

## Deus e o diabo: parceiros na linguagem (neo)pentecostal?

### *God and Devil: Are they partners in the (Neo)Pentecostal Language?*

Marina Aparecida Oliveira dos Santos CORREA<sup>1</sup>

 0000-0002-8960-8631

## Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar uma abordagem acerca da Linguagem Religiosa Pentecostal, sob o olhar do cientista da Religião, bem como analisar os gestos, narrativas e maneiras como algumas dessas linguagens perpassam as comunidades religiosas e atingem a sociedade de maneira geral. O Brasil conheceu a Linguagem Pentecostal no início do século XX. O pentecostalismo veio de baixo; no primeiro momento cresceu juntamente com as comunidades periféricas e atuou fundamentado numa teologia evangelística agressiva, adicionando ao ato religioso o sensacionalismo e o espetáculo. De lá para cá, a nação brasileira aprendeu a manusear a Bíblia e a utilizar os dons do Espírito Santo com orações, “línguas estranhas” (glossolalia), curas, expulsão de demônios em nome de Jesus, utilizando-se da linguagem religiosa para transmitir as suas convicções, transformando o *modus vivendi* de mais de quarenta e dois milhões de brasileiros nas diferentes vertentes desse ramo. Esta reflexão deve ser considerada inicial, sem a pretensão de esgotar o tema Religião e Linguagem, mas com a intenção de apresentar o problema, proceder a delimitações iniciais e oferecer uma configuração de Religião e Linguagem entre Ciências da Religião e Teologia, com a finalidade de promover articulações de diferentes abordagens em torno da temática.

**Palavras-chave:** Experiência religiosa. Linguagem. Pentecostalismo. Religião.

## Abstract

*This article aims to present an approach under the perspective of a religious scientist, in the face of the religious language of Pentecostals, as well as to analyze gestures, narratives and, at the same time, how some of them permeate religious communities and reach society in general. The Pentecostal language was introduced in Brazil in the early twentieth century. Pentecostalism came from the bottom layers of society, it first grew in popularity among peripheral communities and expanded based on an aggressive evangelistic theology, adding sensationalism and spectacle to the religious act. Since then, the Brazilian nation has learned to manipulate the Bible and to use the gifts of the Holy Spirit with prayers, “speaking in tongues” (glossolalia), cures, casting out demons in the name of Jesus, using religious language to their beliefs, transforming the *modus vivendi* of more than 42 million Brazilians in the different aspects of this branch. Our reflection should be considered initial, without the pretension of exhausting the theme Religion and Language, but presenting the problem, proceeding to initial delimitations and offering a configuration of Religion and Language between Sciences of Religion and Theology, with the purpose of promoting articulations of different approaches.*

**Keywords:** Religious experience. Language. Pentecostalism. Religion.

<sup>1</sup> Universidade Federal de Sergipe, Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Av. Marechal Rondon, s/n., Prédio Administrativo, CECH 3, Sala 16, Jardim Rosa Elze, 49100-000, São Cristóvão, SE, Brasil. E-mail: <marinasantoscortea@gmail.com>.

## Introdução

“Que coisas que nós não sabemos haverá entre o Diabo e Deus”  
(José Saramago, O Evangelho segundo Jesus Cristo, 1999, p.206).

A Religião, desde os primórdios, está presente na vida dos homens e os acompanha em sua trajetória ao longo da história. Pensar o campo religioso brasileiro na perspectiva da história nos tempos de hoje implica, de imediato, constatar algumas lacunas. Trata-se de uma área extremamente porosa e, ao mesmo tempo, pode-se afirmar ser uma das mais ricas experiências em que os cientistas da Religião podem adentrar. Vivenciar esses temas tem sido um privilégio no âmbito dos estudos antropológicos e sociológicos, mais que nos aspectos históricos.

No campo dos estudos das Ciências da Religião, Mircea Eliade (1992), em sua obra “O Sagrado e o Profano” traz o termo “hierofania” para falar da manifestação do “sagrado”. Esse sagrado, na visão de Eliade, pode se manifestar como qualquer coisa, uma vez que manifeste a realidade e diante dele o mundo profano acabe se dissolvendo. Profano e Sagrado, em Durkheim, eram a delimitação fundamental entre o cotidiano e o extracotidiano. Ele está convencido de que as coisas sagradas são representações da vida social e, em virtude disso, afirma não existirem religiões falsas, pois, a seu modo, “todas respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana” (DURKHEIM, 2003, p.VII).

Eliade assevera que:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela (ELIADE, 1992, p.13).

Apesar da crescente e abundante produção na área da história do tempo presente, na verdade, poucos historiadores têm se interessado pelo assunto específico da Religião ou pelas dinâmicas históricas do campo religioso brasileiro como fenômeno contemporâneo. O mundo não pode ficar sem a representação do sagrado, que deve ser vista e estudada seguindo o fluxo da história, oferecendo referência constante para expressar a fé dos indivíduos. Eliade refere-se à experiência religiosa da não homogeneidade do espaço como uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”. Segundo ele, a experiência religiosa não pode ser entendida como uma “especulação teórica”, mas como uma experiência religiosa primária, precedendo toda a reflexão sobre o mundo.

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um ‘Centro’ (ELIADE, 1992, p.17).

A sociedade atual faz o homem viver em constantes transformações. Entretanto, quando o próprio Eliade afirma que a experiência dentro do espaço profano é neutra e o espaço pode ser cortado e delimitado seguindo qualquer direção, trata-se de um espaço geométrico que, portanto, possui sua própria estrutura. Tenta-se viver dentro dessa neutralidade, mas, ao mesmo tempo, busca-se um ponto de referência e, concomitantemente, o resguardo das tradições, num processo que, muitas vezes, parece contraditório e caótico. A Religião também passa por essas transformações e se esforça para se adaptar ao novo mundo, mas, ao contrário do consumismo e das experiências vividas pela sociedade, ela só se

adapta àquilo que já foi anunciado e aprovado pela própria sociedade, conservando, supostamente, sua tradição e fundamentos.

Assim, pode-se perguntar: Por quais linguagens a Religião se expressa? De que forma os cientistas da Religião podem abordar Religião como forma de linguagem? Há diferença de propósitos explicativos entre as Ciências da Religião e a Teologia? Evidente que sim. Até pouco tempo, ainda na Idade Moderna, a Teologia apresentava-se como a única autoridade frente aos assuntos religiosos. Contudo, tanto a Teologia quanto as Ciências da Religião possuem, no mundo acadêmico, uma função em comum: a de um regulador crítico.

Para tanto, organizou-se a estrutura deste texto da seguinte forma, sob olhares de cada teórico, utilizando dados históricos e referenciais bibliográficos, de modo a: apresentar o problema, proceder a delimitações iniciais e oferecer uma proposta de configuração teórica ao campo de estudos de Religião e Linguagem entre Ciências da Religião e Teologia, especificamente nas linguagens pentecostais, com a finalidade de promover a articulação de diferentes abordagens em torno da temática.

### **Como articular Religião e Linguagem em áreas diferentes com a mesma eficácia?**

Na visão de Greschat (2005), os teólogos investigam a Religião à qual pertencem, enquanto os cientistas da Religião, geralmente, ocupam-se de outra que não a própria. O teólogo tem o objetivo de proteger e enriquecer sua tradição religiosa, ou seja, tem um interesse religioso, e não propriamente científico. Para o autor, os teólogos investigam a Religião à qual pertencem os teólogos estudam uma Religião alheia tomando como preceitos básicos a própria Religião. Com seus critérios, avaliarão se os demais sistemas são “mais próximos” ou “mais distantes” de sua própria tradição.

Teixeira (2001) acrescenta que a Teologia precisa de liberdade acadêmica para o exercício hermenêutico criativo. Precisa de abertura e despojamento para se deixar interrogar pelos desafios da ciência e, ainda, para reforçar o seu espírito crítico e ser capaz de reagir a determinados paradigmas em curso na modernidade pós-tradicional. As Ciências da Religião, por sua vez, possuem essa liberdade acadêmica e, por isso, se diferenciam da Teologia pela cientificidade de suas pesquisas, com espírito crítico, abertura e despojamento.

Dessa forma, os cientistas da Religião analisam seu objeto de pesquisa sem preocupações teológicas e não precisam da autorização de sua própria tradição, porque o seu objeto é o “outro”. Azevedo (2010) afirma que, se a Teologia quiser ser ciência e fazer parte da academia, só o poderá ser enquanto Ciências da Religião; no mais, a Teologia não pode ser entendida como ciência, pois seu objeto principal é a fé e a revelação.

Ciências da Religião são um campo do saber que tem como realidade o fenômeno religioso, investigando-o, sistematicamente, em todas as suas manifestações, sem que se questione sua validade teológica, pois todas se apresentam igualmente como objeto de estudo e investigação. Seu princípio metodológico é o vislumbamento das religiões como sistemas de sentido formalmente idênticos, apresentando, portanto, pontos comuns que as tornam passíveis de serem investigadas.

Dessa forma, Ciências da Religião e Teologia podem ser diferenciadas pelo jogo de linguagem. Na visão de Paulo Pinto:

[...] a linguagem é, essencialmente, um jogo onde se afirma uma normalidade que possibilita a comunicação e a argumentação dentro de uma lógica e de um conjunto de regras assumidas: a possibilidade da linguagem é a afirmação da normalização do pensamento. Em religião, o sentir, o viver, o ser religioso que é passível de ser codificado através da linguagem é, em si, um acto de

normalização e de abertura ao outro: se a religião necessita de ser expressa em comunicação para outrem, então essa religião já não é a religião do simples indivíduo, mas do grupo que a assume num quadro discursivo específico (PINTO, 2002, p.85).

O diálogo entre Teologia e Ciências da Religião talvez seja ainda um tema delicado entre Religião e Linguagem. A depender das posições assumidas, isso pode ocorrer por razões políticas e pela distância, por vezes insuperável, dos seus respectivos pressupostos e métodos. Porém, existe a possibilidade de redimensionar o escopo da Ciência Teológica a partir do panorama no qual seu discurso se formula, para se alcançar uma “objetividade” acadêmica (no sentido weberiano). Nesse caso, quem possibilita isso é a academia.

Na linguagem cotidiana, o homem faz uso da linguagem verbal e não-verbal para se comunicar, utilizando de todos os recursos de comunicação, como imagens, desenhos, símbolos, músicas, tom de voz, dentro de uma linguagem padrão ou informal. Do contexto, pode-se entender a linguagem como um tipo de atividade que não pode ser desassociada da vida de quem a usa, como se fosse um simples instrumento de comunicação. Entretanto, utiliza-se a linguagem conforme regras determinadas e fins que se procuram atingir de todas as formas.

A linguagem, perspectivada pela metáfora do jogo, aparece como um tipo de atividade indissociável da vida de quem a usa, como instrumento que se utiliza conforme regras determinadas e fins que se procuram atingir, como comportando sempre elementos extremamente diversos (PINTO, 2002, p.81).

Para Max Weber, a realidade é infinita, e o fenômeno em estudo parte do interesse específico do pesquisador, estabelecendo conexões causais que possibilitam a decifração do sentido imaginado pelo sujeito da ação. Portanto, a “objetividade” do conhecimento é validada para determinados fins. Isto é, parte do interesse do cientista pelo fenômeno é influenciada pelo seu julgamento de valor e seus determinados fins. Assim sendo, a escolha do fenômeno é objetiva, porém sujeita a valores, o que é abominado pela visão positivista (WEBER, 1999).

Ciências da Religião, portanto, não estão preocupadas com a “essência” da Religião, e sim com as condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária, cuja compreensão pode ser alcançada através do “sentido”. Max Weber aponta três objetivos da ação religiosa: o mundo terreno pela ação social, e não o mundo espiritual; a racionalidade da experiência da ação social por meios e fins; uma ação social cotidiana econômica. Assim sendo, para Weber, Religião é uma ação terrena entre homens e mulheres, a ser vivida neste mundo.

[...] A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas ‘para que vás muito bem e vivas muitos anos sobre a face da Terra’;

A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente. Ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência;

A ação ou o pensamento religioso ou ‘mágico’ não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez econômica (WEBER, 2004, p.279, grifos do autor).

Em Weber, a Religião é uma categoria fundamental para explicar por que a sociedade progride no tempo. Ele via na Religião o impacto que ela causava na sociedade enquanto fonte fornecedora de sentido à vida, às atividades, ao comportamento, à programação do futuro e até para a morte. Max Weber não quis colocar a Religião como uma a mais dentre as categorias de compreensão da realidade. Por isso, numa tendência da racionalização, ele excluiu a Religião da cultura e da sociedade moderna,

apontando uma época de secularismo e exclusão do sagrado. É como se Weber não estivesse interessado na “essência da Religião”, concebendo-a dentro do conceito comum, sem uma definição em especial.

Durkheim (2003, p.29), em sua obra “As formas elementares da vida religiosa”, afirma que “não existe igreja mágica”. O autor oferece uma definição funcional da Religião, entendendo-a a partir de seu papel social. Nesse sentido, atribui à Religião a função de estabelecer uma articulação de pensamento em um determinado grupo social, criando símbolos ou mitos aptos a comportarem a interpretação global desse grupo, dando-lhe coesão e unidade. Os membros de um grupo social estão ligados num corpo moral, comparável àquele formado pelos fiéis de um mesmo deus ou pelos praticantes de um mesmo culto.

### **A arte de apresentar o discurso religioso: entre luzes e trevas**

Universos culturais, as religiões representam os sentidos e os significados criados pelo homem nas relações que estabelece com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Assim, a compreensão do universo cultural religioso torna possível a compreensão do homem nele inserido.

Mas que fenômeno é esse em torno da Linguagem Pentecostal, codificando as convicções religiosas subjetivas em realidade e verdade, permeada de luzes e trevas?

Valendo-se da Linguagem Pentecostal, este artigo tentará traçar algumas mudanças advindas das vertentes pentecostais. Se no passado essa linguagem causava uma estranheza na sociedade de maneira geral, atualmente quase todos já estão habituados com ela, mesmo porque o “*homo político*” a introduziu na esfera pública, mudando a forma de pensar Religião e Linguagem.

As primeiras igrejas pentecostais chegaram ao Brasil com uma linguagem nova e dizeres direcionados somente para as comunidades religiosas. Depois de mais de cem anos, vários pentecostalismos se firmaram em terras tupiniquins. Assim, não é de se admirar que certas expressões tenham se tornado universais. Se, antes, dizer “a paz do Senhor” só era entendido por uma comunidade de fiéis, o que a diferenciava das demais, atualmente quase toda a sociedade brasileira, de certa forma, considera esse tipo de cumprimento como apaziguador, sem distinguir um ou outro credo. Ao que parece, esse tipo de cumprimento seria um meio de permear com dizeres religiosos uma sociedade que apresenta diferentes credos ou mesmo pessoas “sem-religião”, talvez, para facilitar as dificuldades diárias do mundo contemporâneo.

Para Bourdieu (2015), em sua obra “A distinção”:

Considerando a impossibilidade de justificar as práticas a não ser pela revelação sucessiva de série dos efeitos que se encontram na sua origem, a análise faz desaparecer, em primeiro lugar, a estrutura do estilo de vida característico de um agente ou de uma classe de agentes, ou seja, a unidade que se dissimula sob a diversidade e a multiplicidade do conjunto das práticas realizadas em campos dotados de lógicas diferentes, portanto, capazes de impor formas diferentes de realização, segundo a fórmula: [(*habitus*) (capital)] + campo = prática. Ela faz desaparecer, também, a estrutura do espaço simbólico delineado pelo conjunto dessas práticas estruturadas, de todos esses *estilos de vida distintos e distintivos* que se definem sempre objetivamente – e, às vezes, subjetivamente – nas e pelas relações mútuas [...] (BOURDIEU, 2015, p.97, grifos do autor).

Segundo Bourdieu, a ação do *habitus* – inicialmente, a título de verificação –, recompõe o que foi decomposto, mas, também, opera como forma para encontrar, novamente, o que há de verdade na abordagem característica do conhecimento comum, com a intenção de retorno ao princípio unificador e gerador das práticas. O autor em questão afirma: “o *habitus* permite estabelecer uma relação inteligível e necessária entre determinadas práticas e uma situação, cujo sentido é produzido por ele em função de categorias de percepção” (BOURDIEU, 2015, p.96), possibilitando assim, um número infinito de práticas

relativamente imprevisíveis e limitadas, de certa medida, ajustadas aos comportamentos dos indivíduos em determinado campo. Portanto, os especialistas na domesticação dos dominados possuem as regras do jogo e o escalonamento agencial, pelo *habitus*, dos dominados, os quais, por sua vez, conhecem e reconhecem as regras internas impostas pelos especialistas de um campo particular como práticas homogêneas, favoráveis a engendrar as ações cotidianas.

Analisando as narrativas sobre o *habitus* de Pierre Bourdieu e aplicando-as ao discurso religioso no campo religioso pentecostal nas estruturas de poder, o que não falta é uma tensão na “relação de força” destinada à transformação. Seus especialistas sabem que, em um dado momento, as condições objetivas podem ser alteradas, em razão da própria fragilidade que os interesses religiosos apresentam na gestão de bens de salvação. Esses bens são passíveis de mudanças e sujeitos a novos interesses que podem subverter as ofertas religiosas antigas. Pode-se dizer que campo pentecostal já nasceu heterogêneo e, quanto mais se fragmenta, sistematiza novas práticas. A teoria de campo cunhada por Bourdieu reconhece a pluralidade de mundos sociais, cada campo impõe sua forma de atuação interna, com posições específicas, dependentes do volume e da estrutura do capital de poder. Assim, os pastores possuem autonomia em função do capital religioso construído por eles, e é aí que o discurso entra em jogo. Sabendo-se também que o capital religioso determina a natureza, a forma e a força das estratégias utilizadas, esses agentes religiosos não poupam esforços nas três esferas: social, política e econômica.

Andrade (2006) em sua percepção afirma que,

Os agentes sociais que têm o sentido do jogo, que incorporaram uma cadeia de esquemas práticos de percepção e de apreciação que funcionam, seja como instrumentos de construção da realidade, seja como princípios de visão e de divisão do universo no qual eles se movem, não têm necessidade de colocar como fins os objetos de sua prática (ANDRADE, 2006, p.104).

As palavras de Andrade apontam o hibridismo do *habitus*, um exemplo dentro do campo pentecostal das Assembleias de Deus. Percebe-se na construção do episcopado assembleiano que esse campo não foi feito sem desconfianças e previsões pessimistas. Pode-se dizer, sem dúvida, que esse campo é o que mais cresce, possuindo uma membresia, apontada pelo censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 2010, com cerca de mais de doze milhões de fiéis, e liderança pulverizada por cisões internas.

### **Estado e Religião novamente em parceria em pleno século XXI?**

O Estado brasileiro, atualmente, vive uma complexa relação entre Religião, Linguagem e Política. Na eleição de 2018, candidatos a diversos cargos políticos, inclusive ao de Presidente da República, apresentaram relação com diferentes religiões, como, por exemplo, a candidata Marina Silva, pentecostal da Assembleia de Deus; Jair Messias Bolsonaro, católico, mas que alega ter frequentado a Igreja Batista e em 2016 foi batizado no Rio Jordão por um pastor evangélico da Assembleia de Deus; Cabo Daciolo, que durante toda a campanha política repetia seguidamente “Glória a Deus”. Dois grandes grupos pentecostais, a Igreja Universal do Reino de Deus e as Assembleias de Deus, apoiaram o candidato Jair Messias Bolsonaro, que saiu vitorioso na eleição presidencial (2019-2022), servindo-lhe de currais eleitorais. Antes disso, em torno do ano 2000, Leonel Brizola (1922-2004), ao observar o aparelhamento evangélico no Rio de Janeiro, chamou atenção para a composição do governo diante do nascente clamor religioso.

Diante do exposto, acredita-se que a eleição citada foi a campanha mais “religiosa” que já se viu, em meio aos discursos dos candidatos e das manifestações de grande parte da população brasileira. Seus locutores pentecostais muniram-se de palavras e citações bíblicas, introduzindo cores emocionais,

gerando sentimentos de fé e ira, mediante o uso de figuras de linguagem para combater “todo o mal” que pairava sobre o Brasil. Foram discursos emocionalmente fortes entre “luzes e trevas”.

A sociedade brasileira decidiu dizer “não” aos interesses laicos do Estado. O que entrou em jogo foram os discursos inflamados do pastor Silas Malafaia, assembleiano tradicional, dentre outros pastores, contra a “agenda moral” progressista. Ou seja, a grande maioria da população brasileira escolheu um Congresso mais conservador, possibilitando pautas como a “Escola sem Partido” e a manutenção da criminalização do aborto. No entanto, segundo entrevista de Malafaia ao jornal “Estadão”, as maiores preocupações dos brasileiros (cristãos, evangélicos e católicos) não estão na chamada “agenda moral” que esteve em evidência no período eleitoral; ele afirma que as preocupações do futuro presidente estão centradas “nas questões econômica e social, como o desemprego, a corrupção e a necessidade de fazer o Brasil crescer” (PENNAFORT, 2018, *online*). Porém, nos discursos durante a campanha eleitoral, quem regeu a batuta foi o bem contra o mal, Deus e o diabo.

O Congresso Nacional, atualmente, tem uma representação maciça de parlamentares religiosos, formada pela “Frente Parlamentar Evangélica”. Esses agentes, que unificam seus discursos religiosos em defesa de valores subjetivos, numa perfeita sintonia entre Religião e Linguagem, de certa forma, tentam incorporar esses valores em questões objetivas e laicas, como *habitus* de classe em suas falas, tais como: “Nós vamos expulsar todo o mal deste Congresso”, “O Senhor Jesus me escolheu para salvar o Brasil das garras de Satanás”, “Está repreendido em nome do Senhor Jesus”. Esse tipo de discurso ecoa nas mentes mais longínquas que, de certa maneira, vão querer expulsar o mal também. Vale apontar que seus adeptos não se restringem aos estratos periféricos da população. Os grupos de poder pentecostal são das classes média e alta, como empresários, profissionais liberais e grandes editoras direcionadas ao público evangélico.

Em pleno século XXI, o Estado brasileiro vê-se pressionado não só por interesses econômicos e políticos, mas também por forças religiosas, entre “o bem e o mal”. O evangelista João, em seu Evangelho, declarou: “O meu reino não é deste mundo” (João 18:36). E, de certa forma, essa fala ecoou nos discursos dos pastores. Atualmente, a política se tornou o mundo e o reino dos líderes evangélicos, que descobriram que a política é boa, o poder é bom e a fama melhor ainda. Ao que parece, o país não está em busca de representantes políticos, mas sim de representantes religiosos com poderes mágicos para salvar a sociedade brasileira das mãos do “Maligno”.

### **“Nada há de novo debaixo do sol” (Eclesiastes 1:9)**

Conforme Passos (2005), as transformações sociais urbanas e religiosas pelas quais o Brasil passou entre os séculos XIX e XX, somadas ao êxodo rural em direção às grandes metrópoles, explicam o crescimento do pentecostalismo no país. Segundo o autor, vários setores da sociedade, inclusive as religiões cristãs, buscaram se adequar a tais mudanças, empreendendo um processo de adaptação:

Os grupos pentecostais, que nascem e crescem na metrópole, estruturam um conjunto de representações e práticas religiosas dialeticamente vinculadas à passagem do rural ao urbano. São simultaneamente herdeiros de uma história religiosa lentamente consolidada e que vai configurar o catolicismo popular e reprodutores de uma cultura metropolitana, sempre mais hegemônica. Nessa dialética entre passado e presente constituem-se como religião popular da metrópole (PASSOS, 2005, p.120).

Complementando, Freston (1994) compreende o pentecostalismo da seguinte forma:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três “ondas” de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação

Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911) [...]. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza a três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a *Igreja Universal do Reino* (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus, (1980) [...]. O contexto é fundamentalmente carioca (FRESTON, 1994, p.70, grifo do autor).

Freston afirma que, a partir da década de 1970, com a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), inicia-se uma nova etapa de “atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo” (FRESTON, 1994, p.71), considerada por ele como uma “terceira onda”. Observa-se nessa terceira onda a inserção do exorcismo sob o nome de “batalha espiritual”, que vai diferenciar o pentecostalismo brasileiro dos demais pentecostalismos, abrindo espaço para o surgimento de um sem número de novas igrejas com teologias diferentes. Após a fundação da IURD, essa penetração ultrapassou os limites do pentecostalismo das primeiras igrejas pentecostais, que se dirigiam às classes pobres e pregavam o afastamento do mundo. Atualmente, a fé permite aos fiéis viver as “bênçãos” de Deus “aqui e agora”. Com apoio na tríade “cura, exorcismo e prosperidade”, possibilitou-se o surgimento de nova clientela, oriunda das camadas médias da população, e isso gerou a demanda por estratégias mais ousadas, construindo um nicho de consumidores de produtos religiosos.

Campos (1997), em sua obra “Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal” realizou um estudo empírico sobre a IURD, buscando também na tradição da explicação sociológica os seus fundamentos mais permanentes. Campos descreve pormenorizadamente os rituais e orações iurdianos centrados no exorcismo e na luta contra os “poderes de feitiçarias”. Com isso, ele assume práticas iurdianas como sendo típicas de situações culturais limítrofes, passíveis de serem caracterizadas como “sincretistas”. Conforme o autor, “O sincretismo [...] consiste em unir os pedaços da história mística de duas (ou mais) tradições diferentes, em um todo que permanece ordenado por um mesmo sistema [...] uma *bricolage*” (CAMPOS, 1997, p.20, grifo do autor).

Edir Macedo, fundador da IURD, utiliza-se de uma pedagogia guerreira, procurando manter e acentuar a dependência dos fiéis em relação a soluções sacrais e, ao mesmo tempo, engajá-los, cada vez mais em maior número e com mais ímpeto, numa luta incessante contra os espíritos das trevas. A exemplo do exposto, a IURD é imbatível nos assédios e comportamentos hostis contra seus inimigos. O Bispo Edir Macedo, em seu livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?”, afirma “que tem dedicado toda sua vida a lutar contra os ‘demônios’, por quem tem repugnância, raiva” (MACEDO, 2000, p.3). O pastor citado tem desencadeado uma verdadeira “guerra santa” contra toda a obra do diabo. No livro, ele denuncia as manobras satânicas através do kardecismo, da umbanda, do candomblé etc., falando com convicção sobre as verdadeiras intenções dos demônios, que se fazem passar por orixás, exus e erês.

A guerra espiritual tornou-se um dos principais elementos da IURD, pois, com a redemocratização, a desescolarizada sociedade brasileira não soube lidar com a liberdade de culto, e muitos passaram a ver as manifestações religiosas de origem africana, outrora proibidas e combatidas pelo próprio Estado, como sintomas do mal-estar social e da crise espiritual que atravessavam.

Uma discussão que também merece destaque aqui é a alusão feita ao diabo nas religiões formais tradicionais no Brasil, segundo a herança católico-portuguesa. O pastor David Miranda, fundador da Igreja Pentecostal Deus é Amor (1963), deu os primeiros passos, antes da IURD, em direção à possessão em cultos abertos. Já na década de 1970, o Bispo Edir Macedo soube canalizar esse medo coletivo

para alavancar a imagem de sua igreja por meio de exorcismos, literatura sensacionalista e pregações contundentes contra o que acredita serem os representantes do demônio.

Se o povo brasileiro tivesse os olhos bem abertos contra a feitiçaria, a bruxaria e a magia, oficializadas pela Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Kardecismo e outros nomes que vivem destruindo as vidas e os lares, certamente seríamos um país bem mais desenvolvido (MACEDO, 2000, p.67).

Edir Macedo introduziu o uso dos veículos de comunicação, impactando a relação entre Religião e Linguagem, o que não só projetou certos grupos religiosos na sociedade como também alterou a relação desta com os "crentes". A própria palavra "crente" antes era carregada de preconceitos. Hoje, é natural ver pessoas se afirmarem como crentes no sentido construtivo. A mensagem pentecostal ganhou uma nova dinâmica. Junto com a mídia, esse tipo de mensagem tem servido de consolo para muitos, principalmente para aqueles que vivem fora das políticas públicas, sem casa, saúde, educação e com tantas necessidades.

Orlandi (2005), com relação ao imaginário, afirma que:

Segundo o mecanismo de antecipação, todo o sujeito tem a capacidade de experimentar, ou melhor, de colocar-se no lugar em que seu interlocutor "ouve" suas palavras. Ele antecipa-se assim a seu interlocutor quanto ao sentido que suas palavras produzem. Esse mecanismo regula a argumentação, de tal forma que o sujeito dirá de um modo, ou de outro, segundo o efeito que pensa produzir em seu ouvinte (ORLANDI, 2005, p.39).

O movimento pentecostal, que antes era tido como prática de pequenos grupos, alterou assustadoramente a sociedade brasileira. A oração em "línguas estranhas", trazida pelo missionário italiano Luigi Francescon, fundador da Igreja Congregação Cristã no Brasil (1910) e pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores da Igreja Assembleia de Deus (1911), rompeu o silêncio de um povo sofrido e acostumado à obediência. O resultado foi uma explosão de novas igrejas, credos e maneiras diferentes de falar com Deus, alargando, assim, as portas da sociedade e das igrejas que reinavam na classe média de antes, abrindo caminho para as camadas populares que não se faziam ouvir diante do poder.

A vertente pentecostal encontrou formas de acomodação no interior da cultura latino-americana e da nova sociedade de consumo porque, no decorrer de seu processo de surgimento e desenvolvimento, foi incorporando símbolos, linguagens e forças que seguem o movimento ideológico e que foram se transformando ao longo do século XX. A partir da década de 1970, foi inaugurada a conhecida "teologia da prosperidade", com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada pelo bispo Edir Macedo. De fato, nunca se falou tanto quanto atualmente "em nome de Deus", "em nome do Senhor Jesus", em "demônios", "ganhar almas para Cristo", "a segunda vinda do Senhor Jesus", "que o governo de Satanás caia por terra e que venha o poder dos justos", dentre tantos outros dizeres, unindo a ciência e a razão, mudando discursos, fixando novos comportamentos na sociedade, buscando novas estruturas, seja para suprir as necessidades humanas (advindas das carências), seja para firmar dentro de si o que se pode chamar de "Fé" (no sentido da graça). Essa alteração de ênfase nos valores que norteiam os adeptos e suas crenças também versa sobre a observância de regras bíblicas de como "tornar-se herdeiro das bênçãos divinas".

A vinculação das massas a uma instituição (ou fonte de poder) pode se dar, segundo Weber (2004), especialmente por três formas: a tradicional, a carismática e a racional. A dominação tradicional funda-se sobre um vínculo de dependência pautado na legitimidade das normas da instituição, estabelecidas pelo cotidiano e pela tradição. No caso das instituições religiosas, seriam os dogmas e a tradição que legitimariam o seu poder. No entanto, atualmente, esse tipo de dominação, em sua forma pura, por

mais que ainda permaneça, parece estar em declínio. Esse declínio se deve a uma série de fatores, mas, particularmente, pode-se aventar a hipótese de alteração dos paradigmas sociais como grande influenciador desse fenômeno.

A sociedade atual criou um perfil religioso para o qual tem atraído grande parte da população. Os grupos “evangélicos” atuais – ao contrário da rigidez das igrejas tidas como clássicas (pentecostalismo tradicional), que antes se preocupavam com a vida após a morte –, não estão voltados apenas para a salvação pós-morte, mas buscam um poder mágico que, se manipulado corretamente, conserta os danos que o “demônio” causou na vida de cada um e abre caminho para a vivência das promessas e bênçãos de Deus neste mundo. “Os homens não estão atrás de Deus. Estão atrás do milagre”. “Deus é o poder que faz a vontade dos homens, se as fórmulas mágicas forem usadas segundo a receita” (ALVES, 2005, p. 13).

Uma das proposições possíveis é que, para que as igrejas não desapareçam e cresçam, elas precisam se adaptar. Essa análise, em certa medida, permite compreender o fenômeno religioso brasileiro bem como as igrejas tidas como tradicionais, como é o caso das Assembleias de Deus (AD), que têm mudado exponencialmente o campo religioso do país com a inserção de chavões pentecostais, como, por exemplo, as expressões “varoa” para tratar as mulheres; “varões”, aos homens; “somos novas criaturas, batizadas pelo Espírito Santo”; “isto é coisa de Deus”; “os gideões da última hora” etc.

Dessa forma, a partir dos mecanismos de funcionamento da linguagem, aquilo que antes não ocupava os lugares públicos, atualmente cria uma relação entre o privado e o público, determinando os dizeres nas representações. Nas ADs, são instigantes as expressões como “eu sou um crente de fogo”, “a gente tá no deserto”, “sapatinho de fogo”, “crente reteté”, despertando a curiosidade do pesquisador em relação a tais linguagens. Como o cientista da Religião interpreta a linguagem religiosa do campo assembleiano, apropriando-se do discurso cristalizado em suas comunidades, separando o fenômeno e o teológico? Cabe refletir acerca dessa indagação e responder a ela com elementos mais ampliados da compreensão de como o discurso religioso pentecostal se apresenta diante de outras comunidades religiosas cristãs.

Talvez se trate de uma resposta apressada, mas, atualmente, a Religião experimenta diferentes linguagens. As igrejas buscam, a cada dia, novas estratégias para atenderem às necessidades atuais de seus adeptos – ou potenciais adeptos – e, com isso, mudam seu perfil, sua linguagem, sua estrutura e aderem a novas concepções, anunciadas pela realidade social. A igreja é que tem de se alterar para atingir adequadamente o adepto, e não mais o adepto deve ser doutrinado pela igreja. A utilização dos meios de comunicação massiva e a relação menos individualizada com ele (a maioria dos adeptos não se conhece, entra e sai do culto sem trocar nenhuma palavra com ninguém) evidenciam essa adaptação à sociedade contemporânea.

Em religião, o sentir, o viver, o ser religioso que é passível de ser codificado através da linguagem é, em si, um acto de normalização e de abertura ao outro: se a religião necessita de ser expressa em comunicação para outrem, então essa religião já não é a religião do simples indivíduo, mas do grupo que a assume num quadro discursivo específico. A verbalização para a compreensão é a assumpção de um quadro de referentes linguísticos que possibilita a comunicação: como veremos, a religião expressa em mecanismos de linguagem é, naturalmente, um processo de conhecimento e uma atitude teológica segundo um quadro societal específico (PINTO, 2002, p.85).

Se, nos primórdios do pentecostalismo, a linguagem pairava sobre “o pobre” e “o oprimido”, com os políticos pentecostais no Congresso Nacional, os dizeres são outros. O universo da Religião e Linguagem ganhou novos rumos e tem se transportado para uma racionalidade teológica, não a científica. “Trata-se, portanto, de uma linguagem religiosa detentora de regras, de funções e de um

discurso próprio – os discursos religiosos comportam tudo isto: uma lógica própria, uma funcionalidade própria, um léxico específico” (PINTO, 2002, p.85).

Ferraz (2012), em sua obra “As Malasartes de Lúcifer”, observa:

[...] seja na literatura considerada não religiosa, a presença do tema do demoníaco e suas mais diversas representações, tais como o diabo, o mal, satanás, o demônio são constantemente retomadas, reescritas, ampliadas, criticadas. Da literatura antiga, o primeiro grande exemplo é o texto bíblico hebraico e cristão, mas também os muitos textos denominados apócrifos, já que não importa aos compiladores nenhum tipo de canonicidade prévia, até porque o canônico manifesta tradições afins a outras tradições consideradas não-canônicas (FERRAZ, 2012, p.11).

Assim, a retórica da Linguagem Pentecostal vai se operacionalizando e legitimando, mostrando, inclusive, palavras de ordem e *slogans* como “armas de guerra”, em uma linguagem usada pelos que anunciam produtos e serviços. Nesse sentido, os discursos pentecostais vão deixando a sua marca, signos e exposição institucional no processo de criação de seu próprio espaço social.

O pastor Silas Malafaia diz agir em favor da “moral das famílias tradicionais e dos bons costumes”, como se a sociedade brasileira vivesse no caos, implorando urgentemente um discurso de um pastor em sua defesa. O discurso elaborado por esse pastor ecoa para mais de 1,3 milhão de pessoas que o acompanham no *Twitter*, incluindo esta articulista. Muitos de seus seguidores, que não são pentecostais, comemoram seu discurso, que cultiva o ódio e destila maestria misturada com passagens bíblicas e recortes de autoajuda. A “cura gay” é um exemplo, diante do qual Malafaia se apresenta na posição de “homem de bem”, tentando salvar os “pecadores” do inferno.

Pastor da IURD, Edir Macedo, em uma versão mais moderna, representa o pastor “universal”, não sendo um mero acaso. Conforme assinala Campos, “Muito pelo contrário, apresenta uma genuína ‘vocação universal’, porém, fortemente assentada sobre tradições particulares, o que acaba por provocar contradições e tensões nem sempre resolvidas nessa passagem do particular para o universal” (CAMPOS, 1997, p.47). Dessa forma, as pessoas têm a ideia de que o sagrado não pode ser atingindo exclusivamente por meio das mediações religiosas tradicionais, exigindo também “formas extra-sensoriais e de recursos como mediação, concentração, exercícios físicos, florais de Bach, pirâmides e outros procedimentos” (CAMPOS, 1997, p.47). Assim sendo, Edir Macedo provoca êxtase e desperta nas pessoas um sentimento de busca interior da divindade.

Com efeito, pode-se afirmar que o bispo Edir Macedo não é o senhor absoluto de seu discurso. A sociedade funciona no bojo de inúmeros discursos que se cruzam, se anulam, se complementam; e dessa dinâmica nascem os novos discursos. Da mesma forma o receptor, ouve, lê o discurso a partir de seu universo, que também é constituído pelo diálogo estabelecido entre os discursos. O mercado religioso na contemporaneidade é estruturado pela lógica da experiência estética, onde a experiência subjetiva é o ponto de partida e o eixo de muitos discursos. Além disso, a incapacidade de dar conta das ambiguidades da vida é interpretada como falta de fé (CARVALHO, 2013, p.103).

Edir Macedo erigiu um verdadeiro império religioso, consolidado pela construção do Templo de Salomão em São Paulo. A IURD ficou famosa pela força dos *slogans* em sua retórica. Sua membresia inclui em seus discursos uma linguagem religiosa “poderosa” em combate ao “mal”, sacudindo as amarras que cada destinatário mantém em seus universos simbólicos religiosos. Eis alguns *slogans* iurdianos: “Quem procura a Igreja Universal, procura o Espírito da Criação”; “Igreja Universal, onde um milagre espera por você”; “Anote o endereço da felicidade”; “Pare de sofrer”; “Igreja Universal, uma igreja de resultados”; “Deixe de comer na mão dos outros”; “A Igreja Universal não promete, ela faz”. Quando se refere ao jornal interno, “Folha Universal”, qualifica-o como “um jornal a serviço de

Deus”, e assim por diante. Isso cria uma conexão entre linguagem e Religião imbuída de sentido e concordância com o interlocutor.

Nas batalhas contra os adversários, procura-se não somente ridicularizar a logomarca deles, mas também até mesmo, outros slogans. Por exemplo, a conhecida vinheta da Globo: ‘Globo e você, tudo a ver’ se torna nos veículos de comunicação iurdianos: ‘Globo e você, nada a ver’ [...] (CAMPOS, 1997, p.319).

Para Shima (2011, p.31) “o fundo de marketing traz, antes de mais nada, uma dimensão dos valores a serem investidos, possibilitando o orçamento do plano diretor, com destinação da verba para seus diversos itens, como mídia, produção de materiais, patrocínios, entre outros [...]”. Ao falarem das batalhas acirradas entre a IURD e seus inimigos, sejam materiais ou invisíveis, essas palavras justificam a fala de Campos acima.

Assim, para compreender Religião e Linguagem, deve-se, antes de qualquer coisa, estudar os símbolos sagrados a que cada Religião se reporta. As igrejas pentecostais/neopentecostais, com base na doutrina de livre exame, privilegiam a Bíblia como símbolo principal que legitima os discursos de seus pastores perante a verdade religiosa, servindo de base social que ecoa em todos os setores da sociedade brasileira.

Em contrapartida, diante de tantas estratégias para lidar com Religião e Linguagem, a sociedade se vê forçada a aceitar (ou vai se habituando) a conexão entre essas duas palavras (Religião e Linguagem) que expressam conceitos diferentes, mas que, cotidianamente, são tidas como iguais. “O que resulta deste processo é, sempre, um patamar de verdade. Habitamo-nos a identificar verdade com realidade, num esquema de racionalidade cartesiana, mas já vimos que não se esgotam aí as possibilidades da comunicação” (PINTO, 2002, p.84).

## Conclusão

Sem a intenção de retomar as questões históricas dos períodos anteriores, este artigo pretendeu, antes, afirmar que as estratégias das igrejas pentecostais/neopentecostais parecem se apoiar na “explosão diabólica” ocorrida na Europa por ocasião da passagem da era medieval para a moderna, quando a onipresença do diabo passou do imaginário popular para a vida cotidiana. Dessa forma, seus pastores encorajam os adeptos a ficarem na ofensiva contra o diabo para reverter as consequências malignas de seus atos, ganhando território e pessoas para Deus. Atualmente, alguns adeptos pentecostais fundamentalistas promovem ataques violentos contra terreiros de umbanda e candomblé, usando uma linguagem religiosa para propagar discursos de ódio. À existência de adeptos inflamados pelos discursos dos pastores na cruzada entre o bem e o mal, soma-se a inércia do Estado diante desse fenômeno.

Como foi visto no decorrer deste artigo, o pentecostalismo trouxe uma mensagem apoiada na ortodoxia da Bíblia como verdadeira regra de fé e prática. Enquanto as igrejas históricas pregavam visando àqueles de sua origem e cultura etc., o pentecostalismo se propôs a anunciar a mensagem para todos, sem distinção de cor, raça ou credo. O discurso pentecostal se utiliza de uma linguagem própria, teológica, com um vocabulário específico e uma funcionalidade direcionada, de modo que se torna necessário o olhar de um analista de formação acadêmica que possibilite a sua reconstrução, bem como uma postura teórico-prática e ideológica que negue o proselitismo e, ao mesmo tempo, dialogue com os vários tipos de linguagens interculturais, sem o viés da “evangelização” sob um determinado conjunto de dogmas, princípios e diretrizes de uma Religião específica.

Por outro lado, é exatamente essa porosidade entre Religião e Linguagem que assegura o crescimento do pentecostalismo, devido a sua relativização nas fronteiras do privado e do público. Em alguns momentos, parece que existe uma reformulação nas práticas litúrgicas dessas vertentes (nas questões dos usos e costumes, por exemplo), mas, ao mesmo tempo, os códigos religiosos impostos pela linguagem – portanto, codificados –, permanecem vivos nas mentes religiosas, sendo quase impossível que ofertem mudanças. Em outras palavras, Deus e o diabo estão sempre em competição entre esperança e sofrimento, milagre e castigo, fazendo da Religião e Linguagem um cenário de competição entre o bem e o mal, como tentativa de preencher as lacunas produzidas pela falta de recursos materiais, restando apenas as representações do imaginário.

Portanto, para o cientista da Religião, não é tarefa fácil separar Religião de Linguagem, de religiosidade e espiritualidade. Olhar para sua instituição é, conseqüentemente, olhar para si mesmo, num exercício muitas vezes doloroso, principalmente no reconhecimento das lacunas. Isso posto, faz-se necessário um estudo mais detalhado sobre cada uma dessas palavras (Religião e Linguagem), pois, a partir dos conceitos epistemológicos, pode-se concluir se existe diferença de propósitos explicativos entre as duas, contribuindo de forma significativa para a sua compreensão e esclarecimento científico.

Por fim, cumpre argumentar que existe um componente religioso na ciência. Mesmo que não se admita tratar-se de fé religiosa, funcionalmente, é isso que ocorre. É preciso também dizer que nem a Religião nem a Linguagem são esferas exclusivas do universo das tradições religiosas. Trata-se, antes, das funções de um discurso utilizado de acordo com o foco dos agentes religiosos. Assim, pode-se afirmar que os teólogos são especialistas na área religiosa do ponto de vista da abordagem, enquanto os cientistas da Religião são especialistas no fenômeno religioso, mas as duas áreas estão presentes na academia.

## Referências

- ALVES, R. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ANDRADE, P. Agência e estrutura: o conhecimento praxiológico em Pierre Bourdieu. *Estudo de Sociologia: Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE*, v.12, n.2, p.97-118, 2006. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/viewFile/228/187>>. Acesso em: 22 maio 2016.
- AZEVEDO, G.X. Diferenciando Ciências da Religião e Teologia sob o prisma da Teologia reformada. *Ciberteologia: Revista de Teologia e Cultura*, ano 6, n.29, p.3-30, 2010.
- BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2015. p.79-97.
- CAMPOS, L.S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. São Paulo: Vozes, 1997. p.20-319.
- CARVALHO, L.O. Análise do discurso religioso do bispo Edir Macedo a respeito da fé a partir do conceito de dúvida existencial em Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, v.12, n.23, p.101-108, 2013. <http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v12n23p101-108>
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.8-29.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.13-17.
- FERRAZ, S. et al. (Org.). *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EdUEPB, 2012. p.11.
- FRESTON, P. *Nem anjos e nem demônios: breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembleia de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GRESCHAT, H.J. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- MACEDO, E. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções, 2000. p.3-67.

ORLANDI, E.P. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. São Paulo: Pontes, 2005.

PASSOS, J.D. (Org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.120.

PENNAFORT, R. 'A guinada à direita com Bolsonaro vai ser longa'. *Estadão*, São Paulo, 20 nov. 2018. Política. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,a-guinada-a-direita-com-bolsonaro-vai-ser-longa,70002613982>>. Acesso em: 21 out. 2018.

PINTO, P.M. Linguagem e Religião: um jogo, de racionalidade, de identidade, de fundamentos. *Revista de Estudos da Religião*, ano 2, n.4, p.81-98, 2002.

SHIMA, P. Fundo de marketing. In: SANTINI, D.; GARCIA, F. (Org.). *Marketing para franquias: as melhores práticas para franqueadores e franqueados*. São Paulo: Saraiva, 2011. p.31-45.

TEIXEIRA, F. *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

WEBER, M. A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, G.; FERNANDES, F. (Org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1999. p.79-127.

WEBER, M. Os tipos de dominação. In: WEBER, M. *Economia e sociedade*. São Paulo: UNB, 2004. Cap. 3, p.139-198.

#### Como citar este artigo/How to cite this article

CORREA, M.A.O.S. Deus e o diabo: parceiros na linguagem (neo)pentecostal? *Reflexão*, v.44, e184364, 2019. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v44e2019a4364>