras foram apagadas.

No período conhecido como Idade Moderna, assinalamos a construção da imagem da mulher bruxa, destacando essencialmente a responsabilidade primordial das Igrejas (Católica e Protestante) na arquitetura dessa imagem. Nesse sentido, as mulheres, principalmente, foram perseguidas e mortas sob as mais variadas escusas: a dita fraqueza moral da mulher, herança das filhas de Eva, foi um dos motivos que levou a Igreja a taxá-la de bruxa; embora os médicos fossem profundamente odiados pela Igreja, já que perpetuam a vida enquanto somente Deus poderia fazer isso. Como afirma Michelet (1989, p. 16), a instituição não deixou de ajudá-los com seu monopólio ao afirmar que “se a mulher ousa curar *sem haver estudado*, ela é realmente uma feiticeira e deve morrer” (grifo do autor). Além do mais, o poder conferido às mulheres curandeiras era inaceitável em uma sociedade patriarcal; as viúvas e as solteiras, “descontroladas” sem o domínio de um homem, também foram alvos da Igreja.

A instituição, por fim, ainda contribuiu com a própria Caça: o Papa permitiu a tortura nos julgamentos de heresias; o recurso à prova pelo ordálio, utilizada até o século XIII; a interferência da Igreja mesmo após os julgamentos serem transferidos aos tribunais seculares, o que gerou a pena mais conhecida até hoje, a morte pela fogueira; a difusão dos manuais dos inquisidores nos sermões religiosos; a importância das reformas religiosas na disseminação da figura do demônio. Todos esses fatores combinados ainda com desastres naturais, epidemias de doenças, economia em queda e leis descumpridas pelo judiciário contribuíram para as grandes Caças. Ainda que a Caça somente tenha ocorrida pela união de todos esses fatores, é impossível não perceber a preponderante responsabilidade da Igreja.

Nesses três séculos de Idade Moderna, a grande novidade foi a saída da mulher do âmbito doméstico para o público. Assim, vimos que as mulheres pertencentes às classes mais baixas trabalharam para se sustentar, mesmo ainda recebendo ajuda de seus maridos. Além das mortes e da tortura, os salários inferiores aos dos homens e as condições de trabalho insalubres são condizentes com a importância atribuída à mulher naquela época. Apesar de tudo, conforme Davis e Farge (1991, p. 9), “do século XVI ao século XVIII, no conjunto das cenas doméstica, econômica (sic), intelectual, pública, conflitual e até lúdica da sociedade, a mulher está presente”, simbolizando considerável avanço.

No século XIX, outros tantos avanços ocorreram para as mulheres. Conforme nos conta Fraisse e Perrot (1991, p. 9), seria errôneo pensar que essa época é marcada apenas por submissão, opressão e dominação. É neste período que ocorre “o nascimento do feminismo”, fenômeno que designa tanto “importantes mudanças estruturais (trabalho assalariado, autonomia do indivíduo civil, direito à instrução) como o aparecimento coletivo das mulheres

na cena política”. A perspectiva da vida das mulheres se transforma na medida em que, pouco a pouco, elas são consideradas sujeitos, agindo nas mais diversas esferas públicas, e não apenas seres passivos controlados como marionetes. Segundo as autoras, eventos tais como a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, assim como a construção gradual de um espaço político democrático permitiram uma aproximação do indivíduo feminino ao masculino, rompendo os laços de dependência entre as esposas e seus maridos, assim como entre as filhas e seus pais. Claro, os avanços foram conquistados mediante esforço. Em determinado momento, por exemplo, surgiu a ideia de que seria melhor não dar direitos a ninguém do que dá-los a todos, até mesmo às mulheres, já que o regime democrático propunha “o que é válido para um é-o para todos” (FRAISSE e PERROT, 1991, p. 10).

A presença das mulheres em diversos setores, incluindo aqueles que escapam do lar, fez emergirem múltiplas identidades femininas, tais como a mãe, a trabalhadora, a emancipada etc.. Sendo assim, “Era de facto (sic) impensável que um modelo único de mulher fosse respeitado, que nenhuma transgressão viesse forçar os ferrolhos que encerravam o espaço doméstico” (FRAISSE e PERROT, 1991, p. 13). Apesar da emergência de novas identidades, “[...] o modelo feminino católico é exclusivamente o da esposa e da mãe. À esposa a Igreja pede submissão e espírito de abnegação. Se o mundo é para todos um vale de lágrimas, é-o em especial para as mulheres” (GIORGIO, 1991, p. 206). Eram esses preceitos que a literatura católica da época pregava, o que ainda era justificado com a passagem bíblica segundo a qual “... Cristo é a cabeça de todo varão, e o varão a cabeça da mulher; e Deus a cabeça de Cristo” (BÍBLIA DE PROMESSAS, I Aos Coríntios 11:3). Giorgio (1991, p. 206) ainda ressalta a encíclica do Papa Leão XIII, lançada à época, a respeito da dignidade feminina no casamento, a qual deveria ser alcançada “[...] sob a tutela do marido: por vezes sanguinária”.

Para as famílias católicas, o casamento “arranjado” ainda prevalecia e nele esses preceitos deveriam ser rigidamente seguidos. A pesquisadora nos conta que com o intuito de impedir que as mulheres criassem a ideia de que deveriam se apaixonar por alguém a Igreja proibia a leitura de romances que não fossem católicos. Com o intuito de controlar também a virgindade das meninas, a figura da Virgem Maria foi amplamente difundida, “A pureza da Virgem torna-se o modelo de identificação, o centro da educação feminina” (GIORGIO, 1991, p. 222). Sendo assim, não só as escolas ensinavam esse modelo, mas as próprias mães das meninas eram encarregadas de passá-lo às filhas. Devido a esse tipo de pensamento voltado ao sexo, pensamento que, como vimos, perpassa toda a história das religiões cristãs,

[...] gerações e gerações de mulheres foram atingidas pelo horror ao sexo, como coisa do Diabo, e rotuladas de frígidas, não encontrando qualquer satisfação no casamento e no ato sexual, visto apenas como obrigação de satisfazer os maridos, ou como satisfação a dar à sociedade pela obrigatoriedade de se tornar mãe. [...] A mulher passou a ser somente a *dona do lar*, cabendo a ela transmitir às filhas a submissão ao pai, ao irmão e, mais tarde, ao marido; assim como também devia transmitir o pudor, a discrição e mesmo a frigidez (BARROS, 2004, p. 386).

No século XIX, o número de mulheres católicas que entravam para congregações religiosas cresceu consideravelmente. Giorgio (1991) cita, por exemplo, que na França a participação das mulheres nas congregações saltou de treze mil para cento e trinta mil. Exercer certas atividades nas congregações foi a saída encontrada pelas católicas, que, na época, eram excluídas da vida pública, de participar de alguma maneira da vida social. Nesse sentido, elas encontravam de certa maneira um ofício; essas mulheres ajudavam pessoas que se encontravam em situações miseráveis. Até hoje é notável a presença preponderante de mulheres em congregações católicas que auxiliam pessoas em necessidades, seja em obras sociais ou em missões. Em sentido contrário, os homens católicos têm o direito de ocupar na hierarquia posições de destaque se tornando padres ou bispos. Sendo assim, vemos o lugar marginal e inferior destinado à mulher dentro da própria instituição. A tarefa da mulher na Igreja é de certa maneira um prolongamento do lar.

A cena não muda muito quando comparamos a imagem da mulher católica com a protestante no século XIX. Enquanto as católicas são valorizadas apenas quando associadas à Maria, as protestantes só são apreciadas como donas do lar, já que a “repartição dos papéis masculino e feminino é, em geral, amplamente partilhada pelos protestantes. Ela bloqueia o acesso das mulheres a certas funções, e notadamente à função pastoral” (BAUBÉROT, 1991, p. 240). Desde sempre, as esposas de pastores auxiliavam seu marido em atividades na Igreja, elas recebiam e realizavam visitas, ensinavam pessoas e cuidavam delas também. Em alguma ocasião extraordinária quando seu marido pastor precisasse faltar, a esposa servia de guia espiritual temporário. Pouco a pouco essas mulheres foram exigindo reconhecimento na hierarquia de suas Igrejas. Entretanto, influenciados principalmente pelas epístolas de Paulo, os líderes religiosos contestavam a aceitação de mulheres nos cargos da Igreja. Foi na América no período da Primeira Guerra Mundial que essa situação começou a se modificar. Conforme nos conta Baubérot (1991), a guerra fez com que inúmeros pastores fossem convocados, o que gerou desfalque nas Igrejas. Sendo assim, as mulheres desses pastores foram admitidas a realizarem tarefas pastorais⁹¹. Apesar desse ganho, podemos pensar que a

⁹¹ A reportagem “A força das pastoras”, divulgada no site da *Revista Isto É*, apresenta o crescimento do número de pastoras evangélicas nos últimos anos. De acordo com a publicação, “157 é o número de pastoras batistas

permanência da repartição dos papéis sexuais determinava que no lar a mulher ainda se ocupasse das tarefas domésticas.

A situação das mulheres feministas naquela época não era tão destoante das católicas e protestantes quanto ao papel desempenhado em seus lares. Quaisquer que tenham sido os avanços alcançados socialmente por aquelas mulheres, “com raras exceções (sic), não encaram a partilha das tarefas domésticas entre os cônjuges” (MAUGUE, 1991, p. 584). Sendo assim, o trabalho de casa continua sendo uma virtude feminina da qual o homem não é convidado a participar, ou seja, a ruptura completa do modelo religioso ainda não tem lugar. Nesse sentido, conforme Mauge (1991, p. 584-585), “... parece que as próprias feministas têm a maior dificuldade em se libertar, e é desse modo que acabam paradoxalmente a lutar pelo direito de fazerem dois trabalhos, de realizarem uma tarefa dupla...”. Essa situação pode mesmo parecer contraditória. Entretanto, o modelo religioso esteve tão fortemente engravado no corpo, na mente e na vida das mulheres que a manutenção desses comportamentos seria, no sentido de Bourdieu (2012, p. 61), um *habitus*, ou seja, “um conhecimento adquirido”, “uma disposição incorporada, quase postural”, algo que mantém a inércia dos indivíduos em dada situação.

Segundo o imaginário da época, as mulheres se encontram em um não-lugar, nem homem, já que continuam a cuidar da casa, nem mulher, uma vez que se ocupam de tarefas públicas, elas são “hermafroditas”, e os homens são “meios-machos” por terem perdido o controle e o poder que antes eram exclusivamente seus. Essas mulheres, conforme Mauge (1991, p. 596), passam a ser retratadas como parte do grupo dos homens, “onde se vê que a mulher é sempre para o homem apenas um espelho”. A pesquisadora, por fim, menciona textos literários em que algumas mulheres são referidas como homens, chamadas de “um camarada” ou “um grande homem”. Conclui-se que o direito de ser da mulher só se efetiva quando se é homem, ou seja, ainda não se permitia uma identidade própria da mulher pública.

Finalmente, o século XX foi repleto de eventos significativos para a luta feminina. Conforme nos conta Thébaud (2002), a vida das moças jovens nesta época era muito diferente da vida que suas mães tiveram na mocidade. Foi neste período de tempo que as mulheres conquistaram seu direito ao voto, seu poder de prevenir a gravidez com os contraceptivos e

hoje no Brasil”, “30 % aproximadamente, essa é a proporção de pastoras na Igreja Metodista” e “a Igreja Reina, que possui 120 templos no país, tem 40 pastoras entre os 200 membros do ministério pastoral.” A reportagem ainda destaca a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus e outras igrejas que permitem às mulheres ocuparem o cargo de pastoras. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/>. A nosso ver, esses dados refletem mais uma estratégia dessas igrejas para conquistar fiéis do que uma possível mudança quanto o *status* feminino aos olhos das instituições. Da mesma maneira, não podemos deixar de constatar que talvez a própria representatividade seja ela mesma já um grande avanço.

ainda conseguiram maior abertura para o caminho profissional. Devido a essas mudanças, várias imagens foram atreladas às mulheres, tais como:

[...] la ‘garçonne’, produit de la guerre et des Années folles, la femme ‘libérée’, produit de la pilule, ou bien encore la ‘*superwoman*’ des années quatre-vingt, produit du féminisme et de la société de consommation, capable de jongler avec bonheur entre sa carrière, ses enfants et ses amours (THÉBAU, 2002, p. 64)⁹². (grifo da autora).

Apesar desses avanços, em relação à Igreja Católica, Thébau (2002, p. 72) ressalta seu conservadorismo:

[...] l’Église catholique plus que d’autres apparaît bien conservatrice en matière de rapports entre les sexes - raidissement devant toute contraception, refus du mariage des prêtres ou de l’ordination des femmes - elle engendre des générations de militantes d’action catholique ou de syndicalistes, femmes du renouveau qui contribuent à l’évolution du catholicisme et de la condition féminine [...].⁹³

Numa tentativa de abrir mais espaço à luta feminina, influenciada pelos movimentos feministas do século XX, emergiu na cena católica e protestante a teologia feminista em meados do século XX, especialmente na Europa e nos Estados Unidos, tendo prosseguimento na América Latina, África e Ásia por volta de 1980. Conforme Ivone Gebara⁹⁴ (2009),

As teólogas tomaram consciência do quanto o Deus criador e todo-poderoso era cúmplice do bloqueio masculino de suas reivindicações sociais, políticas e religiosas assim como expressão da opressão e dominação sexual que viviam. O Deus anunciado em sua cultura e cultuado nas igrejas não era aliado da emancipação feminina. Ao contrário, era usado como um entrave para as conquistas das mulheres. A opressão feminina e a manutenção dos privilégios masculinos eram legitimadas por uma ideologia religiosa que naturalizou certos papéis sociais e funções biológicas e as elevou às expressões da vontade divina para a humanidade.

Segundo a pesquisadora, as teólogas feministas iniciaram um movimento na tentativa de desconstruir certos conceitos teológicos, tais como: Deus Pai, Deus Filho, Deus

⁹² “a menina-moleque, um produto da guerra e dos loucos anos vinte, a mulher ‘liberada’, um produto da pílula, ou até mesmo a ‘supermulher’, dos anos oitenta, produto do feminismo e da sociedade de consumo, capaz de fazer malabarismos com felicidade entre sua carreira, seus filhos e seu amor” (Tradução nossa).

⁹³ “[...] a Igreja Católica mais do que outras aparece bem conservadora em termos das reações de gênero – enrijecimento perante qualquer contracepção, recusa do casamento dos padres e da ordenação das mulheres – ela cria gerações de ativistas de ações católicas ou de sindicalistas, mulheres que contribuem para o renascimento do catolicismo e da condição feminina [...]” (Tradução nossa).

⁹⁴ Ivone Gebara é religiosa, doutora em Filosofia, pela PUC de São Paulo, em Ciências Religiosas, pela Universidade de Louvain, é também um dos grandes nomes no que se refere ao diálogo entre religião e feminismo especialmente na América Latina e no Brasil.

Espírito Santo, Pecado etc.. A desconstrução foi estendida à própria Bíblia, difundida com a palavra de Deus, a qual foi denunciada por mau uso dos textos no que diz respeito a políticas potencialmente geradoras de desigualdades. Além disso, percebeu-se a intenção da manutenção dos povos em alienação e ignorância, a qual também foi/é questionada. Nesse sentido, “O feminismo teológico convida a pensar de novo as próprias crenças e a situá-las a partir das necessidades dos diferentes grupos e dos diferentes tempos” (GEBARA, 2009). Devido à defesa de posições em extremos diferentes, as teólogas feministas não são aceitas nas instituições clericais e por diversas vezes chegaram a ser punidas, a exemplo da própria Ivone Gebara, que foi condenada pelo Vaticano por suas ideias revolucionárias. A pesquisadora ainda ressalta a importância da continuidade da teologia feminista, uma vez que por meio dela “as mulheres estarão expressando dentro das diferentes tradições religiosas sua experiência, seus valores e sentidos” (GEBARA, 2009). Sendo assim, caso haja um possível reconhecimento das Igrejas a respeito da teologia feminista, acreditamos que trará como consequência uma transformação das imagens femininas propagadas, imagens, por sua vez, mais valorizadas.

Após nossa caminhada pelo percurso da relação entre mulher e religião ao longo dos séculos, foi possível constatar como a religião contribuiu para determinar os modos de agir de cada gênero, assim como para erigir certas imagens concernentes ao feminino. Sendo assim, vimos que nas religiões pré-históricas as mulheres eram valorizadas como Deusas e em sentido totalmente oposto vimos as mulheres serem transformadas em Eva, em bruxa e depois em Maria pelas religiões cristãs. Essas imagens fizeram as mulheres serem vistas como pecadoras e sujas até por elas mesmas, como afirma Michelet (1989, p. 81), “a mulher acabou mesmo por admitir o odioso preconceito e crer-se imunda”. Devido a essas imagens, as mulheres foram punidas com exclusões, perseguições e até com a morte por muito tempo.

No período moderno e nos séculos iniciais do período contemporâneo, constatamos a dificuldade das próprias feministas de abandonarem as imagens da mulher dona de casa, erigidas pelo discurso religioso, emergindo daí certa postura estagnada quanto às divisões sexuais das tarefas cotidianas. A supremacia masculina tem sido sugerida, declarada, provada, afirmada e reafirmada pela Bíblia e por aqueles que acreditam na palavra sagrada como a verdadeira voz do Criador. Nesse sentido, conforme Beauvoir (1967, p. 386-387) “O homem tem toda vantagem em fazer endossar por Deus os códigos que fabrica: e, particularmente, como exerce sobre a mulher uma autoridade soberana é útil que esta lhe seja conferida pelo poder soberano”. O discurso patriarcal da religião foi de tal forma disseminado que chegou a ser naturalizado, como se a inferioridade/superioridade de cada gênero estivesse

naturalmente inscrita na ordem das coisas, o que dificulta a percepção de sua arbitrariedade e, conseqüentemente, um movimento reacionário. Por fim, acreditamos, então, que “nascer homem ou mulher não é, em uma sociedade, um dado biológico neutro, uma simples qualificação ‘natural’ que permaneça como que inerte” (KLAPISCH-ZUBER, 1990, p. 11). A desigualdade entre os gêneros é construída socialmente, discursivamente e institucionalmente, como foi percebido ao longo de nossa caminhada.

Levando em consideração o estudo das imagens das mulheres ao longo dos séculos e sua relação com a religião, pretendemos analisar quais são as imagens das mulheres construídas argumentativamente na obra de Cristiane Cardoso, *A mulher V: moderna à moda antiga*. Assim, será possível constatar se a obra é, de fato, moderna como se pretende.

4. ANÁLISE ARGUMENTATIVA DO DISCURSO E A PERSPECTIVA TRIDIMENSIONAL DA ARGUMENTAÇÃO

4.1 Um breve olhar para as primeiras Retóricas, a crise e a retomada: das origens à contemporaneidade

É verdade que podemos manipular e enganar, mas também podemos aderir de boa-fé e com convicção a proposições não necessariamente compartilhadas por outros. Nem todos temos os mesmos interesses, as mesmas concepções, os mesmos pontos de vista, mas é preciso que convivamos uns com os outros e que discutamos tudo o que suscita dificuldades, para chegarmos a um esboço de um bem comum na Cidade. Assim, talvez a retórica seja um mal, mas um mal necessário, que mais se assemelha a uma comunicação do que a um mandar fazer. (MEYER, 2007).

O desenvolvimento da retórica teve início na Grécia, no século V a.C., com Córax e, depois, Platão, Aristóteles e outros. Tais estudos têm continuidade na Roma antiga, em especial, com Cícero e Quintiliano. É necessário enfatizar já de antemão que, desde as origens, recaí sobre a retórica forte desconfiança devido à sua ligação com a sofística em um determinado momento. Séculos depois, a retórica é completamente desvalorizada em razão de sua estreita relação com a Igreja, em um momento em que Igreja e Estado passavam por discordâncias que, por fim, culminaram na separação das instituições no início dos anos de 1.900. Além disso, neste período, ideias racionalistas e romancistas surgiram, o que também contribuiu para o descrédito da retórica.

Após um longo período de ostracismo decorrido da desvalorização desse saber, somente nos anos de 1960 pesquisas em argumentação retomaram os preceitos retóricos. Os primeiros trabalhos a surgir foram os de Perelman e Olbretchs-Tyteca, Toulmin e Ducrot. Entretanto, esses autores se concentraram quase somente no *logos* e, até mesmo, em uma abordagem logicizante. Concomitantemente a esses estudos, outros autores, tais como Christian Plantin, Ruth Amossy etc., trabalharam a temática sem deixar de lado as outras duas provas retóricas: *ethos* e *pathos*.

A argumentação está no bojo da retórica, sendo assim os estudos desenvolvidos por esses pesquisadores contemporâneos, embora tenham sido uma importante retomada deste campo do saber, ainda foram vistos com certa desconfiança. Com o objetivo de compreender de forma mais aprofundada a história da retórica, realizaremos um percurso por seus momentos mais importantes, ao mesmo tempo em que esclareceremos a perspectiva à qual nos filiaremos nesta pesquisa. Por fim, ainda resgataremos a tríade aristotélica (*ethos, pathos, logos*) com o intuito de perceber sua importância nos estudos argumentativos mais atuais, posicionando-nos, também, quanto a uma determinada maneira de trabalhar esses elementos. Sabendo que os estudos argumentativos não se restringem ao campo da Linguística, e que se fazem presentes também em áreas como a Filosofia, a Sociologia, a Psicologia etc., já é possível adiantar que nosso foco será voltado à argumentação sob a perspectiva da Análise do Discurso. Como explica Lima (2015, no prelo), “no terreno da AD não lidamos com a retórica em si, mas com sua herança, associada às contribuições de domínios diversos – linguística, psicologia, antropologia, filosofia da linguagem”.

4.1.1 Das retóricas clássicas à queda no século XIX

A origem da retórica⁹⁵ data do século V a. C., na Sicília grega. Entretanto, sobre isso, vale uma observação inicial, a de que “a retórica é anterior à sua história, e mesmo a qualquer história, pois é inconcebível que os homens não tenham utilizado a linguagem para persuadir” (REBOUL, 1998, p. 1). O início da retórica teve ligação direta com uma causa judiciária, isso porque em uma época em que não existiam advogados foi preciso dar às pessoas uma maneira de defenderem suas causas. Barthes (2001, p. 9) explica que:

Por volta de 485 a.C., dois tiranos sicilianos, Géron e Hiéron, operaram deportações, transferências de populações e expropriações, para povoar Siracusa e distribuir lotes aos mercenários; quando foram derrubados por um levante democrático e se quis voltar ao *ante qua*, houve inumeráveis processos, pois os direitos de propriedade estavam obscurecidos. Esses processos eram de um tipo novo: mobilizavam grandes júris populares, diante dos quais, para convencer, era preciso ser ‘eloqüente’ (sic). (grifo do autor).

⁹⁵ Em primeiro lugar, vale lembrar que existem inúmeras definições de retórica, Olivier Reboul (1998, p. XIII) retoma aquilo que ele considera “duas posições extremas”. A primeira delas corresponde ao pensamento de Perelman & Olbrechts-Tyteca que veem “a retórica como arte de argumentar”. A outra definição, enquadrada nos pensamentos “de Morier, G. Genette, J. Cohen e do ‘Grupo MU’, considera a retórica como estudo do estilo, e mais particularmente das figuras”. À medida que avançarmos em nossa retomada histórica, ainda perceberemos tantas outras definições para o termo. No decorrer deste capítulo deixaremos clara a perspectiva pela qual entendemos a retórica e, de forma semelhante, a argumentação, privilegiando a ideia de persuasão.

Devido a essa necessidade, Córax e seu discípulo, Tísias, publicaram a primeira obra de retórica, “um instrumento de persuasão que afirmavam ser invencível, capaz de convencer qualquer pessoa de qualquer coisa” (REBOUL, 1998, p. 2). Uma característica dessa retórica é que ela não argumentava sobre o verdadeiro, mas sobre o verossímil. Essa característica é deveras relevante se pensarmos que até hoje diversos campos, tais como o judiciário, a psicologia, a filosofia, a sociologia etc., argumentam sobre o verossímil, tamanha a dificuldade ou até mesmo a impossibilidade de se alcançar a verdade.

Foi Górgias que, posteriormente, levou a retórica ao contexto literário. Atribuindo-lhe forte valor estético, sua retórica tinha por objetivo o elogio público a partir de uma prosa eloquente fundada na erudição das figuras. Embora já fosse possível ver traços de uma retórica sofisticada⁹⁶, esta ligação foi de fato criada com Protágoras. Como explica Reboul (1998, p. 10), com a retórica sofisticada

o discurso não pode mais pretender ser verdadeiro, nem mesmo verossímil, só poderá ser eficaz; em outras palavras, próprio para convencer, que no caso equivale a vencer, a deixar o interlocutor sem réplica. A finalidade dessa retórica não é encontrar o verdadeiro, mas dominar através da palavra; ela já não está devotada ao saber, mas sim ao poder.

A partir disso, podemos dizer que desde os primeiros relatos sobre o assunto, a retórica é dotada de má reputação. O sofisma foi, então, entendido como raciocínio falacioso e enganador, e a retórica vinculada à sedução e à manipulação. Os sofistas eram advogados cujas “[...] posições foram estigmatizadas pelo idealismo platônico, que lhes impôs deformações [...]” (CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2008, p. 445). Opondo-se veementemente aos sofistas, Platão propôs sua retórica que estava ligada à filosofia e, segundo ele, à verdade. Como explica Meyer (1993, p. 47),

Platão agrupava poetas e sofistas no mesmo campo, porque uns e outros se esforçavam por fazer passar por verdadeiros ou verossímeis os discursos desprovidos de verdade: faziam trocadilhos sobre os seus sentidos, apresentando como evidente aquilo que deveria ser problemático.

Devido a esse modo de ver a retórica, Platão contribuiu para a desvalorização desse saber. A retórica foi vinculada à sedução e à manipulação do auditório.

⁹⁶ Como explicam Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 455), o sofisma: “**Do ponto de vista interacional**, é um discurso embaraçoso, enganoso, manipulador e perigoso, recebido como evidentemente falso, mas cuja refutação é difícil. [...] **Do ponto de vista filosófico**, a sofística representa, com o ceticismo, um movimento intelectual essencial para a argumentação retórica, especialmente porque criou o princípio do debate e dos discursos irredutivelmente contraditórios (as anti-logias), a noção de ponto de vista, a reflexão sobre o verossímil” (grifos dos autores).

Foi Aristóteles, discípulo de Platão, que contribuiu, de certa maneira, para um olhar um pouco mais positivo para a retórica. Aristóteles a sistematizou, propondo sua divisão em cinco partes ou cinco fases pelas quais deveria passar alguém que pretendesse erigir um discurso. Antes de adentrar essas fases, entretanto, ainda é preciso escolher o gênero que comporá o discurso. Isso porque existem, segundo Aristóteles, três gêneros possíveis, sendo eles o judiciário, que tem como auditório o tribunal; o deliberativo, usado quando o auditório for à assembleia; o epidítico, dirigido a “todos os que assistem a discursos de aparato, como panegíricos, orações fúnebres ou outras” (REBOUL, 1998, p. 45).

Em relação às fases mencionadas, a primeira delas, sobre a composição do discurso, constitui a “Invenção”, e é nela que o orador encontra seus argumentos, os quais dizem respeito ao *ethos*, ao *pathos* e ao *logos*. Embora Aristóteles propusesse essa tríade, o *logos* foi sempre privilegiado, o que contribuiu para uma tendência de valorizar apenas as figuras. A segunda fase da elaboração de um discurso é a “Disposição”, a qual diz respeito à ordenação das partes do discurso. A terceira fase é a “Elocução” e compreende o momento da escolha do estilo do discurso. A “memória” é a quarta fase e constitui a retenção do que foi escrito. Por fim, a última fase é a “Ação”, que diz respeito à execução do discurso.

Segundo Amossy (2010, p. 12-13), na tradição aristotélica a retórica compreende:

1. Un discours qui n'existe pas en dehors du processus de communication où un locuteur prend en compte celui à qui il s'adresse: parler (ou écrire), c'est communiquer;
2. Un discours qui entend agir sur les esprits – et ce faisant sur le réel – donc une activité verbale au plein sens du terme: le dire est ici un faire;
3. Une activité verbale qui se reclame de la raison et qui s'adresse à un auditoire capable de raisonner: le *logos* em grec, on le sait, designe à la fois la parole et la raison;
4. Un discours construit, usant de techniques et de stratégies pour parvenir à ses fins de persuasion: parler, c'est mobiliser des ressources verbales dans un ensemble organisé et orienté. (grifo da autora)⁹⁷.

Ainda que tenha sofrido muitas críticas e mudanças, não há como negar que a *Retórica* de Aristóteles foi aquela que deu origem, de fato, a grande parte dos estudos de argumentação e retórica que se conhece até hoje. De modo a seguir esse caminho, é a partir

⁹⁷ “1. Um discurso que não existe fora do processo de comunicação em que um locutor leva em conta a quem ele se dirige: falar (ou escrever) é a comunicação;

2. Um discurso que pretende agir sobre os espíritos – e o faz sobre o real – por isso uma atividade verbal no sentido pleno do termo: o dizer é aqui um fazer;

3. Uma atividade verbal que se utiliza da razão e que se dirige a um auditório capaz de raciocinar: o *logos* em grego, sabemos, refere-se tanto à fala quanto à razão;

4. Um discurso construído, utilizando de técnicas e de estratégias para alcançar seus fins de persuasão: falar é mobilizar recursos em um conjunto verbal organizado e direcionado” (Tradução nossa).

da tríade *ethos*, *pathos* e *logos* que pretendemos analisar a construção argumentativa da obra *A Mulher V: moderna à moda antiga*. Entretanto, é necessário enfatizar que a análise será feita baseada em uma visão contemporânea desses elementos, o que será mais bem detalhado em momento oportuno. Isto porque, como veremos em seguida, o filósofo privilegiou o *logos* em seu postulado, e ao contrário dele acreditamos em uma argumentação tridimensional, sem que nenhuma prova seja mais ou menos importante que a outra. Além disso, estamos filiadas aos estudos de argumentação desenvolvidos no bojo da AD, ou seja, procederemos a uma análise argumentativa do discurso, a partir de autores como Amossy, Plantin, Lima, Galinari e outros.

Reconhecendo o valor e a importância das propostas dos retóricos clássicos para nossos estudos, antes de nos concentrar nas pesquisas contemporâneas sobre retórica, retomaremos sumariamente os principais pontos dos postulados de Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano e outros. A fim de esclarecer nossa escolha por determinada teoria, teceremos comentários acerca dos pontos levantados.

Ao explicar o *ethos* em sua *Retórica*, Aristóteles fala em *caráter moral*, o qual estaria envolvido por um duplo sentido: de um lado, ele fala sobre virtudes, como a benevolência, a prudência e a honestidade; por outro lado, o retórico fala sobre a prova ligada ao caráter moral do orador, uma vez que “obtem-se a persuasão por efeito do caráter moral, quando o discurso procede de maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de confiança” (ARISTÓTELES, 196-?, p.33). Aristóteles (196-?, p. 33), em seguida, afirma ser preciso que: “este resultado [a confiança] seja obtido pelo discurso sem que intervenha qualquer preconceito favorável ao caráter do orador”. Nesse ponto, vemos que o filósofo defende a concepção a partir da qual o *ethos* erige no discurso, e não fora dele.

Na contramão deste pensamento, para os romanos, a exemplo de Isócrates, o *ethos* seria uma construção social, “um dado preexistente fundado na autoridade individual e institucional do orador (sua reputação, seu estatuto social etc.)” (CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2008, p. 220). Isto se explica, conforme Lima (2009, p. 59-60), porque “o mais importante no período republicano era o *status* social do sujeito – seu posicionamento na hierarquia dos valores econômicos e morais – antes de qualquer construção discursiva” (grifo da autora). Ainda segundo a autora, nesse sentido, o *ethos* prévio do orador era construído pelo auditório tomando como referência informações tais como estereótipos ligados à classe social do orador, à sua função social, ao seu *status* etc.. Em nosso trabalho, como veremos mais adiante, seguiremos a perspectiva de que o *ethos* é ao mesmo tempo um elemento construído socialmente e discursivamente.

Tal como afirma Lima (2006), embora Aristóteles acreditasse na supremacia do *logos*, o filósofo dedicou um livro inteiro de sua *Retórica* para tratar das paixões. Em sua obra, Aristóteles (196-?, p. 97) afirma que “Os mesmos fatos tomam aparência inteiramente diferente e revestem outra importância. Quando amamos aquele a quem julgamos, ou não o encontramos culpado ou o encontramos só medianamente culpado; quando se odeia, dá-se o contrário”. Isso porque, segundo ele, as paixões afetariam nossa capacidade de discernimento e provocariam “mudanças em nossos juízos” (ARISTÓTELES, 196-?, p. 97.), sendo assim seria necessário estudá-las para que fossem mais bem controladas. Para tanto, Aristóteles propôs um estudo das catorze paixões, sendo elas: a cólera, o desdém, a confiança, a calma, o terror, a vergonha, a imprudência, o amor, o temor, a raiva, a cobiça, a emulação, a indignação. Nas linhas de Lima (2006, p. 93),

É preciso ressaltar mais uma vez que elas [as paixões] são, na perspectiva de Aristóteles, entendidas sob o viés do *logos*. Além disso, essa visão taxonômica não atende, a meu ver, às necessidades de uma análise da complexidade dos discursos argumentativos, uma vez que não me parece possível listar paixões como se elas fossem determinantes de tudo que se refere à emoção. Parece-me, ainda, muito difícil discriminá-las em emoções, ou sensações, ou paixões, e mais difícil seria, a meu ver, criar uma hierarquia.

Como vimos, o *ethos* se liga ao orador e o *pathos* ao auditório, por fim “o *logos* (Aristóteles não emprega esse termo, que utilizamos para simplificar) diz respeito à argumentação propriamente dita do discurso” (REBOUL, 1998, p. 49). Sendo assim, Aristóteles propõe dois tipos de argumentos, o entimema (dedução) e o exemplo (indução). Como explica Barthes (2001, p. 55), “o *exemplum* produz uma persuasão mais suave, mais bem aceita pelo vulgo; é uma força luminosa, incentivando o prazer que é inerente a toda comparação; o entimema, mais poderoso, mais vigoroso, produz uma força violenta” (grifo do autor). Devido ao enfoque dado por Aristóteles a esses dois elementos, o *logos* frequentemente é reduzido à ideia de raciocínio logicizante, posicionamento este que já vem sendo alterado em algumas teorias contemporâneas, como será mais bem explorado no decorrer de nosso trabalho. Nessas novas perspectivas, o *logos* diz respeito à própria materialidade discursiva e não somente a um aspecto lógico-demonstrativo do discurso.

Se no cenário grego as obras de Platão e Aristóteles se destacaram, na cena latina, séculos depois, Cícero e Quintiliano é que se sobressaíram. Estes, por sua vez, eram “ambos grandes advogados que, em seus livros, ‘teorizaram’ sobre sua prática” (REBOUL, 1998, p. 71). Cícero acreditava que não existem receitas para a eloquência, para ele “se ela [a eloquência] é autêntica, ocorre naturalmente no orador, desde que ele seja dotado, experiente

e culto, ou seja, instruído em todas as áreas essenciais: direito, filosofia, história, ciências” (REBOUL, 1998, p. 72). Para tanto, Cícero acreditava em um ensino que formasse o orador desde a infância. Ao contrário de Aristóteles, Cícero privilegiava o *ethos*, e conferia uma certa legitimação ao *pathos*, uma vez que não condenava seu uso, como fica evidente no seguinte trecho:

Now nothing in oratory, Catulus, is more important than to win for the orator the favour of his hearer, and to have the latter so affected as to be swayed by something resembling a mental impulse or emotion, rather than by judgement or deliberation. For men decide far more problems by hate, or love, or lust, or rage, or sorrow, or joy, or hope, or fear, or illusion, or some other inward emotion, than by reality, or authority, or any legal standard, or judicial precedent, or statute. (CÍCERO, 1948, p. 325).⁹⁸

Outro nome destacável desse período é Quintiliano, cuja principal obra, *Instituição oratória*, diz respeito a um tratado que daria uma formação completa ao orador a partir da primeira infância. Segundo Reboul (1998, p. 73), Quintiliano abre caminho para o ensino retórico ao inserir ali “a gramática, como explicação dos textos, e a dialética, como técnica de argumentação”. Outro aspecto importante sobre a obra de Quintiliano é a reconciliação entre ética e retórica, aspectos que haviam sido separados por Aristóteles. Entretanto, em relação ao *pathos*, o advogado volta a tratar essa prova com uma visão negativa, afirmando que:

Cuando un juez comienza á enojarse, favorecer, aborrecer y compadecerse, tiene ya por causa suya la muestra, y así como los amantes no pueden ser jueces de la hermosura que aman, porque el amor sirve de velo á los ojos, así al juez le anublan los afectos para que no conozca la verdad, dejándose arrebatar de su corriente sin poder otra cosa. (QUINTILIANO, 1910. p. 321, VI).⁹⁹

Como foi possível perceber, a cada momento da história uma das três provas retóricas era mais valorizada que as outras. Quando apresentarmos as novas perspectivas contemporâneas, mais adiante, veremos como se encontra essa questão na atualidade.

⁹⁸ “Agora nada em oratória, Catulus, é mais importante para o orador que ganhar o beneplácito de seu ouvinte e ter este último tão afetado como ser influenciado por algo semelhante a um impulso ou emoção mental, em vez de por julgamento ou deliberação. Pois os homens decidem muito mais problemas por ódio, ou amor, ou desejo, ou raiva, ou tristeza, ou alegria, ou esperança, ou medo, ou ilusão, ou alguma outra emoção interna, do que pela realidade, ou autoridade, ou qualquer norma jurídica, ou precedente judicial, ou estatuto” (Tradução nossa).

⁹⁹ “Quando um juiz começa a ficar com raiva, incentivar, odiar e ter piedade, ele já assume a amostra como causa própria e, assim como os amantes não podem ser juízes da beleza que amam, já que o amor serve para encobrir os olhos, e os afetos obscurecem as vistas do juiz para que ele não saiba a verdade, deixando-o impotente” (Tradução nossa).

A retórica clássica havia sido descreditada devido à sua relação com a sofística. Tempos após esse período clássico, no século XIX, a situação da retórica se tornará ainda mais crítica, pois, nessa época, ela será extremamente deslegitimada e somente entre os anos de 1960 – 1970 o seu valor vai ser aos poucos recuperado. Diversos fatores contribuíram para o declínio da retórica, como veremos os principais estavam de alguma maneira relacionados à Igreja, outros, por sua vez, ligavam-se aos pensamentos racionalistas, positivistas e romancistas que ganhavam espaço naquele momento.

Reboul (1998), primeiramente, chama atenção para a forte ligação existente entre a retórica e o cristianismo. Embora a Igreja condenasse a retórica por considerá-la uma cultura pagã e imoral, após a queda do Império, apropriou-se dela para utilizá-la na disseminação de suas crenças. Reboul (1998, p. 75) aponta duas razões para isso, a primeira delas diz respeito ao fato de que a Igreja “não podia deixar esses meios de persuasão e de comunicação em mãos de adversários”, “a segunda razão é que a própria Bíblia é profundamente retórica”. É fácil percebermos na Bíblia a excessiva utilização, por exemplo, de metáforas, alegorias, jogos de palavras etc.. Da mesma maneira, para interpretá-la, era necessário dispor de todo o aparato retórico, isto porque existem incontáveis palavras e textos bíblicos com outros sentidos que não sejam os literais. Retomando o exemplo de Reboul (1998) sobre a palavra “Jerusalém”, percebemos diversos significados: 1) sentido da cidade onde viveram Davi, Salomão etc.; 2) sentido alegórico quando se refere ao Cristo, significando Igreja; 3) sentido moral, significando a alma do cristão; 4) sentido da cidade de Deus após o Juízo Final.

Vale lembrar agora que a retórica era também a base do ensino jesuíta da época, entretanto, como assevera Plantin (2008), esse período da história foi fortemente marcado pela tensão entre a Igreja e o Estado, o que gerou sua separação em 1905. Além disso, na França, por exemplo, o Estado ainda questionava a utilização do latim nos exercícios retóricos, exigindo a insubordinação da língua francesa àquele idioma. Sendo assim, “Um Estado laico só poderia querer, então, emancipar-se da retórica como símbolo de uma educação duplamente ‘retrógrada’” (PLANTIN, 2008, p. 14). Em consequência disso, o novo currículo das escolas francesas foi elaborado de forma a excluir a retórica do ensino e a valorizar a história da literatura.

Em meio a tudo isso, as ideias racionalistas de Descartes fortificaram o repúdio à retórica. Isto porque, segundo Reboul (1998), Descartes passou a considerar falso tudo aquilo que era verossímil e criou sua filosofia semelhante a uma demonstração matemática. Locke, por sua vez, foi mais severo que Descartes, uma vez que, ao permitir o ensino da retórica para a elocução, “faz da retórica a arte da mentira” (REBOUL, 1998, p. 81). Ainda surgem duas

correntes de pensamento que, da mesma maneira, contribuirão para a desvalorização da retórica, o saber positivo, que somente aceita a verdade científica, e o romantismo, que descredita a retórica em favor da sinceridade. Sendo assim, “ela [a retórica] caiu em um ostracismo e passou a ser alvo até mesmo de preconceito, pois era vista como sinônimo de engodo. De técnica visando à persuasão, passou a ser sinônimo de embelezamento do texto” (LIMA, 2006, p. 97). A argumentação foi retirada da retórica e esta foi reduzida apenas a figuras de expressão, voltadas ao discurso literário.

4.1.2 Os primeiros estudos contemporâneos: a retomada da retórica

Essa situação em que a retórica se encontrava iria perdurar até os anos de 1.960-1.970 e, segundo Plantin (2008), a mudança de paradigmas decorreu de um momento específico no campo político europeu. Plantin (2008) cita a obra *Le viol des foules par la propagande politique (A violação das massas pela propaganda política)*, escrita por Tchakhotine, como fundamental para essa mudança. Nesta obra, Plantin (2008, p. 21) explica que os regimes totalitários foram classificados como uma *sensopropaganda*, “baseada no apelo aos instintos irracionais”, à qual se opunha uma *ratiopropaganda*, que seria fundamentada na razão. Sendo assim, os estudos de argumentação surgidos no período pós Guerra Fria tinham por objetivo a busca dessa *ratiopropaganda*, ou seja, “a construção de um modo de discurso democrático racional, como rejeição dos tipos de discurso totalitários nazistas e stalinistas” (PLANTIN, 2008, p. 21).

Foi a partir dessas ideias que nos anos de 1.970 surgiu aquilo que Plantin (2008) chamou de *momento lógico-linguístico*, que, segundo o autor, constituirá uma nova reflexão sobre o *logos* e sobre a racionalidade discursiva. Nesse novo contexto, destacam-se as obras de Toulmin, de Perelman e Tyteca e de Oswald Ducrot como as que mais contribuíram para a retomada da apreciação dos estudos de argumentação. Nesse mesmo período, como aponta Reboul (1998, p. 82), emergem novas retóricas, tais como “uma retórica do cartaz, do cinema, da música, sem falar da retórica do inconsciente”, as quais talvez nem mesmo tomem o sentido de retórica da mesma maneira. Além dessas citadas, ainda é possível falar em uma retórica “puramente literária, sem relação alguma com a persuasão” (REBOUL, 1998, p. 87). Dentre elas estariam os trabalhos de Jean Cohen, do grupo MU, de Gérard Genette, de Roland Barthes etc.. Entretanto, vale salientar que esses trabalhos vindos da literatura privilegiaram quase que somente o estudo das figuras de estilo. Como afirma Lima (2006), apenas a partir dos anos de 1980 a argumentação passa a ser objeto de estudo na área da Análise do Discurso

com os trabalhos de autores como Plantin e Charaudeau em sua abordagem sobre os *Modos de organização do discurso*.

O *Tratado da Argumentação* publicado em 1958 por Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca ganha em 1970 a notoriedade que lhe foi negada à época de seu lançamento devido a “uma grande desconfiança em relação à retórica por causa dos eventos históricos e em decorrência mesmo dos trabalhos do Grupo de Liège” (LIMA, 2006, p. 100). A obra, segundo Reboul (1998), partiu de um problema filosófico, mais precisamente da tentativa de fundamentar os juízos de valor, de modo a entender, por exemplo, o que permite alguém afirmar que alguma coisa é justa ou bela. Ao mesmo tempo, o *Tratado* ainda pretende estudar os meios utilizados para se alcançar a persuasão, aproximando-se, assim, da proposta de Aristóteles.

Para esse estudo, os autores apresentaram diversas contribuições à argumentação, dentre elas uma tipologia de argumentos na qual estariam os *argumentos quase lógicos*, os *argumentos baseados na estrutura do real* e os *argumentos que fundam a estrutura do real*. Outro aspecto importante e, ao mesmo tempo, polêmico do *Tratado* é o conceito de *auditório universal*, que seria então “constituído por toda a humanidade ou, pelo menos, por todos os homens adultos e normais” (PERELMAN e TYTECA, 1970 *apud* CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2008, p. 158)¹⁰⁰. Entretanto, Plantin (2008, p. 47) assevera que “essa visada universalizante tem consequências importantes”. Isso porque, como mostra o autor retomando um trecho do *Tratado*, os próprios autores desta obra teriam considerado limitante o auditório que correspondesse apenas a uma multidão em praça pública. Sendo assim, segundo Plantin (2008, P. 47.), o *auditório universal* tem uma visada universalizante “bem mais servida pelo escrito do que pelo oral”.

Por tudo isso, Plantin (2008) se posiciona na negativa de que esta obra seria de fato uma *Nova retórica*, já que “o gesto e a voz estão excluídos de seu campo e os afetos não recebem tratamento específico algum”. Seguindo esse mesmo raciocínio, Reboul (1998, p. 89) reforça a ideia de que “se o tratado descreve maravilhosamente as estratégias da argumentação, deixa de reconhecer os aspectos afetivos da Retórica, o *delectare* e o *movere*, o encanto e a emoção, essenciais, contudo, à persuasão” (grifo do autor). Sobre a obra de Perelman e Tyteca, recorreremos a Lima (2006, p. 103) para firmar também nossa posição a respeito do aspecto levantado e faço das palavras da autora as minhas quando diz que:

¹⁰⁰ PERELMAN, Chaim., OLBRECHTS-TYTECA, Lucie (1970). *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*.

eles [Perelman e Tyteca] parecem não levar em conta importantes elementos relativos à situação de interação, à posição dos sujeitos, às crenças, aos valores, entre outros. Essa abordagem parece adequada a um discurso idealizado, uma vez que, na linguagem comum, argumentar é sempre se direcionar a um outro em circunstâncias específicas, a partir de paixões e valores. Além do mais, a obra destes autores destaca uma perspectiva mais racional da argumentação, o que não é suficiente para atender às demandas de minha pesquisa.

No mesmo ano da publicação do *Tratado*, de Perelman e Tyteca, Stephen E. Toulmin lança seu livro *O uso dos argumentos*, republicado em 2006, no qual pretendeu evidenciar uma apreciação sobre a argumentação estrutural. Nas linhas de Plantin (2008, p. 25), “O modelo de Toulmin fornece uma excelente representação desse modelo de argumentação monologal, constelação de enunciados ligados em um sistema e que dão ao discurso uma forma de racionalidade”. Em sua obra, Toulmin (2006) propõe um estudo dos argumentos na sentença a fim de mostrar como sua validade ou invalidade se liga ao modo como esses argumentos são dispostos. O autor ainda problematiza a forma como a microestrutura dos argumentos vem sendo estudada desde Aristóteles, ou seja, a partir da estrutura silogística que em sua opinião seria muito simplificada.

Toulmin propõe, então, seu modelo estrutural de representação dos argumentos, o qual é composto por seis elementos, sendo eles: o *dado* (D), a *Garantia* (W), o *Conhecimento básico* (B), o *Qualificador Modal* (Q), a *Conclusão* (C) e a *Condição de exceção ou refutação* (R). O autor defende a ideia de que uma asserção produzida defende uma alegação e os *dados* são “os fatos aos quais recorreremos como fundamentos para a alegação” (TOULMIN, 2006, p. 140), os quais são também a base que dá suporte à *conclusão*. Ainda segundo o padrão argumentativo de Toulmin, o restante dos elementos são informações complementares responsáveis por ligar *Dado* e *Conclusão*. As *garantias* são definidas como “afirmações gerais, hipotéticas, que sirvam como pontes” (TOULMIN, 2006, p. 141). Elas, portanto, têm a tarefa de legitimar aquilo que é dito. Como explica Toulmin (2006), algumas *garantias* nos permitem aceitar sem desconfiança uma alegação, dando-nos o direito de *qualificar* a *conclusão* com o advérbio “necessariamente”. Outras *garantias* só permitiriam o direcionamento à *conclusão* com certas exceções e uso de *qualificadores*, tais como “provavelmente”, “presumivelmente” etc.. Em sentido oposto, as *condições de exceção ou refutação* fazem com que a *garantia* se enfraqueça na medida em que contradizem o dito. Por fim, o *conhecimento básico* é o aval e o apoio que fornece autoridade à *garantia*. A nosso ver, o modelo de Toulmin é, assim como a proposta de Perelman e Tyteca, redutor uma vez que

trata a argumentação apenas pela via racional, deixando de lado o *pathos* e o *ethos*, elementos considerados por nós indispensáveis à argumentação.

Levando as teorias da argumentação para o campo da linguística pragmática, Ducrot propõe juntamente com Jean-Claude Anscombe aquilo que foi nomeado *Teoria da Argumentação na língua* e que posteriormente teve continuidade também com os trabalhos de Marion Carel em sua *Teoria dos Blocos Semânticos*. Segundo Plantin (2000, p. 33), a teoria de Anscombe e Ducrot aparece como uma oposição à visão “ingênua” da argumentação apresentada por Toulmin, segundo ele, porque esta teoria “pressupõe uma língua científica perfeita”.

A *Teoria da Argumentação na língua* opõe, assim, segundo Ducrot (2009), aquilo que ele chama de *argumentação linguística* e *argumentação retórica*. Esta compreenderia “a atividade verbal que visa fazer alguém crer em alguma coisa” e aquela diz respeito aos “segmentos de discurso constituídos pelo encadeamento de duas proposições A e C, ligadas implícita ou explicitamente por um conector do tipo *donc* (portanto), *alors* (então), *par conséquent* (consequentemente)” (DUCROT, 2009, p. 20-21) (grifo do autor). Nesse quadro, A seria o argumento e C a conclusão. A ideia principal da teoria de Anscombe e Ducrot é que “num encadeamento argumentativo A contém em si mesmo a indicação de que ele deve ser completado pela conclusão. Assim, o sentido de A não pode ser definido independentemente do fato de que A é visto como conduzindo a C”. (DUCROT, 2009, p. 22). Essa conclusão projetiva ou intuição é formalizada no conceito de *encadeamento argumentativa*.

O que Ducrot critica em seu artigo intitulado *Argumentação retórica e argumentação linguística*¹⁰¹ é o fato de alguns gramáticos e alguns linguistas interpretarem esse *encadeamento* afirmando que A é apresentado como se estivesse justificando C, o que segundo Ducrot não seria correto. Nessa teoria, Ducrot se propõe, então, a verificar de que modo o *encadeamento* colabora para a conquista de certas finalidades argumentativas, a exemplo de alguém construir um *ethos* positivo ou negativo, como é mostrado no artigo citado. Entretanto, como assevera Lima (2006, p. 104), “A argumentação sob esse enfoque volta-se para a argumentatividade dos enunciados e não para o caráter social da argumentação, como faz a retórica. Isto porque Ducrot não procura estabelecer relações com o social nem com a história”.

Nesse mesmo período, como aponta Lima (2006), diversos outros autores, como Moeschler, Vignaux e Grize, empenharam-se nos estudos da argumentação. Cada um a sua

¹⁰¹ Pelo fato de não aderirmos ao posicionamento apresentado por Anscombe e Ducrot, não iremos apresentar exhaustivamente sua teoria. Para melhor compreensão do assunto, sugerimos a leitura do referido artigo.

maneira privilegiou uma abordagem de acordo com seu ponto de vista. Sendo assim, Ducrot focou a argumentação na língua, Vignaux e Grizes salientaram uma visão logicizante da argumentação em língua natural.¹⁰² Como verificamos, os trabalhos de Perelman e Tyteca, assim como os de Toulmin, Ducrot, Moeschler, Vignaux e Grize trabalham a argumentação de uma maneira mais racional e sob a perspectiva do *logos*, o que para nós não é suficiente. Pelo fato de nossa pesquisa se situar no campo da Análise do Discurso, na seção seguinte, retomaremos algumas perspectivas contemporâneas inseridas em nosso campo de pesquisa. Além disso, focalizaremos aquelas que encaram a argumentação sob uma perspectiva tridimensional, uma vez que também nos filiamos a essa proposta.

4.2 Análise do discurso e Argumentação: perspectivas contemporâneas

Plus précisément, l'analyse argumentative se présente comme une branche de l'analyse du discours (AD) dans la mesure où elle entend éclaircir des fonctionnements discursifs en explorant une parole située et au moins partiellement contraire. (AMOSSY, 2010)¹⁰³.

Na seção anterior, foi possível perceber claramente as inúmeras e diferentes abordagens para a argumentação. Vale lembrar aqui de maneira sumária as três abordagens que, segundo Wander Emediato (2011), existem na atualidade. A primeira delas é a *abordagem retórica*, portanto a mais antiga. Em seu início, ela estava ligada às práticas judiciárias, políticas e epidíticas que surgiram com os gregos. Segundo Emediato (2011, p. 3),

L'approche rhétorique est reprise aujourd'hui par les travaux qui s'orientent vers le discours et ses objets les plus divers, comme l'espace du débat public, les auditoires concernés, la subjectivité et les intentions des sujets, la visée persuasive et tout ce qui a trait, comme le suggèrent Perelman et Olbrechts-Tyteca (1958), à l'établissement, par le moyen du langage, de liens entre les esprits¹⁰⁴.

¹⁰² Pelo fato de não aderirmos ao posicionamento apresentado por Moeschler, Vignaux e Grize, não nos deteremos na apresentação de suas teorias.

¹⁰³ “Mais precisamente, a análise argumentativa se apresenta como um ramo da Análise do discurso (AD) na medida em que pretende esclarecer o funcionamento discursivo explorando uma fala situada e ao menos particularmente contrária” (Tradução nossa).

¹⁰⁴ “A abordagem retórica é tomada hoje pelos trabalhos que se orientam pelo discurso e seus objetos mais diversos, como o espaço do debate público, os auditórios envolvidos, a subjetividade e as intenções dos temas, a visada persuasiva e tudo o que se refere a ela, como o sugerem Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958), ao estabelecimento, por meio da linguagem, de ligações entre os espíritos” (Tradução nossa).

A retórica forneceu, assim, diversos elementos importantes para o desenvolvimento de uma problemática da argumentação no discurso, tais como o *ethos* e o *pathos*. Entretanto, essas dimensões muitas vezes são ignoradas por grande parte das teorias sobre argumentação. O *Tratado*, de Perelman e Olbrechts-Tyteca, apesar de fazer parte dessa abordagem retórica, como vimos, privilegiou o *logos*. Outros estudos inseridos nessa abordagem surgiram, entretanto, privilegiando ora o *pathos*, ora o *ethos*, a exemplo do modelo dialogal, proposto por Plantin, e do Modo de Organização do Discurso Argumentativo, de Charaudeau. Outras teorias surgiram, ainda, sem que uma prova se sobressaísse em relação às outras, e são essas que nos interessam mais. Portanto, nessa seção, passaremos de forma breve pelos estudos de pesquisadores que se inserem no campo da análise do discurso, mais especificamente pelos trabalhos de Plantin e Charaudeau e, por fim, ainda nos deteremos na proposta da Análise argumentativa do discurso, de Ruth Amossy, à qual nos filiaremos exatamente por considerar a argumentação em uma perspectiva tridimensional.

As outras duas abordagens apontadas por Emediato dizem respeito, ainda, a uma *problemática do pensamento*, tal como foi concebida por Platão, “elle affirme l’autonomie de la pensée par rapport au langage, posant qu’elle se développe au gré d’opérations de raisonnement qui ne dépendraient pas du langage” (EMEDIATO, 2011, p.3).¹⁰⁵ Abordagem esta que prioriza uma análise mais lógica em busca da Verdade (em contraposição à verossimilhança). Nessa esteira estaria, por exemplo, o trabalho de Toulmin já aludido previamente. Por fim, Emediato (2011) aponta para uma abordagem da argumentação como *atividade da língua*, na qual se insere, por exemplo, a já abordada *Teoria da Argumentação na língua*, de Anscrombre e Ducrot, e mais recentemente a *Teoria dos blocos semânticos* de Ducrot e Carel.

A fim de detalhar alguns dos estudos constituintes da abordagem retórica, tal como foi apresentada por Emediato (2011), retomaremos as propostas de Charaudeau, Plantin e Amossy, pesquisadores que se inserem no campo da análise do discurso. Ao mesmo tempo, serão feitas apreciações sobre alguns aspectos abordados, evidenciando pontos relevantes para o nosso trabalho.

Como explica Lima (2006, p. 110), Charaudeau “procede a uma análise acerca do funcionamento da noção de *ethos* no discurso político, tendo como pano de fundo os pressupostos de sua Teoria Semiolinguística”. (grifo da autora). Assim, o analista do discurso inscreve sua abordagem da argumentação em uma perspectiva comunicacional orientada por

¹⁰⁵“ela afirma a autonomia do pensamento em relação à linguagem, colocando que ela se desenvolve à escolha de operações de raciocínio que não dependem da linguagem” (Tradução nossa).

um dispositivo que, por sua vez, compreende a *Situação de comunicação*, os *Modos de organização do discurso*, a língua e o texto. A *situação de comunicação* é externa ao *ato de linguagem* e abarca as características físicas, tanto dos parceiros quanto do canal de transmissão da mensagem. Os *Modos de organização do discurso* “constituem os *princípios de organização* da matéria linguística, princípios que dependem da finalidade comunicativa do sujeito falante: ENUNCIAR, DESCREVER, CONTAR, ARGUMENTAR” (CHARAUDEAU, 2012, p. 68) (grifo do autor). A língua, por sua vez, diz respeito às categorias linguísticas que compreendem o material verbal. E, finalmente, o texto é o resultado concreto do *ato de comunicação*.

O modo de organização argumentativo, segundo Charaudeau (2012, p. 207), “constitui a mecânica que permite produzir argumentações”. Isso se justifica uma vez que para ele a argumentação não se restringe apenas a uma ordenação de frases agrupadas por conectores lógicos. Charaudeau defende, por exemplo, que em alguns casos as frases não possuem marcas explícitas de operações lógicas e que em outros casos o aspecto argumentativo se encontra no conteúdo implícito dos discursos. O autor ainda ressalta a necessidade de não se confundir a argumentação com diferentes atos de discurso que normalmente se combinam com ela, tais como a negação, a refutação, a proibição etc.. Sendo assim, Charaudeau (2012, p. 205) esclarece que para que ocorra argumentação é necessário a existência de:

- uma *proposta sobre o mundo* que *provoque um questionamento*, em alguém, quanto à sua *legitimidade* (*um questionamento quanto à legitimidade da proposta*).
- um sujeito que *se engaje* em relação a esse questionamento (convicção) e *desenvolva um raciocínio* para tentar estabelecer uma *verdade* (quer seja própria ou universal, quer se trate de uma simples *aceitabilidade* ou de uma *legitimidade*) quanto a essa proposta.
- *um outro sujeito* que, relacionado com a mesma *proposta, questionamento e verdade*, constitua-se no alvo da argumentação. Trata-se da pessoa a que se dirige ao sujeito que argumenta, na esperança de conduzi-la a *compartilhar* da mesma verdade (persuasão), sabendo que ela pode aceitar (ficar *a favor*) ou refutar (ficar *contra*) a argumentação. (Grifos do autor).

Ao propor, entretanto, uma organização da lógica argumentativa em torno de seus elementos de base, modos de encadeamento e modalidade, e também ao propor os procedimentos da lógica argumentativa, tais como a dedução, a explicação, a associação etc., Charaudeau mostra, de certa maneira, um tratamento logicizante da argumentação. Sendo assim, seguindo o pensamento de Lima (2006), o subsídio de Charaudeau para o estudo da

argumentação se faz mais pertinente se for inserido no quadro da *Teoria Semiolinguística*, teoria esta que não será nossa base de pesquisa.

As pesquisas de Plantin, por sua vez, tiveram início na década de 1970 e a princípio foram influenciadas pela *Teoria da Argumentação na língua*, de Ducrot. Aos poucos, entretanto, seu trabalho se aproximou de uma perspectiva discursiva que concebe a argumentação não apenas como técnica de persuasão, mas como uma atividade enunciativa que envolve sujeitos em diálogos.

Nesse sentido, como assevera Plantin (2008, p. 63), “A atividade argumentativa é desencadeada quando se põe em dúvida um ponto de vista”. Há presente, então, o encontro de um discurso com um contradiscurso e a criação de uma pergunta argumentativa. De forma mais precisa, as ideias de Plantin podem ser estruturadas da seguinte maneira:

- Uma situação argumentativa (SA) é produzida por uma contradição ratificada (tematizada), materializada em uma questão argumentativa (QA). Tal questão é ambígua (no sentido etimológico): ela admite respostas igualmente sensatas, mas incompatíveis.
- Os protagonistas da situação elaboram e confrontam suas respostas divergentes a essa questão com o objetivo de resolver ou de aprofundar seus desacordos.
- Uma Resposta (Rep) destinada à QA corresponde à Conclusão (Concl) de um dos discursos argumentativos em presença. Têm valor de Argumento (Arg) (ou valor argumentativo) todos os fenômenos linguísticos e as ações significantes que constroem essa resposta/conclusão. (MASSMANN, 2011, p. 3).

Nesse modelo, a situação argumentativa funciona a partir de um triplo eixo. Assim, o *Proponente* enuncia uma novidade a qual tentará sustentar, o *Oponente* tenta mostrar a insustentabilidade da novidade apresentada e, por fim, o *Terceiro* coloca em dúvida o que foi apresentado. Plantin (2008) ressalva a necessidade de diferenciar os *actantes* (*Proponente*, *Oponente* e *Terceiro*) dos *atores* concretos da comunicação argumentativa. Assim, “Em uma interação concreta, o mesmo papel actancial pode ser desempenhado por vários atores”. (PLANTIN, 2008, p.79). Em sua teoria, Plantin (2008, p. 72) ainda levanta algumas problemáticas para a argumentação. Segundo ele, “*Argumentar em favor de P enfraquece P*”, já que argumentar torna a questão ainda mais duvidosa, e “*Refutar P reforça P*”, já que um discurso é validado quando nele é gerada uma contradição.

Sobre a teoria de Plantin, dois pontos específicos nos chamam a atenção. Em primeiro lugar, o autor coloca que “A argumentação é afetiva”, já que “toda construção linguístico-cognitiva de um evento é acompanhada de uma construção afetiva desse mesmo evento” (PLANTIN, 2011, p.26). Aí vemos a importância que o autor confere ao papel do *pathos* na argumentação. Deter-nos-emos sobre isso em seção próxima de nosso trabalho

quando retomarmos de maneira específica as abordagens contemporâneas das provas aristotélicas. Outro ponto importante para nós na teoria de Plantin é a proposta de diferentes graus de argumentatividade, a qual, segundo ele, “não é uma questão de tudo ou nada” (PLANTIN, 2008, p.75). Para o autor, a oposição de discursos dá início à argumentatividade de uma situação, entretanto a interação só será totalmente argumentativa quando essa oposição constituir a situação argumentativa compreendida por uma *Questão* e pelos *papéis actanciais*. Sendo assim, como afirma Plantin (2008, p.18), “a polemicidade não é então inerente à argumentação”.

Como vimos, o pesquisador coloca em destaque o *pathos*, em direção distinta de pesquisadores que, em sua maioria, até então, privilegiavam o *logos*. A ideia de graus diferentes de argumentatividade nos interessa, uma vez que é retomada por Ruth Amossy ao propor as noções de *dimensão argumentativa* e de *visée argumentativa*, como ainda será apresentado posteriormente nesta seção.

Finalmente, feita a breve retomada de algumas das principais teorias que norteiam os estudos de argumentação e retórica, apresentaremos, o projeto de Ruth Amossy em *L'argumentation dans le discours* (2010), o qual será nossa principal referência teórica e nos orientará na análise posterior. Sendo assim, destacaremos os elementos basilares daquilo que Amossy nomeou de *Análise Argumentativa do Discurso* (doravante AAD), tais como seus princípios de abordagem, sua concepção de argumentação e retórica, e também a ideia da extensão da argumentatividade discursiva.

A partir do percurso depreendido até o momento, foi possível notar inúmeros modos de entender a argumentação e a retórica, alguns deles complementares entre si, outros divergentes. Amossy (2010) retoma algumas dessas perspectivas e mostra, por exemplo, o pensamento de Michel Meyer, que entende a retórica de um modo genérico, a qual englobaria a argumentação. Outros pesquisadores, a exemplo de Perelman e Tyteca, não diferenciam esses dois termos, considerando-os como “tous les moyens verbaux susceptibles de faire adhérer les esprits à une thèse” (AMOSSY, 2010, p. 7).¹⁰⁶ Apesar dessa dificuldade de definir esses termos que frequentemente são separados, seguindo os postulados de Amossy, é preciso tomá-los de modo igual, como um estudo das modalidades segundo as quais a fala tenta agir no espaço social, e não apenas manipular ou questionar.

Essa noção traz à tona uma das principais contribuições de Amossy aos estudos em argumentação, isso porque a AAD admite a existência não somente de uma *visée*, mas

¹⁰⁶“todos os modos verbais suscetíveis de fazer os espíritos aderir a uma tese” (Tradução nossa).

também de uma *dimensão argumentativa*. Admite-se, então, que nem todo discurso tem um objetivo argumentativo, já que “eles não veiculam nenhuma intenção de persuadir e não esperam fazer o alocutário aderir a uma posição claramente definida por estratégias programadas” (AMOSSY, 2011a, p. 129). Entretanto, mesmo a fala desprovida de intenção persuasiva ainda procura exercer certa influência, “orientando modos de ver e de pensar”. (AMOSSY, 2011a, p.129). Nesse sentido, a *visée* está ligada a uma intenção argumentativa explícita, enquanto a *dimensão* é algo constitutivo do dialogismo discursivo. Como explica Amossy (2010, p. 33), “l’utilisation du langage dans son contexte dialogique obligé qui entraîne nécessairement une dimension argumentative, même quand il n’y a pas de programmation avouée ni de stratégies immédiatement perceptibles”¹⁰⁷.

É nesse ponto de sua teoria que Amossy retoma o postulado de Plantin, para quem existem níveis de argumentatividade. Entretanto, se para Plantin é preciso haver oposição de ideias para que haja argumentação, Amossy (2011a, p.131) acredita que “A posição contrária não precisa ser apresentada na íntegra, na medida em que a palavra é sempre uma resposta à palavra do outro, uma reação ao dito anterior que ela confirma, modifica ou rejeita”. Sendo assim, não é possível dizer que existe argumentação somente quando existem pontos de vistas opostos. De acordo com Amossy, é possível dizer que existem discursos mais argumentativos que outros, de modo a assumir a existência de um contínuo com modalidades argumentativas diversas. Por fim, a autora cita o discurso eleitoral, a publicidade, a pregação nas igrejas etc. como exemplos daquilo que constituiria a *visée*. A *dimensão*, por sua vez, abrange, por exemplo, artigos científicos, informações televisivas, testemunhos, autobiografias, contos de ficção, conversação cotidiana etc..

A AAD, segundo Amossy (2010), tem como princípios: uma abordagem linguageira, uma vez que a argumentação não se reduz a operações lógicas, mas erige a partir de escolhas lexicais, de modalidades de enunciação, dos encadeamentos de enunciados, de marcas de implícito etc.; uma abordagem comunicacional, já que a lógica argumentativa não pode ser separada da situação comunicativa em que a argumentação produzirá seu efeito. Nesse sentido, a argumentação não pode ser entendida fora de um cenário de interlocução, ou seja, ela sempre levará em conta:

1. um auditório;

¹⁰⁷ “a utilização da linguagem em seu contexto dialógico obrigatório que implica necessariamente uma dimensão argumentativa, mesmo quando não há uma programação declarada nem estratégias imediatamente perceptíveis” (Tradução nossa).

2. uma abordagem dialógica, no sentido de que para agir sobre um auditório, a argumentação utilizada deve se adaptar a ele, ainda que se trate de um auditório virtual em que não haja o diálogo efetivo;
3. uma abordagem genérica, isso porque a argumentação se inscreve sempre em um gênero ou tipo de discurso, que determina metas, estruturas de enunciação e uma distribuição de papéis prévios.;
4. uma abordagem figurativa, porque a argumentação recorre à força das figuras, que podem ter efeito sobre o alocutário.;
5. uma abordagem textual, se compreendermos o termo texto como um conjunto coerente de enunciados que formam um todo.

Assim, a argumentação deve ser estudada no nível de sua construção textual, levando-se em conta os procedimentos de ligação responsáveis por seu desenvolvimento. Nesse sentido, é preciso ver como os processos lógicos, tais como o silogismo e a analogia, por exemplo, são explorados no discurso em situação.

De maneira sumária, a AAD:

1. Estuda os argumentos em língua natural, na materialidade do discurso, como elemento integrante de um funcionamento discursivo global;
2. Situa a argumentação, assim compreendida, em uma situação de enunciação precisa, da qual importa conhecer todos os elementos (participantes, lugar, momento, circunstâncias etc.);
3. Estuda a maneira como a argumentação se inscreve no interdiscurso, situando-se, quanto ao que se diz, antes e no momento da tomada da palavra, no modo da retomada, da modificação, da refutação, do ataque...;
4. Leva em conta a maneira como o *logos*, ou o emprego dos argumentos em língua natural, alia-se, concretamente, ao *ethos*, a imagem de si que o orador projeta em seu discurso, e ao *pathos*, a emoção que ele quer suscitar no outro e que também deve ser construída discursivamente. (AMOSSY, 2011a, p. 134). (grifos da autora).

A AAD possibilita, então, uma análise que leve em conta tanto a materialidade discursiva quanto aquilo que está fora dela.

A partir do percurso que fizemos até o momento sobre a história da argumentação/retórica, foi possível perceber as inúmeras possibilidades que teríamos para analisar o nosso *corpus*. Sabendo disso, é preciso enfatizar que cada pesquisador utiliza a argumentação da maneira que considera mais pertinente para o seu projeto, de forma que não seria possível estabelecer uma regra a ser seguida, mas talvez um caminho permeado por diversas perspectivas que se complementam. Sendo assim, por acreditar que a *Análise Argumentativa do Discurso* cumpriria de maneira mais satisfatória os propósitos de nossa

pesquisa, utilizaremos principalmente a teoria de Ruth Amossy como base teórica, sem excluir, entretanto, contribuições de outros pesquisadores em momentos oportunos.

Antes de deprendermos a análise de nosso *corpus*, ainda recorreremos à retomada sumária da tríade aristotélica *ethos*, *pathos* e *logos*. Isso se faz necessário uma vez que essas provas foram abordadas de diversas maneiras com o passar dos anos. Portanto, é preciso elucidar qual enfoque daremos a elas. É preciso esclarecer, entretanto, que essa retomada não pretende ser exaustiva e que sua razão de ser se deve em primeiro lugar à necessidade de nos posicionarmos quanto a uma determinada abordagem e também para contextualizar o leitor acerca do tema e das perspectivas teóricas que o envolvem.

4.3. A Análise Argumentativa do Discurso e uma perspectiva tridimensional

[...] a argumentação é constituída de três dimensões que se interseccionam, embora possuam também vida independente. (LIMA, 2006).

Como foi apresentado, foi Aristóteles que estruturou a retórica em torno de três eixos, ou melhor, de três provas: o *ethos*, que diz respeito ao caráter moral do locutor; o *pathos*, que representa as emoções que o locutor poderia desencadear no interlocutor; o *logos*, que, na tradição Aristotélica, teve seu sentido atribuído apenas à demonstração. Todos os estudos em argumentação até hoje arquitetados retomam os preceitos Aristotélicos, já que, como explicam Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 52), “A argumentação está no centro da concepção antiga de Retórica”.

A partir de agora, perceberemos que tais provas foram/são estudadas sob olhares diversos. Veremos que alguns autores privilegiaram em suas pesquisas uma ou outra prova, tratando-as, muitas vezes, de forma independente. No projeto argumentativo de Ruth Amossy, a autora confere a mesma importância às três provas, ponto de vista corroborado por nós. Admitindo a importância da inter-relação entre esses três elementos, filiar-nos-emos ao projeto de estudo realizado por Lima em sua tese de doutorado intitulada *Na tessitura do Processo Penal: a Argumentação no Tribunal do Júri* (2006). Isso porque, nas linhas de Lima (2006, p. 116),

No meu entendimento, com a adoção dessa perspectiva tridimensional, a argumentação não se limitaria apenas a uma parte da retórica e muito menos ao seu lado racional, mas consistiria em algo mais abrangente e se edificaria em três elementos responsáveis por colocar em cena as mais diversas estratégias argumentativas.

A autora propõe, então, uma nova maneira de tratar as provas, uma maneira mais ampla. Sendo assim, Lima (2006) sugere que as provas sejam examinadas sob uma perspectiva tridimensional: a *dimensão patêmica*, a *dimensão da construção das imagens (de si e do outro)* e a *dimensão demonstrativa*¹⁰⁸. A preferência pelo termo *dimensão* salienta essa amplitude teórica, que engendra uma abrangência de “algo que se estende em todas as direções” (LIMA, 2006, p.117). Nesse sentido, a autora trabalha a argumentação em uma perspectiva relacional, uma vez que esta seria resultado “de relações estabelecidas entre as dimensões e os recursos usados em cada uma delas” (LIMA, 2006, p.117). Sob esse ponto de vista, com o qual concordamos, essas dimensões se interseccionam, mas possuem também existência independente.

A primeira dimensão, nomeada *patêmica*, “relaciona-se à mobilização das emoções com fins persuasivos; emoções movidas por uma *visée*” (LIMA, 2006, p. 117). A dimensão da *construção das imagens (de si e do outro)*, por seu turno, liga-se à proposta do *ethos* Aristotélico, embora não fique restrita à construção das imagens de si no discurso. O *outro*, nesse caso, não diz respeito apenas a um destinatário ideal, mas principalmente se refere a um sujeito que também é construído no discurso pelo enunciador. Por fim, a terceira dimensão, a *demonstrativa*, a qual compõe o *logos*, é representativa do uso da linguagem apoiada em uma “racionalidade mais calculada, embora essa racionalidade se faça presente também nas outras dimensões” (LIMA, 2006, p. 118). Esta dimensão leva em conta não só as provas técnicas, como laudos, documentos e fotografias, mas também a organização discursiva e, principalmente, como assevera Lima (2015, no prelo), a construção discursiva, ou seja, “[...] os elementos usados na materialidade linguístico-discursiva que amparariam a construção argumentativa”.

Sobre essa proposta teórica, Lima (2006) ressalva que, em determinadas interações uma das dimensões pode se sobressair, a exemplo do discurso político de propaganda eleitoral, em que o recurso à *construção das imagens* é mais frequente, já no Tribunal do Júri a predominância é da dimensão *patêmica*. Mesmo que uma dimensão se sobressaia não há a exclusão das outras, já que elas se inter-relacionam. Para explicar sua proposta, a autora recorre à metáfora dos platôs desenvolvida por Deleuze, o qual considera

¹⁰⁸ Atualmente, a autora usa o termo “dimensão da construção discursiva”.

os platôs como anéis quebrados capazes de penetrarem uns nos outros. Da mesma maneira, “[...] cada uma das dimensões possui vida própria, mas com uma via de acesso em direção às outras” (LIMA, 2015, no prelo).

Finalmente, após essa tomada de posição pela abordagem tridimensional da argumentação, deter-nos-emos brevemente de maneira mais específica em cada uma das dimensões.

4.3.1 A dimensão da construção das imagens (de si e do outro)

Amossy (2010) retoma um ponto essencial nas retóricas clássicas: a importância atribuída à pessoa do orador na argumentação. O *ethos* era, então, considerado como “l’image de soi que l’orateur construit dans son discours pour contribuer à l’efficacité de son dire” (AMOSSY, 2010, p. 61)¹⁰⁹. Previamente, já recordamos de maneira mais detalhada o tratamento dado a essa prova por Aristóteles, que se referia a ela como *caráter moral* e a envolvia por um duplo sentido. Vimos também que o filósofo se posicionava quanto à apreensão do *ethos* no discurso, e não fora dele. Por fim, vale reiterar a importância conferida a essa prova na *Retórica*, nas palavras de Aristóteles (196-?, p.33) “o caráter moral deste [do orador] constitui, por assim dizer, a prova determinante por excelência” (ARISTÓTELES, 196-?, p.33). Em direção contrária, apontamos Isócrates como exemplo daqueles que acreditavam apenas na construção social do *ethos* e, portanto, em sua existência exterior ao discurso e anterior a ele. Entretanto, não iremos retomar aqui tudo o que já apresentamos sobre o trabalho dos retóricos clássicos. Neste momento, nossa intenção é mostrar como essa noção evoluiu com o passar do tempo, apresentar algumas perspectivas contemporâneas e, ainda, apontar a perspectiva adotada em nossa pesquisa.

Como assevera Eggs (2011, p. 30),

[...] os vestígios do *ethos* estão realmente presentes na pesquisa moderna, frequentemente escondidos, ou melhor, rechaçados para outras problemáticas – seja como *condição de sinceridade*, na teoria dos atos de linguagem de Searl, como *princípio de cooperação* ou como *máximas conversacionais* em Grice, seja como *máximas de educação, de modéstia ou de generosidade*, em Leech e em outros autores. Basta ler as passagens sobre a ‘adaptação do orador a seu auditório’ ou sobre ‘a pessoa e seus atos’ ou sobre ‘o discurso como ato do orador’ em Perelman, para se dar conta de que o *ethos* está sempre presente como *realidade problemática de todo discurso humano*. (grifos do autor).

¹⁰⁹ “a imagem de si que o orador constrói em seu discurso para contribuir à eficácia de seu dizer” (Tradução nossa).

O que percebemos é a presença do *ethos* em diversas pesquisas mais recentes, mesmo camuflado sob outras denominações. Ainda sobre isso, Amossy (2010 e 2011b) e Lima (2006) perpassam de forma aprofundada pelas inúmeras concepções acerca do tratamento recebido pelo *ethos* ao longo do tempo nas mais diversas áreas do conhecimento.¹¹⁰ As autoras mostram, portanto, que em estudos recentes no campo da linguagem, foi Émile Benveniste que colocou em primeiro lugar as instâncias ou as figuras necessárias para instaurar a enunciação. A partir dessa ideia, Benveniste introduziu a noção de quadro figurativo que, em seguida, foi aperfeiçoado por Kerbrat-Orecchioni, ampliando o jogo de espelhos.

Mas a palavra *ethos* somente apareceu nos trabalhos de Oswald Ducrot sobre a teoria polifônica da enunciação, na qual o *ethos* foi relacionado ao *Locutor* e definido da seguinte maneira: “O *ethos* está ligado a L, o locutor como tal: é como origem da enunciação que ele se vê investido de certos caracteres que, em contrapartida, tornam essa enunciação aceitável ou recusável” (DUCROT, 1984 *apud* AMOSSY, 2011b, p. 15)¹¹¹.

Levando-se em conta a Sociologia, Pierre Bourdieu menciona o termo “legitimidade”, associando-se a essa herança retórica e defendendo sua dimensão sociológica. Assim, para ele, “a eficácia simbólica das palavras só se efetiva quando aquele que a sofre reconhece aquele que a exerce como capacitado a exercê-la” (BOURDIEU, 1982 *apud* AMOSSY, 2011b, p. 121)¹¹², comprovando que o social seria, portanto, mais relevante que o discursivo. O sociólogo ao falar sobre o poder das palavras ainda reforça a ideia de que esse poder é advindo da crença na legitimidade daquele que a pronuncia, “crença cuja produção não é da competência das palavras” (BOURDIEU, 2012, p. 15).

Na área da Análise do Discurso, foi Dominique Maingueneau que retomou a noção retórica de *ethos* e, ancorando-a ao seu conceito de *cena de enunciação*, atribuiu à prova retórica um *tom*, um *caráter* e uma *corporalidade*. Maingueneau ainda relacionou o *ethos* aos estereótipos, possibilitando uma relação entre o *ethos* discursivo e uma imagem prévia que é feita do orador antes mesmo que este fale, o que recebeu o nome de *ethos pré-discursivo*. Concepção semelhante foi adotada por Ruth Amossy que prefere utilizar a terminologia *ethos prévio*.

¹¹⁰Devido à proposta deste trabalho, deter-nos-emos de maneira profunda apenas nas teorias que nos servirão de base para a análise posterior. Para maior conhecimento sobre as demais perspectivas teóricas, sugerimos as obras indicadas no corpo do texto.

¹¹¹DUCROT, Oswald. (1984) *Le dire et le dit*.

¹¹²BOURDIEU, Pierre. (1982) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*.

Outro analista do discurso que relacionou o *ethos* aos estereótipos foi Charaudeau, ao apresentar sua ideia sobre o *ethos* coletivo. Sobre a proposta de Charaudeau, Lima (2009, p. 61) explica que:

[...] a partir do momento em que o *ethos* está relacionado às representações sociais, ele pode estar ligado aos indivíduos e também a grupos, a ponto de refletir uma visão global. A partir disso é possível pensar em um *ethos* coletivo, concernente a um grupo e em um *ethos* individual, relacionado a um sujeito apenas. Os estereótipos podem nos levar a pensar, por exemplo, em um *ethos* coletivo para homens que os tomaria como mais discretos e outro para mulheres, segundo o qual elas seriam tagarelas. (grifo da autora).

Ainda seria possível listar tantos outros autores que sob diversas perspectivas trabalharam o *ethos* em suas abordagens, tais como Goffman e sua noção de *face*, a qual diz respeito às impressões que uma pessoa passa a outra durante a interação, Meyer e Eggs e suas respectivas releituras da proposta aristotélica etc.. Portanto, com o objetivo de focalizar a teoria à qual nos filiamos, apresentaremos a perspectiva assumida por Ruth Amossy, na qual o *ethos* é ao mesmo tempo uma construção languageira e institucional.

Na AAD do discurso, Amossy (2011b, p.136) esclarece que:

[...] a eficácia da palavra não é nem puramente exterior (institucional) nem puramente interna (languageira). Ela acontece simultaneamente em diferentes níveis. Não se pode separar o *ethos* discursivo da posição institucional do locutor, nem dissociar totalmente a interlocução da interação social como troca simbólica (no sentido de Bourdieu).

É possível perceber que Amossy une, de certo modo, em sua teoria as duas concepções de *ethos*, as quais em alguns trabalhos, como vimos, aparecem de forma apartada. A autora fala, então, em *ethos discursivo* e *ethos prévio*. Aquele deve ser entendido como a imagem de si que o locutor constrói em seu discurso, a qual pode ser recuperada por algumas marcas linguísticas. Este, por sua vez, é “l’image que l’auditoire peut se faire du locuteur avant sa prise de parole” (AMOSSY, 2010, p.69)¹¹³.

De maneira resumida, Amossy (2010) explica quais aspectos circunscrevem a imagem do locutor em nível pré-discursivo e discursivo. O nível pré-discursivo leva em conta: o status institucional do locutor, a posição em um determinado campo que confere legitimidade ao seu dizer; a imagem que o auditório faz de sua pessoa previamente a sua tomada de fala, imagem esta construída a partir de uma representação coletiva (estereótipos). Já o nível discursivo trata da imagem que deriva da distribuição de papéis inerentes à cena

¹¹³ “a imagem que o auditório pode fazer do locutor antes de sua tomada de fala” (Tradução nossa).

genérica e à escolha de uma cenografia; e também da imagem que o locutor constrói de si mesmo em seu discurso tal como se inscreve na enunciação e no enunciado.

Uma noção importante para Amossy ao tratar da construção das imagens de si e do outro é a de estereótipo. Como explica a autora:

A estereotipagem, lembremos, é a operação que consiste em pensar o real por meio de uma representação cultural preexistente, um esquema coletivo cristalizado. Assim, a comunidade, avalia e percebe o indivíduo segundo um modelo pré-construído da categoria por ela difundida e no interior da qual ela o classifica. (AMOSSY, 2011b, p. 125-126).

Essa noção assume dois sentidos. Primeiramente, isso significa dizer que a construção da imagem do outro (do auditório) passa por um processo de estereotipagem. A ideia central nisso é que o locutor se comunicará melhor com seu auditório se se apoiar nessas representações partilhadas, conseguindo, assim, agir de maneira mais eficaz sobre ele. Nesse sentido, quando o locutor enquadra seu auditório em um determinado grupo, pode se utilizar de valores e crenças partilhadas por aquele grupo para melhor influenciá-lo.

Além disso, segundo a autora, a imagem prévia que se faz do locutor e a imagem de si que este constrói em seu discurso não podem ser completamente divergentes. A autora esclarece que “Para serem reconhecidas pelo auditório, para parecerem legítimas, é preciso que sejam assumidas em uma *doxa*, isto é, que se indexem em representações partilhadas” (AMOSSY, 2011b, p.125)¹¹⁴. Da mesma forma, o locutor deve enquadrar seu modo de dizer e seu dizer em uma categoria à qual ele pertence, tornando-se mais crível aos olhos de seu auditório. “O orador adapta sua apresentação de si aos esquemas coletivos que ele crê interiorizados e valorizados por seu público-alvo” (AMOSSY 2011b, p. 126).

Por fim, Amossy (2010) ainda aponta a importância da imagem de si construída no discurso, uma vez que ela é capaz de reforçar, reformular e até mesmo alterar a imagem prévia, caso seja interesse do locutor. Assim, o locutor que não pode se apoiar em uma autoridade institucional suficiente ou apropriada para seus propósitos, pode, por exemplo, construir discursivamente essa autoridade. Da mesma maneira, um locutor que se vê enquadrado em um estereótipo que não atende a seus propósitos, pode tentar mudar isso discursivamente. “C’est à partir de là qu’on peut voir comment l’image préalable du locuteur

¹¹⁴ A *doxa* é entendida por Amossy (2010) como opiniões e crenças coletivas. No trabalho da autora sobre o *ethos*, como constatamos, as noções de *doxa* e de *estereótipos* se confundem pela sua imprecisão.

est refaçonné par un discours qui tantôt la renforce, tantôt travaille à la transformer” (AMOSSY, 2010, p. 71)¹¹⁵.

A partir do que mostramos, os estereótipos não devem ser vistos apenas de maneira redutora, no sentido de que rotulam um certo grupo de pessoas e reduzem os indivíduos a certas características, como falar que todos os brasileiros gostam de samba ou jogam futebol. As representações coletivas na argumentação são necessárias para persuadir de forma mais eficaz. Os estereótipos, assim como a *doxa*, são responsáveis pela construção de um sentido verossímil, e não verdadeiro ou positivo, o que fortalece a ideia de que não é necessário partir de uma verdade, tal como pensava Platão e outros, para engendrar uma argumentação eficiente.

Resumidamente,

Une analyse des images de soi dans le discours, doublée d’une connaissance de la situation d’enunciation et de la représentation préalable de l’orateur, permet ainsi de voir comment se met en place un ethos qui doit contribuer au caractère persuasif de l’argumentation. (AMOSSY, 2010, p. 72)¹¹⁶.

É notável a importância da dimensão das imagens de si e do outro na empreitada argumentativa. Entretanto, como já afirmamos, acreditamos no sucesso argumentativo a partir de uma visão tridimensional. Sendo assim, apresentaremos em seguida uma breve releitura da eficácia das emoções na argumentação. Para tanto, partiremos do *pathos* aristotélico e caminharemos até as teorias atuais em Análise do Discurso, detendo-nos de maneira mais aprofundada na perspectiva à qual nos filiaremos.

4.3.2 A dimensão patêmica: as emoções como estratégia argumentativa

Se, na situação argumentativa, o *ethos* é vinculado ao âmbito de produção do discurso, o *pathos*¹¹⁷, por sua vez, volta-se à recepção do discurso pelo auditório. Como já tivemos a oportunidade de elucidar previamente, o estudo das paixões data da antiguidade.

¹¹⁵ “É a partir disso que podemos ver como a imagem prévia do locutor é reformulada pelo discurso que por vezes a reforça, por vezes trabalha para transformá-la” (Tradução nossa).

¹¹⁶ “Uma análise das imagens de si no discurso, juntamente de um conhecimento da situação de enunciação e da representação prévia do locutor, permite assim ver como é configurado um ethos que deve contribuir ao caráter persuasivo da argumentação” (Tradução nossa).

¹¹⁷ Inúmeros autores de diversas áreas já discorreram sobre diferenças terminológicas entre termos como “emoções”, “paixões”, “sentimento” etc.. Com Charaudeau (2010), optamos pela utilização de “pathos”, “patêmico” e “patemização”, por acreditar que esses termos abrangem todos aqueles outros. Além disso, dessa maneira, acreditamos ficar mais próximos da tradição retórica aristotélica e, ainda, de certa maneira, permanecemos afastados de outros campos, como o da psicologia e da sociologia.

Contudo, embora outros campos do conhecimento tivessem desenvolvido suas pesquisas sobre as emoções, após um longo período de esquecimento e de desconfiança, somente na modernidade a área da linguagem voltou seus olhos novamente para elas.

Apesar de os retóricos antigos, gregos e latinos, a exemplo de Platão, Aristóteles e Cícero, reconhecerem a função das emoções no alcance da persuasão, esta prova retórica desde aquela época é vista de maneira negativa. Isto porque, segundo esses retóricos, as emoções cegam os olhos, impedem o juízo e a sensatez, por isso deveriam ser controladas. À época, em sentido oposto às emoções estaria o *logos*, entendido como sinônimo de razão e segundo o qual os discursos deveriam ser regidos.

Séculos depois, como aponta Lima (2015), esse descrédito histórico foi ainda mais acentuado a partir do pensamento racional de Descartes, que trouxe consequências para os estudos da linguagem também. Exemplo disto é a concepção cartesiana adotada pela escola de *Port Royal*, que acredita na linguagem como representação do pensamento e cuja “principal intenção era mostrar que a estrutura da língua seria um produto da razão” (LIMA, 2015, no prelo). Além disso, a autora aponta os estudos de Saussure, que se voltaram à estrutura da língua de maneira taxonômica e objetiva, excluindo sujeito, história e ideologia.

Ainda no campo da linguagem, após a retomada dos estudos retóricos a partir do *Tratado*, de Perelman e Tyteca, ao que se seguiram Toulmin, Grize e Ducrot, como vimos previamente, as emoções foram deixadas de lado por um longo período, já que todas essas teorias privilegiaram uma perspectiva mais lógica. Galinari (2007, p. 226) ainda destaca o trabalho de autores da lógica informal, tais como Hamblin (1970) e Copi e Burgess-Jackson (1996) que entendem as emoções como “sinônimo de paralogismos, ou melhor, como erros/vícios de raciocínio, expressões do impensado, engodos, falácias....”.

Lima (2006) assinala teorias que já se ocuparam das emoções, tais como a Psicologia, a Antropologia, a Filosofia etc., e mostra que em seus trabalhos, cada área privilegiou a abordagem que atendia a seus interesses. Por fim, a autora ressalta o estudo das emoções segundo três categorias teóricas: as teorias sensacionistas, que reduziram as emoções a estados subjetivos, a sensações; as teorias cognitivistas, que defenderam uma base cognitiva nas emoções; as teorias realistas, que ligaram as emoções à percepção.

Foi apenas entre 1980-1990 que a Análise do discurso deu início a estudos “no sentido de procurar entender a gestão dos afetos nas relações sociais, a lógica própria dos sentimentos, em suma, a sua racionalidade psicossocial” (GALINARI, 2007, p.227). Esses estudos contribuíram, assim, para enfraquecer as teorias que colocavam razão e emoção em lados opostos. No panorama desses estudos mais recentes, destacaremos as propostas de

autores que, assim como nós, acreditam na argumentatividade das emoções e também em seu lado racional. Como explica Plantin (2008, p. 126), “A análise argumentativa tem de encontrar os meios de abordar de modo global a questão dos afetos, apoiando-se em um modelo coerente da construção discursiva do conteúdo patêmico, indissociável do conteúdo lógico do discurso”. Este modo de ver as emoções como sendo constituídas de uma racionalidade é corroborado por autores como Plantin, Charaudeau, Amossy, Meyer dentre outros. De imediato, ressaltamos não haver intenção de uma retomada exaustiva dessas teorias.

A proposta de Plantin (2010, p. 57) é a de que se o discurso argumentativo instaura um ‘dever crer’ e um ‘dever fazer’, é possível “da mesma forma ‘argumentar emoções’ (sentimentos, experiências, afetos, atitudes psicológicas), ou seja, fundar, se não em razão, pelo menos por razões, um ‘dever experienciar’”. A argumentação das emoções ocorre, portanto, quando o discurso justifica o aparecimento de uma emoção em uma pessoa. O autor determina, então, uma organização para o tratamento da questão: *a designação direta das emoções*, que ocorre quando “a emoção é claramente designada por um termo de emoção” (PLANTIN, 2010, p.62); *as designações indiretas*, que reconstróem possíveis emoções por meio de indícios linguísticos (termos de cores e verbos) e por meio de lugares comuns situacionais e atitudinais¹¹⁸. Por fim, Plantin ainda trata dos *enunciados psicológicos* e *enunciados de emoção*. Com esse aparato, a ideia de Plantin é especificar os *topoi* que garantem a coerência do ‘discurso emocionado’.

Para Amossy, segundo Alves (2007, p. 67), “o pensamento é passional e a racionalidade é necessariamente afetiva, ou seja, poderia-se (sic) falar, assim, na existência da ‘razão das emoções’”. Nesse sentido, Amossy acredita não ser possível separar razão e emoção, uma vez que estas seriam engendradas a partir de uma base *dóxica*, ou seja, a partir de uma apreensão do senso comum. Alves (2007) explica que, para Amossy, a lógica das paixões seria uma lógica das consequências, por ser regida por um princípio de finalidade que, portanto, visa à realização de um objetivo e que a função argumentativa do *pathos* é exercida no discurso pelo *logos*, incitando a adesão do auditório. Por tudo isso, Amossy considera essencial a análise do *pathos* como estratégia discursiva.

Outro pesquisador que corrobora a ideia das emoções constitutivas de certa racionalidade é Charaudeau (2010). Em “A patemização na televisão como estratégia de autenticidade”, Charaudeau explica o que, para ele, significa o estudo das emoções a partir do

¹¹⁸ Como mostraremos adiante, esta ideia se relaciona com Amossy e Charaudeau ao discorrerem, respectivamente, sobre a importância da *doxa* e das *crenças* para a instauração patêmica.

ponto de vista discursivo. Segundo o semiolinguista, a visão da análise do discurso se diferencia dos olhares da psicologia das emoções, uma vez que estes “estão centrados no indivíduo e propõem explicações causais sobre seu comportamento, seja ele fisiológico ou psíquico” (CHARAUDEAU, 2010, p.24). Da mesma maneira, o modo discursivo de ver as emoções ainda se diferencia do da sociologia das emoções, já que este focaliza a importância das emoções na regulação do indivíduo com a sociedade. Apesar dessas alegações, Charaudeau (2010, p. 26) considera essas duas perspectivas necessárias ao estudo discursivo “na medida em que suas análises evidenciam os mecanismos de intencionalidade do sujeito, os da interação social e a maneira como as representações sociais se constituem”.

Sem desconsiderar as contribuições da psicologia das emoções e também da sociologia das emoções, Charaudeau (2010) estrutura a perspectiva discursiva sob três pontos principais:

- 1) As emoções são de ordem intencional: elas se manifestam no sujeito tendo em vista algo que ele deseja, e este desejo decorre de uma racionalidade por visar um objetivo.
- 2) As emoções estão ligadas a saberes de crença: elas podem ser entendidas como resultado de julgamentos realizados pelo sujeito, os quais são embasados em crenças partilhadas por determinado grupo social, o que leva a uma sanção moral favorável ou não. Nesse sentido, a mudança de uma crença gera mudança de emoção e vice-versa.
- 3) As emoções se inscrevem em uma problemática da representação: elas são entendidas como estados mentais que se apoiam sobre crenças. As representações são formadas pelo elo entre o sujeito e o mundo, são como mini narrativas propagadas socialmente que quando agrupadas constituem os *imaginários sóciolinguísticos*. A representação é chamada patêmica quando se liga a uma situação em que um julgamento de valor partilhado socialmente “[...] questiona um actante que acredita ser beneficiário ou vítima, e ao qual o sujeito da representação se encontra ligado de uma maneira ou de outra.”. (CHARAUDEAU, 2010, p. 32).

Sobre o tratamento discursivo das emoções, Charaudeau (2010) ainda problematiza três questões. Em primeiro lugar, ele alerta para o fato de que a emoção deve ser tratada como *efeito visado*, uma vez que a análise do discurso não possui aparato metodológico para estudar o *efeito produzido*. A segunda questão colocada é que o contexto

sociocultural influencia a organização do universo patêmico. Nesse sentido, para o estudo deste universo, é necessário levar em conta a *situação de comunicação* envolvida na troca, os *saberes partilhados* e a *estratégia enunciativa*.

Por fim, Charaudeau (2010, p. 37-38) ainda problematiza as possíveis marcas que seriam indicativos de emoção. O efeito patêmico pode ser produzido, nesse sentido: por palavras “que descrevem de maneira transparente a emoção”; palavras que, embora não descrevam as emoções, “são tidas como boas candidatas ao seu desencadeamento”; enunciados que “são susceptíveis de produzir efeitos patêmicos, desde que tenhamos conhecimento da situação de enunciação”.

Outros autores também trabalham com uma abordagem próxima desta. Podemos citar, por exemplo, os trabalhos de Lima (2006 e 2015) em que a pesquisadora aborda a noção de *visée*, partilhando com outros autores “a ideia de que as emoções contêm uma orientação em direção a um objetivo e que esse objetivo é considerado sob uma descrição intencional” (LIMA, 2006, p. 135). Além disso, nas trilhas de pesquisadores tais como Nussbaum, Elster, Paperman e Le-Breton, Meyer, Amossy, Lima (2015, no prelo) salienta que as paixões estão ligadas à nossa relação com os outros, “elas são respostas às representações que os outros concebem de nós.” Nesse sentido, as paixões são julgamentos feitos a partir de lugares-comuns, de ideias convencionais, ou seja, da *doxa*, e são construídas ao longo da vida, o que exclui a oposição razão-emoção.

Galinari (2007, p. 237), por sua vez, afirma que “as emoções afloram-se *no* auditório seguindo a dinâmica dos *julgamentos*: o auditório *avalia* os objetos discursivos, os raciocínios dos oradores e os *ethè* atualizados na cena discursiva” (grifos do autor). Nesse sentido, para o autor, o *pathos* erige a partir de três tipos diferentes de elementos: os elementos da *doxa*, já que os saberes socioculturais partilhados ocasionam avaliações que podem, assim, gerar determinadas emoções em determinado auditório; os elementos do *logos*, os quais não se ligam necessariamente, ou somente, às palavras de emoção, mas a “toda e qualquer palavra em ação” (GALINARI, 2007, p. 234); os elementos do *ethos*, já que o *ethos emocionado* do orador poderia envolver o auditório em uma *comunidade emocional*, de maneira que todos sentiriam as mesmas emoções. O *pathos*, então, pode surgir por uma mistura de todos esses elementos ou individualmente, não possuindo, portanto, uma especificação linguístico-discursiva.

Finalmente, para depreender a análise argumentativa das emoções, é fundamental saber que:

[...] não se trata, para a AD, de criar um ‘receituário’ para o bom desempenho dos oradores (via emoção) como na sofística, muito menos de atribuir julgamentos de valor às paixões (se são boas ou más, certas ou erradas), como se ocupam as teorias das falácias, mas se trata de *elucidar* a engrenagem retórica dos enunciados sociais, identificando aquilo que é propenso a emocionar. (GALINARI, 2007, p. 228) (grifo do autor).

Nesse sentido, levando em conta as propostas teóricas destacadas e sabendo da importância dos elementos patêmicos para a persuasão, apresentaremos em nossa análise os procedimentos linguístico-discursivos capazes de emocionar um determinado auditório, além dos possíveis efeitos de sentido gerados.

4.3.3 O *logos*: discurso e estrutura

O *logos*, até época recente, teve papel de destaque em teorias sobre retórica e argumentação. Na maior parte desses estudos, essa prova adquiriu um sentido apenas lógico, ou demonstrativo, ligado à razão. Isso porque desde a *Retórica* aristotélica o *logos* se restringia à argumentação lógica que, por sua vez, incluía dois tipos de argumentos: o entimema e o exemplo. O entimema é baseado em premissas prováveis, e prova pela indução. O exemplo, por sua vez, é a utilização de fatos passados para concluir um fato futuro, é a indução. Devido a essa herança, como vimos, os postulados de diversos autores tratam a argumentação de maneira puramente racional.

Como aponta Galinari (2011), a maioria desses estudos reduziu erroneamente esta prova aristotélica como sendo a própria argumentação, a qual ainda foi considerada apenas em seus aspectos lógico-demonstrativos. O autor cita como exemplos de estudos desse tipo a *Teoria da Argumentação na Língua*, de Anscrombre e Ducrot, a *Linguística textual*, a exemplo de Jean Paul Bronckart e Jean Michel Adam e, especificamente, na *Análise do Discurso*, a *Teoria Semiolinguística*, de Patrick Charaudeau, que também trata a argumentação de maneira sistemática e limitada ao propor uma asserção de partida e uma asserção de chegada mediadas por uma asserção de passagem. Ainda segundo Galinari (2011), esse modo de ver o *logos* se deve a uma leitura equivocada da retórica aristotélica e também à desconsideração da tradição sofística.

Em sentido oposto a essas teorias, concordamos com Galinari (2011, p. 94) ao afirmar que “*logos* é discurso e tudo aquilo que integra a sua estrutura”. Na mesma perspectiva de Galinari (2011), Amossy (2010) reitera o ponto de vista de que o *logos* enquanto construção de linguagem apoia-se em elementos linguístico-discursivos ao lado de

ethos e *pathos*. Sobre o *logos*, Amossy (2010) lembra a importância que os estudos retóricos contemporâneos estão atribuindo aos trabalhos de diversos setores das ciências da linguagem. A autora, afirma o valor, por exemplo, da argumentatividade da negação e da interrogação, do discurso relatado, das citações, dos modalizadores etc.. Entretanto, Amossy (2010) confere destaque àqueles aspectos que considera essenciais, sendo eles a argumentatividade de elementos lexicais, o papel do implícito e os conectivos, os quais retomaremos de maneira breve.

Primeiramente, Amossy (2010, p. 138) chama atenção ao dito, mais precisamente às escolhas lexicais e seu peso argumentativo e explica que “L’analyse argumentative n’examine pas le lexique en soi: elle se préoccupe de la façon dont le choix des termes oriente et modèle l’argumentation”¹¹⁹. Nesse sentido, o léxico não é estudado como possuindo um fim em si mesmo, mas tendo em vista uma perspectiva interdiscursiva na qual ele é envolvido por diversas significações possíveis, o que retoma, também, a natureza dialógica da linguagem, como já havia postulado Bakhtin.

É fácil perceber o poder argumentativo do léxico. Tomemos como exemplo as seguintes asserções hipotéticas sobre o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra): “militantes do MST *invadiram* fazendas ao Sul do país” e “militantes do MST *ocuparam* fazendas ao Sul do país”. Agora, imaginemos que cada uma delas foi colocada em jornais diferentes. Pelo léxico destacado é possível dizer que existem tomadas de posição diferentes e divergentes em cada um dos jornais, o que poderia, também, levar o leitor a criar *ethé* diferentes tanto do movimento quanto do próprio jornal, caracterizando a argumentatividade do léxico. Conforme Amossy (2010), as escolhas lexicais não são inocentes e alguns termos ou expressões de uso corrente podem naturalizar as palavras, permitindo uma abordagem argumentativa velada. A pesquisadora ainda cita nesta mesma linha os trabalhos de Catherine Kerbrat-Orecchioni sobre os avaliadores axiológicos e os estudos das modalidades de Émile Benveniste e de Jean-Michel Gouvard.

Ainda sobre o dito, Amossy (2010) retoma a argumentatividade presente em definições, ou (re)definições, tal como foi apresentada por Perelman e Tyteca. Além disso, a pesquisadora afirma que ao invés de redefinir um termo ainda é possível jogar com as palavras, criando oposições e deslizamentos de sentido, os quais também servem à argumentação. Por fim, ainda é possível se utilizar da presença de isotopias, ou seja, de termos semelhantes que se retomam e se reforçam mutuamente para erigir determinado ponto

¹¹⁹ “A análise argumentativa não examina o léxico em si: ela se preocupa com a maneira que a escolha dos termos orienta e modela a argumentação” (Tradução nossa).

de vista. Por todos esses aspectos, com Amossy (2010), acreditamos na importância da análise lexicológica para a realização da análise argumentativa do discurso.

Outros elementos são apontados pela autora como fundamentais na construção argumentativa do discurso, aqueles relativos ao implícito, dentre os quais estão a analogia, as tópicas e, também, o entimema, o qual já demonstra desde Aristóteles a irrelevância de se dizer com todas as letras os elementos do silogismo, evidenciando a utilidade do implícito. Sobre a força do implícito para a perspectiva argumentativa, Amossy (2010, p. 143) esclarece que “l’allocutaire adhère d’autant plus à la thèse qu’il se l’approprié dans le mouvement où il la reconstruit”,¹²⁰.

Retomando os trabalhos de Ducrot sobre o não-dito, Amossy (2010) explica o benefício e a eficácia atingidos na fala quando o locutor consegue dizer certas coisas sem ter que assumir a responsabilidade pelo que foi dito, uma vez que o sentido será construído pelo interlocutor e, portanto, a responsabilidade será dele. Além disso, a autora ainda retoma o trabalho sobre a inferência, de Kerbrat-Orecchioni, que mostra a reconstrução do implícito pelo suporte linguístico e pelos saberes partilhados, e as máximas conversacionais, de Grice, que são transgredidas visando a um determinado efeito a partir do implícito.

Especificamente, para a perspectiva argumentativa trabalhar o implícito, Amossy (2010, p. 144) recupera a distinção proposta pela pragmática entre os pressupostos e os subentendidos, definindo essas noções como:

[...] les présupposés qui sont inscrits dans la langue et ne peuvent faire l’objet d’un doute ou d’un déni total de responsabilité, et les sous-entendus qui sont entièrement contextuels et dépendent du déchiffrement de l’allocutaire, auquel la responsabilité du sens construit peut être déléguée¹²¹.

O pressuposto é, então, deflagrado pelo suporte linguístico ou pelo conteúdo veiculado e pode ser respaldado pelo aparato proposto por Ducrot e Kerbrat-Orecchioni. O subentendido, por sua vez, necessita de ser reconstruído contextualmente, o que nos remeteria mais propriamente ao referido trabalho de Grice e o que ele chamou de *Princípio de Cooperação*. Com o intuito de demonstrar o exposto, parafraseamos aqui o exemplo de Amossy (2010) sobre a sentença traduzida: “Jacques parou de fumar”. Nesse caso, o pressuposto é que Jacques fumava, o que é constatado pelo verbo “parou”. Já o subentendido

¹²⁰ “o alocutário adere muito mais à tese à qual ele se apropria no movimento em que ele a reconstrói” (Tradução nossa).

¹²¹ “os pressupostos que são inscritos na língua e não podem ser objeto de dúvida ou de uma negação total de responsabilidade, e os subentendidos que são inteiramente contextuais e dependem da decodificação do destinatário, a quem a responsabilidade do sentido construído pode ser delegada” (Tradução nossa).

depende do contexto e pode ser encontrado, por exemplo, se a sentença for proferida a um fumante, como indício de uma recomendação para que ele também abandone o mau hábito.

Outros elementos são destacados por Amossy (2010) como importantes para deflagrar a argumentação, tais são os conectivos. A pesquisadora reforça a importância dos trabalhos de Ducrot a respeito das diferenças entre os conectivos responsáveis por marcar a causalidade, trabalhos esses que foram empregados, também, em análises literárias em uma tentativa de erigir uma pragmática para o discurso literário. No campo da análise argumentativa, Amossy (2010) explica que à função de ligação dos conectivos adiciona-se uma função de argumentatividade. Para tanto, eles podem agir entre dois enunciados, dois lexemas, entre o implícito e o explícito, entre a enunciação e o enunciado, e devem ser analisados em sua situação de comunicação específica para a plena apreensão de sua *dimensão argumentativa*, “c’est-à-dire comme entreprise de persuasion et non pas seulement comme enchaînement d’énoncés”(AMOSSY, 2010, p.150)¹²².

Por fim, Amossy (2010) ainda retoma a significativa colaboração da análise conversacional para os estudos sobre argumentação, destacando o trabalho de Jacques Moeschler, o qual levava em conta interações autênticas de comunicação, o de Christian Plantin e a noção de *script*¹²³, e o de Plantin e Doury que remarca a importância da análise das interações em situação dialógica. A relevância de considerar a argumentação dialógica se deve à possibilidade do analista abordar, por exemplo, questões tais como a negociação do turno de fala, as relações de poder e o gerenciamento das *faces*¹²⁴ pela abordagem das *regras de polidez* e, ainda, a relação desses elementos com a construção do *ethos*.

¹²² “isto é como empresa de persuasão e não somente como encadeamento de enunciados” (Tradução nossa).

¹²³ Segundo Charaudeau & Maingueneau (2008, p. 442), “o *scrip* é um ‘frame’ utilizado para a *compreensão das sucessões de eventos* sob a forma de cenas e episódios.” (grifos dos autores). Assim, uma visita ao médico pode ser considerada um *script* na medida em que compreende algumas etapas já previstas previamente, como a marcação da consulta, o deslocamento, a consulta em si, o pagamento etc..

¹²⁴ Como explicam Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 235), a noção de *face* e de *polidez* são basilares à pragmática e à análise das interações. Sendo assim, o tema é teorizado por diversos pesquisadores desses campos do saber, tais como Brown & Levinson e Goffman, que acrescenta ainda a noção de território. Esses autores distinguem, “para todo sujeito, *duas faces complementares*, a **face negativa** (conjunto dos territórios do eu: território corporal, espacial, temporal, bens materiais ou simbólicos) e a **face positiva** (conjunto das imagens valorizadas de si mesmos que os interlocutores constroem e tentam impor na interação), porque cada um procura conservar intactos, e mesmo melhorar, seu território e sua face (positiva): é a *face-want* (desejo e necessidade de face).” (grifos dos autores). Geralmente, esse desejo é contestado na interação e os participantes acabam por produzir ameaças a alguma de suas faces, o que constitui o chamado *Face Threatening Acts -FTA* (Atos ameaçadores da face). Em sentido oposto aos atos ameaçadores, encontramos aquilo que Kerbrat-Orecchioni denominou *Face Flattering Acts – FFA* (Atos lisonjeadores da face). Charaudeau e Maingueneau chamam atenção para o fato de que um mesmo ato pode gerar respostas variadas, dependendo do contexto social e cultural, funcionando tanto como FTA quanto com FFA. É a partir desse quadro que irrompe a noção de polidez, a qual serve ora para atenuar os FTAs (polidez negativa) ora para enfatizar as FFAs (polidez positiva). É válido ressaltar que o trabalho com a polidez foi desenvolvido, principalmente, por Goffman e a partir da noção de *face-work* (trabalho com a face ou figuração).

Após a retomada de alguns elementos discursivo-linguísticos-pragmáticos, apresentamos, agora de maneira mais sucinta, os elementos apontados por Galinari (GALINARI, 2011, p. 101) como necessários ao estudo argumentativo do discurso devido a possíveis efeitos persuasivos erigidos a partir deles:

- Os procedimentos e modalidades sintáticas: a ordem ou combinação das palavras/cláusulas, os tipos de relações interfrásticas (“coordenação” e “subordinação”), as funções sintáticas de base (a voz ativa/passiva, a interrogação, a intimação [ordens, súplicas, pedidos...], as asserções [afirmações, certezas, definições...], as negações, as interjeições etc.);
- Os processos de formação de palavras (derivações, composições etc.); o vasto repertório (ou seleção) lexical: os indicadores da “pessoa” (os pronomes pessoais [eu, tu, ele...]), os indicadores da dêixis (pronomes demonstrativos, advérbios [ex.: isto, aqui, agora, isso, ontem, ano passado, amanhã etc.]), os fatores de modalização, como os adjetivos ou expressões adjetivas, os substantivos, os termos temporais (verbos, advérbios etc.), os conectores transfrásticos (que, entretanto, mas, contudo etc.) e quaisquer outras classificações linguísticogramaticais;
- As representações, imagens ou visões de mundo criadas pelo discurso enquanto possibilidades semânticas de influência [aqui, podemos reportar a definição III, de Kerferd];
- A composição fonético-fonológica, ou seja, o material sonoro do logos;
- Os marcadores prosódicos (variações de tempo, de acento, de altura): o ritmo, a ênfase, a pausa, a entonação, a pontuação, o timbre da voz, as repetições etc. Inclui-se, assim, no logos, enquanto concretude semiótica do discurso, não só os elementos estritamente linguísticos, mas, também, as articulações paralinguísticas dos enunciados. Este componente do logos ainda encontra-se carente de uma abordagem discursiva significativa e de um aparato teórico-metodológico;
- Os raciocínios ou o modo lógico de organização do discurso (indução [exemplo], deduções [entimemas, silogismos], relações de causa e efeito, relações de contiguidade, relações de oposição, relações de proporcionalidade, analogias etc.);
- A estrutura narrativa do discurso;
- A estrutura descritiva do discurso;
- Os silenciamentos e pressupostos, se quisermos inserir o “não-dito” em nossa lista.

A partir do exposto, foi possível perceber que o *logos* é muito mais que apenas razão, demonstração e lógica. Sendo assim, acreditamos que a Análise do Discurso deve ser capaz de estudar os elementos apresentados responsáveis por gerar argumentatividade e persuasão.

Levando em conta as teorias elucidadas como base de nosso trabalho, no capítulo que se segue, depreenderemos uma análise do livro *A mulher V: moderna à moda antiga* a fim de verificar como são construídas argumentativamente determinadas imagens consideradas ideais para as mulheres e se essas imagens trariam algum traço de modernidade, como é a proposta do livro.

5. ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO ARGUMENTATIVA DA OBRA *A MULHER V: MODERNA À MODA ANTIGA*

Previamente, em nossa pesquisa, mais precisamente no primeiro capítulo, apresentamos o desenvolvimento de dois percursos. No primeiro deles, destacamos o surgimento da *IURD*, assim como as principais características desta instituição. Dessa maneira, foi possível compreender o importante crescimento do número de fiéis retratado pelo Censo 2010 e também o universo de produção da obra de autoajuda que nos serve de *corpus*. Ainda no mesmo capítulo, percorremos historicamente a formação e o desenvolvimento da autoajuda ao longo dos anos e, retomando a perspectiva de Charaudeau sobre o *gênero situacional*, enquadramos nosso *corpus* em um sub (sub) gênero discursivo, a autoajuda feminina religiosa. Para finalizar o primeiro capítulo, ainda apresentamos a obra de Cardoso, apontando suas características e estruturação, as quais seguem o modelo corrente da autoajuda. Nos capítulos 2 e 3, desenvolvemos mais um percurso, desta vez, sobre a relação entre mulher e religião ao longo dos séculos, desde os períodos mais primitivos até a sociedade contemporânea do século XX. Percebemos, então, que de Deusas, as mulheres passaram a bruxas e, por fim, tornaram-se as “donas de casa”, o que evidenciou a responsabilidade do cristianismo para a depreciação da imagem e da moral da mulher e para sua exclusão social. Já no quarto capítulo apresentamos sumariamente a constituição da retórica, bem como sua importância para a Análise do Discurso, assim esclarecemos as teorias que nortearão a análise a ser realizada no presente capítulo.

A nossa análise será dividida em três seções. Na primeira delas, verificaremos possíveis imagens de Cristiane Cardoso construídas previamente por seu auditório a partir do conhecimento que teriam sobre a vida da autora. Para tanto, retomaremos um pouco de sua história. Na segunda seção, analisaremos a construção das *imagens de si* e do *outro*. Para tanto, inicialmente, focalizaremos as possíveis imagens de *credibilidade* que a autora tenta construir discursivamente para si mesma a fim de conseguir aderência de seu público a respeito daquilo que diz. Tendo em vista esse objetivo, levaremos em conta o que a autora afirma de si a partir da materialidade linguística. Em um segundo momento desta seção, por sua vez, verificaremos quais são as imagens negativas possivelmente relacionadas às prováveis leitoras da obra, o que justificaria a necessidade de lê-la. Por fim, na terceira e última seção, recuperaremos o que seria, então, para a autora a imagem da mulher ideal, da Mulher V, a qual será problematizada com o objetivo de constatar se a obra é de fato moderna

como se propõe e principalmente o que essa obra nos mostra a respeito da relação entre mulher e religião no século XXI.

É necessário esclarecer, entretanto, que não é possível tomar a obra como uma representação totalitária do discurso religioso da atualidade, nem mesmo como uma representação de todas as Igrejas neopentecostais e, ainda, também não é possível generalizar e aceitar que as posições defendidas no livro sejam as mesmas de toda a *IURD*. Para chegar a conclusões como estas, seria preciso uma investigação mais ampla, a partir da análise e da comparação de um número maior de obras. Contudo, devido à ampla vendagem da obra *A mulher V*, cremos que ela seja uma fonte, ainda que insuficiente, de, ao menos, uma aproximação daquilo que diz respeito à posição da mulher conferida pelo discurso religioso da instituição na atualidade.

5.1 A autora e seu *ethos* prévio

Neste primeiro momento, retomaremos brevemente alguns fatos a respeito da história de Cristiane Cardoso, dessa maneira, será viável pensar em possíveis imagens de si arquitetadas por aqueles que previamente já conhecem a sua vida. Destacaremos, nesse sentido, as imagens prévias de Mulher Virtuosa, esposa, mãe e especialista.

Cardoso foi criada desde cedo em uma família muito religiosa, filha do Bispo Edir Macedo, ela sempre esteve envolvida com a religião. Logo após a abertura da *IURD* e de sua consolidação no Brasil, ela se mudou juntamente com sua família para os Estados Unidos, onde começaram a fundar novas sedes da instituição. Posteriormente, a família inaugurou Igrejas em inúmeros outros lugares, tais como na Inglaterra e na África do Sul. Devido ao envolvimento da autora na difusão da fé e na abertura de Igrejas, mesmo quando ainda era bem jovem, algumas imagens valorizadas frente ao seu auditório já poderiam ser suscitadas, tal como a imagem de religiosa ativa.

Sua valorização ainda poderia advir do pensamento segundo o qual a chegada de uma Igreja nova em um lugar pode não ser bem aceita inicialmente, o que nos leva a pensar que as Igrejas tenham começado com baixo público e, possivelmente, até mesmo, com outros tipos de rejeições pelo fato de a família não ser nativa daquele lugar, afinal é fato que o nacionalismo exacerbado pode gerar, dentre outras consequências, a exclusão e o preconceito. Nesse sentido, vejamos que a autora poderia adquirir já de antemão a imagem de Mulher

Virtuosa, uma vez que é possível atribuir a ela algumas das características da Mulher V, tais como: ela é uma mulher batalhadora e vai em busca das oportunidades, já que soube aproveitar as chances que teve na vida, obteve sucesso e não desistiu frente às dificuldades. Os Provérbios 31 evidenciam estas mesmas características, que na Bíblia são, então, ligadas à mulher V: “... Busca lã e linho, e trabalha de boa vontade com as suas mãos.” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Provérbios 31:13) e “ ... Examina uma herdade, e adquiri-a; planta uma vinha com o fruto de suas mãos.” (BÍBLIA DE PROMESSAS, Provérbios 31:16). Esses versículos mostram a Mulher Virtuosa como trabalhadora e também a sua opção por gastar dinheiro comprando uma propriedade para plantar vinhas, ou seja, investindo em uma boa oportunidade em vez de gastar com algo que não lhe traria retorno¹²⁵. Aquelas leitoras que já conhecem esses dizeres bíblicos e também a história de vida da autora poderiam associá-la à própria mulher virtuosa, erigindo previamente este *ethos*.

Outro evento a ser destacado na história da autora é o fato de ter se casado aos 17 anos com seu primeiro namorado, Renato Cardoso, o que nos leva a pensar que ela, muito jovem à época, seguindo os preceitos de sua religião, tenha se casado virgem. A virgindade e a pureza da mulher são deveras valorizadas no casamento cristão. A imagem casta de Cardoso, apreciada por seu auditório, também contribuiu para que ela seja olhada de maneira positiva. Arelada às imagens de virgem e de esposa, a autora, que adotou seu filho em 1998 (à época com quatro anos), é vista ainda como mãe, função principal da mulher segundo a religião cristã.

A vida de casada não a fez se distanciar da Igreja, pelo contrário, Renato Cardoso, seu marido, é pastor e seguia também a mesma religião, sendo assim os dois juntos intensificaram seu envolvimento com a abertura de novas igrejas. Foi aí que a autora começou a escrever colunas destinadas às mulheres em revistas, jornais e *sites* relacionados à IURD. Posteriormente, todo esse material foi compilado e deu origem a seu primeiro livro *Melhor do que comprar sapatos*¹²⁶, lançado em 2010. Em 2007, Cardoso em parceria com algumas amigas deram vida ao programa “Coisas de Mulher”, que era transmitido ao público português de Londres. Por fim, ela ainda criou o *Godlywood*, um grupo religioso no qual se inseriam outros três: *Pré-Sisterhood*, *Sisterhood* e Mulher-V. O objetivo desses grupos era recrutar mulheres de faixas etárias variadas a fim de transformá-las em “mulheres de Deus”.

¹²⁵ Na Bíblia, a “vinha” aparece em diversos trechos, demonstrando seu valor para a sociedade da época. Além disso, por vezes, adquire certos simbolismos, a exemplo de Isaias 5:1-8, em que as “uvas bravas”, ou “uvas selvagens” que ali nasceram seriam um sinal da justiça pelo não cumprimento dos mandamentos divinos.

¹²⁶ Esse livro de Cardoso, primeiramente foi publicado em inglês, depois foi traduzido para o português em 2010 e foi relançado novamente em 2013 com o mesmo conteúdo, mas com a linguagem mais natural do português, sem parecer uma tradução.

O envolvimento da autora com a pregação religiosa desde nova juntamente com o ofício por ela desempenhado de palestrante e de escritora vinculada à *IURD* poderiam também erigir a imagem de alguém que é especialista, ou perita, na religião e na Bíblia, e principalmente em assuntos femininos. Assim, conforme Charaudeau e Maingueneau (2008), a autoridade institucional já lhe garantiria a *legitimidade*, ou seja, o direito de tomar a palavra e de dizer o que diz.

O fato de a autora conseguir conciliar sua vida de esposa e mãe com o seu trabalho de palestrante e de escritora ainda nos remete a mais uma característica da Mulher Virtuosa, ela é habilidosa, tal como é apresentado na Bíblia Sagrada: “... Estende as suas mãos ao fuso, e as palmas das suas mãos pegam na roca.” (BÍBLIA DE PROMESSAS Provérbios, 31: 19). A palavra “fuso”, segundo Cardoso (2011), significaria não só um instrumento usado para fiar, mas também se trata de um termo empregado para se referir ao lado feminino da família e à vida doméstica da mulher. Sendo assim, a Mulher V não só planta vinhas, como vimos, mas exerce suas “funções femininas” de dona de casa e mãe, conseguindo conciliar todas as suas atividades sem que nada fique prejudicado.

Até então, as imagens prévias da autora criadas por seu auditório, que possivelmente já conhece sua história, e também por sua posição institucional são aquelas valorizadas no universo religioso de seu público. É necessário enfatizar que a imagem prévia (*ethos* prévio) não é construída apenas a partir do próprio locutor, todo o universo que envolve o indivíduo também é levado em consideração. Como já mencionamos, a autora de nosso *corpus* é filha do Bispo Edir Macedo, o qual já esteve envolvido em diversos escândalos midiáticos. Seria válido pensar que esses acontecimentos envolvendo o pai da autora poderiam alterar algumas de suas imagens prévias, o que, entretanto, parece não acontecer, uma vez que, ainda assim, sua obra alcançou recordes de vendas. Com a finalidade de ilustrar os escândalos por nós mencionados, a seguir, destacaremos alguns desses episódios.

Não faltam publicações a respeito de problemas jurídicos envolvendo Edir Macedo. Retomando alguns trechos da retrospectiva apresentada em reportagem do jornal Estadão¹²⁷, conheceremos brevemente alguns desses problemas¹²⁸:

¹²⁷ Todos os trechos citados estão disponíveis em: < <http://www.estadao.com.br> >.

¹²⁸ Consideramos inocentes todas as pessoas mencionadas nos trechos citados do *site* Estadão Geral (<http://www.estadao.com.br>) até que a justiça brasileira e somente ela possa declará-los culpados.

1. “Estelionato – em 1992, o Ministério Público denunciou Edir Macedo por ‘delitos de charlatanismo, estelionato e lesão à credence popular’. Ele ficou preso por 15 dias, mas livrou-se das acusações [...]”.
2. “Importação fraudulenta – em fevereiro de 2006, a 4ª Vara da Justiça Federal de São Paulo aceitou denúncia contra Edir Macedo e outros seis diretores da emissora acusados de importação fraudulenta de equipamentos para a TV e uso de documentos falsos [...]. Para a receita, não havia comprovação de que o material tivesse sido comprado legalmente no Brasil ou no exterior”.
3. “Falsidade ideológica – em fevereiro de 2008, a Polícia Federal indiciou Macedo por falsidade ideológica e uso de documentos falsos, suspeito de ter fraudado um procuração de seu ex-sócio Marcelo Nascente Pires para assumir a emissora de TV Vale de Itajaí, repetidora da Record na região”.
4. “Concessão de emissoras – em dezembro de 2008, reportagem publicada na Folha de S. Paulo apontava que Macedo era o maior detentor de concessões na mídia eletrônica brasileira, com 23 emissoras de TV, entre elas a geradora da Rede Record, e 40 de rádio. A extensão financeira do conglomerado, registrada no paraíso fiscal de Jersey, no Canal da Mancha, serviria para esquentar os dívidos recebidos pela Universal”.

Além dessas denúncias, no ano de 2009, novamente o nome de Edir Macedo foi envolvido em problemas com a justiça. Em 11/08/09, na página do Jornal Nacional, no *site* da Rede Globo, foi publicada uma reportagem em que o Bispo Macedo era acusado de lavagem de dinheiro e de desviar dinheiro para próprio usufruto¹²⁹. Segue um trecho da reportagem publicada: “a atuação da quadrilha não conheceu limites. Seus integrantes se utilizaram da Igreja Universal do Reino de Deus para a prática de fraudes em detrimento da própria igreja e de inúmeros fiéis”¹³⁰. Segundo as informações, o dinheiro teria sido usado para comprar a TV Record, aviões etc.. As acusações ainda foram ilustradas com um vídeo de 2005 em que Edir Macedo aparece conversando com pastores e lhes ensinando a maneira de conseguir doações dos fiéis. Segue um trecho da transcrição do vídeo feita pela própria reportagem:

¹²⁹ Consideramos inocentes todas as pessoas mencionadas nos trechos citados do *site* do Jornal Nacional (<http://g1.globo.com/>) até que a justiça brasileira e somente ela possa declará-los culpados.

¹³⁰ Disponível em: < <http://g1.globo.com/> >.

-Você tem que chegar e se impor. Ô, pessoal, você vai ajudar agora na obra de Deus. Se você quiser ajudar, bem, se você não quiser ajudar, Deus vai me dar outra pessoa pra ajudar. Amém. Entendeu como é? Se quiser ajudar, bem, se não quiser, **que se dane! É dá ou desce!** Entendeu como é que é? Nunca pode ter vergonha ou timidez. **Peça, peça, peça.** Se tem um que não dê, vai ter um montão que vai dar.¹³¹(grifos nossos).

As denúncias feitas contra Edir Macedo, assim como o vocabulário utilizado pelo Bispo no trecho citado se destoam de sua posição institucional. A utilização da expressão “que se dane”, um palavrão, depõe contra a imagem do Bispo. Além disso, no trecho “É dá ou desce”, fica implícita a mensagem de que a pessoa que não doar dinheiro, ou algum bem material, para a Igreja será punida por Deus e queimará no inferno. Dessa maneira, imagens negativas, como a de mercenário e de corrupto, poderiam ser ligadas a Macedo por algumas pessoas, contrastando com o estereótipo de um religioso. Por fim, como já afirmamos, essas imagens poderiam ser transferidas a autora, devido ao elo familiar que os liga, entretanto isso parece não ter ocorrido. Para o público alvo da obra, as religiosas da *IURD*, a ligação da autora com o Bispo Edir Macedo pode, até mesmo, ser encarada de forma positiva. A comunidade religiosa parece ignorar certos acontecimentos e se mantém unida. Sendo assim, o parentesco da autora com o Bispo poderia lhe conferir a imagem prévia de uma mulher poderosa e bem-sucedida.

Como vimos, a autora de nosso *corpus*, provavelmente, possui uma imagem prévia positiva frente aos olhos das leitoras fiéis da *Universal*. Pelo fato de *A mulher V* ser uma obra vendida, também, em livrarias convencionais, e não só nas religiosas, é necessário que a autora construa discursivamente imagens favoráveis de si, para conseguir atingir as possíveis leitoras que não sejam religiosas e que não conheçam sua história. Da mesma forma, o *ethos* discursivo pode reforçar as imagens prévias já construídas por seu público alvo e contribuir ainda mais para o sucesso da persuasão. Em seguida, portanto, focalizaremos as imagens da autora construídas discursivamente em sua obra.

5.2 A construção discursiva das imagens de si e do outro

5.2.1 Imagens de si: a construção da *credibilidade* e a adesão do auditório

¹³¹ Disponível em: <http://g1.globo.com/>.

Nesta seção, focalizaremos como se dá o processo de construção de imagens positivas da autora na obra em destaque. Como veremos, Cardoso (2011) se utilizará de inúmeros relatos sobre sua vida como *argumentos de autoridade*, para validar seu discurso, uma vez que, assim, ela demonstraria ter as vivências necessárias para aconselhar as leitoras. A partir da retomada de alguns desses relatos, veremos que a autora tentará arquitetar a imagem da Mulher Virtuosa, assim como outras imagens positivas de si e valorizadas na *doxa* de seu auditório. Dessa maneira, ela tentará se mostrar como o próprio modelo a ser seguido (*argumento pelo modelo*). Acreditamos, pois, que o conjunto dessas imagens possivelmente garantirá a *credibilidade* da autora, definindo o caráter de veracidade daquilo que diz. Para resgatar alguns desses *ethè*, levaremos em conta tanto o que a autora afirma explicitamente/implicitamente, quanto aquilo que ela deixa transparecer por evidências linguístico-discursivas e lexicais.

A construção textual leva a crer que a obra se trata de uma conversa entre amigas próximas. A opção pela primeira pessoa do singular traz um tom intimista, e o uso do pronome “você” simula um diálogo com as leitoras: “Aqui vai uma frase que talvez faça **você me** odiar, mas por favor tenha paciência e vai entender” (CARDOSO, 2011, p. 37) (grifo nosso); “Vamos falar um pouco de **você**” (CARDOSO, 2011, p. 141) (grifo nosso). O ato alocutivo implica o outro no dizer: o convoca a participar. Tal estratégia é comum principalmente no discurso publicitário, justamente por criar uma aproximação com o público-alvo.

Em outros momentos, a ideia de diálogo fica mais evidente quando surge uma resposta a uma pergunta “imaginária”, como se a autora pudesse ouvir a leitora lhe dirigindo um questionamento, a exemplo do que ocorre em: “Outro inimigo muito comum que impede as pessoas de trabalhar com dedicação é o espírito de procrastinação. **Sim, eu acho que é um espírito [...]**” (CARDOSO, 2011, p. 72) (grifo nosso); “A indústria da beleza (**isso mesmo, existe uma indústria**) ensina as pessoas a não se importarem [...]” (CARDOSO, 2011, p. 10) (grifo nosso). No primeiro caso, é como se a leitora perguntasse “mas seria um espírito?”, e no segundo exemplo a leitora estaria indagando “existe uma indústria?”. A linguagem coloquial, como em “empurramos a vida com a barriga” (CARDOSO, 2011, p. 15); “[...] é coisa de outro mundo [...]” (CARDOSO, 2011, p. 36); “**Lá no fundo**, você tem medo de [...]” (CARDOSO, 2011, p. 41) (grifo nosso), também é outro recurso utilizado para gerar a ideia de proximidade entre os interlocutores.

Embora a modalidade do “saber”, “eu sei, portanto, é verdade” (KOCH, 2002, p. 86), seja predominante no texto, de modo a torná-lo mais convincente, como veremos mais

adiante, em alguns momentos ocorre um deslizamento para o “crer”, “eu acho, portanto, é possível” (KOCH, 2002, p. 86). Sendo assim, nestes momentos, procura-se, ao menos, dar a entender que o discurso se situa no eixo da possibilidade, da liberdade e do livre arbítrio. Como explica Koch (2002, p. 86), dessa maneira “O locutor não impõe (ou finge não impor) a sua opinião, ainda que se trate de mera manobra discursiva, deixando (ou fingindo deixar), assim, ao alocutário a possibilidade de aceitar ou não os argumentos apresentados [...]”. No nosso caso, veremos que de fato se trata de uma manobra discursiva para tentar camuflar o discurso autoritário. Entretanto, nestes momentos específicos, a exemplo do que ocorre em: “Não **creio** que seja coincidência que a Bíblia mencione os rubis” (CARDOSO, 2011, p. 29) (grifo nosso); “**Geralmente**, a mulher que é imatura não sabe como lidar com suas responsabilidades e [...]” (CARDOSO, 2011, p.33-34) (grifo nosso); “**Acho** que podemos facilmente associar a ideia de [...]” (CARDOSO, 2011, p. 41) (grifo nosso), a autora tenta construir a imagem de humildade, como se reconhecesse que seus argumentos podem ser falíveis. O mesmo efeito ela tenta obter ao se incluir em alguns de seus dizeres, mesmo quando afirma algo que não é necessariamente positivo: “Como é triste ver o quanto **descemos**, o quão desvalorizadas e insignificantes **somos** aos **nossos** próprios olhos, ao ponto de **nos contentarmos** com tão pouco” (CARDOSO, 2011, p. 14) (grifo nosso), mostrando-se, dessa maneira, como uma mulher comum, igual a qualquer uma de suas leitoras.

A manobra discursiva de escamotear a prescrição e a imposição de seus argumentos, entretanto, fica evidente devido à utilização de outros recursos. Isto, porque, em primeiro lugar, toda a obra é construída polifonicamente sobre a base da religião, da Bíblia e do próprio Deus. O recurso ao *argumento de autoridade* já é uma das formas de dificultar possíveis questionamentos quanto a seus dizeres. Conforme esclarecem Perelman e Tyteca (2005 p. 351) “[...] quanto mais importante é a autoridade, mais indiscutíveis parecem suas palavras”, e, para os religiosos, definitivamente não existiriam autoridades superiores além das três por nós mencionadas. Sobre isso vale esclarecer que todos os capítulos da obra *A mulher V* são iniciados com citações de versículos do livro de *Provérbios* da Bíblia e que versículos de outros livros são frequentemente citados também. Além disso, a autora recorre a várias histórias de mulheres bíblicas, apresentando-as normalmente como *modelos*¹³², ou por vezes, como *antimodelos* de determinado comportamento: “Você seria como uma rosa no meio do deserto, assim como foi Rebeca – tão bela e impossível de não ser notada”.

¹³² Cf. Perelman e Tyteca (2005). “O modelo e o antimitelo”.

(CARDOSO, 2011, p. 175)¹³³. Conforme Perelman e Tyteca (2005, p. 351), “No limite, a autoridade divina sobrepuja todos os obstáculos que a razão poderia opor-lhe”, a autora parece estar ciente da eficiência de seu argumento quando evoca o ser “cabalmente perfeito”: “**Segundo Deus**, os três estão relacionados” (CARDOSO, 2011, p. 29) (grifo nosso); “Faça o que **Deus** faz: controle o seu tempo, tenha disciplina e nunca mais deixe que algo atrase a sua vida [...]” (CARDOSO, 2011, p. 75) (grifo nosso). Ao colocar essas autoridades como responsáveis pelo que enuncia, a autora passa a ideia de que não é ela que está falando, entretanto vale lembrar que aquilo que ela enuncia, na realidade, é, sim, de sua responsabilidade, já que não passa de uma interpretação dos dizeres bíblicos.

À imagem de humildade arquitetada pela impressão de proximidade com as leitoras serão acrescidos outros *ethè* que contribuirão para edificar imagens de *credibilidade*, as quais serão retomadas de agora em diante, levando-se em consideração os diversos relatos presentes no texto. O primeiro relato da vida desse sujeito enunciador que destacaremos se encontra no capítulo intitulado “Ela dá um jeito”. Nele, a autora discorre sobre o fato de que, mesmo com poucos recursos, sem os eletrodomésticos que auxiliam a vida das pessoas na modernidade, sem meios de transportes evoluídos e supermercados, a Mulher Virtuosa “dava um jeito” de cuidar de sua família. Ela ainda menciona que frequentemente as pessoas reclamam muito dos deveres a serem cumpridos e que não agem para cumpri-los, da mesma maneira que não agem para conquistar o que querem, e completa “A Mulher V é quem decide aonde vai. Ela sempre acha um jeito de chegar lá” (CARDOSO, 2011, p. 87-88). A autora conta, então:

Eu me casei aos 17 anos de idade. A maioria das pessoas que eu conhecia, exceto minha família (por incrível que pareça), achava que eu era muito nova e muito imatura para assumir uma responsabilidade tão grande. Talvez eu fosse muito nova e imatura, mas havia algo que não iria permitir que isso se tornasse um problema. **Eu tinha uma fé ativa e um relacionamento íntimo com Deus.** Não tinha como dar errado. [...] Não sou boa em guardar lembranças, mas algumas estão gravadas no meu coração. Uma delas era aquele desejo enorme de fazer a diferença no mundo. Eu não sabia como; na verdade, **eu não tinha nada exceto minha fé para me ajudar.** Eu não conseguia falar em público; engolia em seco e fazia papel de boba todas as vezes que eu tentava. Então, ali estava eu, com esse **grande desejo** no meu coração e esse **grande impedimento** em mim. **Eu orei** a esse respeito. [...] comecei a abrir a minha boca. **Eu ficava corada, meu olhos se enchiam de lágrimas, era envergonhada e ridicularizada na frente das pessoas. [...] Não foi nada fácil; tive de contrariar aquela pessoa tímida que eu era.... Quando tudo à sua volta**

¹³³ Rebeca era a filha de Naor que se casou com Isaac, filho de Abrãao, e deu à luz os gêmeos Esaú e Jacó. A história de Rebeca geralmente é contada como um *modelo* a ser seguido de uma pessoa que ajuda outra. Isto porque ela ajudou um homem que nem conhecia, dando água para seus camelos beberem. A partir daí, o destino de Rebeca mudou, uma vez que aquele homem, Isaac, havia feito a promessa de que se casaria com a mulher que desse água para seus camelos.

lhe diz ‘não’, é que você tem de achar uma saída. [...] Eventualmente, na medida em que comecei a falar em público (ainda ficando vermelha de vez em quando), fui me acostumando e Deus encontrou uma maneira de responder à minha oração. Primeiro, **dei o meu jeito**; e, então, Deus deu o jeito Dele. Todo **milagre** e toda **oração** respondida começa em nós. (grifos nossos).

A partir do excerto, mais especificamente a partir dos trechos destacados, podemos perceber que, primeiramente, ao mencionar que se casou aos 17 anos, a autora traz à tona a imagem da mulher casta e pura, que se casou virgem, como já havíamos ressaltado anteriormente. Caso alguma leitora não soubesse dessa informação, esse fato possivelmente seria visto de forma positiva aos olhos do auditório, especialmente para o grupo religioso. Além disso, a fé é afirmada diversas vezes e isso fortalece a imagem de mulher religiosa. Ela ainda expõe seu “grande desejo” de fazer a diferença no mundo, e a isso opõe o que ela chamou de “grande impedimento”, a sua timidez. A repetição da palavra “grande” parece enfatizar tanto o desejo quanto o impedimento, os quais são colocados em um mesmo nível de intensidade e de importância. As dificuldades enfrentadas para superar o “grande” problema foram descritas pateticamente. Nesse sentido, uma situação reconhecida pela maioria das pessoas é narrada, uma vez que ficar envergonhada ao falar em público é algo bem comum. Para intensificar o relato, a autora se utiliza ainda de expressões patéticas, como “meus olhos se enchiam de lágrimas” e explicitamente afirma que “não foi nada fácil”. Sendo assim, estas expressões apoiadas em uma *doxa* parecem desejar suscitar no auditório, por exemplo, a compaixão, que seria gerada por uma possível identificação do público com o que é contado. Nesse caso, as paixões possivelmente suscitadas contribuiriam para a criação de imagens de si, uma vez que, assim como a Mulher V, a autora também “deu o seu jeito” para conseguir o que queria, ela enfrentou as dificuldades e conquistou seu objetivo.

Outra característica da Mulher V que Cristiane Cardoso destaca em si mesma é a de que “ela vai em busca das oportunidades”. Como citamos previamente, a Mulher Virtuosa adquire uma propriedade e planta uma vinha para aumentar os lucros da casa. Da mesma maneira, a autora procura mostrar que ela própria buscou oportunidades na vida. Ela conta que em 2007 foi transferida para o Texas junto com o marido, onde eles decidiram começar um grupo de jovens na Igreja, vejamos o seguinte excerto:

Começar um grupo jovem não é **nada fácil**. Nossa igreja em Houston **mal era frequentada por jovens**, e **os poucos que vinham sentavam lá atrás, mascarando chiclete**. Tivemos de despertar uma paciência que estava adormecida dentro de nós havia algum tempo. As reuniões com os jovens nos causavam cansaço mental, principalmente porque mal víamos o resultado do nosso trabalho. **Mas não desistimos**. Começamos a buscar ideias em outros líderes de grupo jovem, passamos

a ser criativos, começamos a fazer coisas que nunca havíamos pensado em fazer, e a situação começou a mudar. **Hoje o grupo jovem que começamos a apenas 2 anos já se espalhou por muitas outras cidades do Texas e na América.** Vimos a necessidade e, em vez de apontarmos o dedo, achamos uma solução para o problema. Achamos uma oportunidade, tomamos a iniciativa, e **sacrificamos.** (CARDOSO, 2011, p. 116). (grifo nosso).

Nesse excerto, é mostrado que apesar das dificuldades, dos poucos jovens que frequentavam a igreja, “mal era frequentada por jovens”, e do pouco interesse demonstrado por eles, “sentavam lá atrás, mascando chiclete”, a autora e o marido não desistiram de seu objetivo, aproveitaram a oportunidade que lhes foi dada de começar o grupo, persistiram e conseguiram, “Hoje o grupo jovem que começamos a apenas 2 anos já se espalhou por muitas outras cidades do Texas e na América”. A autora mostra, então, que, assim como a Mulher V, ela aproveitou as oportunidades. O fato de se envolver com muitas atividades na Igreja também contribui para sua imagem de religiosa.

O capítulo intitulado “ela é forte” é dedicado a mostrar que muitas vezes as mulheres não têm força para superar situações difíceis, tais como doenças, separações, falência etc.. Entretanto, a Mulher Virtuosa é forte, uma vez que ela tem a própria força e a de Deus, que consegue por meio da fé: “Cinge os seus lombos de força e fortalece os seus braços” (BÍBLIA DE PROMESSAS Provérbios, 31: 17). Neste capítulo, mais uma vez um relato da vida da autora é narrado, desta vez para mostrar como ela é forte, assim como a Mulher V:

Ninguém tinha muitas expectativas a meu respeito à medida que eu crescia; e olhando para trás posso entender o porquê. [...] No meu **mundo pequeno e solitário**, comecei a me apegar a Deus; e no início, foi mais por **medo. Eu tinha medo de ir para o inferno.** Eu ouvia falar sobre esse assunto na igreja e ficava **muito assustada.** Costumava orar ‘Deus, me perdoe’ cerca de 100 vezes ao dia, só para me certificar de que ainda salva. **Eu tinha pesadelos quase todas as noites**, mas **isso ainda não era o pior de tudo...** [...] Eu havia me batizado nas águas, mas as coisas ainda não haviam mudado ... **Não importava o quanto** eu lesse a Bíblia, **o quanto** eu pedisse a Deus que me perdoasse, eu **ainda** não tinha a fé que meus pais tinham. [...] Enquanto isso, **as coisas começaram a piorar.** Comecei a ter **todos os tipos de maus pensamentos** –, os quais tenho até **vergonha** de escrever. Contudo, eu não entendia o que estava acontecendo. Como poderia eu – alguém que nunca havia praticado o mal (pelo menos era o que eu pensava) [...] Ninguém sabia o que estava acontecendo. Às vezes, **eu sentia um vazio enorme no peito, e doía muito. Era uma dor** que eu não sabia explicar. [...] E **para completar** eu tinha asma. Quando tinha uma crise, que era praticamente dia sim dia não, precisava ficar sentada, bem quietinha o dia todo. Eu **não podia** falar com ninguém, **não podia** fazer coisa alguma. **A pior parte** era à noite, quando eu tinha de dormir sentada, fazendo um chiado e respirando com dificuldade. [...] Perdi as contas de quantas vezes fui levada às pressas para o hospital. **Mesmo assim**, continuei lendo a Bíblia, indo à igreja e fazendo aquelas **orações movidas pelo medo.** [...] Eu tinha 16 anos quando a ficha espiritual finalmente caiu. Lembro-me de ter ido à igreja naquele dia, exatamente como havia feito durante toda a minha vida. Não havia nada de especial naquele domingo, mas, por algum motivo, a mensagem pregada no altar **me atingiu**

em cheio. Eu me senti culpada, perdida, a pecadora que eu não sabia que era. [...] eu precisava de um Salvador **urgentemente**. Eu me **derramei diante de Deus** naquele dia. Eu nunca havia falado com Ele **com tanta** sinceridade, com o coração **tão** aberto, com **tanta intensidade** [...] **chorava intensamente, dei tudo** de mim para Deus [...] E, em troca, Ele me deu o novo nascimento.[...] A força que recebi naquele dia é a força de que você precisa para se tornar uma Mulher V. (CARDOSO, 2011, p. 131-135). (grifo nosso).

Em um relato com mais de 5 páginas e carregado pateticamente, a autora narra o que ela chamou de “novo nascimento”, a descoberta de sua verdadeira fé e a conquista da força de Deus. No excerto, algumas palavras e expressões do campo semântico da emoção foram destacadas, tais como “mundo pequeno e solitário”, “medo”, “inferno”, “vergonha”, “vazio enorme no peito”, “dor”, “Eu me senti culpada, perdida, a pecadora”, “chorava”. O emprego de termos de emoção, que foi intensificado por expressões como “muito”, “quase todas as noites” e “não era o pior de tudo”, acompanhado do medo de ir pra o inferno e da vergonha por “maus pensamentos” podem suscitar nas leitoras algumas emoções. Assim, seu público-alvo pode se identificar com a história de vida da autora, por conseguir se colocar no lugar do outro ou por já ter estado lá. Ampliando a ideia de Plantin (2008) segundo a qual o *ethos* age por *empatia, identificação e transferência*, Galinari (2007, p. 235) sustenta ainda que o *ethos* emocionado do locutor poderia ser transferido para o auditório, “o qual supostamente sentiria as coisas do mesmo modo que o seu”. Após seu testemunho dramático, sua força argumentativa foi ampliada. As leitoras podem, dessa forma, ter a dimensão da dificuldade da situação narrada e da força necessária para mudá-la. Por isso, poderiam inferir que a autora recebeu essa força e ficou tão forte quanto a Mulher Virtuosa.

A próxima narrativa que vamos elencar está ligada à seguinte característica da Mulher V: “ela é criativa”: “[...] Faz panos de linho fino, e vende-os, e dá cintas aos mercadores” (BÍBLIA DE PROMESSAS Provérbios, 31: 24). Primeiramente, explica-se que a Mulher Virtuosa percebeu que o linho era cobiçado, então fez, vestiu e vendeu roupas de linho. Além disso, com as sobras, a Mulher V ainda fez cintas e vendeu aos mercadores, sendo, portanto, considerada criativa. Assim como das outras vezes, a autora narrará uma situação de sua vida para mostrar que ela também é criativa, como a Mulher V:

Eu tive de desenvolver a minha criatividade para evitar uma das coisas que mais desprezo: rotina. **Aos 17 anos, me casei com o homem dos meus sonhos, e dei início à vida que havia planejado para mim desde criança. Casei-me com um pastor** [...] No começo, tudo era novo para mim. [...] Era divertido, eu me ocupava aprendendo a cuidar da casa e a ser uma boa esposa para o meu marido. [...] **Mas assim que meu filho chegou, coloquei tudo de lado e dediquei todo o meu tempo e todos os meus esforços para cuidar dele. Olha, não foi nada fácil!** Eu ficava em casa o dia inteiro, enquanto todas as minhas amigas trabalhavam duro na igreja e

enfrentavam juntas os seus desafios. **Eu ficava em casa sozinha.** Passei a ser a última a saber das novidades, e aquela **sensação de isolamento** despertou todos os tipos de emoção dentro de mim. [...] **Que horrível!** [...] E então eu descontava no meu filho Felipe. Sim, **o pobre garotinho, que não tinha nada a ver com o que estava acontecendo, ficava cheio das minhas reclamações** [...] Passei a ter muitos problemas com Filipe. [...] Eu me sentia **a pior mãe do mundo.** [...] Eu negligenciava **o meu papel** [...] eu não gostava nem um pouco de trabalhar em casa. Mas eu me lembro do dia em que o ócio chegou ao fim. [...] Primeiro, **passei a orar** para que Deus me mostrasse como poderia servi-Lo melhor onde eu estava. [...]. (CARDOSO, 2011, p. 225-229). (grifo nosso).

No excerto, novamente, a imagem de esposa é reforçada e, agora a imagem de “boa mãe” pode aparecer, isto porque o que era importante foi deixado de lado para que a dedicação a um filho fosse total. Uma situação problema é iniciada, “não foi nada fácil!”, a autora conta que por ter que ficar em casa, ela se sentiu “sozinha” e isolada, segundo ela foi “horrível”. Provavelmente, essa situação é reconhecida por algumas leitoras que se identificam, o que poderia fazê-las sentir compaixão. O fato de o filho da autora ser afetado pelo problema, “o pobre garotinho [...] ficava cheio das minhas reclamações”, ainda pode despertar culpa em algumas leitoras que se identificam também e, assim como a autora, podem se sentir “a pior mãe do mundo”. A expressão “pobre garotinho” ganha ênfase pelo diminutivo e intensifica a ideia a ser transmitida. A autora começa, então, a mostrar que saiu dessa situação sendo criativa:

Passei a escrever artigos e a aconselhar as pessoas por meio de cartas e e-mails. [...] Tornei-me colunista da revista semanal da igreja, o que me levou a alcançar mulheres na igreja com as quais eu nunca tinha conversado. Muitas mulheres foram ajudadas através dos meus artigos, que **logo** se tornaram internacionais. Apenas alguns anos depois, o livro ‘Melhor do que Comprar Sapatos’ foi lançado. Meus artigos fizeram **sucesso** e eu me tornei confiante o bastante para trabalhar mais sem sair de casa; passei a gravar programas de rádio e podcasts. [...] uma vez que você começa a ser criativa, não para mais. Você passa a gostar; é uma sensação de produtividade, vida, alegria e excitação. (CARDOSO, 2011, p. 229-230) (grifo nosso).

Neste excerto, a imagem da mulher que é criativa, como a Mulher Virtuosa, emerge, assim como a imagem da conselheira que, inicialmente, alcançava as mulheres da Igreja e que “logo” em seguida, ou seja, rapidamente, alcançou o público internacional, lançou o próprio livro e se tornou um “sucesso”. Dessa maneira, a autora não só constrói a imagem da Mulher Virtuosa, que é criativa, mas tenta erigir a imagem da expert, ou seja, de alguém que entende do assunto, como uma perita, uma especialista.

A tentativa de construção da imagem da expert aparece em diversas partes da obra. Várias vezes, a autora menciona casos de pessoas que a procuraram para pedir

conselhos sobre como solucionar uma determinada situação problema e ainda mostra que, após seguirem suas dicas, essas pessoas conseguiram melhorar suas vidas, vejamos três exemplos:

1. **Ela veio falar comigo com lágrimas nos olhos**, sentindo-se muito mal por causa da última exigência do esposo [...] Aquela mulher resolveu concentrar no seu casamento e colocar todas as suas responsabilidades em segundo plano. **Alguns meses depois**, não só estava mais feliz no casamento, mas também havia recebido mais responsabilidades [o que era sinal de mais confiança aos olhos do marido]. (CARDOSO, 2011, p. 46-47). (grifo nosso).
2. Lembro-me de aconselhar duas mulheres casadas que compartilhavam uma pequena casa com seus respectivos maridos. [...] o problema delas parecia ser causado pela falta de diálogo. [...] **Após terem seguido o meu conselho** de fazerem compras, cozinharem e limparem juntas, o relacionamento delas acabou se transformando em uma boa amizade e deixaram de viver como estranhas dentro de casa. (CARDOSO, 2011, p. 55-57). (grifo nosso).
3. Conheci uma bela mulher cristã em um de nossos cursos para casais, que **veio até nós como último recurso para salvar seu casamento**. Ela sentia-se devastada por causa do rumo que seu casamento tomara, e estava prestes a desistir. [...] Eles [o marido e a esposa] frequentaram o curso do início ao fim, compareceram a algumas sessões de aconselhamento e, posteriormente, passaram a frequentar a igreja aos domingos. [...] **Não demorou muito** para começarem a testemunhar a todos os seus amigos. [...] eles agora viviam em sintonia, com um enorme desejo de passar a vida inteira nos braços um do outro. (CARDOSO, 2011, p. 300-301). (grifo nosso).

No primeiro excerto, a expressão patêmica “com lágrimas nos olhos” pode contribuir para passar uma ideia de proximidade entre a mulher que procurou ajuda e a própria autora, como se esta fosse uma amiga que socorre a outra em momentos difíceis. A expressão indicadora de tempo “alguns meses depois”, destacada no primeiro trecho, ainda passa a ideia de que a situação foi resolvida pouco tempo depois, o que seria um indício da eficácia do conselho dado. No segundo excerto, os dizeres “após terem seguido o meu conselho” evidencia que o conselho foi fundamental para a resolução do problema, o mesmo acontece com “veio até nós como último recurso para salvar seu casamento” no último excerto, cujo sucesso imediato é percebido na expressão “Não demorou muito tempo”.

Além de a imagem de expert estar explícita na obra, como vimos, algumas marcas linguístico-discursivas contribuem para a construção desse *ethos*. A utilização de afirmações precisas confere ao texto uma impressão de segurança, contribuindo para a criação da imagem de quem entende do assunto: “**É óbvio** que uma pessoa que pensa assim **jamais** poderá ser a mulher virtuosa de Provérbios 31 [...]” (CARDOSO, 2011, p. 34); “Se você deixar que esse espírito de procrastinação dirija sua vida, **nunca** chegará a **lugar algum**” (CARDOSO, 2011, p. 73); “[...] Torna-se escrava de uma vida com **todos** os tipos errados de relacionamento e um

futuro desesperançoso, dos quais você **certamente** vai se arrepender” (CARDOSO, 2011, p. 35); “Não há **nada** melhor do que envelhecer” (CARDOSO, 2011, p.38); “**Ninguém** respeita uma pessoa preguiçosa, **ninguém** escuta o que ela tem a dizer. As pessoas fazem pouco caso dela – isso **é um fato**”. (CARDOSO, 2011, p. 68).

Além disso, em sua maioria, as asserções da autora são feitas a partir de verbos no presente, os quais, segundo Koch (2002), remetem ao *mundo comentado*¹³⁴. O falante se mostra comprometido com o dizer e, assim, possivelmente, também passa segurança, faz crer que aquilo que diz se trata de algo incontestável, contribuindo para a imagem de quem tem conhecimento de causa, recursos típicos de discursos dogmáticos: “Vinte e quatro horas **são** suficientes para qualquer uma trabalhar, comer, descansar, manter contato com outras pessoas e, o mais importante de tudo, manter contato com Deus” (CARDOSO, 2011, p. 74); “Ficar adiando a sua vida **é** um sinal de baixa autoestima, insegurança, irresponsabilidade, preguiça [...] Repare o quanto você se **sente** longe de Deus quando se descuida [...] Você **fica** num círculo vicioso, você nunca muda [...]” (CARDOSO, 2011, p. 74-75).

Os verbos no imperativo, comuns nas obras de autoajuda pelo seu caráter prescritivo, também são do campo da “certeza” e contribuem para a imagem de expert: “**Seja** responsável. **Seja** madura. **Pense**” (CARDOSO, 2011, p.35); “Não **espere** que seu marido ou sua mãe, pai, filho ou chefe mude para que você possa mudar. **Torne-se** uma pessoa melhor, **trate-os** do jeito que você gostaria que eles a tratassem. **Faça-lhes** bem [...]” (CARDOSO, 2011, p.62). A modalidade dominante na obra da autora é a do saber, da certeza. Esses recursos representam, conforme Koch (2002, p. 86), “o grau máximo de engajamento do locutor e a intenção de impor ao alocutário os seus argumentos, apresentando-os como incontestáveis (eu sei, portanto, é verdade)”.

Alguns outros recursos discursivos aparecem com um pouco menos de frequência na obra, mas ainda contribuem para reforçar a imagem de expert. É comum, por exemplo, a presença de perguntas que a própria autora responde, como em: “O que é verdadeiramente raro nos dias de hoje? Mulheres que são felizes consigo mesmas” (CARDOSO, 2011, p. 21), indicando que ela é a detentora do conhecimento. As perguntas retóricas também são utilizadas para enfatizar o saber do locutor: “será que todas nós não podemos ser mulheres trabalhadoras?” (CARDOSO, 2011, p. 72); “Você não confiaria em alguém que acredita em tudo o que os outros dizem e é facilmente influenciada, acreditaria?” (CARDOSO, 2011, p.

¹³⁴ Os verbos do mundo narrado também estão presentes, entretanto aparecem praticamente apenas quando Cardoso (2011) inicia um relato.

35). Nesses casos, o questionamento é feito para melhor se afirmar, para o locutor mostrar que tem conhecimento.

Por fim, a última característica que iremos retomar da Mulher V que é demonstrada em si mesma por pela autora da obra é “ela é ocupada”: “[...] Olha pelo governo de sua casa, e não come o pão da preguiça” (BÍBLIA DE PROMESSAS Provérbios, 31: 27). Inicialmente, a autora afirma que “a ociosidade é uma das piores características das jovens” (CARDOSO, 2011, p. 270) e, então, inicia sua história. Ela conta que gosta de se manter ocupada para não ter tempo para se sentir triste “ou para entreter sentimentos” (CARDOSO, 2011, p. 271), entretanto logo se defende “Isto não significa que eu não tenho sentimentos; simplesmente decido ignorá-los e trato de me ocupar com alguma coisa” (CARDOSO, 2011, p. 270). Além de se mostrar como mulher ocupada, assim como a mulher V, fica evidente também a tentativa de se mostrar como racional, o que será mais bem detalhado por nós em momento oportuno.

A autora afirma que criou o hábito de ignorar seus sentimentos quando foi diagnosticada com uma “terrível alergia a gatos” (CARDOSO, 2011, p. 276) e, por causa disso, o gato que criava teve de ir embora. Valendo-se, mais uma vez, de recurso patêmicos, a autora continua:

[...] eu **nem** tive a oportunidade de me despedir **do Josh**. **O meu coração queria chorar e implorar** para ficar com o gato – **ainda que** isto significasse tomar mais remédios -, **mas a minha mente sabia** que eu não poderia ter o gato, e **ninguém podia fazer coisa alguma**. **O meu coração estava partido**, mas **eu decidi não sentir**. **Resolvi** que não iria mais falar **naquele gato**. [...] **E uma vez que a tática funcionou para algo tão bobo, concluí que também funcionaria para coisas importantes na minha vida**. Foi então que passei a me ocupar [...] (CARDOSO, 2011, p. 277). (grifo nosso).

Em primeiro lugar, novamente vemos a autora usar um exemplo de sua vida para se afirmar como Mulher Virtuosa, dessa vez, ressaltando a característica de se dedicar ao trabalho e não se deter em emoções. No excerto, ela tenta mostrar como foi difícil se afastar “do Josh”, o gato ganha um nome e é determinado pelo artigo definido “o”, assim ele não seria qualquer gato e nem mesmo qualquer Josh, mas “o” Josh. Algumas outras expressões passíveis de engendrar emoções também foram destacadas, tais como “meu coração queria chorar e implorar”, “meu coração estava partido” etc.. A autora, finalmente, apresenta a ideia de que “decidiu” e “resolveu” não sentir mais e, então, o “querido gato” agora é referido como “aquele gato”, demonstrando já a conquista de seu afastamento do felino. Com esse

relato patêmico, existe a tentativa de construir não só o *ethos* de mulher ocupada, mas também, e contraditoriamente, o *ethos* de mulher racional.

Por fim, Cardoso (2011) se utiliza do *argumento pelo exemplo*¹³⁵, já que a partir de um caso particular, ela formula um princípio geral: “uma vez que a tática funcionou para algo tão bobo, concluí que também funcionaria para coisas importantes na minha vida”. A ocupação é colocada acima de qualquer coisa, o que nos remete ao topos capitalista “tempo é dinheiro” e, portanto, não dá para perder tempo nem com o gato e nem com sentimentos. Esse modo de pensar vai de encontro à Teologia da Prosperidade, já apresentada em nossa pesquisa. Contrariamente ao que mostra em seu relato, a autora tenta construir para si não só a imagem da Mulher V trabalhadora, eficiente, mas também a imagem de uma pessoa racional, ao se opor à expressão de emoções, o que é evidenciado em outro momento ainda neste capítulo: “[...] me ocupava o bastante para não me dar conta de qualquer sentimento ou emoção que normalmente me deixaria abatida durante dias” (CARDOSO, 2011, p. 278).

A problemática razão *versus* emoção aparece diversas vezes na obra analisada. Numa tentativa de se afirmar racional, a autora reproduz a já ultrapassada oposição entre esses dois termos: “Quando você trabalha duro, não apenas em função de seus objetivos, mas também pela sua própria reputação, **sempre sufocando as suas emoções** a fim de fazer **as escolhas certas**, as pessoas notam você – é inevitável” (CARDOSO, 2011, p. 81). Conforme explica Fiorin (2015, p. 31), “o processo de leitura implica a realização de inferências. O texto diz mais do que aquilo que está enunciado”. Levando em consideração a importância da *inferência* para a progressão argumentativa do discurso, é viável pensar que a leitora da obra poderá inferir logicamente: se *a* (sufocar as emoções), então *b* (escolhas certas), logo, por *contraposição*¹³⁶, se *não a* (não sufocar as emoções), *não b* (escolhas erradas). A ênfase dada à emoção como algo negativo pode ajudar a erigir uma imagem de racionalidade e, portanto, tornar mais crível o que é afirmado.

A construção do *ethos* de racional ainda pode ser percebida a partir da observação de outros elementos, tais como quando a autora usa a definição de supostos dicionários para explicar o sentido de alguma palavra: “De acordo com a maioria dos dicionários, dignidade significa: 1. Honestidade, justiça, integridade. 2. Distinção honra e glória. 3. Procedimento que atrai o respeito dos outros. [...]”(CARDOSO, 2011, p. 237). Nesse caso, a imagem de racional viria da objetividade científica normalmente conferida a manuais de estudo. Por fim,

¹³⁵ Cf. Perelman e Tyteca (2005).

¹³⁶ Cf. Fiorin (2015).

as diversas dicas e informações organizadas em forma de tópicos, como uma lista, também poderiam contribuir para a construção da imagem de uma mulher mais objetiva e organizada:

Aqui vão umas dicas que poderão ajudá-la a começar:

- Ponha-se no lugar da outra pessoa e você saberá exatamente o que ela, ou ele, quer de você.
- Não demore a fazer pelos outros o que você pode facilmente fazer hoje.
- Se o que você vai dizer não for necessário ou vai machucar o coração de alguém, ou abalar a sua fé, então não diga.
- Se você tem algo de que não precisa e conhece alguém que está realmente precisando, então dê. (CARDOSO, 2011, p. 63).

Embora a construção de *ethos* de racional seja priorizada para dar mais validade ao texto, alguns relatos são fortemente marcados pela emoção, o que, a nosso ver, caracterizaria esse pretense discurso racional como falacioso. Além desta, outra falácia aparece nos momentos em que a autora aborda a questão da influência da mídia sobre as pessoas, como em “Temos a mídia nos oprimindo com todo o seu ‘poder’, dado não sei por quem, dizendo às mulheres o que é bonito e o que não é” (CARDOSO, 2011, p. 12-13), e logo depois, utilizando-se do *argumento dos inseparáveis*¹³⁷ [falacioso por natureza], coloca que “Sem boa aparência, a carreira fica limitada. Sem carreira, a aparência fica limitada” (CARDOSO, 2011, p. 16) e “Que tal uma dieta saudável e exercícios diários para começar? [...] E se, em vez daquela velha e surrada calça jeans que anda sozinha pela casa quando você não está olhando, você usasse um vestido colorido, mesmo sem ter um motivo especial?” (CARDOSO, 2011, p. 197). Nesses trechos, a autora sugere certos modos de se comportar muito semelhantes àqueles que ela mesma critica.

Entretanto, não é nossa proposta tratar de falácias, a ideia de retomar rapidamente algumas incongruências se deve apenas à intenção de reforçar o ponto de vista segundo o qual elas podem alterar algumas das imagens da autora, a exemplo da imagem de expert que pode ser prejudicada. Para aquelas leitoras que não perceberam essas construções falaciosas, possivelmente os *ethè* de *credibilidade* erigidos, como de religiosa, expert, mãe, esposa e Mulher V, assim como as imagens prévias positivas e a *legitimidade* seriam suficientes para se conseguir inculcar certos modos de viver.

5.2.2 A que interlocutor a obra se dirige?: a construção das imagens do *outro*

¹³⁷ Cf. Fiorin (2015).

Pelo fato de a obra de Cardoso (2011) não ser restrita ao público religioso, uma vez que é vendida nas livrarias tradicionais, a mensagem do livro parece ser destinada a todas as mulheres que queiram se tornar “virtuosas”, independentemente da religião. Sendo assim, não foi observado diferença de tratamento entre possíveis leitoras religiosas e não religiosas. É necessário enfatizar, entretanto, que, apesar de se destinar a um público amplo, ela tem como meta as seguidoras religiosas. Por isso, nesta seção, retomaremos as imagens das mulheres de maneira geral para quem as prescrições deveriam ser destinadas. Para tanto, propusemos uma categoria de imagens negativas e que foi nomeada de “a mulher mundana”, a qual abarcaria as mulheres “não virtuosas”, ou seja, aquelas que deveriam ler a obra *A mulher V*. Nesta categoria se enquadram tanto as mulheres que socialmente se comportam de maneira “corrompida” ou “imoral” frente os valores religiosos tradicionais quanto as mulheres que em sua vida privada não seguem o que a “natureza” feminina determinou, ou seja, aquelas que fogem de seus papéis de esposa e de mãe. Devido a isso, essas mulheres são consideradas desvalorizadas em nosso *corpus*. Nesta seção, ainda discorreremos brevemente sobre possíveis emoções suscitadas nas leitoras na construção dessas *imagens do outro*, a fim de recuperar sua importância para a empreitada persuasiva.

Na *Introdução*, inicia-se a construção da imagem da “mulher mundana”:

Há muito, muito tempo, as mulheres **eram** respeitadas e honradas [...] A maneira como nos **vestíamos**, **falávamos** e nos **comportávamos** dizia tudo. [...] **Costumávamos** ser atraentes por causa da nossa **discrição**, não por causa de nossas roupas. **Certamente**, muitas pessoas vão dizer que as mulheres do passado não tinham a maioria das coisas que temos hoje, e elas estão certas; mas uma coisa que elas tinham e que nos falta hoje é valor. Elas **eram valorizadas**. [...] As mulheres perderam a sua **essência feminina**, a beleza que era vista **até no jeito como andavam**. [...] (p. 9-10). (grifo nosso).

Neste excerto, a autora se vale da menção a um tempo distante, momento em que as mulheres *eram*, segundo ela, “valorizadas”, “respeitadas” e “honradas”. Isto aconteceu “há muito, muito tempo”, ou seja, em um passado distante, que no texto foi ressaltado pela repetição do advérbio de intensidade. Para ela, essas mulheres *eram* discretas na forma de se vestir, de falar e de se comportar. Primeiramente, é necessário destacar a falta de argumentos que demonstrem *como* as mulheres “eram valorizadas”, será, talvez, com perseguições, mortes e confinamento, como vimos nos capítulos 2 e 3 deste trabalho?

Além da argumentação centrada no senso comum, os verbos no passado (“eram”) nos permitem *pressupor* que atualmente a situação não é mais assim, ou seja, que agora as mulheres são desvalorizadas, desrespeitadas e desonradas. Nesse sentido, o conteúdo

explícito, o perfil das mulheres de antigamente, é denominado *posto*, enquanto o conteúdo implícito desencadeado pelo tempo verbal adquire o *status* de *pressuposto*. Como explica Fiorin (2015, p. 37), a pressuposição é um poderoso recurso argumentativo, uma vez que “[...] aprisiona o enunciatário numa lógica em que o posto é proposto como verdade, enquanto o pressuposto é *imposto* como verdade” (grifo nosso). Nesse sentido, ao mesmo tempo em que apresenta a imagem da mulher de antigamente, a autora erige a imagem das possíveis leitoras de sua obra, neste caso, de mulheres desvalorizadas, “a mulher mundana”, devido às vestimentas, à fala e ao comportamento de maneira geral.

Da mesma maneira, no senso comum, a autora protege sua *face* ao conferir algum crédito às conquistas das mulheres, de modo a não parecer tão radical, embora não especifique quais seriam elas. Ao mencionar que a “essência feminina” foi perdida e chamar a atenção à maneira como as mulheres andavam quando teriam sido valorizadas, Cardoso (2011) parece reproduzir as ideias dos manuais cristãos que circularam entre os séculos XIII e XV, os quais prescreviam a maneira “correta” de se vestir, falar, andar etc., conforme destacamos em outro capítulo deste trabalho. O que vemos por meio desse excerto é que a maneira da mulher de usar o próprio corpo ainda é profundamente controlada por preceitos morais que lhes são impostos.

É como se a feminilidade fosse medida pela pequenez, contenção e controle dos gestos, conforme Bourdieu (2011a, p. 39), a feminilidade seria, então, a “arte de se fazer pequena”. Ainda segundo o sociólogo, o controle e a limitação do corpo e dos gestos parecem confinar a mulher em uma barreira invisível, inibindo seu movimento e sua ocupação territorial. Pensemos, por exemplo, em situações banais, como o modo de sentar que diferencia o homem e a mulher. A mulher cruza as pernas de maneira contida, pequena, sem revelar muito. O homem, ao contrário, ou se senta com as pernas abertas, ou cruza as pernas de maneira mais despojada, dominando simbolicamente o espaço físico. Sem nos estendermos demais nessa questão, por fim, citaremos o que Bourdieu (2011a, p. 39) chamou de “confinamento simbólico”, o qual ainda é garantido pelas roupas femininas:

Essa espécie de *confinamento simbólico* é praticamente assegurado por suas roupas (o que é algo mais evidente ainda em épocas mais antigas) e tem por efeito não só dissimular o corpo, chamá-lo continuamente à ordem (tendo a saia uma função semelhante à da sotaina dos padres) sem precisar de nada para prescrever ou proibir explicitamente (“minha mãe nunca me disse para não ficar de pernas abertas”): ora com algo que limita de certo modo os movimentos, como os saltos ou a bolsa que ocupa permanentemente as mãos, e sobretudo a saia que impede ou desencoraja alguns tipos de atividades (a corrida, algumas formas de se sentar etc.) [...]. (grifo do autor).

Levando isso em conta, quando a autora valoriza a feminilidade e a beleza das mulheres que eram percebidas “até no jeito como andavam”, nada mais faz do que retomar e reforçar o lugar simbolicamente pequeno, tímido, contido e, portanto, inferior reservado ao feminino.

Em outros excertos, a autora volta a condenar certas atitudes de algumas mulheres de hoje em dia, as possíveis leitoras da obra:

Os homens passaram a nos ver como **objetos**. [...] E muitos deles nem precisam mais **conquistar** as mulheres; eles podem **conseguir uma nova num estalar de dedos**. Parece que as mulheres perderam todo o seu **pudor e respeito próprio**. Nos dias de hoje, elas **chamam os homens para sair**, elas os deixam **ver mais do que o necessário, fazer mais do que precisam**. (CARDOSO, 2011, p. 11-12). (grifo nosso).

Neste trecho, a imagem da leitora “mundana” é afirmada explicitamente, e a desvalorização associada a ela é construída por índices lexicais. Os verbos “conseguir” e “conquistar” parecem se encontrar em níveis diferentes de uma escala de dificuldade, na qual o primeiro verbo estaria em um nível inferior em relação ao segundo verbo. Nesse sentido, entendemos que “conseguir” passa a ideia de pouco esforço a ser realizado, enquanto “conquistar” transmite o sentido de muito esforço e determinação para atingir um objetivo. A desvalorização da mulher que é associada a um “objeto” é intensificada pela seleção verbal, trazendo à tona a imagem da mulher “fácil”. O artigo indefinido “uma” também contribui para isso, já que indetermina o substantivo “mulher”, indicando que seria uma “mulher qualquer” em oposição a uma “mulher específica e especial”. Por fim, a expressão “num estalar de dedos” marca ainda mais a facilidade de “conseguir” tal parceira.

Cardoso (2011) ainda cita comportamentos típicos dessas mulheres e condena todos eles, tais como chamar um homem para sair, ver “mais do que o necessário” e “fazer mais do que precisam”. É notável a retomada de certos *lugares comuns* valorizados na esfera religiosa, como a mulher passiva que espera a atitude do homem quanto ao convite para um encontro, as roupas “apropriadas” *versus* as “inapropriadas” e também a virgindade e castidade da mulher. A autora continua: “Éramos amáveis, compreensivas e delicadas”, novamente *impondo o pressuposto* de que “não somos mais”. Ao fim da *Introdução*, com um tom mais imperativo, típico dos livros de autoajuda, a autora assevera “você quer ser valorizada”, pressupondo mais uma vez: “você não é valorizada”, o que justificaria a leitura da obra.

Outra característica da “mulher mundana” apontada é a falta de discrição, o que também provocaria desvalorização e desonra para a mulher. Como explica Cardoso (2011, p. 242), “A Bíblia fala sobre discrição de uma maneira muito interessante e clara. Imagine um porco brincando na lama com um anel de diamante no focinho? [...] Mas é assim que a Bíblia descreve uma mulher que não tem discrição”¹³⁸. O versículo bíblico, além de ser retomado como *argumento de autoridade*, é usado como *argumento por ilustração*, o qual serve para “reforçar a adesão a uma regra conhecida e aceita” (PERELMAN E TYTECA, 2005, p. 407). No nosso caso, a autora apresenta uma regra, ou uma tese, aceita pelo senso comum, a de que a mulher indiscreta é desvalorizada. A ilustração, portanto, serve para “impressionar vivamente a imaginação para impor-se à atenção” (PERELMAN E TYTECA, 2005, p. 407). Dessa maneira, os dizeres ganham concretude e principalmente efeito patêmico, o qual também é característico desse tipo de argumento.

Em seguida, Cardoso (2011, p. 244) afirma: “Ser discreta também significa evitar problemas. Vamos ver alguns exemplos e pensar em como você pode contorná-los e **dar início** ao seu processo de discrição e, conseqüentemente, **começar** a ser respeitada” (grifo nosso). Novamente, pelos verbos destacados, é possível *pressupor* que as leitoras da obra não seriam nem discretas e nem respeitadas. Dentre os comportamentos que a mulher discreta não pode ter, a autora cita:

- “fofoca ou crítica aos outros”, pois poderiam causar perda de confiança nas amigas;
- “compartilhar assuntos particulares com outras pessoas”, pois geraria desconfiança na família;
- “brincadeiras inapropriadas”, porque passam a impressão de uma mulher “tola”;
- “gritar e falar alto”, pois seriam sinais de falta de feminilidade;
- “paquerar homens”, pois criaria a imagem de uma mulher “fácil e disponível”;
- “ser grosseira com seus entes queridos”, pois mostraria a tendência da mulher de ser grosseira também com desconhecidos;

¹³⁸ “Como jóia (sic) de ouro em focinho de porca, assim é a mulher formosa, que se aparta da razão.” (BÍBLIA DE PROMESSAS Provérbios 11:22).

- “indiscrição na maneira de se vestir”, pois passa a ideia de que não haveria nada de importante em baixo das roupas.

Até o momento, resgatamos a imagem da “mulher mundana” que conduziria a vida social sem levar em conta os valores da religião. Seguiremos agora apresentando as “mulheres mundanas” que não aceitam o seu papel “natural” “conferido por Deus”. Veremos que a autora tentará mostrar que quando a mulher não segue seu papel de esposa submissa, mãe dedicada e dona de casa, papéis estes que representariam a vontade divina, algo sai errado. Portanto, essas mulheres deveriam seguir os conselhos e se transformarem em mulheres virtuosas.

Analisemos o primeiro excerto:

Os homens são diferentes de nós. **Eles foram feitos** para se concentrar e conquistar. Nós lutamos para fazer as mesmas coisas que eles fazem e ainda ser mãe, esposa e rainha do lar. Mas nós não somos eles, e **não podemos querer fazer os dois papéis sem que nos prejudiquemos**. Um homem **pode ser um bom pai** mesmo passando apenas algumas horas do dia com seus filhos, pois sabe que sua esposa cuida bem deles. Uma mãe **sacrifica momentos preciosos** que ficam **perdidos para sempre** quando ela escolhe a sua carreira em detrimento de seus filhos, e ela sente essa **perda intensamente**. (CARDOSO, 2011, p. 110). (grifo nosso).

Neste excerto, ao dizer que os homens “foram feitos” para alguma coisa, a autora naturaliza o papel social deles, como se esse “alguma coisa” fosse natural dos homens, como se eles tivessem sido fabricados com uma determinada peça, como os robôs, para exercer determinada atividade. A autora, em seguida, logo mostra o prejuízo de uma mulher que queira fazer “os dois papéis”. Em primeiro lugar, quando ela afirma que o homem “pode ser um bom pai” mesmo estando presente pouco tempo com seu filho, é possível pensar que ela infringe a *máxima da quantidade*¹³⁹, pois ela deixa de dizer, pelo menos explicitamente, que, ao contrário, se fosse a mulher a passar longas horas distante do filho, ela não seria considerada uma boa mãe, raciocínio implícito em seu texto. Talvez, para não parecer muito incisiva nessa ideia, a autora tenha preferido violar a máxima e não transmitir a informação mais forte de que dispõe sobre o tema. Embora ela não afirme isso explicitamente, com forte apelo patêmico, ressalta que a mãe sentiria “intensamente” a “perda” de “momentos preciosos” dos filhos “para sempre”. Além do léxico por si só carregado de emoção, a *doxa* dos papéis sociais de cada gênero é resgatada. Nesse sentido, cabe à mulher cuidar dos filhos,

¹³⁹ Cf. Fiorin (2015).

e ao pai cabe o trabalho. A ideia de não estar executando bem o seu papel de mãe, pode desencadear determinadas paixões nas leitoras.

Ideia semelhante é sustentada pela autora ao condenar outro comportamento das mães, que na atualidade deixam seus filhos serem criados pela babá. Em suas palavras: “Eu concordo plenamente que as babás sejam necessárias, mas... para criar seus filhos? Isso não é certo” (CARDOSO, 2011, p. 101). A repreensão é logo seguida de um exemplo que confirme os males de quando a mulher foge de “suas obrigações”:

Lembro-me de uma mãe que veio até mim aos prantos por causa de um arrependimento que carregava há muitos anos. **Era tarde demais** para mudar a situação. Os filhos já haviam crescido e **a odiavam** pelas frustrações que ela havia despejado sobre eles durante as poucas horas do dia que passavam juntos quando eram crianças. **Na época, ela pensava** que estava lhes fazendo um favor ao trabalhar duro como mãe solteira, mas na verdade ela os estava afastando. Por um tempo procurou um homem que pudesse lhes dar um pouco de estabilidade em casa, mas aqueles muitos relacionamentos só fizeram com que seus filhos ficassem ainda mais fartos dela. (CARDOSO, 2011, p. 102). (grifo nosso).

Nesse caso, o *exemplo* serve de *argumento* para comprovar uma tese, a de que se uma mãe não exercer as atividades conforme determina o seu “papel” sofrerá consequências negativas. Além de conferir mais veracidade ao que é dito, a narrativa patemiza a tese, como vimos, no caso narrado a consequência seria o ódio dos filhos em relação à mãe. As crenças partilhadas em nossa sociedade e ligadas a esta situação já seriam suficientes para engendrar certas emoções nas leitoras, que, provavelmente, não querem que sua vida tenha o mesmo desfecho. Para a mulher teoricamente envolvida na história, já “era tarde demais”, entretanto, fica *subentendido* que para a leitora da obra ainda pode dar tempo de consertar a situação, é como se a autora afirmasse “Para ela, já era tarde demais, mas para você ainda dá tempo”. Por fim, chamamos atenção ao advérbio “Na época” e ao verbo “pensava” na seguinte sentença: “Na época, ela pensava que estava lhes fazendo um favor [...]”. A partir desses elementos que situam o passado, ainda é possível *pressupor* “Agora, ela não pensa mais que estava lhes fazendo um favor”.

Em outros excertos, não ficam claros os efeitos negativos de ações das mulheres que desobedecem a sua “natureza”, mas ainda se observa a condenação de certos comportamentos, os quais indiretamente são ligados às leitoras da obra:

Muitas mulheres querem ter a sua própria família, um marido, filhos para criar e um lar para cuidar. Mas é engraçado como muitas delas se esquecem completamente das coisas que tanto queriam no momento em que as conquistam... ‘Eu estou muito cansada para preparar o jantar todas as noites. Se quiser, aqueça no micro-ondas essa

comida congelada que eu comprei um dia desses’. ‘Quem você pensa que é para me dizer o que fazer e o que não fazer? Eu posso ser a sua esposa, mas também tenho a minha própria vida’. ‘Mal posso esperar que o meu filho comece a ir para a escola e me dê um descanso!’. ‘Eu não tenho tempo para cuidar dessa casa; minha família tem de aceitar isso. (CARDOSO, 2011, p. 139-140). (grifo nosso)

Nesse trecho, há o recurso às aspas ao introduzir o discurso relatado, exemplificando prováveis falas das mulheres que reclamam de suas obrigações “naturais” de mãe, esposa e dona de casa. As aspas representam o discurso do outro, ou seja, nesse caso, o discurso dessas “muitas mulheres”, que podem indiretamente referenciar as leitoras da obra. A condenação desses comportamentos aparece em seguida quando a autora explicita emoções tais como a vergonha e a tristeza nas seguintes sentenças: “Esses e muitos outros comentários vergonhosos são feitos [...]” (CARDOSO 2011, p. 140) e “O quadro é triste” (CARDOSO 2011, p. 141).

Mostraremos uma última situação apresentada pela a autora que evidencia consequências negativas quando a mulher foge à sua sentença. No capítulo intitulado “Ela é popular”, a autora discorre sobre o papel da esposa na vida de seu marido, o de “auxiliadora”, entendamos disto: “esposa submissa”. E, como veremos, caso a mulher não cumpra seu papel “natural” ela será capaz de estragar a vida de seu marido. A autora não titubeia em resgatar como *argumento de autoridade* o mito de Adão e Eva, citando, para isso, diversos trechos do livro bíblico de *Gênesis*, no qual o pecado original é narrado. Antes de adentrarmos de fato no “estrago” provocado pela esposa na vida de seu marido, vale apresentar brevemente a construção da inferioridade feminina presente neste capítulo.

Adão tinha de ter uma **auxiliadora**. [...] Ele [Deus] tinha de criar alguém que fosse **semelhante** a Adão, alguém que se adequasse perfeitamente **à melhor de todas as Suas criações** [...] um lembrete de que ela [Eva] havia sido tirada dele e feita exclusivamente **para** ele. Eva foi feita sob medida **para** Adão, assim como todas nós mulheres fomos feitas sob medida **para** os homens. (CARDOSO, 2011, p. 210-212).

Primeiramente, vale observar que Eva é “semelhante” a Adão, ou seja, não é igual. Isto porque Adão é “a melhor de todas as Suas criações”, logo Eva estaria digamos em um patamar abaixo. Além disso, as preposições “para” destacadas conferem a ideia de posse, de modo que Eva era posse de Adão e da mesma maneira, atualmente, as mulheres são propriedades dos homens. Após essas explanações, a autora retoma, ainda baseada no mito primordial, a ideia segundo a qual as mulheres são passionais e devido a isso seriam capazes de prejudicar a vida de seus maridos.

Ela [Eva] gostava de sentir as coisas e se empolgava com as emoções que frequentemente sentia. [...] Eva não parou e analisou a conversa sem sentido da serpente; ela simplesmente deixou que suas emoções a guiassem. [...] E foi assim que tudo aconteceu. Eva não parou para pensar, **não conversou com o seu marido sobre o assunto** [...] Na maioria das vezes, as mulheres são guiadas pelas suas emoções. Para nós, é difícil ser racional [...]. (CARDOSO, 2011, p. 214-217).

O final dessa história, todos sabem, Eva comeu o fruto proibido, deu a Adão, que também comeu, e assim a humanidade toda foi condenada. Depois de tudo isso, Cardoso (2011, p. 219) conclui: “ou você é uma esposa sábia e excelente ou é uma tola e como podridão nos ossos do seu marido”. Voltemos à moral da história, caso as mulheres se contentassem em serem as auxiliadoras [submissas], como foram “destinadas divinamente” a ser, nada disso teria acontecido. Eva resolveu saber mais, conhecer mais e comeu da árvore do conhecimento do bem e do mal, ela nem mesmo “conversou com o seu marido sobre o assunto”. Adão, homem sábio e racional “por natureza”, não foi consultado, como um marido deve ser antes da esposa tomar uma decisão, caso contrário outras tragédias sucederão.

Este estereótipo da mulher passional é retomado diversas vezes, ainda que nem sempre fique explícito o mesmo conteúdo da passagem acima, na qual o “erro” de Eva foi ocasionado por sua passionalidade. É possível dizer, entretanto, que em todos os excertos que abordam a passionalidade feminina, indiretamente, há o resgate do imaginário bíblico que durante toda a história das religiões cristãs foi utilizado para inferiorizar a mulher em relação ao homem e para submetê-la ao macho.

Na análise dos excertos por nós destacados, afirmamos diversas vezes a sua capacidade de mobilizar emoções, o que será mais bem explicado, ainda que brevemente, neste momento. Segundo Amossy (2010, p. 173), “[...] les éléments émotionnels et rationnels sont tissés dans la même trame discursive et s’avèrent, de ce fait, inséparables”¹⁴⁰. Seguindo este raciocínio, destacamos palavras, expressões, argumentos etc., elementos racionais que poderiam suscitar emoções nas leitoras. Entretanto, acreditamos nos saberes dóxicos como armas maiores nesta empreitada persuasiva, pois eles sustentam toda essa construção argumentativa.

A construção das *imagens do outro* se apoiou no resgate da tradicional moral cristã, que condena mulheres cujos modos (de se comportar, de falar, de andar, de se vestir etc.) escapam àquilo que teoricamente seria a vontade divina. Isto permitiu a categorização das possíveis leitoras em uma imagem pejorativamente erigida na obra analisada, a das

¹⁴⁰ “[...] os elementos emocionais e racionais são tecidos na mesma trama discursiva e se provam, assim, inseparáveis” (Tradução nossa).

“mulheres mundanas”. Acreditamos, pois, que a *doxa* cristã engendraria principalmente três emoções, sendo elas a vergonha, a culpa e o medo.

Em seu artigo intitulado “O sentimento de Vergonha e suas relações com a moralidade”, Yves de La Taille (2002) discorre sobre o tema pelo viés da psicologia. O autor do artigo segue o pensamento de Harkot-de-La-Taille segundo o qual a vergonha se estabeleceria pelo encontro da *inferioridade* e da *exposição*. A *exposição*, segundo o autor, pode ser real ou imaginada, ou seja, uma pessoa pode sentir vergonha sozinha, mesmo sem estar exposta a uma multidão. Isto se dá devido a um evento real e passado do indivíduo, que teria internalizado a experiência. Nesse sentido, é válido pensar que as leitoras da obra de podem experimentar a vergonha mesmo que não estejam em um confronto face a face com outra pessoa.

Quanto à *inferioridade*, La Taille (2002, p. 19) esclarece que “*Na vergonha, [...] o decair perante os olhos alheios deve corresponder a um decair perante os próprios olhos*” (grifo do autor). Expliquemos: se uma pessoa for julgada negativamente, como são as leitoras “mundanas”, ela só sentirá vergonha se reconhecer o julgador [em nosso caso a autora] como alguém capaz para julgar, alguém legitimado para isso. Caso as leitoras aceitem a capacidade/legitimação da autora, provavelmente aceitarão o juízo e tomarão para si o mesmo julgamento. A leitora passaria, neste caso, a julgar a si mesma, sentindo-se envergonhada. Conforme Harkot-de-La-Taille (1999 *apud* La Taille, 2002, p. 19)¹⁴¹, o julgamento decorreria de uma comparação: “Esta comparação é exercida por S1 entre a imagem que acreditava ser capaz de projetar, a imagem virtual, e a imagem de fato projetada, sancionada negativamente”. Em nosso caso, se S1 [as leitoras da obra de Cardoso] acreditava passar a imagem [*ethos*] de “mulher de Deus”, entretanto, viu-se como a “mulher mundana”, decaiu frente a seus próprios olhos e, portanto, provavelmente, sentirá vergonha. A construção da imagem da autora como a “mulher de Deus” e a construção da imagem negativa das leitoras de sua obra, como a “mulheres mundanas”, provavelmente criaram uma percepção de inferioridade nas leitoras, conduzindo-as à vergonha.

A mesma análise poderia ser usada para pensarmos sobre a construção discursiva da culpa. Nesse sentido, a leitora que acreditava ter a imagem da “boa mãe” e da “boa esposa”, viu-se como a “mulher mundana” que não cuidaria de sua família conforme os preceitos divinos, o que poderia fazê-la sentir culpa por ser, segundo o modo de pensar da autora, uma mãe ruim. Definitivamente, em nossa cultura, marcada pelo patriarcalismo,

¹⁴¹ HARKOT-DE-LA-TAILLE, E. Ensaio semiótico sobre a vergonha. São Paulo: Humanitas, 1999.

dentre as piores críticas destinadas a uma mãe estaria a de ser uma mãe “ruim”, independentemente do que este “ruim” represente para cada um.

Por fim, o medo ainda poderia ser suscitado a partir de passagens que ainda não foram mencionadas por nós, nas quais a autora faz menção ao inferno, a exemplo de uma nota de rodapé contendo a seguinte definição da palavra “inferno”: “Castigo eterno após a morte por viver uma vida de pecado e distante de Deus” (CARDOSO, 2011, p. 131). Ainda que o perigo do “castigo eterno” de fato não seja frequentemente mencionado de forma explícita na obra analisada, a ameaça permeia todo o imaginário cristão, talvez não sendo necessário marcá-lo no texto, para dar a impressão de algo mais leve. O “castigo eterno” é, neste caso, marcado por seu *silenciamento*.

Ainda podemos pensar que as imagens negativas de mulheres não virtuosas e principalmente as emoções suscitadas pela construção argumentativa fariam as leitoras agirem, transformando suas imagens negativas na imagem “positiva” da Mulher V.

Após evidenciar imagens das mulheres que possivelmente não são consideradas “mulheres virtuosas”, as leitoras da obra, passaremos à última sessão de nosso capítulo, a qual consistirá em evidenciar qual seria a imagem do modelo ideal, ou seja, o modelo da “Mulher V”. Junto a isso, problematizaremos a imagem “exemplar” construída.

5.3 O modelo “ideal” da “Mulher Virtuosa”: mãe dedicada, esposa submissa e dona de casa

A partir da análise previamente realizada, foi possível perceber a criação de uma imagem negativa sobre as mulheres não virtuosas, a da mulher mundana. Além disso, verificamos possíveis emoções desencadeadas pela criação dessa imagem e por sua provável identificação pelas leitoras da obra, as quais estariam suscetíveis, pois, de sentir a culpa, o medo e a vergonha. Na presente seção, pretendemos analisar, por fim, quais seriam as imagens ligadas à mulher ideal, à Mulher Virtuosa. Além disso, ainda é nossa intenção verificar se a obra é de fato moderna, o que será feito tendo como base a problematização das imagens erigidas.

No capítulo intitulado “A mulher V”, a autora começa a explicar o porquê de as mulheres virtuosas serem valorizadas:

O rubi é uma das pedras preciosas mais bonitas, caras e raras do mundo. [...] De acordo com um centro de referência de joias, o rubi mais caro já leiloado pesava 15.97 quilates, e foi arrematado por US\$ 3.630.000,00 em 1988! **Como tudo neste mundo, quanto mais rara for uma determinada coisa, maior será o seu valor e menos pessoas a possuirão.** O valor de uma mulher virtuosa vai muito além do valor físico; gosto de chamá-la de ‘a Mulher V’. Ela enfrenta as mesmas lutas que todas as outras mulheres do mundo [...], mas nenhuma dessas diminui o seu valor – ao contrário do que acontece com muitas mulheres por aí. Por isso ela é tão rara quanto o rubi. (CARDOSO, 2011, p. 19-20).

Em contraposição às imagens negativas das mulheres em geral construídas, que são consideradas comuns, corriqueiras, vulgares, a mulher “ideal” é rara. No sentido de Perelman e Tyteca (2005), neste excerto a autora recorre a um *lugar* a fim de estabelecer argumentativamente valores e hierarquias. Ao recorrer a premissas gerais já aceitas, o locutor tem mais chances de não ser contestado. Neste excerto, o que vemos é a contestação da virtude do número, o que seria enquadrado no *lugar da qualidade*, segundo o qual “o que é único não tem preço, e seu valor aumenta pelo próprio fato de não ser avaliável” (PERELMAN E TYTECA, 2005, p. 102). As mulheres comuns são depreciadas quando comparadas à Mulher Virtuosa, que é única, uma vez que o raro é melhor do que o corriqueiro. A utilização deste *lugar* serve como forma de adesão inicial, uma vez que o único tende a ser valorizado até mesmo pela multidão, no nosso caso seria até mesmo pelas mulheres “comuns”.

Para reforçar ainda mais a adesão inicial de que a mulher “ideal” é a Mulher Virtuosa, neste mesmo excerto ainda é perceptível aquilo que foi nomeado por Perelman e Tyteca (2005) de *raciocínio por analogia*. Antes de nos determos propriamente à análise do excerto, é válido retomar alguns aspectos relevantes sobre as figuras e sobre a analogia. Em primeiro lugar, as figuras têm caráter fortemente patêmico e, em segundo lugar, devido a isso, elas são fortemente argumentativas. Amossy (2010, p. 181) retoma o pensamento de Roland Barthes em sua obra *Ancienne Rhétorique* segundo o qual “[...] il faut savoir exciter les passions pour persuader et que chaque type de figure contient des traits qui sont aptes à produire des effets particuliers [...]”¹⁴². Quanto à argumentatividade das figuras, retomamos ainda Perelman e Tyteca (2005), que diferem as *figuras argumentativas* das *figuras de estilo*. As primeiras são capazes de provocar mudanças de perspectivas e a adesão do ouvinte, as outras, por sua vez, não provocariam a adesão e, portanto, seriam consideradas apenas ornamentos. Para estes teóricos, entretanto, a analogia teria um conceito mais amplo, uma vez que ela estaria presente em mais de uma figura, como na metáfora e na símile, sendo,

¹⁴² “é preciso saber excitar as paixões para persuadir e que cada tipo de figura contém os traços que são aptos a produzir efeitos particulares” (Tradução nossa).

portanto, nomeada de *raciocínio por analogia*, o que não excluiria, claro, seu caráter patêmico.

Voltando ao excerto em questão, a autora recorre à experiência real, ou possivelmente real, do valor do rubi e de sua raridade em nosso mundo para argumentar favoravelmente sobre a raridade da Mulher Virtuosa que, portanto, seria “tão rara quanto o rubi”. Levando em conta Perelman e Tyteca (2005), em nosso caso, os quatro termos da analogia seriam estruturados da seguinte maneira: *c* (“a raridade do rubi”) está para *d* (“valorização”) da mesma maneira que *a* (“a raridade da mulher”) está para *b* (“X”). Nesse sentido, o *foro* (*c* e *d*), é usado para esclarecer o *tema* (*a* e *b*). No excerto, a conclusão a que se quer chegar é aquela segundo a qual $d = b$, ou seja, se o rubi é valorizado porque é raro, a mulher rara também será valorizada. Esse tipo de argumento é persuasivo, pois faz uso de algo conhecido para esclarecer aquilo que não se conhece, possivelmente conseguindo a adesão a essa tese inicial. Por fim, em relação ao possível efeito patêmico, é válido pensarmos que as mulheres que se identificaram como pertencentes ao grupo das “mulheres comuns” poderiam experimentar, por exemplo, a vergonha por não serem consideradas mulheres valorizadas, o que parece não ser difícil, como mostra Cardoso (2011) ao afirmar que “acontece com muitas mulheres por aí”. Após a explicação do porquê de a Mulher Virtuosa ser uma mulher valorizada, a autora provavelmente conseguiu a adesão necessária para apresentar as características que tornariam essa mulher tão única e diferente das demais.

A primeira imagem valorativa da Mulher V que iremos investigar é a da “mulher doadora”, aquela que coloca em primeiro lugar as necessidades de sua família em detrimento de suas próprias necessidades, como pode ser percebido no seguinte excerto: “É por isso que a Mulher V não tem necessidade de coisa alguma, **nem** deixa que sua família tenha. [...] **Seus** planos, **seus** desejos, **sua** própria vida não são a sua prioridade” (CARDOSO, 2011, p. 36) (grifo nosso). Segundo o pensamento de Anscombre, Ducrot e Vogt corroborado e retomado por Koch (2002, p. 102), “o uso da linguagem é inerentemente argumentativo”. Levando em conta essa constatação, no excerto destacado da obra de autoajuda, o *operador argumentativo* “nem” parece conferir menos força ao período anterior a ele (“[...] a Mulher V não tem necessidade de coisa alguma”) e mais força ao período que o sucede (“deixa que sua família a tenha”). Dessa maneira, a utilização desse operador no contexto abordado confere mais valor àquela mulher que prefere cuidar de sua família antes mesmo de cuidar de si. Esta ideia é logo em seguida confirmada explicitamente quando a autora remete à mulher valorizada ao afirmar “Seus planos, seus desejos, sua própria vida não são a sua prioridade”. A repetição do possessivo “seus”/“sua” contribui para enfatizar ainda mais o ponto de vista defendido.

Em outros trechos da obra, a mesma ideia é retomada, a exemplo do que ocorre em: “A Mulher V faz bem porque se importa com os outros, não consigo mesma. Ela dá pelo simples prazer de dar, não pelo prazer de receber mais tarde” (CARDOSO, 2011, p. 54). No capítulo intitulado “ela é boa”, do qual este excerto foi retirado, além da imagem da “mulher doadora”, como vimos, ainda é possível perceber a construção indireta de outra imagem positiva aos olhos da autora vinculada à Mulher Virtuosa, a imagem da “esposa submissa”. Neste capítulo, a *autoridade* bíblica é retomada para defender a tese segundo a qual a Mulher Virtuosa é boa. Assim, ao apresentar como *exemplo* a história bíblica das irmãs Raquel e Lia, a atitude de Lia é valorizada e tomada como um *modelo* de Mulher V a ser seguido:

Lia casou-se com Jacó contra a vontade dele. E, após uma semana, ele se casou com o seu verdadeiro amor, Raquel, fazendo de Lia a esposa **negligenciada**. Bem, além do fato de sua irmã mais nova ser mais bonita, Raquel também tinha o coração do seu marido. Deve ter sido muito difícil para Lia **suportar** um casamento em que se sentia **excluída** e **sem amor**; um peso desnecessário. Mas, mesmo em meio a todo aquele **sofrimento**, Lia nunca deixou de amar Jacó [...] Lia era uma boa mulher, ela admirava seu marido **mesmo sem** ser amada por ele. [...] Lia era uma Mulher V [...] [Lia] continuou lhe agradando, independentemente do quão **indesejada** ele a fazia sentir. (CARDOSO, 2011, p. 57-59).

A construção patêmica do trecho se verifica no léxico, a exemplo de expressões como “negligenciada”, “suportar”, “excluída e sem amor”, “sofrimento” etc.. Além do mais, os imaginários que circulam em nossa sociedade sobre a situação de uma mulher “excluída” e “indesejada” pelo marido poderiam da mesma maneira suscitar emoções nas leitoras. Seja por identificação ou apenas por empatia, as leitoras estariam suscetíveis a experimentar, por exemplo, a piedade ou a compaixão. Sendo assim, é provável que essas leitoras argumentassem a favor da ideia segundo a qual a esposa nas condições descritas deveria abandonar o seu marido. Acreditamos, pois, que o *operador* “mesmo sem” segue a mesma estrutura (“mesmo” + negativa) de “mesmo assim não”, portanto, conforme Koch (2002, p. 173), ele seria um “operador concessivo”, que reconheceria a validade do argumento das leitoras, mas ao mesmo tempo o anulava “para tirar a conclusão contrária”: a de que Lia continuou agradando o seu marido. Além disso, o “mesmo” ainda seria uma marca de que a autora considera seu argumento mais forte que o das leitoras, mostrando que seria agindo somente daquela forma e não de outra que a mulher seria considerada virtuosa. Sendo assim, esses recursos argumentativos ajudam a construir a imagem da Mulher Virtuosa como “mulher submissa”, que tolera uma situação afetiva que não lhe favorece.

A próxima imagem da mulher “ideal” construída é a da “mãe dedicada”, a qual será retomada por meio de um excerto que já mencionamos e de sua continuação. Ao tratar da imagem da “mulher mundana”, resgatamos o seguinte trecho: “Uma mãe sacrifica momentos preciosos que ficam perdidos para sempre quando ela escolhe a sua carreira em detrimento de seus filhos” (CARDOSO, 2011, p. 110). Vejamos agora o raciocínio da autora que se sucede: “Mas a Mulher V sabe o que vem em primeiro lugar” (CARDOSO, 2011, p. 110). Entre os dois trechos citados, percebemos uma oposição de comportamentos, a qual é marcada pelo operador “*mas*”. Nesse sentido, enquanto a “mulher mundana” escolheria “a carreira em detrimento de seus filhos”, “a Mulher V sabe o que vem em primeiro lugar”. Assim, a autora deixa à leitora a possibilidade de *subentender* duas ideias. Primeiramente, a de que a “mulher mundana” não saberia o que deveria vir em primeiro lugar e, depois, o *subentendido* diz respeito à ideia segundo a qual “em primeiro lugar” deve vir a escolha pelos filhos. O *subentendido*, segundo Fiorin (2015, p. 39), “é uma informação cuja atualização depende da situação de comunicação”. Dessa maneira, com o apoio na *doxa* cristã seria possível levar as leitoras a fazerem tal inferência.

Outra imagem construída e ligada à Mulher V se trata da “mulher dona de casa”, a qual será retomada por nós a partir do capítulo da obra intitulado de “Ela é habilidosa”. Neste capítulo, a autora discorre sobre o que ela considera uma de suas “descobertas favoritas acerca da Mulher V: ela reconhece seu **talento doméstico!**” (CARDOSO, 2011, p. 152) (grifo nosso). A palavra “talento” já evoca uma certa naturalização do papel feminino como sendo o de uma dona de casa, transmitindo a ideia de que seria algo intrínseco ao feminino. Essa naturalização é frequentemente reforçada, ao mesmo tempo em que o homem é excluído dessa responsabilidade. Vejamos:

Esse [o talento doméstico] é um talento **exclusivo** da mulher; e no momento em que ela o reconhece como sendo seu, torna-se excelente. **É como aprender a ler ou somar**. No começo **parece impossível**; quando criança, você se sentia como se estivesse **torcendo o seu cérebro** só para ler uma única palavra, mas depois de lê-la algumas vezes, **já não era mais tão difícil**. (CARDOSO, 2011, p. 152).

No excerto destacado, a palavra “exclusivo” *pressupõe* que o “talento doméstico” não seria mais de ninguém além da mulher, ou seja, ele não seria do homem. A *analogia* entre a excelência da mulher para as tarefas de casa e a habilidade de “ler ou somar” aparece como um contra-argumento a uma possível ideia de algumas leitoras que poderiam pensar: “eu não levo o menor jeito para a coisa”. Assim, para aquelas que pensaram que o trabalho doméstico “parece impossível”, Cardoso (2011) se adianta e mostra que após um pouco de prática “já

não era [seria] mais tão difícil”. Ainda sobre o excerto, chamamos atenção à coloquialidade do trecho “torcendo o seu cérebro”, o qual serviria para gerar certo humor e para conferir proximidade entre a autora e as leitoras, de modo a trazer leveza ao enunciado e não parecer tão incisiva em seu posicionamento [machista].

A naturalização do papel feminino fica ainda mais evidente em outros trechos, como quando a autora menciona que não é preciso que a mulher faça muito esforço para desenvolver essa habilidade, que é considerada como “um talento nato”, uma vez que “nasceu com ela” e “está no seu sangue”. Além disso, indiretamente, nega-se a responsabilidade do homem quanto a essas tarefas: “Passe essa responsabilidade aos homens e você vai testemunhar uma verdadeira batalha masculina” (CARDOSO, 2011, p. 155). É importante lembrarmos, entretanto, que, como vimos em capítulo precedente, as mulheres foram colocadas [presas] no ambiente privado de forma arbitrária, invalidando essa tentativa de naturalização. Nesse sentido, vimos que o papel de cada gênero foi construído socialmente e legitimado institucionalmente, o que, como é possível perceber ainda continua a ser feito até os dias de hoje.

Para legitimar a ideia de que as tarefas domésticas devem ser realizadas por mulheres, a obra ainda retoma histórias bíblicas, como *argumento de autoridade*. São mencionadas, então, as mulheres que no tempo de Jesus “reconheciam as suas habilidades naturais como donas de casa e faziam uso delas para servirem o Senhor Jesus e Seus discípulos” (CARDOSO, 2011, p. 160). A Bíblia narra que algumas mulheres viajavam com Jesus e Seus discípulos para lhes auxiliarem com tarefas como a alimentação e o cuidado com a casa. A nosso ver, fazer com que a mulher fique em casa executando as tarefas que seriam natas a ela, aquelas que supostamente teriam sido um desígnio de Deus, foi/é uma forma encontrada pelas Igrejas de, em primeiro lugar, afastá-las do saber e, ainda, de justificar a *dominação masculina*. Sendo assim, as eternas filhas de Eva não poderiam adquirir conhecimento, caso contrário, provavelmente, cometeriam novos pecados, tão caros à humanidade quanto o “pecado original”.

Conforme explica Perrot (2007, p. 93), “Ao longo do século XIX [e podemos estender até os dias de hoje], reitera-se a afirmação de que a instrução é contrária tanto ao papel das mulheres quando a sua natureza: feminilidade e saber se excluem”. Se aplicarmos essa mesma linha de raciocínio a nosso *corpus* seria como dizer que, da mesma maneira, masculinidade e tarefas domésticas se excluem. Fato é que devido à disseminação desse tipo de pensamento, muitas vezes os homens não ajudam nas tarefas de casa com medo não só de terem sua masculinidade questionada, mas principalmente de ter seu *status* e seu valor

reduzidos aos das mulheres. Bourdieu (2011a, p. 66) fala de algumas formas de coragem que, na verdade, seriam uma manifestação do medo. Assim, o homem que trabalha na construção, por vezes, deixa de utilizar equipamentos de segurança para se mostrar corajoso, quando, na verdade, teme perder o valor frente aos companheiros e “ser (sic) ver remetido à categoria, tipicamente feminina, dos ‘fracos, dos ‘delicados, dos ‘mulherzinhas’, dos ‘veados’”. Acreditamos, ainda, que o medo do homem de ser comparado a uma mulher é mais amplo que a simples recategorização, o maior medo dele, provavelmente, é o de ser tratado como uma mulher.

A desvalorização do trabalho doméstico é mencionada em nosso *corpus* em uma tentativa de engrandecer esse serviço e as mulheres que o realizam:

Todo mundo precisa de um lugar para viver, **todo mundo** precisa vestir algo, **todo mundo** precisa comer algo, todo mundo precisa se sentir confortável em algum lugar. Se você consegue criar uma atmosfera perfeita para as necessidades básicas de qualquer ser humano, **por que você deixaria de enxergar a importância da dona de casa? Por que alguém deveria considerar o seu papel degradante?** (CARDOSO, 2011, p. 156).

Nesse excerto, a autora assevera a importância desse trabalho para “todo mundo”, mostrando que “todo mundo” seria de alguma maneira afetado se as mulheres não fizessem o que fazem, já que são elas que cuidam do lar, das vestimentas, da alimentação e do conforto de “todo mundo”. A repetição da expressão serve de reforço ao ponto de vista, que é ainda mais tonificado pelas perguntas retóricas deixadas: “por que você deixaria de enxergar a importância da dona de casa? Por que alguém deveria considerar o seu papel degradante?”. Nesse sentido, corroboramos a ideia da autora segundo a qual as tarefas domésticas são essenciais na vida de “todo mundo”, entretanto, a problemática que levantamos diz respeito justo ao que tange a naturalização dessas atividades, como sendo apenas tarefas femininas.

Apesar de tudo, não podemos deixar de mencionar que embora a construção argumentativa relacione as mulheres ao trabalho de casa, engendrando a imagem da “mulher dona de casa”, ela não as exclui totalmente da vida pública. O que percebemos é que em alguns momentos a autora de fato apresenta a mulher como figura pública, entretanto sem nunca desvinculá-la do ambiente doméstico, a exemplo do que ocorre nos seguintes trechos: “A Mulher V é trabalhadora. [...] Ela trabalha duro porque quer. Para ela, não é um fardo aprender uma nova língua, aprender a cozinhar ou aprender um novo trabalho” (CARDOSO, 2011, p. 69); “Esta dinâmica Mulher V planeja o seu dia e semana com antecedência. Tudo se encaixa perfeitamente: o seu tempo com Deus, família, casa, trabalho, o aprendizado de algo

novo, saúde e beleza” (CARDOSO, 2011, p. 104); “A beleza de tudo isso é que você pode ser uma excelente dona de casa e, ao mesmo tempo, uma excelente mãe, uma excelente esposa, uma excelente amiga e uma excelente profissional” (CARDOSO, 2011, p. 156). Fica evidente, portanto, a dificuldade em aceitar a mulher como uma figura pública sem vinculação com o universo privado, a casa, a família etc., como se para ser mulher fosse imprescindível a existência desse universo. Em nosso capítulo três, mencionamos as mulheres feministas que ao lutarem por empregos fora de casa acabaram por conseguir uma dupla jornada de trabalho, uma vez que a desvinculação do ambiente doméstico não aconteceu e, como percebemos, parece não ter acontecido ainda.

Por tudo, asseveramos que a obra analisada ainda valida e propaga o estereótipo mais tradicional da mulher: mãe, esposa, dona de casa, passional, doce e amável. Como vimos a partir do percurso realizado que relacionou mulher e religião ao longo da história, a naturalização do lugar [inferior] da mulher, suas ditas *vocações* para serem mães, esposas e donas de casa, não passam de uma construção criada e reforçada ao longo dos séculos pela Igreja. Todavia, observamos que o reforço a essas ideias é feito incessantemente até os dias de hoje. Bourdieu (2011a, p. 73) explica a dita “vocalção” das mulheres:

[...] tem por efeito produzir tais encontros harmoniosos entre as disposições e as posições, encontros que fazem com que as vítimas da dominação simbólica possam cumprir *com felicidade* (no duplo sentido do termo) as tarefas subordinadas ou subalternas que lhes são atribuídas por suas virtudes de submissão, de gentileza, de docilidade, de devotamento e de abnegação. (grifo do autor).

A incapacidade do dominado de se ver como tal foi a justificativa encontrada por nós para compreender alguns trechos da obra, nos quais a autora apresenta explicitamente críticas ao movimento feminista, como em “Às vezes eu me pergunto o que aconteceu com as mulheres no decorrer dos anos que nos separou tanto de nossas raízes. Teria isso alguma coisa a ver com o movimento feminista que nos afastou de nossos valores originais?” (CARDOSO, 2011, p. 193). A falta de percepção do dominado ao compreender o arbitrário como natural e ainda a falta instrumentos que permitam ao dominado perceber a sua condição contribuem para a perpetuação de sua própria dominação/inferioridade.

A partir das análises erigidas a respeito da mulher “ideal”, a Mulher V, foi possível constatar que ainda cabe às mulheres, e somente a elas, a responsabilidade pela casa. Pelo que vimos, a figura materna seria mais importante que a paterna na criação dos filhos, de modo que o homem pudesse passar muitas horas fora de casa trabalhando enquanto era necessário que a mulher ficasse em casa dando atenção às crianças. Além disso, vimos a

história de Lia e Raquel como exemplos de submissão da mulher que deve servir e agradar o marido mesmo quando é ignorada por ele. Nesse sentido as imagens da “mãe dedicada” e da “esposa submissa” só reforçam a imagem da “mulher doadora”, aquela que abre mão de sua vida para cuidar de sua família. Unindo essas imagens valorizadas na obra com aquela desvalorizada apresentada anteriormente, a imagem da “mulher mundana”, é possível afirmar que ao contrário do que pretende sua obra, ela não apresenta traços de modernidade.

Talvez, alguns argumentem que o trabalho fora de casa mencionado seria um sinal de modernidade. Entretanto, pensemos: se à mulher cabe o cuidado da casa, dos filhos e o auxílio ao marido, é bem provável que a dedicação a um possível emprego seja inexistente, ou que seja pouca, resultando em salários mais baixos. Assim, o salário [inferior] da mulher exerce a função [inferior] de apenas *auxiliar* com a renda, sem constituir a parte mais significativa, podendo metaforicamente representar o valor social [inferior] da mulher, o de mera auxiliadora. Assim como a autora, defendemos que as tarefas domésticas são deveras importantes, o problemático para nós é a tentativa de reduzir a mulher “apenas” a uma dona de casa, mãe e esposa, desprezando suas potencialidades, estas sim, naturais e inerentes a todo ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, procuramos analisar a construção argumentativa de um modelo de mulher considerado ideal pela obra *A mulher V: moderna à moda antiga*, de modo a verificar se a obra poderia ser considerada moderna, como se pretende. Como foi constatado, entretanto, por ter como pano de fundo as ideias da religião cristã, a imagem da “mulher ideal” propagada em nosso *corpus* não foge aos padrões amparados em uma religião machista e misógina. Nesse sentido, a “mulher ideal” ainda é a mulher escondida e silenciada no espaço privado, a dona de casa, a “boa” esposa [a esposa submissa], a mãe.

Para chegar a esses resultados, nosso percurso foi realizado em diversas etapas. Primeiramente, abarcamos o universo religioso, mostrando, brevemente, a constituição do protestantismo e as necessidades sociais e econômicas que permitiram o surgimento de um novo movimento religioso. Vimos, então, que a classe burguesa ascendente desejava uma religião que não a condenasse pelo acúmulo de riquezas, como ocorria com o catolicismo, até então reinante. Em seguida, ainda recuperamos como se deu a constituição da *Igreja Universal do Reino de Deus* e vimos que, na verdade, muitas igrejas foram formadas com membros diferentes até a última configuração, que tem Edir Macedo como único líder. Ainda, apresentamos algumas das principais características desta instituição, o que nos permitiu compreender o porquê de seu crescimento. Depois, o universo estudado foi o da autoajuda. Nesse sentido, percorremos um caminho que nos mostrou as mudanças da autoajuda desde seu início até os dias atuais e constatamos que ela muda conforme as exigências sociais. Além disso, definimos nosso *corpus* a partir da noção de *gênero situacional* como uma autoajuda feminina religiosa. Esse olhar para a religião, para a *Igreja Universal* e para a autoajuda foi demasiado importante para nosso objetivo de contextualizar nosso *corpus* e para embasar a construção argumentativa da mulher virtuosa como um modelo a ser seguido.

Nos dois capítulos que se seguiram, procuramos evidenciar como se deu a relação entre mulher e religião ao longo dos séculos, passando pela religião primitiva, que cultuava uma Deusa, até chegar à contemporaneidade, quando a valorização de um Deus-homem já é plenamente aceita em todo o mundo. Com isso, nosso objetivo foi verificar que a transição de uma religião que cultuava uma Deusa para a que cultua um Deus refletiu também em mudanças na sociedade, que passou, então, a valorizar os homens. Assim, defendemos o ponto de vista segundo o qual a religião foi/é uma das principais responsáveis pela

inferiorização das mulheres. Essa retomada histórica da relação entre mulher e religião também foi necessária para o desenvolvimento da análise de nosso *corpus*, uma vez que durante a análise muitos elementos por nós apresentados nos capítulos dois e três foram retomados.

Posteriormente, em nosso terceiro capítulo, percebemos como se deu a contribuição da retórica para os estudos em Análise do discurso. Vimos, então, que as três provas aristotélicas foram trabalhadas de diversas maneiras ao longo dos séculos, culminando em um eficiente aparato metodológico para a argumentação no discurso. A retomada de trabalhos recentes sobre o assunto foi essencial para a escolha de uma teoria que abrangesse não só a materialidade discursiva, mas, também, a enunciação, uma vez que, para nós, a persuasão discursiva só pode ser plenamente apreendida na união desses elementos, assim como na união das três provas, sem que uma predomine sobre as demais.

Por fim, em nosso último capítulo, realizamos a análise de nosso *corpus* a fim de verificar como se dá a construção argumentativa da imagem da “mulher ideal”, a mulher virtuosa. Entretanto, primeiramente, verificamos quais as imagens prévias da autora poderiam levá-la a ser digna de dizer aquilo que diz. Nesse sentido, levantamos possíveis imagens prévias que poderiam ser construídas por seu público-alvo, tais como a de religiosa, mãe, esposa, batalhadora etc.. Posteriormente, verificamos a construção discursiva de imagens de si e do outro. Nesse sentido, analisamos possíveis imagens construídas discursivamente a partir de elementos linguístico-discursivos. Assim, constatamos que a autora não só reconstrói as mesmas imagens positivas prévias como tenta construir outras, como a de uma pessoa racional, humilde e a da própria mulher V. Ao se apresentar como uma mulher virtuosa, ela seria o próprio modelo a ser seguido, e não existiria ninguém melhor para falar a outras mulheres que querem ser “virtuosas” do que alguém que já o é.

Antes de chegarmos ao nosso objetivo propriamente dito, ainda analisamos a construção argumentativa de um grupo de imagens negativas de mulheres que seriam consideradas fora do padrão V de “mulher ideal”. Novamente, a partir de elementos linguístico-discursivo, erigimos, então, a imagem da “mulher mundana”, ou seja, aquela que se veste e se comporta de maneira inapropriada segundo os preceitos religiosos e/ou foge de suas obrigações e de seus papéis “divinamente ordenados” de mãe e de esposa.

Finalmente, analisamos a construção argumentativa da imagem da “mulher V”, o modelo de mulher a ser seguido. A partir desta análise, percebemos que *A mulher V*: moderna à moda antiga apenas reproduz imagens arcaicas e cristalizadas sobre as mulheres, isto porque, na obra, a mulher ideal ainda ocupa os antigos papéis arbitrariamente impostos às

mulheres pelas religiões judaico-cristãs ao longo da história, sendo eles os de mãe, esposa e dona do lar. Em nosso *corpus*, a mulher só é valorizada se ocupa essas posições e caso subverta de alguma maneira isso se transforma naquilo que chamamos de “mulher mundana”. Se o “habitat” da mulher é o ambiente doméstico, por consequência, o do homem é o público. Da mesma maneira, a mulher só é valorizada em nosso *corpus* se for discreta nos gestos, nas vestimentas, na forma de falar etc., como vimos. Sendo assim, novamente, a mulher só é valorizada se for escondida, ainda que dessa vez não seja um esconderijo físico, como a casa, mas o se esconder debaixo de determinadas roupas, esconder suas palavras, esconder-se de maneira geral. E se isso não acontecer, como vimos, a mulher novamente será categorizada como “promíscua”.

A Bíblia, por seu um livro histórico, não escapa aos interesses sociais de todas as ordens, políticos, econômicos e, também, de gênero. Acreditamos, pois, que um desses interesses seria o de rebaixar o feminino, que reinava até então, como vimos acontecer pela supressão da religião primitiva da Deusa-Mãe. Nesse sentido, por se basear na Bíblia, como imaginávamos, nosso *corpus* não apresenta traços de modernidade. Obviamente, não podemos dizer que a autora prescreveu a punição física e a perseguição das mulheres, como aparece algumas vezes na Bíblia e como aconteceu na história, entretanto ela não foge do discurso machista que gerou e que ainda gera preconceito e discriminação até hoje. Diante de uma mudança social ainda que ínfima relacionada a uma maior liberdade da mulher, nosso *corpus* de pesquisa é possivelmente uma tentativa de manter as mulheres sob controle a partir de um pretenso discurso moderno que na verdade frustra qualquer expectativa criada a esse respeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A força das pastoras. *Isto É*. 20 Set. 2013. Edição 2288. Disponível em: < http://www.istoe.com.br/reportagens/325432_A+FORCA+DAS+PASTORAS >. Acesso em: 25 Jun. 2015.

ALVES, Carolina Assunção e. Efeitos de patemização no discurso fílmico. In: MACHADO, Ida Lucia; MENEZES, William; MENDES, Emília (orgs.). *As emoções no discurso*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2007. V. 1, p. 63-74.

AMOSSY, Ruth. Argumentação e Análise do Discurso: perspectivas teóricas e recortes disciplinares. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação* [on-line], n. 01, p. 129-144, 2011a. Disponível em: <http://www.uesc.br/revistas/eidea/revistas/revista1/eideaartigo12.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2015.

_____. Da noção retórica de ethos à análise o discurso. In: AMOSSY, Ruth (org). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2011b. p. 9-28.

_____. *L'argumentation dans le discours*. 3 éd. Paris: Armand Colin, 2010.

_____. O ethos na intersecção das disciplinas : retórica, pragmática, sociologia dos campos. In: AMOSSY, Ruth (org). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2011b. p. 119-144.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica. Arte Poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Ediouro, 196-?.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal* (1979). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, [1997]

BANON, Patrick. *Para conhecer melhor as religiões*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Claro Enigma, 2010.

BARTHES, Roland. A antiga Retórica. In: *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *As Deusas, as Bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. 2 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.

BASSANEZI, Carla S. B. *et. al. A mulher na Idade Média*. Campinas: Editora da Unicamp, 1986.

BAUBÉROT, Jean. Da mulher protestante. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. V.4: O século XIX. Porto: Edições Afrontamento, 1991. P. 239-255.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1970. V.1.

_____. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. 2 ed. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1967. V.2.

BÍBLIA DE PROMESSAS – corrigida e revisada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 17.ed. São Paulo: King's Cross Publicações, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011a.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

_____. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 16.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CAMPBELL, Joseph. *Mito e transformação*. Organização e prefácio de David Kudler. Tradução de Frederico N. Ramos. São Paulo: Ágora, 2008.

CARDOSO, Cristiane. *A Mulher V: moderna, à moda antiga*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Unipro, 2011.

CASAGRANDE, Carla. *A mulher sob custódia*. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldes Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzeoka e Teresa Joaquim. V.2: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 99-141.

CASTRO, Gabriel & MATTOS, Marcela. *Vinde a mim os eleitores: a força da bancada evangélica no Congresso*. 2013. Disponível em: < <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/a-forca-dos-evangelicos-no-congresso> > Acesso em: 04 jul. 2014.

CHAGAS, Arnaldo Toni Souza das. *O sujeito imaginário no discurso de auto-ajuda*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

CHARAUDEAU, Patrick. *A patemização na televisão como estratégia de autenticidade*. In: MENDES, Emília & MACHADO, Ida Lúcia (orgs.). *As emoções no discurso*. Campinas: Mercado das Letras, 2010. V. 2, p. 23-56.

_____. *Linguagem e discurso: modos de organização*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. *Visadas discursivas, gêneros situacionais e construção textual*. In: MACHADO, Ida Lúcia & MELLO, Renato (orgs.). *Gêneros: Reflexões em Análise do Discurso*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2004. p. 13-42.

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

CÍCERO. *De oratore*. Tradução de E. W. SUTTON, B.C.L., M.A. 2.ed. London: William Heinemann LTD, 1948.

COROZZI, Maria Julia (org). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Ana Losa Ramalho, Egito Gonçalves, Francisco Geraldes Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzeoka e Teresa Joaquim. V.2: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 29-63.

DAVIS, Natalie Zemon e FARGE, Arlette. Introdução. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres, Maria Clarinda Moreira. V.3: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Edições Afrontamento, 1991. P.9-17.

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. Disponível em: < <http://www.dicio.com.br/catarse/> > Acesso em: 01 jul. 2014.

_____. Disponível em: < <http://www.dicio.com.br/liturgia/> > Acesso em: 06 jan. 2014.

DUCROT, Oswald. Argumentação retórica e argumentação linguística. *Letras de hoje*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, 20-25, jan./mar. 2009. Disponível em: < <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/viewFile/5648/4116> >. Acesso em: 06 abr. 2015.

EGGS, Ekkehard. Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna. In: AMOSSY, Ruth (org). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2011. p. 29-56.

EMEDIATO, Wander. L'argumentation dans le discours d'information médiatique. *Argumentation et Analyse du Discours* [on-line], n. 07, p. 1-19, 2011. Disponível em: < <http://aad.revues.org/1209?lang=en> > Acesso em: 25 jan. 2015.

Estadão Geral. *Relembre as denúncias e investigações sobre a Igreja Universal*. 11 Ago 2009. Disponível em: < <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,relembre-as-denuncias-e-investigacoes-sobre-a-igreja-universal,416987> >. Acessado em: 2 jul 2015.

FELIZARDO, Karla Guidoni; LOPES, Cristiane Mattos; RANHEL, Tacyla Garcia. *O discurso da auto-ajuda na academia brasileira de letras: um estudo sobre Paulo Coelho*. Trabalho de conclusão de curso. Franca: Faculdade de letras da Uni-Facef, 2008.

FERRARI, Odêmio Antonio. *Bispo S/A – A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder*. São Paulo: Ave-Maria, 2007.

FIGUEIREDO, Allana Mátar de. *O sujeito emotivo nas obras de autoajuda: imagens do feminino*. 2014. 192f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

FIORIN, José Luiz. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2015.

Folha Universal, ano 22, N° 1.161. Edição Nacional de 06 a 12 de Julho de 2014. Disponível em: < <http://www.universal.org/folha-universal> > Acesso em: 11 out. 2014.

Folha Uol. Desenvolvido por Bruna Fantti, 2014. Apresenta Igrejas do rio flagradas com material de campanha ficarão fechadas, diz TER. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/10/1538522-igrejas-do-rio-flagradas-com-material-de-campanha-ficarao-fechadas-diz-tre.shtml> > Acesso em 24 Nov. 2014.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho da. *Secularização, Pluralismo religioso e democracia no Brasil: Um estudo sobre os evangélicos na política nos anos 90*. São Paulo, FFLCH-USP, 2002. (Tese de Doutorado).

FRAISSE, Geneviève e PERROT, Michelle. Introdução: Ordens e Liberdades. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. V.4: O século XIX. Porto: Edições Afrontamento, 1991. P. 9-15.

GALINARI, Melliandro Mendes. A polissemia do logos e a argumentação. Contribuições sofisticadas para a Análise do Discurso. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação* [on-line], n. 01, p. 93-103, 2011. Disponível em: < <http://www.uesc.br/revistas/eidea/revistas/revista1/eideaartigo9.pdf> > Acesso em 11 Fev. 2015.

_____. As emoções no processo argumentativo. In: MACHADO, Ida Lucia; MENEZES, William; MENDES, Emília (orgs.). *As emoções no discurso*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2007. v. 1. p. 221-239.

GEBARA, Ivone. Teologia, feminismo e filosofia. *Revista Cult*, São Paulo, N°133, p. 52-53, Março/2009. Disponível em: < <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/teologia-feminismo-e-filosofia/> >. Acesso em: 26 Jun. 2015.

GIORGIO, Michela. O modelo católico. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. V.4: O século XIX. Porto: Edições Afrontamento, 1991. P. 199-237.

HUFTON, Olwen. Mulheres, trabalho e família. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres, Maria Clarinda Moreira. V.3: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Edições Afrontamento, 1991. P. 21-69.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. 2012. Disponível em: < <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao> > Acesso em: 08 out. 2014.

JESUS CRISTO É O SENHOR: UNIVERSAL. *Libertação*. Disponível em: < <http://www.universal.org/reunioes/libertacao> > Acesso em: 01 jul. 2014.

_____. Livro “A Mulher V” é o mais vendido no Brasil. 2013. Disponível em: < <http://www.universal.org/noticias/2013/03/15/livro-quota-mulher-vquot-eacute-o-mais-vendido-no-brasil-20368.html> > Acesso em: 10 jul. 2014.

_____. *Mídias da Universal*. Disponível em: < <http://www.universal.org/institucional/midias-da-universal.html> > Acesso em: 07 jul. 2014.

_____. *Reunião da Prosperidade*. Disponível em: < <http://www.universal.org/reunioes/prosperidade> > Acesso em: 01 jul. 2014.

Jornal Nacional. *Bispo Edir Macedo é indiciado por lavagem de dinheiro*. 11 Ago 2009. Disponível em: < <http://jornalnacional.globo.com/Telejornais/JN/0,,MUL1263480-10406,00-BISPO+EDIR+MACEDO+E+INDICIADO+POR+LAVAGEM+DE+DINHEIRO.html> >. Acessado em 2 jul 2015.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 2 ed. Perrópolis, RJ: Vozes, 2000.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldes Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzeoka e Teresa Joaquim. V.2: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 9-23.

KOCH, Ingedore G. Villaça. *Argumentação e linguagem*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

KOLTUV, Barbara Black. *O livro de Lilith*. São Paulo: Editora Cultrix, 1989.

LA TAILLE, Yves de. O Sentimento de Vergonha e suas Relações com a Moralidade. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Rio Grande do Sul, v. 15, n. 1, p. 13-25, 2002. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/prc/v15n1/a03v15n1.pdf> >. Acesso em: 04 Ago. 2015.

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa moderna*. Tradução de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LIMA, Helcira Maria Rodrigues de. Emoções e discurso: notas sobre a vergonha. In: CHAUVIN, Jean-Pierre (org.). *Interfaces*. SP: Editora Mackenzie, 2015. No Prelo.

_____. *Na tessitura do Processo Penal: a argumentação no Tribunal do Júri*. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos). Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2006.

_____. O olhar do delegado: imagens de si e do outro. Revista da *ABRALIN*, João Pessoa, v.8, n.1, p. 57-74, jan./jun. 2009.

LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LISSARRAGUE, François. A figuração das mulheres. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Alberto Couto; Maria Manuela Marques da Silva, Maria Carvalho Torres, Maria Teresa Gonçalves e Teresa Joaquim. V.1: A Antiguidade. Porto: Edições Afrontamento, 1990. P. 203-276.

LOPES, Paulo Victor Leite & VITAL, Christina. *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll Brasil, 2012.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média: a mulher e a família, realidades sociais e atividades profissionais, exclusão, preconceito e marginalidade*. 5 ed. São Paulo: Contexto, 2002.

MARTINS, Dan. *Frente Parlamentar Evangélica estima crescimento de 30% em sua bancada para 2014*. 2013. Disponível em: < <http://noticias.gospelmais.com.br/frente-parlamentar-evangelica-estima-crescimento-30-2014-63756.html> >. Acesso em: 04 jul. 2014.

MASSMANN, Débora Raquel Hettwer. O estudo da argumentação em uma perspectiva dialógica: entrevista com Christian Plantin. *Entremeios: revista de estudos do discurso*, Universidade do Vale do Sapucaí, v.2, n.1, p.1-14, 2011. Disponível em: < <http://www.entremeios.inf.br/published/27.pdf> >. Acesso em: 26 jan. 2015.

MAUGUE, Annelise. A nova Eva e o velho Adão: identidades sexuais em crise. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. V.4: O século XIX. Porto: Edições Afrontamento, 1991. P. 581-601.

MEYER, Michel. *A retórica*. São Paulo: Ática, 2007.

_____. *Questões de Retórica: Linguagem, Razão e Sedução*. Lisboa: Edições 70, 1993.

MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. Tradução de Ronald Werneck. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

OLIVEIRA, Ivo Xavier de. *Igreja Universal do Reino de Deus: uma instituição inculturada?* São Paulo: Edições Pulsar, 2004.

OLIVEIRA, Sheila Fernandes Pimenta e. *Discurso, Gênero e Argumentação na Auto-Ajuda de Shinyashiki*. Tese. Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Araraquara, 2006.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V.18. N.53. São Paulo, Outubro de 2003.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4.ed. São Paulo: Pontes, 1996.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

PLANTIN, Christian. *A Argumentação: História, teorias, perspectivas*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

_____. Análise e Crítica do discurso argumentativo. Tradução de Rodrigo dos Santos Mota; Sébastien Giuliano Giancola; Thaise Almeida dos Santos. Revisão da tradução de Moisés Olímpio Ferreira; Sérgio Israel Levemfous. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n.1, p. 17-37, nov. 2011. Disponível em: < <http://www.uesc.br/revistas/eidea/revistas/revista1/eideaartigo2.pdf> >. Acesso em: 26 jan. 2015.

_____. As razões das emoções. In: *As emoções no discurso*. Campinas: Mercado das Letras, 2010, v. 2. p. 57-80.

QUINTILIANO, M. Fábio. *Instituciones Oratorias*. Tradução de Ignacio Rodríguez e Pedro Sandier. Madrid: Imprenta de Perlado Páez y companhia, 1910.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Catilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

REDE ALELUIA. *Sobre a Rede*. Disponível em: < <http://www.redealeluia.com.br/sobre-a-rede-3/> > Acesso em: 07 jul. 2014.

RIBEIRO, José Wagner. A televisão como instrumento de manipulação da fé. In: FIDALGO, António; SERRA, Paulo (ORG). *Teorias e Estratégias discursivas*. ACTAS DO III SOPCOM, VI LUSOCOM e II IBÉRICO – Volume II, 2005, p. 281-286.

RIBEIRO, Maria Goretti. O arquétipo da Deusa na vida, na cultura e na arte literária. *Graphos*, Universidade Federal da Paraíba (João Pessoa), v.10, n.1, p.103-112, 2008.

RINNE, Olga. *Medeia: o direito à ira e ao ciúme*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

RODRIGUES, Jair Gonçalves. Política, carisma, poder e mídia: lógicas interpretativas da Igreja Universal do Reino de Deus. In: Horizonte – Puc Minas: Belo Horizonte. Vol.7, Nº 13, p. 39-68, 2008.

RÖSEL, Martin. *Panorama do Antigo Testamento: História, Contexto e Teologia*. Tradução de Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

RÜDIGER, Francisco. *Literatura de autoajuda e individualismo: contribuição ao estudo de uma categoria da cultura de massas*. 2.ed. Porto Alegre: Gattopardo, 2010.

SALLMANN, Jean-Michel. Feiticeira. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres, Maria Clarinda Moreira. V.3: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Edições afrontamento, 1991. P. 517-533.

SANTO, Moisés Espírito. *A religião na mudança: A Nova Era*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, 2002.

STONE, Merlin. *When god was a woman*. New York and London: Harvest/ HBJ Book and Harcourt Brace, 1976.

THÉBAUS, Françoise. Introduction. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *Histoire des femmes en Occident*. V.5: Le XXe siècle. Paris: Perrin Tempus, 2002. p.63-77.

THOMASSET, Claude. Da natureza feminina. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (org). *História das mulheres no ocidente*. Tradução de Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldês Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzeoka e Teresa Joaquim. V.2: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p.65-97.

TOULMIN, Stephen E.. *Os usos do argumento*. Tradução de Reinaldo Guarani. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TYRRELL, William Blake. *Las amazonas: un estudio de los mitos atenienses*. Tradução de Juan José Utrilla. 2ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.