

## O BABALORIXÁ E O ENUNCIADOR NO RITO CANDOMBLÉ: A INSTÂNCIA DE AUTOR NO CANTO DOUTRINÁRIO RELIGIOSO *OGBON INÚ, AWO ALÁRÁ.*

Ricardo CELESTINO

Ramon Silva CHAVES

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP*

**Resumo:** Este artigo examina a instância de autor manifesta no discurso religioso *Ogbon inú, awo Alará*, Grande Sacerdote de Ifá de Ajeró, da cultura iorubá e da literatura de Ifá. Integram nesse estudo reflexões acerca da religiosidade de iorubá que influenciou grande parte das tradições e costumes que originaram a cultura do Candomblé brasileiro. Por se tratar de um discurso cuja autoria é polêmica, já que faz parte da tradição oral da cultura iorubá, este artigo reflete como é construída a instância de autor em uma amostra de pesquisa que estabelece relações com os campos discursivos literário e religioso. Selecionamos como fundamentação teórica a Análise de Discurso de linha francesa, teorizada por Maingueneau, que reflete acerca da noção de autor, considerando-a como elemento interdiscursivo que tem correspondência com o sujeito enunciador.

**Palavras-chave:** Autoria. Discurso religioso. Discurso literário. Cultura iorubá.

## EL BABALORIXÁ Y EL ENUNCIADOR EN EL RITE CANDOMBLÉ: EL INSTANCIA DE AUTOR EN ESQUINA DOCTRINAL RELIGIOSA *OGBON INÚ, AWO ALÁRÁ.*

**Resumen:** Este artículo examina la instancia de autor manifiesta en el discurso religioso *Ogbon inú, awo Alará*, Gran Sacerdote de Ifá de Ajeró, de la cultura iorubá y de la literatura de Ifá. Le Integran reflexiones bajo la religiosidad de iorubá que influyó gran parte de las tradiciones y de las costumbres que originaron la cultura del Candomblé brasileño. Por tratarse de un discurso cuya autoría es polémica, ya que forma parte de la tradición oral de la cultura iorubá, de hecho, la investigación refleja como es construida la instancia de autor en una amuestra de investigación que establece relaciones con los campos discursivos literario y religioso. Eligimos como fundamentación teórica el Análisis del Discurso de línea francesa, teorizada por Maingueneau, que se nos presenta la noción de autor, considerandola cómo elemento interdiscursivo que tiene correspondencia con el sujeto enunciador.

**Palabras Clave:** Autoría. Discurso religioso. Discurso literario. Cultura iorubá.

210

---

Revista CAMINHOS EM LINGUÍSTICA APLICADA, Volume 14, Número 1, 2016.

Ricardo CELESTINO e Ramon Silva CHAVES, O BABALORIXÁ E O ENUNCIADOR NO RITO  
CANDOMBLÉ: A INSTÂNCIA DE AUTOR NO CANTO DOUTRINÁRIO RELIGIOSO *OGBON INÚ, AWO  
ALÁRÁ.* p. 210-226.

Disponível em: [www.unitau.br/caminhosla](http://www.unitau.br/caminhosla)

## THE BABALORIXÁ AND THE ENUNCIATOR IN THE RITE CANDOMBLÉ: THE INSTANCE OF AUTHOR IN CORNER DOCTRINAL RELIGIOUS *OGBON INÚ*, *AWO ALÁRÁ*.

**Abstract:** This paper examines the author's stance manifested in the religious discourse of the High Priest of Ifá de Ajeró, Ogbon inú, awo Alárá, of the Yoruba culture and Ifá literature. In this work, there are reflections about Yoruba religiosity and its influence in the traditions and customs that originated the Brazilian Candomblé culture. Because it is a discourse whose authorship is controversial, since it is part of the oral tradition [that] belongs to Yoruba culture, this paper reflects on how the author's stance is built in a survey sample that establishing relations with the literary and religious discursive fields. This work deals with the field of the French Discourse Analysis theorized by Maingueneau and his reflections about the concept of author that, according to him, is considered as an interdiscursive element that has correspondence with the enunciator subject.

**Key-words:** Author, Religious discourse, Literary Discourse. Yoruba culture.

### INTRODUÇÃO

A noção de autoria é naturalmente ligada à de criação. Compreendemos que o autor é aquele que cria um discurso e que não são todos os discursos enunciados em sociedade que legitimam um mesmo tipo de autoria. A autoria de um romance, ou de um poema, tem função social diferente da autoria de um bilhete, um editorial ou um ofício administrativo. A Linguística, quase que de maneira geral, privilegia o estudo de autoria em enunciados que estejam localizados em tipos de discurso específicos como o literário, o jornalístico, o publicitário, dentre outros. Assim, propomos nesta pesquisa refletir sobre a autoria no canto doutrinário religioso, *Ogbon Inú*, *Awo Alárá*, da cultura iorubá e da literatura de Ifá, com o intuito de apontar uma nova vereda de pesquisa na Análise de Discurso de linha francesa – doravante AD, acerca da autoria em discursos ritualizados da cultura africana.

O Corpus literário de Ifá, da cultura Iorubá, é enunciado em rituais do Candomblé pelo viés doutrinário. Enunciado de maneira oral, coube aos membros da sociedade iorubá transmitir os cantos de geração em geração, contribuindo para a manutenção da cultura. Observamos que não é possível considerar um autor criador do discurso *Ogbon Inú*, *Awo Alárá*, pois se levarmos em consideração suas condições de produção, há a emergência na enunciação

do discurso de pelo menos duas instâncias enunciativas – a entidade mítica e o seu porta-voz – o que nos impossibilita responsabilizar um autor empírico de nossa amostra. O que buscamos nesta pesquisa é compreender, a partir das condições sócio-históricas de produção desse discurso e da memória discursiva, a emergência de uma instância de autor que se responsabiliza, garante e valida a enunciação de *Ogbon Inú*.

Para alcançarmos nossos objetivos, apresentamos um percurso de análise que reflete as condições de produção do discurso que selecionamos, para, por meio delas, considerarmos quais valores – sociais, morais, éticos – o discurso canto doutrinário sustenta na cultura iorubá. Além disso, faz-se necessário um resgate pela memória discursiva, pois é por meio dela que o discurso pode ser atualizado em cada nova enunciação. Como referencial teórico-metodológico, selecionamos a categoria de autor, proposta por Maingueneau (2008a, 2008b, 2010). Finalmente, direcionaremos nossa análise a recortes que manifestam a presença autoral no discurso enunciado sem necessariamente a presença de um autor empírico.

## 1. A CULTURA IORUBÁ E O RITO DE CANDOMBLÉ

Para compreendermos as condições sócio-histórico-culturais de produção que constituem as formações discursivas presentes em nossa amostra de pesquisa, faz-se necessário um olhar primeiramente sobre as características gerais da cultura iorubá. O pensamento, a estrutura social e o comportamento individual iorubá são pautados por um arcabouço cosmológico, no qual identificamos uma mitologia politeísta que admite um deus todo-poderoso e outros deuses com funções pré-definidas. O funcionamento do plano divino reflete o do plano social da sociedade iorubá e, conseqüentemente, a organização de seus rituais, como os cultos candomblé e umbanda, importados para o Brasil, desde o período colonial, com a escravidão africana.

Abimbola (2012) afirma que a cultura iorubá é predominante em três países da África Ocidental: na Nigéria, Daomé e Togo. Grande parte da organização social, política e religiosa desses países foram estruturadas à luz da cultura iorubá. Na América do Sul e nas Ilhas Caribenhas, o iorubá influenciou inúmeras práticas culturais como o artesanato, a arquitetura, a culinária, a literatura, que acabaram se agregando como identidade de inúmeras regiões

brasileiras e sul-americanas. Por serem mais intensos no período colonial o tráfico e trabalho de escravos africanos nessas regiões, os ritos religiosos da cultura iorubá se fortaleceram como cultura sul-americana, considerados quase como nativos. Na Nigéria, a cultura iorubá possui língua própria, com dez dialetos principais, sendo o dialeto mais falado o Oyo, que materializa nossa amostra de pesquisa e os ritos da maioria dos cultos do candomblé, no Brasil.

Compreender a cosmologia iorubá é fundamental para o entendimento da concepção de personalidade humana e, conseqüentemente, as bases da teologia iorubá. A ideia de mundo nessa cultura é formada por elementos físicos, humanos e espirituais, divididos em dois planos existenciais, ayé (terra) e òrun (céu).

Ayé, que é também algumas vezes conhecido por ísálayé, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas etc.

Òrunm que é outras vezes conhecido como isálórun, é o lugar de olódùmarè (o Deus todo-poderoso), que é também conhecido como Òlórún significando o proprietário dos céus; òrun é também o domínio dos òrisà (divindades), que são reconhecidos como representantes de Olódùmarè, e dos ancestrais. (ABIMBOLA, 2012, p.2)

Assim como em outras culturas, a mitologia iorubá constitui-se de uma dicotomia físico/espiritual. O plano físico – ayé – e o plano espiritual – òrun – um dia foram um único território. Olódùmaré era o deus mais próximo da terra e, quando òrun foi afastado de ayé, ele se torna o Deus único do céu. Os Òrisàs são as entidades que transitam tanto em Ayé quanto em Òrun e realizam funções pré-determinadas em ambos os lugares. É parte da cultura *crer que os Òrisà tenham vindo para o Ayé pouco após a sua criação, e o evento tenha ocorrido em Ifé* (ABIMBOLA 2012, p.2).

A organização dos deuses é hierárquica e funcional, tal qual a ordem social iorubá. O deus da criação e responsável pela modelagem dos seres humanos é Òrisànlá. O deus encarregado da sabedoria e interpretação do passado, presente e futuro, e ainda, que organiza a terra é o Òrúnmílá, conhecido também como Ifá. Ogún é considerado Deus do ferro e responsável pela guerra e façanhas heróicas. Èsù, ou Elégbára, é conhecido como Deus da

justiça e responsável por acolher o poder do Òse, policial onipresente *que pune e protege a humanidade e realiza os acordos divinos.* (Idem, 2012, p.3)

Os Òrisà são representantes de Olódùmaré e protetores dos seres humanos contra o mal. São eles os mediadores entre o deus do céu, Olódùmaré e a humanidade e protegem aqueles que *pautam pela moral, e tem uma vida honesta e justa, e punem os homens que praticam o mal.* (Ibdem, p.3)

A organização social dos iorubás é formada pela divisão hierárquica de classes, ou estamentos cujo rei é chamado *oba* o rei que detém o topo hierárquico sobre as demais classes. Assim como na estrutura medieval europeia, o *oba* é considerado o rei de um povo e, acredita-se ser o representante de *Odúduwà* – deus todo-poderoso – na terra, e detentor da autoridade divina. O *oba* rege uma sociedade cooperativa, de estrutura semelhante ao feudalismo europeu, em que chefes de vilas e cidades tomam as decisões de seus povoados e mantêm relações de vassalagem com o *oba*. Em resumo, a estrutura social iorubá consiste em:

Olódùmarè - Deus todo-poderoso

Òrisà - divindades

òkú-òrun - ancestrais

oba - rei

baàlé - chefe de cidades

baálé - chefe de famílias

agbà - anciões

òdó - adultos

òmodé - jovens e crianças. (ABIMBOLA, 2012, p.5)

A estrutura social e cosmológica dos iorubás reflete a estrutura de organização dos rituais de um terreiro candomblé. Nas regiões cuja cultura predominante não é a ioruba, mas que há influências dessa cultura no decorrer da história, houve uma popularização maior do culto às entidades do candomblé, inspirada pelo iorubá. Os terreiros representam e simulam a comunidade e o mundo iorubá, cultuando a vida comunitária, em que todos os membros presentes no terreiro estão unidos pela fé e proteção dos òrisà.

No terreiro, estão presentes entidades físicas e espirituais. As físicas são compostas pelos chefes do terreiro, que presidem a cerimônia, os pais e mães de santo, Babalorixás ou Yalorixás e os fiéis e participantes do culto. O que une as pessoas em um terreiro são os laços consanguíneos existentes entre um mundo físico e o mundo espiritual habitado pelas divindades e pelos ancestrais dos fiéis e religiosos. O que está presente na prática social do candomblé, nos terreiros, é a ligação das pessoas físicas com seus anciões, seus chefes de família, seus chefes de cidade, seus ancestrais, Òrisà e o Deus todo-poderoso. Os cultos não possuem louvação a um *Thesaurus* bíblico, mas a cantos e poemas, amostra de nossa pesquisa, que refletem os dogmas e as doutrinas da cultura iorubá. As leituras realizadas e os aconselhamentos indicados são suscetíveis à adequação das condições históricas e político-culturais de onde estejam inseridas as práticas sociais do ritual candomblé, tendo como base condutora a cosmologia iorubá.

#### **GÊNEROS DE DISCURSO E AUTORIA**

Em face a condição conflituosa que determina a autoria em um canto doutrinário religioso da cultura iorubá, selecionamos como fundamentação teórica a categoria de *autor* proposta por Maingueneau (2008a).

A partir disto, compreende-se que atribuir responsabilidade a um enunciado pressupõe algumas complexidades. Em um enunciado, podemos encontrar diversos posicionamentos que detêm fontes responsáveis, já que toma-se a constituição enunciativo-discursiva como um lugar de embate com discursos anteriores. Ao associarmos uma criação enunciativo-discursiva ao interdiscurso, podemos identificar a emergência de campos discursivos que legitimam posicionamentos presentes em um discurso, não como elementos autorais, mas representações de pontos de vista de uma instituição social.

Desta maneira, observar a mobilidade do estatuto do enunciador pode ser uma saída para reflexão autoral. Por estatuto do enunciador, compreendemos tratar-se dos papéis institucionais a serem seguidos pelo enunciador. Notamos que a dimensão institucional oferece um papel ao enunciador que determina certa relação de saber com o co-enunciador. Ao mesmo tempo, entendemos que todo ato enunciativo é inédito e o conjunto de

desdobramentos de posicionamentos que o enunciador oferta na prática enunciativa pode ser considerado uma prática autoral.

A autorialidade de um discurso relaciona-se também com o gênero ao qual ele pertence. Compreendemos gêneros do discurso como forças reguladoras presentes e atuantes no discurso que estabilizam uma produção discursiva e ligam o enunciado a um determinado lugar social. Um gênero é cooperativo e regido por normas, oferecidas pelo sistema de coerções de um determinado campo discursivo. Os gêneros estão suscetíveis a um sistema de coerções determinado, que irá operar nos planos do discurso e na rede institucional de um grupo. O discurso pressupõe um quadro institucional ao qual está vinculado, ao passo que este quadro também o legitima como pertencente a uma determinada instituição.

O gênero se organiza pelas normas de funcionamento dos grupos institucionais em que se insere, ao mesmo tempo em que pode alterar o funcionamento de uma instituição. Desta forma, os discursos enunciados não estão sujeitos à influência de uma única instituição, mas de inúmeros grupos instituídos e a tudo que eles implicam, tanto no âmbito da organização material do discurso, quanto nos valores que tais grupos carregam. Os gêneros cerceiam as práticas enunciativas e delimitam o papel, o contrato e o jogo estabelecido para o acontecimento da cena enunciativa. A autoria de um discurso está diretamente relacionada com a noção de gênero, pois depende dele para legitimar-se socialmente.

Assim, há influência do gênero na legitimidade autoral, uma vez que, no processo enunciativo, não podemos determinar o mesmo valor de autorialidade a enunciados pertencentes a uma conversa, e àqueles pertencentes a um panfleto publicitário, um romance ou, em nosso caso, um canto doutrinário religioso. É comum que se atribua um Autor para enunciações literária, filosófica e científica distintamente a um autor de conversas cotidianas e até produções enunciativas rotineiras como uma notícia jornalística. O autor, desta maneira, se relacionada com o gênero e emerge dele como instância. Entretanto, a autorialidade atribuída a alguns gêneros passíveis de fazer emergir um Autor não é homogênea. Um romance, dependendo de como é observado pelas condições de produção de sua época, pode projetar

um Autor, ou uma instituição. Além disso, uma enunciação hoje pode não ser validada como opus de autoralidade, mas, no futuro, mudar, trazendo para si um Autor.

A autoralidade é uma instância exterior à atividade discursiva, que possui uma *realidade instável e fluida que não pertence propriamente nem ao autor nem ao público ou ao texto, mas resulta da interação entre instâncias heterogêneas* (MAINGUENEAU, 2010, P.140). A questão da autoralidade em um discurso deve ser tratada como uma imagem autoral cuja estabilidade possui dependência com o processo enunciativo e a prática social.

Com a finalidade de facilitar a compreensão de que a autoralidade em um discurso é sinônimo de uma imagem autoral, evoca-se a necessidade de uma distinção entre o produtor de um texto e o autor. O produtor de um texto é o indivíduo empírico que o elabora. Reflexões acerca de sua biografia pessoal pouco interessam para a construção de efeitos de sentido na enunciação. Por sua vez, o autor é uma instância que se apresenta na confluência do empírico e da enunciação, responsabilizando-se pelo que é dito. Nesse caso, determinados aspectos biográficos constituem parte das condições de produção que possibilitarão a construção de efeitos de sentido de um enunciado.

Deste modo, há níveis de autoralidade relacionadas às produções enunciativas. Há o autor que está relacionado diretamente a sua produção, ou *Autor de*, para o qual a preposição necessita de complemento. Por outro lado, há o autor que circula e, de certa maneira, é reconhecido por trabalhar – ou ter labor – com gêneros que possibilitam a autoralidade. Este pode ter seu ofício relacionado ao do escritor, ou ao do cronista, por exemplo. Essa dimensão da noção de Autor é tratada como *Autor-Ator*. Há ainda, o Autor reconhecido por um opus de autoralidade. Nesta última dimensão, autor e opus estão tão integrados que são, de certa maneira, confundidos. A esta dimensão, denominamos *Auctor*.

De maneira independente se o enunciado foi construído por um ou mais produtores, ou escritores, na enunciação haverá uma unidade sígnica que será a responsável pelo discurso. Mesmo que explicitamente haja mais de um autor que se responsabilize por um discurso, o que irá direcionar a autoralidade deste, ou sua imagem autoral, é a pluralidade de todos os autores envolvidos em um único discurso, defendendo um único posicionamento. Obviamente,



a instância de autoridade que se estabelece será construída a partir das condições de produção de cada autor, mas não deixa de ser uma única instância, em confluência com todos os autores envolvidos.

Assim, na análise a seguir, examinamos quais os graus de autoridade em nossa amostra de pesquisa e como há o estabelecimento de uma instância autoral, fruto do processo interacional dos enunciados com o lugar social no qual eles se estabelecem.

### 3. A INSTÂNCIA AUTORAL E A EXISTÊNCIA MÍTICA EM *OGBON INÚ*, *AWO ALÁRÁ*

Nossa amostra de pesquisa consiste no discurso *Ogbon inú*, *awo Alárá*, Grande Sacerdote de Ifá de Ajeró, que faz parte do *Thesaurus* cosmológico de ioruba e da literatura de Ifá e refere-se à lenda de Íwá. Segundo Ifatosin (2006), Íwá era uma mulher de rara beleza, casada com Orínmílá e separada de diversos deuses. Íwá tinha maus costumes, era preguiçosa e irresponsável, o que causou a ira de seu marido que a mandou embora. Com a partida de Íwá, Orúnmilá se deu conta de que não poderia viver sem ela, pois perdera a influência que tinha com os vizinhos, o valor de sua prática divinatória, seus clientes, seu dinheiro e passou a ser desprezado por todos. Vestido de mendigo, compôs o canto *Ogbon inú*, *awe Alárá*:

*Grande Sacerdote de Ifá de Ajeró,*

*Adivinho de Ajeró,*

*Aonde você vir ìwà, diga-me.*

*É ìwà, ìwà que estou procurando.*

*Se você tem dinheiro, mas não tem ìwà,*

*O dinheiro não é seu;*

*Ìwà é a pessoa que eu procuro.*

*Se alguém tem filhos, mas não tem ìwà,*

*As crianças pertencem a outra pessoa;*

*Ìwà, ìwà é quem nós procuramos...*

*Se temos uma casa, mas não temos ìwà,*

*A casa não é nossa, é de outra pessoa.*

Ìwà, ìwà é o que procuramos.  
Se você tem roupas, mas tem falta de ìwà,  
As roupas pertencem a outra pessoa.  
Ìwà, ìwà é o que procuramos.  
Todas as boas coisas da vida que um homem possui,  
Se ele perder ìwà, elas passam a pertencer a outra pessoa.  
Ìwà, é o que estamos à procura!”  
Ogbon inú, awo Alárá;  
Dífá fún Alárá, Èjí Osá,  
Omo Amúrin kàn dogbon agogo.  
Ìmoràn, awo Ajerò, Dífá fun Ajerò,  
Omo ògbójú koroo jà jále.  
Níbo ló gbé ríwà fún un o,  
Ìwà, ìwà là n'wá o, ìwà.  
Ó nó bó o lówó, tóò níwà,  
Owo olówó ni.  
Ìwà, ìwà là n'wá o, ìwà.  
Omo la bí,  
Tá à níwà, Omo olomo ni.  
Ìwà, ìwà là n'wá o, ìwà.  
Bá a nílé, tá à níwà,  
Ilé omilé ni.  
Ìwà, ìwà là n'wá o, ìwà.  
Bá a lásó,tá à níwà  
Aso, alásó ni.  
Ìwà, ìwà là n'wá o, ìwà.  
Ire gbogbo tá a ni,Tá à níwà.

Orúnmilá percorreu, então, casa por casa em busca de sua esposa, até que a achou casada com Olójo. Ao cantar em sua porta, Olójo recusou devolver Íwá, e Orúnmilá a recupera em um desafio e a leva de volta para casa.

O discurso analisado não tem uma assinatura que registre a autoria a uma existência empírica. Contudo, nele depreendemos uma imagem autoral que está equalizada com as características estéticas, com os valores mostrados e com os possíveis efeitos de sentido depreendidos na enunciação do Canto de Ajeró. Assim, a imagem de autor emerge em sua própria função, que é demonstrada pela enunciação, pelas condições de produção e pela memória discursiva.

O canto que Orúnmilá fez em homenagem a Íwá é utilizado em cultos do candomblé com a finalidade de doutrinar e orientar posicionamentos sociais. Assim, tomamos o discurso como gênero canto doutrinário. O que o institucionaliza como pertencente ao candomblé é o fato de, na prática enunciativa, o enunciador fazer uso dos enunciados que constituem o canto e parte da cosmologia iorubá, para legitimar um determinado ponto de vista social, a partir da louvação à Íwá, como podemos identificar no recorte abaixo:

#### Recorte 1

*Grande sacerdote de Ifá de Ajeró,*

*Advinho de Ajeró,*

*Onde você vir Íwá, diga-me.*

*É Íwá, Íwá que estou procurando*

*Se você tem dinheiro, mas não tem Íwá,*

*O dinheiro não é seu.*

Nos enunciados *Onde você vir Íwá, diga-me* e *Se você tem dinheiro, mas não tem Íwá, o dinheiro não é seu*, identificamos que o enunciador evoca *Íwá* como uma entidade que caracteriza um determinado ponto de vista ético, uma vez que a ausência de *Íwá* faz da posse econômica indevida. Trata-se de um parâmetro essencial para a posse dos bens materiais terrenos. Na cultura cosmológica de Iorubá, *Íwá* é referência de bom caráter, de pessoas que não entram em conflito nem com os homens, nem com as entidades Òrisà. Considerado um

dos mais importantes valores morais de iorubá, Íwá é a essência da fé e seu cultivo, materializado em uma lenda relatada pelo Deus Ifá, na literatura de Ifá.

Nesse sentido, consideramos que os valores de uma época são enunciados interdiscursivamente à enunciação de Iwá de Ifá. Essa relação interdiscursiva é, no ato enunciativo, selecionada por alguém que potencializa a enunciação como verdade na liturgia Iorubá e, por conseguinte, no canto. Essa verdade só é aceita e entoada se validada na interação entre co-enunciadores.

Leva-se em consideração, durante a enunciação, que o co-enunciador conheça a lenda de Íwá para compreender o discurso doutrinário presente no canto. A lenda mostra que o homem deve preocupar-se com seu caráter e cuidar de sua esposa (IFATOSIN, 2006, p.20). O bom caráter é uma obrigação para os que têm fé e vivem de forma correta. Tal efeito de sentido pode ser recuperado na enunciação, se levarmos em consideração o caráter metafórico contido na lenda, que constrói alegorias para orientar e doutrinara determinados comportamentos sociais.

O discurso lendário que faz parte do *Thesaurus* cosmológico da cultura ioruba, edifica uma base para a prática discursiva dos enunciados do canto *Ogbón inú, awe Alará* que consiste em formar um determinado caráter adequando-o a um determinado tempo histórico. Por exemplo, o discurso enunciado em um ritual de candomblé da década de 70, no Brasil, o qual a separação civil entre um homem e uma mulher era sinônimo de depravação moral e de desmoralização familiar, pode remeter ao efeito de sentido de que o co-enunciador não deve separar-se de sua mulher e que o bom caráter é manter-se em harmonia com sua parceira, não importando as dificuldades. Já na década de 2000, os mesmos enunciados conduzem a um efeito de sentido diferente, pois a sociedade conquistou a legitimidade do divórcio e nos remete ao bom caráter do homem que divorcia da mulher e não a desampara, ou ainda, evita um divórcio litigioso de ambas as partes.

Na sociedade atual, mormente, as diferenças entre homem e mulher tendem a se anular cada vez mais. O espaço da mulher no mercado de trabalho, como gênero em atividade tal qual o homem, permite que o discurso se metaforize ainda mais e sirva de orientação de

bom caráter também para a mulher moderna que assume funções na sociedade que antes eram exclusivas do homem. Isto nos remete a reflexão de que os enunciados que correspondem ao *Thesaurus* da cosmologia iorubá, ao serem cantados em um culto candomblé, sofrem a influência do tempo e do espaço o qual se insere e institucionaliza-se como pertencente às especificidades locais daquele grupo.

A autoridade que emerge no discurso *Iwá* é consequência do gênero doutrinário e fruto de duas instâncias autorais: o Babalorixá que seleciona o canto e o reproduz e a entidade encarnada no Babalorixá que valida o discurso como pertencente àquela instituição. Assim, compreendemos que a autoridade não se representa apenas em uma ação de produção, mas é reatualizada em cada nova enunciação discursiva. Por conseguinte, não é unilateral, mas compartilhada entre co-enunciadores.

Como observamos anteriormente, o discurso do candomblé edifica-se pelas bases da cosmologia iorubá que tem como estrutura a doutrinação do fiel para o bom funcionamento de uma sociedade pautada em estamentos. Os estamentos sociais transcendem para o plano divino, uma vez que até mesmo os Òrisà, o Deus criador, os ancestrais mortos, possuem funções pré-definidas que harmonizam a vida em sociedade. Na medida em que a sociedade muda, o lugar no qual o discurso é enunciado muda. Alteram-se as condições de produção dos discursos, os efeitos de sentido que legitimam a interincompreensão<sup>1</sup> dos envolvidos na enunciação também mudam, sempre à luz de que o discurso edificado às bases da cultura iorubá serve a uma doutrina de bom funcionamento da sociedade. Por consequência, a autoridade desse discurso também é heterogênea em função da época na qual se insere. Por constituir-se da confluência da imagem autoral do babalorixá e da instância encarnada, esta última é fixa e inalterável, a primeira altera com o tempo. As crenças, os costumes e os posicionamentos do babalorixá alteram em conformidade com as mudanças institucionais do candomblé. O candomblé, por sua vez, tem seu posicionamento e suas formações discursivas constituídos dentro de um universo discursivo e um tempo histórico específico.

---

<sup>1</sup> Trata-se de pensar que todo discurso, em seu ato enunciativo, corresponderá às formações discursivas e às condições sócio-históricas de recepção do ato enunciativo em um ato de tradução (MAINGUENEAU, 2008a).

A autoridade desse discurso é o que valida sua função doutrinária e constitui-se por duas instâncias autorais: o religioso orientador e um sujeito-universal, divino, que fala por meio do religioso orientador. Se retomarmos a amostra selecionada, compreendendo o discurso como doutrinário, identificamos que sua autoridade é a garantia de que o discurso terá caráter de doutrinação do posicionamento do co-enunciador, em virtude dos enunciados remeterem às condições de produção que se reportam a um estilo de vida que está pautado em uma postura moral de boa conduta cuja verdade se instaura em uma figura que valida e representa a verdade – o babalorixá e a entidade astral que o encarna –, ou seja, que se responsabiliza a enunciação e que a utiliza como recurso de orientação, nesse caso, familiar e doutrinária.

Ainda realizando um paralelo com a cultura cristã, identificamos que a perda dos filhos, do dinheiro, da mulher, da casa, das roupas e das boas coisas da vida é a reprodução de que as leis do plano terrestre representam as leis divinas, e ainda, as leis universais e inquestionáveis. A adesão do co-enunciador ao discurso enunciado se dá pela fé em temer o julgamento universal, que se materializado no plano terrestre, será interpretado como uma espécie de profecia divina. Criam-se leis divinas que mesclam-se às leis sociais, como propõe Santo Agostinho ao refletir acerca da cidade dos homens e a cidade de Deus, sendo a última responsável pelo julgamento divino. A diferença é que na cultura ioruba, o julgamento divino se dá em vida, com a retirada dos bens materiais, a difamação social, e na cultura cristã-católica, em morte.

Essa proposição se incrusta ao discurso de Iwá pela memória discursiva, pois se estabelece no ato enunciativo dos co-enunciadores de qualquer tempo sobre o discurso do campo litúrgico. Contudo, essa enunciação só pode ser validada como verdadeira se a enunciação puder ser permeabilizada pela ideia de verdade, ou seja, que seu responsável goze de extremo prestígio para funcionar como orientador e mestre, quer na lenda, quer na atualização da lenda em canto litúrgico. Nesse sentido, a autoridade se instaura na enunciação para legitimar o discurso, criando uma imagem a partir da memória e das condições de enunciação independente do tempo histórico enunciado. Trata-se, assim, de uma imagem autoral que representa o julgar divino no plano terrestre.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo realizado acerca do canto doutrinário religioso *Ogbon inú, awo Alára*, mostra que, ao considerarmos a prática social do ritual candomblé, podemos ampliar a influência do papel do enunciador na construção dos efeitos de sentido realizados pelo co-enunciador na prática enunciativa. O enunciador assume, em nossa amostra de pesquisa, uma função-autor que legitima os enunciados do discurso religioso como parte do *Thesaurus* cosmológico de ioruba e, conseqüentemente, garante veracidade do discurso pela fé do co-enunciador e a relação coercitiva deste com os campos discursivos da família, das finanças, dentre outros, adequando-o às doutrinas da cultura ioruba, cultura esta que se sustenta pela adequação do indivíduo ao corpo de Estado, que, assim como na religiosidade cristã, é a representação do corpo místico de uma sociedade astral.

O enunciador assume a função de porta-voz do discurso religioso, mas só sustenta essa função se compatível com sua prática social e sua figura empírica. Assim, levamos em consideração nesse estudo, que refletir a autoridade é fundamental, em nossa amostra de pesquisa, para compreender o funcionamento do discurso *Ogbon inú, awo Alára* na prática social na qual ele se insere. O enunciador é aquele quem assume a função de porta-voz e enuncia um discurso que faz parte da constituição cultural ioruba e lhe concede valor institucional aos enunciados, os pragmatizando a uma determinada condição sócio-histórico-cultural.

Trata-se, portanto, da reflexão acerca da categoria autor de uma grande vereda ainda a ser investigada pela AD. A importância da reflexão dessa categoria é possibilitar um maior esclarecimento do funcionamento enunciativo-discursivo da prática linguística institucional. A amostra analisada nos possibilita uma reflexão inicial do funcionamento institucional do ritual religioso do candomblé, mas não se trata de um fechamento de um tema tão polêmico que é o estudo dos ritos da cultura africana.

## REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. **A concepção ioruba da personalidade humana**. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra. Paris, 1971. Trad. Luiz L. Martins. Centre National de la Recherche Scientifique, Março de 2012.

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BALOGUN, Oladele Abiodun. **The concepts of Ori and human destiny in traditional Yoruba thought: a soft-deterministic interpretation**. In.: Nordic Journal of African Studies, 16(1): 2007. p. 116 – 130.

IFATOSIN, Maria Inez Couto de Almeida. **Cultura Iorubá: costumes e tradições**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da Enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Gênese dos discursos**. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Doze Conceitos em Análise do Discurso**. São Paulo: Parábola, 2010.

### **Ricardo CELESTINO**

Mestre em Língua Portuguesa pela PUC-SP, desenvolve pesquisa sobre Ensino de Língua Portuguesa, Leitura e produção de textos nas diversas áreas do conhecimento e Análise do Discurso. Tem experiência no ensino, atua desde o Ensino Médio até o Ensino Técnico em cursos de Nutrição e Dietética, Edificações, Design de Interiores, Enfermagem, Informática e Administração na ETEc Helópolis e ETEc Mandaqui, do Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza, além de cursos de formação de professores nas redes públicas. Atualmente, tem trabalhado com os temas de Leitura e Produção textual em uma perspectiva transdisciplinar, ensino de Língua Portuguesa e Análise do Discurso. Está vinculado a grupos de pesquisa do Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa da PUC-SP e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa da UNESP-Assis.



**Ramon Silva CHAVES**

Mestrando em Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com projeto na área de Análise de Discurso de linha francesa, e pós-graduação lato sensu em Língua Portuguesa também pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo .Possui graduação em Letras pela Universidade Paulista (2009)